
Ethnographia

A Magyar Néprajzi Társaság Folyóirata
A Journal of the Hungarian Ethnographical Society

Vol. 117.

2006

No. 1–4.

A szerkesztőbizottság elnöke / Head of the Editorial Board:
KÓSA LÁSZLÓ

A szerkesztőbizottság tagjai / Editorial Board:
KEMÉNYFI RÓBERT, PALÁDI-KOVÁCS ATTILA, T. BERECZKI IBOLYA,
VARGYAS GÁBOR, VIGA GYULA, VOIGT VILMOS

Szerkesztő / Editor:
BARTHA ELEK



TARTALOM – TABLE OF CONTENTS

TANULMÁNYOK

<i>Andrásfalvy Bertalan</i> : Népi kultúra és közművelődés	1–16
<i>Erostyák Zoltán</i> : A hagyományélés szintjei két dél-békési oláh cigány közösségben	251–293
<i>Gráfik Imre</i> : Kézműves hagyomány és tárgykultúra	229–250
<i>Kovács Előd</i> : Hol volt, hol nem volt a magyar mesekezdő ötörök származása	259–281
<i>Lénárt Imre</i> : A társadalmi szemléletváltás fordulópontjai a hajléktalanok megítélésében	131–147
<i>Lukács László</i> : A karácsonyfa a közép-európai néprajzi kartográfiában	211–257
<i>Nagy Veronika</i> : A farsangi és lakodalmi tyúkverő földrajzi elterjedése a Kárpát-medencében	105–136
<i>Selmeczi László</i> : „... Istentül adattál édes szűz koronám” Adatok a párta történetéhez a Kárpát-medencében	17–64

KÖZLEMÉNYEK

<i>Balázs János – Bölkei Zoltán</i> : Cserépedénybe temetett, réz által konzervált, részlegesen mumifikálódott magzat	283–286
<i>Bánkiné Molnár Erzsébet</i> : Irtásföldek a Lápos vidékén	305–315
<i>Küllős Imola</i> : „Hazudnak rendületlenül füledbe, óh magyar ...” Néphumor és satíra 1956-ban	295–303
<i>Ságvári György</i> : Katonaruhák gombolásvariációi a 17–19. században	65–76
<i>Tompos Lilla</i> : Példák a magyar férfiföltözék gombolásmódjának változataira a 16-tól a 20. századig	77–87

TUDOMÁNYTÖRTÉNET

<i>Hoppál Mihály</i> : A samanizmus kutatása Magyarországon	345–367
<i>Mirzaoğlu, F. Gülay</i> : Bartók Béla: a török zenei folklórtudomány magyar úttörője	317–344
<i>Ujváry Zoltán</i> : Román dalok és balladák fordítója. Ember György, 1845–1905	149–160

MŰHELY

<i>Voigt Vilmos</i> : A Folk Narrative Kongresszus Tartuban	161–170
---	---------

VITÁK ÉS VÉLEMÉNYEK

<i>Szabó László</i> : Új szemlélet – új források – új eredmények a jász kutatásban	171–183
--	---------

IN MEMORIAM

Udvari István (1950–2005) (<i>Viga Gyula</i>)	89–93
<i>Voigt Vilmos</i> : Meghalt Meletyinszkij	287–300

ISMERTETÉSEK

Arbeitskreis Bild Druck Papier. (<i>Kríza ildikó</i>)	375–377
Augé, Marc: An anthropology for contemporaneous worlds. (<i>Pentelényi Kinga</i>)	200–202
Balázs Lajos: Folclor. Națiuni generale de folclor și poetica populara (<i>Keszeg Vilmos</i>)	102–104
Balogh Balázs – Fülemile Ágnes: Társadalom, tájszerkezet, identitás Kalotaszegen (<i>Kósa László</i>)	99–102
Bathó Edit: A jász viselet. (<i>Gulyás Éva</i>)	193–197
Bársony János – Daróczy Ágnes (szerk.): Romák sorsa a náciizmus idején I–II. (<i>Voigt Vilmos</i>)	202–204
Bársony János – Daróczy Ágnes: Vrana mámi mesél. (<i>Voigt Vilmos</i>)	204–205
Die Wende als Wende? (<i>Gyanó Szilvia</i>)	197–200
Erdélyi római katolikus egyházlátogatási jegyzőkönyvek és okmányok I. 1727–1737. (<i>Bárth Dániel</i>)	316–317
Gaál Károly: Kultúra a régióban – Válogatott néprajzi tanulmányok. (<i>Szilágyi Miklós</i>)	303–306
Gérard Mermet: Francoscopie 2005. (<i>Szendrei Eszter</i>)	377–381
GOULAG le peuple des zek. (<i>Szendrei Eszter</i>)	187–191
Görög-Karády Veronika: Éva gyermekei és az egyenlőtlenég eredete. (<i>Voigt Vilmos</i>)	318–321
Gráfik Imre: Hajózás és gabonakereskedelem. „Gabonakonjunktúra vizen”. (<i>Dankó Imre</i>)	205–207
Holl Béla: A váci püspöki egyházlátogatási jegyzőkönyvek protestáns vonatkozású bejegyzései a 18. században. (<i>Bárth Dániel</i>)	372–373
Juhász Antal: A Duna-Tisza közti migráció és hatása a népi műveltségre. (<i>Szilágyi Miklós</i>)	369–371
Júlia szép leány. Székely balladák Kríza János gyűjteményéből. (<i>Petánovics Katalin</i>)	307–309
Kocsis Gyula: A Jászság társadalma, népessége, gazdálkodása a XVI–XVII. században. (<i>Égető Melinda</i>)	191–193
Kriston Vízi József válogatásában: Közös nyelven Ungon, Berken. (<i>Voigt Vilmos</i>)	306–307
Litovkina, Anna T.: Once upon a Proverb: Old and New Tales Shaped by Proverbs. (<i>Vargha Katalin</i>)	301–303
Lukács László – Ambrus Lajos – L. Simon László: Édes szőlő, tüzes bor. (<i>Égető Melinda</i>)	185–187
Milan Kováč – Attila Kovács – Tatiana Podolinská (eds.): Cesty na druhý svet. (<i>L. Juhász Ilona</i>)	309–313
Nemes Székely János Csöglei közbirtokos naplója 1808–1866. (<i>S. Lackovits Emőke</i>)	321–327
„Oh, boldogságos háromság!” Tanulmányok a Szentháromság tiszteléséről. (<i>Mohay Tamás</i>)	313–316
Pozsony Ferenc: A moldvai csángó magyarok. (<i>Halász Péter</i>)	96–99
Régi tárgyak – új katalógusok. (<i>Máté György</i>)	207–210
Suba László: Torda és környéke fazekassága. (<i>Szőcsné Gazda Enikő</i>)	373–375

STUDIES

<i>Bertalan Andásfalvy</i> : Folk Culture and Public Learning	1–16
<i>Előd Kovács</i> : The Old Turkish Roots of the Hungarian <i>Hol volt, hol nem volt</i> [Once upon a Time]	259–281
<i>Imre Gráfik</i> : Handicraft Traditions and Material Culture	229–250
<i>Imre Lénárt</i> : Turning Points in Social Approaches to the Assessment of the Situation of Homeless People	131–147
<i>László Lukács</i> : The Christmas Tree in the Central European Ethnographical Cartography	211–257
<i>László Selmeczi</i> : „...Istentül adattál édes szűz koronám” [Verbatim: god hath given you to me, my sweet crown of virginity] Facts and Figures on the History of <i>párta</i> [a coronet worn by maidens as a mark of their unmarried status] in the Carpathian Basin	17–64
<i>Veronika Nagy</i> : The Geographical Distribution of <i>farsangi és lakodalmi tyúkverő</i> in the Carpathian Basin	105–136
<i>Zoltán András Erostyák</i> : Levels of Living the Traditions in Two Communities of Vlach Gipsies in the South of <i>Békés</i> County	251–293

COMMUNICATIONS

<i>Erzsébet Molnár Bánkiné</i> : Cleared Tracts of Land around the River <i>Lápos</i>	305–315
<i>György Ságvári</i> : Variations on the Buttoning Techniques of Military Uniforms between the 17 th and the 19 th Centuries	65–76
<i>Imola Küllős</i> : „Hazudnak rendületlenül füledbe, óh magyar ...” [They tell lies into your ears persistently, oh, Hungarian...]: Folk Humor and Satire in 1956	295–303
<i>János Balázs – Zoltán Bölkei</i> : A Partially Mummified Embryo, Buried in a Pot, Preserved by the Effect of Copper	283–286
<i>Lilla Tompos</i> : Examples for the Varieties of Buttoning Techniques of Hungarian Men’s Wear between the 16 th and the 20 th Centuries	77–87

HISTORY OF SCIENCE

<i>Mihály Hoppál</i> : The Research of Shamanism in Hungary	345–367
<i>Mirzaoğlu, F. Gülay</i> : Béla Bartók: The Pioneer of Turkish Music Folklore Research	317–344
<i>Zoltán Ujváry</i> : A Translator of Romanian Songs and Ballads: <i>György Ember</i> (1845–1905)	149–160

DISCUSSIONS, OPINIONS

<i>Vilmos Voigt</i> : A Folk Narrative Congress in Tartu	161–170
--	---------

ARGUMENTS & OPINIONS

<i>László Szabó</i> : New Approach – New Sources – New Findings in the Research of <i>Jassic</i> People	171–183
--	---------

IN MEMORIAM

Isztván Udvari (1950–2005) (<i>Gyula Viga</i>)	89–93
<i>Vilmos Voigt</i> : Meletinszky Has Passed Away	287–300

ETHNOGRAPHIA



Andrásfalvy Bertalan: Népi kultúra és közművelődés

Selmeczi László: „...Istentül adattál édes szűz koronám”

Adatok a párta történetéhez a Kárpát-medencében

Ságvári György: Katonaruhák gombolás-variációi a 17–19. században

*Tompos Lilla: Példák a magyar férföltözék gombolásmódjának
változataira a 16–20. századig*

In memoriam Udvari István (Viga Gyula)

2006/1

A szerkesztőbizottság elnöke:
KÓSA LÁSZLÓ

A szerkesztőbizottság tagjai:
KEMÉNYFI RÓBERT, PALÁDI-KOVÁCS ATTILA, T. BERCZKI IBOLYA,
VARGYAS GÁBOR, VIGA GYULA, VOIGT VILMOS

Szerkesztő:
BARTHA ELEK

A szerkesztőség címe: Magyar Néprajzi Társaság, H-1055 Budapest V.
Kossuth Lajos tér 12. Telefon: (1) 473-2400/481-es mellék
Telefon/telefax: (1) 269-1272, e-mail: mnt@neprajz.hu

A szerkesztő címe: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék
H-4010 Debrecen, Egyetem tér 1. Pf.: 16. Telefon/fax: (52) 489-100/22249-es mellék
E-mail: ethnographia@freemail.hu
E-mail: barthaelek@yahoo.com

TARTALOM

Tanulmányok

- Andrásfalvy Bertalan:* Népi kultúra és közművelődés 1
Selmeczi László: „...Istentül adattál édes szűz koronám”
Adatok a párta történetéhez a Kárpát-medencében 17

Közlemények

- Ságvári György:* Katonaruhák gombolásvariációi
a 17–19. században 65
Tompos Lilla: Példák a magyar férfiöltözék gombolásmódjának
változataira a 16-tól a 20. századig 77

In memoriam

- Udvari István (1950–2005) (*Viga Gyula*) 89

- Ismertetések 95

Ethnographia

A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata

117. évfolyam

2006

1. szám

Andrásfalvy Bertalan

Népi kultúra és közművelődés¹

A cím szavai többféle jelentéstartalmat is hordoznak, így a cím egésze is többféleképpen értelmezhető. Én azt választottam ki ezek közül, mely leginkább kapcsolható össze a konferencia címével: Tudományszakjaink felelősségével. Ezért így értelmezem; a népi kultúra mennyiben lehet része a magyar közművelődésnek? Vagyis a néprajz, mint a népi kultúra kutatására létrejött tudomány-
szak mivel és hogyan segítheti az ország egészének művelődését, javát. Közművelődésen én a köz – tehát minden, különböző társadalmi osztályhoz, réteghez tartozó országlakó – javát szolgáló ismeretek, eszmék és módszerek fejlesztését, tanítását értem, iskolában, ifjúsági és felnőttoktatási intézményekben, kultúrát emelő és a művészeteken keresztül élményt nyújtó, alkotó és előadó szervezetekben, érzelmeket nemesítő művészi együttesekben. A néprajz, a hagyományokat kutató tudomány felelősségéről van tehát szó, mert az én, és még sokunk elfogásában sem a tudomány, sem a művészet nem öncélú, hanem az emberiség javát szolgáló tevékenység.

A következő tisztázandó kérdés az; mit jelent a népi kultúra, a néphagyomány? A kérdés az európai néprajztudomány alapját, e tudomány kutatási tárgyát érinti, de számunkra, magyaroknak közel kétszáz év egyik legtöbbet vitatott művelődési és művelődéspolitikai problémáját is jelenti, melynek nagy irodalma van.² Szűkre szabott idejű előadásomnak nem lehet célja és tárgya a különböző, egymástól lényegesen eltérő megítélések és nézetek összeütközésének történeti bemutatása, sem a nemzetközi európai tudományos életben, sem a hazai, művelődéspolitikai vitákban, de a legfontosabb megállapításokat, véleményeket röviden summáznom kell.

¹ Elhangzott a Magyar Tudományos Akadémián 2005. november 7.

² Péter 2005.

A népi kultúra – egy egész nép kultúrájának, műveltségének csak egy része. Ez a múltban sokkal nagyobb és meghatározó része volt, napjainkra ugyancsak vitatottan elenyészőre zsugorodott össze.

Vulgus in populo – az egész népességnek, egy ország lakosságának és műveltségének csak az a része, mely a hagyomány, az íratlan, szóbeliség alapján áll, szemben az írásbeliségre, az iskolázottságra, a tudományra alapozott, felsőbb osztályok műveltségével. A két kultúra az írásbeliség megjelenése óta egymás mellett él, kapcsolatban van egymással, de egyben állandó harcban is, mert az írásos kultúra fő feladatának tekinti a hagyományos, szóbeli műveltség, a babonák, hiedelmek, irracionális gondolkodás felszámolását a nép egészének iskoláztatása révén. A két kultúra megítélése és meghatározása az európai kultúrákban is nehéz és vitatott volt, de nálunk a két kultúra különböző eredetének elméleteivel is találkozunk. A vulgust, az alsóbb néposztályt legelősebben Fr. Schiller, a német költő ítélte meg: „Közönségesből lett az ember és a megszokás a dajkája.” A közönséges, a közember (gemeine) kifejezés az egyén közösséghez való kötődésére, a megszokás (gewohnheit) pedig a hagyományokhoz való ragaszkodására utal. A svájci E. Hoffmann Krayner 1902-ben így határozta meg: „A vulgus elsősorban az alsóbb, primitív gondolkodású, kevés egyéni kezdeményezéstől áthatott nép, amelyben az eredeti, sajátos, ősi népiség tükröződik vissza.” „A nép nem alkot, csak befogadja azt, amit a műveltek alkottak, a műveltek asztaláról lehulló morzsákból áll a nép műveltsége” – jelentette ki Hans Naumann. Ez lenne érvényes a költői alkotásokra is. A művelt költő alkotását a nép megtanulja, ajkára veszi, de „használva” azt, leegyszerűsíti, megcsönkítva adja tovább szájról szájra. A nép fia, valaki a népből, ma az utca embere, valaki a tömegből. Nem egyéniség, de hisztérizálható, és akkor a közösségbe rejtve, névtelenül pusztít, rombol. Ezzel kapcsolatban szokták idézni Horatiust: „Odi profanum vulgus”, azaz „Gyűlölöm az egyszerű népet.” Ezzel a lesújtó véleménnyel szemben az ugyancsak svájci író, Hugo von Hoffmannsthal mást lát a „népben”. Szerinte a népi, a néprajz problematikája minden időben, minden gondolkodó ember számára újra és újra felmerülő kérdés magáról az életről és a műveltségről:

„A népi. – A nép fogalmát, hasonlóan a társadalom fogalmához, újra és újra meg kell határozunk. A nép fogalma árnyékszerűbbé vált, mert az igazi ellentéte hiányzik: a nagyokról, mint a 17. vagy 18. század nagyságairól már nem beszélhetünk, mert a gazdagok ugyancsak nyomorúságos ellentétet jelentenek csak. Mégsem felesleges ez a szó – nép. Emberek, akik közt szokás szerint mogyos, a népből jöhetnek, de nem ők a nép. Ha emberekre találsz, akiknél az élet súlypontja valahol másutt van, akik a nehézségek elviselésében az emberi sors lényegét látják, akik a legrosszabbat is nyugodtan fogadják, akik a halálról sem táplálnak túlzó és izgatott elképzeléseket, ahol a szó közelebb van az érzelmehez, a gondolat közelebb van a tettehez, akiknek ítélete pontról pontra megtanít a

valóságra, akinél a dialektika hiánya meglep, de mégis mélyebben látóvá változol, akiknek társaságában az Élet és a Világ eseményei kevesbé bonyolultak és a szenvedés is értelmet kap, akiknek társaságában magadat meghatározni nehezebb, mint jóindulatukat megnyerni, akik hiszékenységgükkel sokszor megmosolyogtatnak, és akik téged tanulatlan nagylelkűségükkel szégyenítnek meg, akik közt otthon és idegennek egyszerre érzed magad, akik közt valamiféle honvágy fog el egy lelki állapotra, ami ugyan nem idegen tőled, de mégis szokatlan, mint az elveszett Paradicsom, tudd meg, akkor a nép körében vagy ...”³

Mint már érintettem, nálunk, a magyar gondolkodók, művészek, történészek, néprajzkutatók, művelődéspolitikusok egy része szerint e két kultúra különböző eredetű is. A felső, uralkodó osztályok európai műveltsége áll szemben a köznép „ázsiai” eredetű, hagyományos népi kultúrájával, illetve kulturátlanságával. A tanult emberek feladata a nép tanítása, felemelése. Így gondolta ezt Tessedik Sámuel, Berzeviczy Gergely a 18, és Wesselényi Miklós, Berzsenyi Dániel, Eötvös József a 19. században. Széchenyi István kissé másként látja. Szerinte a nép legsajátabb népi kultúráját kell megtisztítani minden szennytől és álságtól, s ezzel kell az európai műveltséget gazdagítanunk.

A 20. század gondolkodói közt ennyi egyetértés sincs a népi kultúra értékelésében. Kodály Zoltán így ír erről: „A magyar kultúra örök harc a hagyomány (vagyis a népi kultúra) és a nyugati (európai) kultúra között. Béke csak úgy lehet, ha a népkultúra nő fel magas kultúrává, saját törvényei szerint, Európától csak azt veszi át, ami erre kell, s ezt is szervesen magába olvasztja. Elérhetjük-e? Janusz arcunk lehet-e valaha egyakarátú, magával egyes lélek arca? Egyik kezünket még a nogáj-tatár, votják, cseremisiz fogja, a másikat Bach és Palestrina. Össze tudjuk-e fogni e távoli világokat? Tudunk-e Európa és Ázsia kultúrája közt nem ide-oda hányódó komp lenni, hanem híd, s talán mindkettővel összefüggő szárazföld? Feladatnak elég volna újabb ezer évre!”⁴

Amit Kodály itt mondott, az zenekultúránkra érvényes. Az ének, a muzsika szerepét a kultúrában nem lehet túlbecsülni. A Szapu Magda szerkesztette 2004 tavaszán megjelent kis tanulmánykötet egyértelműen kimutatta, hogy a mai fiatalságot is a zene szervezi alkalmi és tartósabb közösségekbe, de csak elenyésző részét az a zenei hagyomány, amit Kodály Zoltán keletinek, ősi magyarnak nevezett. A hazai és erdélyi magyar ifjúság 15 és 25 év közötti tagjainak 80%-a a modern, nemzetközi zenei irányzatok szerint csoportosul, szórakozik kisebb-nagyobb csoportokban: vannak a rokkosok (rockerek), a metál-osok, a rapperek, a diszkósok, a raverek és house-osok, technósok, pankok (punk). Így, és ilyen zenét hallgatnak. Ízlésüket ruházatukon is kifejezik, és egymásról lesújtó véleményeket fogalmaznak meg, mindegyik megkeresi a neki megfelelő szórakozó-

³ Weiss 1946: 5.

⁴ Kodály 1939: 417.

helyet, koncertet, hapeninget. Ezzel szemben a hagyományos zene hívei, a magas szintű, klasszikus zene hallgatói, táncházak és népzenei koncertek látogatói, vagy zene- és énekkarok és táncegyüttesek tagjai összesen talán 20%-ot adnak ki. Más, világi közösséget összehozó, szervező erő csak jelentéktelen. (Kerékpárosok, gördeszkások, sportolók, skinheadek, akik azonban szintén egyik vagy másik popzenei irányzat hívei.⁵

A magyar néprajz első, budapesti egyetemi tanára, Györfly István a magyar nemzet műveltségbeli megosztottságát a honfoglalásig vezette vissza. A történettudomány akkori nézeteinek megfelelően ő úgy látta, hogy a nemzeti hagyomány, tehát Árpád és vezértársainak kultúrája és nyelve török volt, míg a néphagyomány, a magyarság nagyobb része ugor eredetű és magyarul beszélt. Ennek a magyar nemzetmegtartó hagyománynak letéteményese, őrzője a parasztság, az európai, nemzetközi magas műveltség hordozója pedig az úri osztály, aki török nyelvét előbb latinra és azután németre cserélte fel. „A néphagyomány tart meg bennünket magyarnak, s a nemzetközi műveltség tesz bennünket európaivá... Ha azonban csak európaiságra törekszünk, lehetünk nagyműveltségű népek, de minél hamarabb megszűnünk magyarnak lenni. Beolvadunk abba a nagy nyugati nemzetbe, melynek műveltséghatását legkönnyebben elfogadjuk...”⁶. Ez akkor kétségtelenül a német kultúra volt, mely a Habsburg-uralom idején nem csak hatott, hanem erőszakosan is terjesztette a magyar nemzet önállóságának eltörlésére való több évszázados törekvésével együtt. Ma úgy látszik, hogy a globális, amerikai befolyás a legerősebb politikai, gazdasági és kulturális téren egyaránt, ezt igazolta Szapu Magda kötete is.

Tanulságos lenne részletesen elemezni az önálló, népi hagyományokra épülő magyar kultúráért folyó küzdelmet, itt csak hivatkozom Péter László újra kiadott két, 1948-ban és 1949-ben megjelent tanulmányára.⁷ Azonban Györfly István híres röpirata⁸ mellett meg kell említenem a szegedi Bálint Sándor gondolatait is, melyek közel állnak Györflyéhez és Kodály Zoltánéhoz. Tudniillik az iskola mentse át a népi kultúra lelkét, lényegét, tehát a néprajzot tanítani kellene az általános, közép- és főiskolákon és egyetemeken is, nemcsak a leendő néprajzkutatóknak. A Debrecenhez kötődő Karácsony Sándor pedagógiai munkáiban kifejti, hogy a népi kultúra a 16–17. században megdermedt, a magyar kultúrát, észjárását és szemléletet a parasztság őrizte csak meg, de közben elmaradt európai műveltsége. A gimnáziumokban, főiskolákon és az egyetemeken tanuló ifjúság teljesen a germán kultúra vonzásába került és így a középosztály elszakadt a néptől, gyökértelen értelmiséget alkot. Mindezekkel szemben gróf Révay József

⁵ Szapu 2004: 17–19.

⁶ Györfly 1939.

⁷ Péter 2005.

⁸ A néphagyomány és nemzeti művelődés 1939.

óva intett attól, hogy műveltségünket a parasztság hagyományaihoz kössük, mert parasztságunk elmaradott, szegényes, a parasztkultúra a kirekesztettek szükségéből létrejött pótszere, paraszttá válni öngyilkosság. Erdei Ferenc több munkájában Révayhoz hasonlóan látja a paraszti kultúrát. Az feudális és kapitalista vonásokat együtt tartalmaz, elnyomott helyzetének megfelelően csonka, így nem lehet az egész nemzet kultúrája, de a parasztságot sem szabad arra kényszeríteni, hogy ragaszkodjon kultúrájához, melyet az ezzel összefüggő életformájával együtt mindenképpen meg akar haladni, el akar hagyni. A paraszti kultúrában azért ő is talál megőrzendő, a magaskultúrába átvihető elemeket, de válogatása ugyancsak önkényes és indokolatlan. Vargyas Lajos mutat rá arra, hogy a paraszti kis közösségekben elvonatkoztatva a paraszti helyzettől, falusi életkörülményektől, olyan emberi értékek is megmaradtak, melyek a jövő számára is értéket kell jelentsenek. Megszólalt e vitában a filozófus Prohászka Lajos, Veres Péter, Ortutay Gyula, Németh László és Bibó István is. Kodolányi János különbséget tett a civilizáció és a kultúra között; a civilizáció megöli a kultúrát. A tömegek szomjaznak a technikai civilizáció eredményeit, összetévesztik a kényelmet a biztonsággal, a könnyű életet a boldogsággal, az anyagi szükségleteket az erkölcsi színvonal emelésével. Rámutat, hogy ez a kérdés foglalkoztatja Európa nagy gondolkodóit is, akik az európai kultúra válságáról beszélnek. Spengeler, Huizinga, Ortega y Gasset, Sartre, hogy csak a jelentősebbeket említsük.

Németh László a megoldást a jövő osztálytalan társadalmában látta, mert csak ott születhet meg az osztálytalan, egységes kultúra. Közben a háború után, az 1940-es években tovább erősödött az a mozgalom, melyet a katolikus (KALOT), a református (KIE, Soli Deo Gloria, Faluszetlement) ifjúsági tömörülések, a regös-cserkészek kezdtek meg, de amelynek folytatását ennek az évtizednek a végére ezekben a keretekben a politikai hatalom megakadályozta. A népművészeti mozgalom azonban más úton, más szervezeteken keresztül egy ideig még szélesedhetett. Énekkarok, táncsoportok, népi zenekarok, népi együttesek, népművészeti szakkörök és szövetkeztek, színjátszó körök alakultak és mindezekben nagy szerepet kaptak a népi kollégisták is. A népművészetet megtanulni kívánó fiatalok munkájának, törekvéseinek bemutatására és bírálatára, valamint a jövő feladatainak megfogalmazására is többen vállalkoztak. Erdős László és Vitányi Iván a népköltészetéről, zenekultúránkról és néptáncainkról, Muharay Elemér a magyar színjátszásról, Kádár Zoltán és Bernáth Aurél a magyar képzőművészetéről, Járdányi Pál a zenéről, Temesi Mihály a magyar nyelvről fejtette ki véleményét, és vitázott mások nézeteivel.

Péter László, szegedi folklorista, e sokágú művelődéspolitikai vitát 1949-ben így összegezte, még egy igazi, a társadalmi ellentéteket végleg kiküszöbölő, ideális szocializmus reményében: „A paraszti sorból szabad, földművelő polgárrá váló magyar nép kultúrája, a közkultúra... az idegen hatások miatt elveszti sajátos

mélykultúrai és népkultúrai vonásait is. Közkultúrája tehát a hagyományos formákból nem őriz meg semmit... Közkultúrájának jegye éppen az, hogy teljesen heterogén, egymással összefüggésbe jutni nem tudó elemek keverednek benne zűrzavarosan, szervesetlenül. Ebből a közkultúrából értékes magas kultúra felé jutni lehetetlen, viszont megmaradni benne sivár és barbár. Ezt mondhatja a pesszimista tudomány... Bartók János abban bízik, hogy a népkultúra ma is megbirkózik a selejt-kultúrával, s ezt is meg tudja emészteni. Nem hiszem. Egyetlen lehetőséget látok, s ez esetben megváltozik a tudomány jóslata is: a határozott művelődéspolitikai szöveg szólhat bele, két oldalról.” Az egyik oldalról úgy, hogy megteremti a munkáskultúrát, a kultúra eddig elért legértékesebb elemeiből; a munka, a pihenés, a szórakozás új, kultúrát formáit, illetve – és ez a másik oldalról való beleszólás az eddig magától, spontán alakuló művelődésbe, hogy „a népkultúrának alkalmi (»paraszti«) elemeitől megszabadított, alkati (»mély« és »népi«) elemeiben művészi módon tovább fejlesztett, tökéletesített formáját teszi iskolai, szabadművelődési és a társadalom szellemi életének főanyagául és azzal szorítja ki tervszerűen a selejtkultúrát a közkultúrából.”⁹ Lényegében hasonlót mondott Kodály Zoltán is: a magyar értelmiség feladata, hogy a parasztság által megőrzött népi kultúrát megtanulva, korszerűen adja tovább a közoktatásban és iskolán kívüli művészeti mozgalmak segítségével. Igen, 1949-ben ez volt a reményünk...

A vita folytatódott az 1956-os magyar forradalom és szabadságharc után is, lényegében máig tart. A szakmán, néprajzon belül, gondolok itt Istvánovits Márton kezdeményezésére, valamint a Népművészeti-Népművelési-Művelődési Intézet szervezte fesztiválokra, a „Repülj, páva” rendezvényekre, népművészeti kiállításokra, konferenciákra, ahol elsősorban a népművészeti mozgalmak gyakorlati kérdéseit is megtárgyalták. És folytatódott a vita művelődéspolitikai, irodalmi folyóiratokban is, néha egészen alpári stílusban gyalázva a „nacionalista”, „mélymagyar” és „narodnyik” eszméket, melyekhez gyakran kapcsolódhattak valóban zavaros östörténeti elméletek.

A címben felvetett kérdés új megközelítésére vállalkozom ezért.

A kultúra meghatározásából indulok ki. Tudományszakunk, a néprajz és kulturális antropológia művelői nemzetközileg is megegyezve így határozták meg ezt a fogalmat: A kultúra egy adott korszak és társadalom szellemi és anyagi értékrendje, eszközök és módszerek ismerete, amely az embert fizikai környezetével és társaival kapcsolja össze abból a célból, hogy biológiai és nem biológiai szükségleteit kielégítse és (ezzel) társadalma létét fenntartsa.

Ez a szellemi és anyagi értékrend, eszközök és módszerek ismerete az emberiség eddigi története folyamán, több tízezer éven át döntően, túlnyomóan az íratlan hagyomány volt, vagyis szóval és utánzással szállt nemzedékről nemzedékre. Az

⁹ Péter 2005: 106–107.

írásbeliség, az írással rögzített tudomány – ha az emberiség eddigi történetét 24 óras naphoz hasonlítjuk, – akkor az – a 23 óra utolsó perceiben jelent csak meg és csak az írástudók számára, akik ma sem képezik az emberiség többségét. Mégis, az európai kultúrában több mint kétezer éve csak az írott, a felső néprétegek individuális kultúráját tartjuk műveltségnek, csak a leírt, és így a személytől függetlenített ismereteket tudománynak. Az íratlan néphagyományos kultúra biztosította az emberiség fennmaradását, de ennek módszeres lejegyzésére, leírására csak azután került sor, hogy az írásbeli, iskolai kultúra kezdte azt kiűzni az életből. A fellejegyzett hagyományt, az összegyűjtött néprajzi anyagot az emberiség nagy, eddig fennmaradását biztosító tapasztalatainak megmentett kis részének tartom.

A definíció szükségletek kielégítéséről szól. Melyek azok a biológiai és nem biológiai (szellemi, lelki, érzelmi) szükségletek? Csak e szükségletek látható, érzékelhető kielégítési módjai alapján következtethetünk magára a szükségletre.

Az ember amikor éhes, eszik. Tehát szüksége van ételre és italra. Az evés-ivás – szükséglet. Milyen ételre és italra van szüksége? A hagyomány több ezer év alatt kitapasztalta, hogy hol, mikor, mit, hogyan és mennyit kell ennünk. Amikor az ember új, az eddigiektől eltérő körülmények közé kerül, felül kell vizsgálnia, ki kell egészítenie szükségleteinek kielégítését. Például a tengeri felfedezések korában hetekig hajózó és csak szárított élelemmel táplálkozó matrózok közt felütötte a fejét a skorbut. Évek múltán rájöttek arra, hogy a baj valószínűleg abból adódott, hogy a hajós életmód során megváltozott táplálkozásukból valami kimaradt. A savanyú káposzta oldotta meg a gyakorlatban a problémát, de még évszázadok teltek el, amíg Szentgyörgyi Albert felfedezte a C-vitamint, melynek hiánya okozta a betegséget.

Az ember a Sarkok kivételével belakta az egész földet. Mindenhol épített magának hajlékot. Az eszkimó hóból, a busman lombos ágakból. A hajlék szükséglet, sok szerepe, funkciója van. Megvéd az időjárás kellemetlenségeitől, elrejt holmimmal, családtagjaimmal együtt emberek és állatok elől. A hajlék szükséglete egyetemes, kielégítése változó. Függ a földrajzi, növényi, éghajlati, emberi, társadalmi, politikai környezettől, és a kialakult hagyománytól is. Miközben egy könnyen felismerhető „alap” szükségletet elégít ki a hajlék, kielégít egy csomó, nehezen megfogalmazható „járulékos” szükségletet is. Mert a háznak van formája, szépsége, azt díszítik, jelekkel látják el, kifestik, zászlót tűznek rá, felszerelik, berendezik, ki tudja felsorolni, miféle szükségleteket elégítenek ki ezzel? De a hajlék kell, itt ilyen, ott olyan. Van, aki szereti hajlékát, jól érzi magát benne. Van, aki nem, miért? A jóllét érzése is szükséglet.

Évszázados tapasztalatok alapján ettünk (eddig). Ma már a tudomány kimutatja, hogy ennyi és ennyi fehérjére, szénhidrátra, nyomelemekre, zsírra stb. van, volt szükségünk, hogy el ne pusztuljunk.

Megállapíthatjuk, hogy minden kielégítetlen szükséglet károsodást jelent. Fordítva is, minden betegség, gyengeség, testi, fiziológiai, lelki, érzelmi defektus mögött kielégítetlen szükségletek lapulnak. A szükségletek kielégítése a hagyomány alapján történt, és ha a hagyományt tanulmányozzuk, a kielégítések módjából következtethetünk a szükségletekre.

A kultúra meghatározásában fontos a kapcsolatok említése. Kapcsolat ember és ember, egyén és közösség(ek), ember és természeti környezet, ember és természetfeletti között. Ezek a kapcsolatok is szükségleteket jelentenek. Az említett első kettőt szociális szükségletnek nevezhetjük. A természettel való kapcsolatra napjainkra új fogalom született: a biofilia. „A biológiai sokféleség vagy más szóval a természeti-gazdasági, a biodiverzitás, alapvető, semmivel sem helyettesíthető eleme lehet a biofilia, az emberek pszichológiai jóllétének. Az élelemmel, a menedékkal, a szexualitással és a társas kapcsolatokkal együtt része lehet az élet élvezetéhez szükséges alapvető szükségletek hierarchiájának... P. Dasgupta, számos tudományterület empirikus tanulmányai alapján egymást erősítő kapcsolatokat talált a népességnövekedés, a szegénység és a helyi környezet pusztulása (beleértve a biodiverzitás csökkenését) között... A természet esztétikai értékének elismerése alighanem egyetemes jellemzője valamennyi emberi kultúrának ... A vadon élő fajok sokféleségének csökkenése növelheti a mezőgazdasági rendszerek sérülékenységét és ezáltal a társadalmi instabilitást ...”¹⁰ Figyelemre méltó, hogy a biofiliaival foglalkozó írások nem említik a „természeti környezet élvezetének” leglényegesebb feltételét, az emberek, a társadalom jogosultságát a természet „használatára”. Az emberiség általános, ősi hagyománya szerint a természeti környezet, a föld, a víz, a levegő egy adott nép, társadalom minden tagja számára egyenlően, szabadon használható a társadalomban hagyományosan kialakított szabályok szerint. Senki sem sajátíthatja ki tartósan a többi kizárásával ezt a jogot. A föld polgári értelemben vett kisajátítása, korlátlan használatú magántulajdona az európai kultúrában is csak nagyon későn és nem egyszerre alakult ki. Magyarországon lényegében csak a jobbágyfelszabadítás után, a 19. században, Nyugaton valamivel korábban, Keleten később. A használati jog, a kapcsolat, a biofilia lényeges része. Kis Géza, a kákicsi lelkész mutatta ki, hogy az Ormányságban, az 1767-es úrbéri törvényt követő „elkülönözés”, az itteni lakosok kizárása az igen változatosan, közösen használt területekből, erdőkből, rétekből, vizekből, nádasokból indította el a nép drasztikus születéskorlátozását, az „egykezést”, mely mára e népcsoport kihalásához vezetett.¹¹ A biofilia szabadsága – fontos szükséglet!

Kopp Mária és Skrabski Árpád nagyszerű tanulmányában, a „Magyar lelkiállapot”-ban kemény nemzetközi és hazai statisztikai adatok alapján bemutatta helyzetünket az 1980-as években: „Magyarországon két év alatt háromszor any-

¹⁰ Gowdy 2004: 59–60.

¹¹ Kis 1937.

nyian halnak meg szívérrendszeri betegségek miatt, mint az európai átlag. Az életkor szerint standardizált átlagot 100%-nak véve¹² Magyarországon a férfiak keringési szervi halálozási aránya 147%, a nőké 144%. A férfiak ezzel az aránnyal vezetnek Európában, a nők Románia és Csehszlovákia után harmadik helyen állnak. A magyar férfiak között legnagyobb a daganatos betegségek miatti halálozás (127%) a nők között 125% Európában a harmadik. Az emésztőszervi megbetegedések miatti halálozás kiugróan a legnagyobb mind a magyar férfiak (170%), mind a magyar nők között (160%), első esetben a sorban következő Ausztriában 37%-kal, a nőknél az utánunk álló Franciaországban 27%-kal kisebb ez az arány. Az emésztőszervi megbetegedések közül az alkoholos májbetegség és májsugor kiugróan a leggyakoribb halálok.¹³ Az erőszakos halálozás (baleset, öngyilkosság, gyilkosság) aránya megdöbbentő, a férfiak között Magyarországon – az európai átlagot 100%-nak véve – 189%, a következő Ausztriában 49%-kal kisebb, a nők között nálunk 192% – tehát közel kétszerese az európai átlagnak! S itt is Franciaország a következő, 49%-kal kisebb aránnyal. A kutatási eredmények egyértelműen bizonyították, hogy az érzelmi funkciózavarok, a szorongás, depresszió jelentős kockázati tényező számos, nagy népegészségügyi jelentőségű betegség kialakulása, lefolyása és kiújulása szempontjából.” Tehát nem járvány, elégtelen vagy rossz táplálkozás, földszugárzás vagy öröklött hajlam, genetikai sérülés az oka ennek a szomorú képnek. A társas, szociális és más érzelmi szükségletek kielégíthetlensége okozta e társadalomban a szorongást, az pedig a sérülékenységet a betegségekkel szemben. A májsugor oka az alkohol túlzott fogyasztása, a szorongó, sérült lelkű emberek leggyakoribb pótcselekvése.

„A kapcsolataitól, értékeitől, életcéljaitól, önértékelésétől megfosztott, magányosan szorongó ember tetszés szerint felhasználható a szükséges funkcióra, kicserélhető és manipulálható ... mivel a szorongáskeltés pénzben, haszonban, hatalomban kifejezhető, eredményes stratégia, óriási erők állnak a szorongáskeltés szolgálatában. Mindazok a manipulációk, amelyek a családot, a közösséget, az emberi kapcsolatokat bomlasztják, ezek értékeit kicsinyítik vagy éppen tagadják, filmek és újságok, könyvek tömegeivel, példával és különösen az oktatásban, a hétköznapi önkénynek kiszolgáltató, szorongáskeltéssel terelhető tömeget formálják még akkor is, ha céljaik éppen ellenkezőek.”¹⁴

Annakidején, valószínű úgy találták meg a hajósok skorbut betegségének okát, hogy elgondolták, miképpen élnek, táplálkoznak azok, akik nem kapják meg ezt a bajt. Mi hiányzik a hajósok életéből, étrendjéből, ami azelőtt megvolt a szegényeknek is? A friss zöldség, a gyümölcs, télen a savanyú káposzta és máris közel volt a megoldás.

¹² Klinger 1986.

¹³ Demográfiai Évkönyv 1983.

¹⁴ Kopp-Skrabksi 1995: 12.

Melyik és milyen az a társadalom, az a kultúra, melyben nem volt ennyi szorongó ember? Hogyan elégitették ki a hagyomány tapasztalatai alapján azokat a szükségleteket, melyeknek kielégíthetlensége ekkora változást hozott az emberek életében. Melyek is azok a kielégítetlen szükségletek? Ezekre csak úgy találhatunk rá, ha megvizsgáljuk részletesen a szorongás nélküli társadalom mindennapjait és életének nagy érzelmi töltésű fordulatait, eseményeit. A következő, a magyar néphagyományból, népi kultúrából vett példa bemutatásánál számos olyan részletre is kitérek, melynek indokoltóságát a legújabb élet-, lélek-, és magatartástudományi eredmények igazolnak. Ugyanúgy, ahogy a farmakológiai, kémiai vizsgálatok igazolták a hagyományos gyógynövények gyógyhatását, kimutatva az azokban rejtező hatóanyagokat. Hogyan jutott az emberiség, a néphagyomány ezeknek az ismereteknek a birtokába? A Kárpát-medencében több mint négyezer különféle növény vesz körül minket, ebből egy-két tucat azoknak a száma, melyeket gyógynövényeknek tartanak és gyógyításra használtak. Hogyan választották ki ezeket, hogyan jöttek rá ezek gyógyhatására? Az egyik a szívre hat, a másik az epére, a harmadik a kedélyre, hangulatra, aztán van, mely gyulladást enyhít, vizeletet hajt, vérhast, gyomorvérzést enyhít, lázat csillapít, szemet erősít. Kipróbálták mind a négyezret minden bajra és összegezték több ezer vizsgálat eredményét? Nem tudjuk elképzelni sem, hogyan alakult ki ez a „tudomány”.

A példa: A tudományos orvosi ismeretek és a civilizáció fejlődése alapján egy időtől kezdve az anyáknak nem engedték már meg, hogy otthon szüljenek, hanem kórházak szülészetén vagy szülőotthonokban. A csecsemőket elválasztották az anyjuktól, hadd pihenjen a kismama, csak 2-3 óránként hozták őket vissza szoptatásra. A kiszabott idő után szigorúan vissza is vitték a babákat. Sok anyának nem volt elegendő teje, sok csecsemő nem tudott eleget szopni. Szerencsére, ez a szigorú rend újabban már kezd felbomlani, újabb tudományos tapasztalatok alapján. Lássuk most e problémakör hagyományos, talán több ezer éves megoldását a fiziológiai, szociológiai, lélektani, érzelmi-művészeti és az anyagi világon túli kapcsolatok szükségleteinek együttes, „szinkronizált” kielégítését, megoldását a magyar népi kultúrában.

A kislány, mielőtt még elkezdett volna „nagylánykodni”, vagyis mielőtt belépett volna az ismerkedési alkalmakat szervező nagylányok közösségébe és udvaroltatni magának, kiválasztotta legjobb barátnői közül azt, akit leendő gyermekei keresztanyjának, nevelésükben segítségének felkérni akart. Nagy tisztességet, kitüntetést, de nem könnyű feladatot jelentett ez a kiválasztott leánynak. Ezt a kislányok már 14-15 éves korban jól tudták, láthatták a gyakorlatban. Éppen ezért nem kérte fel személyesen erre a tisztségre barátnőjét, hogy személyes jelenléte ne befolyásolja választottja döntését, hogy elfogadja-e a felkérést és mátkája vagy komája, komaasszonya lesz-e a felkérőnek. Lehet, hogy az már mást választott, vagy nem merte vállalni, mert ez a viszony kölcsönös volt. A felkérés úgy történt,

hogyan a kezdeményező két-három kisebb, 8-10 éves kislányra bízta azt, hogy húsvét utáni első vasárnap, vagyis mátkázó- vagy fehérvasárnap vigyék el a hímes tojással, kaláccsal, süteményekkel és egy üveg borral megrakott, díszes kendővel letakart mátkatálat leendő mátkájának. A tálat a kislányok egy kötött, hagyományos versikével adták át, például: „Mátkatálat hoztam, Be is aranyoztam, Mátka küldi mátkának, Hogy fogadja el mátkájának, Ha nem fogadja mátkájának, Küldje vissza a mátkatálat...” Ha a kiválasztott elfogadta a felkérést, kicserélte a hímes tojásokat, esetleg a süteményeket is, és így küldte vissza a kislányokkal a mátkatálat. Ettől kezdve ezek a lányok mátkának, mátkámnak, komámnak szólították egymást és az eddigi tegezés helyett magázták is egymást. Az időpont és a fehérvasárnap neve még arra az időre utal, amikor még a keresztelésre felkészített felnőtt fiatalokat, katekumeneket kereszteltek és a húsvétkor megkereszteltek ezen a vasárnapon tették le a fehér, keresztelési ruhákat. A Szekszárdi Apátság egy közpkori oklevelén dátumként ez áll: „dies concussionis ovorum”, vagyis a tojások összeütésének (vasár)napja. Valószínű, akkor még a felkérési szertartáshoz hozzá tartozott az is, hogy a mátkák összeütötték hímes tojásaikat, vagyis „tattoltak”. Ma ez a gyermekek húsvéti játéka; összeütik keresztanyjuktól húsvétvasárnap kapott hímes tojásaikat, és akinek a piros tojása betörte a másikat, úgy, hogy az övé épen maradt, elnyerte a törött tojást. Éppen Dél-Dunántúlon, a baranyai Hegyháton ez a mátkaválasztás egy későbbi időre, Szent János napjára tolódott ki (június 24). Ezen a napon gyújtottak Szent János tüzénél a mátkák, komák „mátka-botot”, egy szentjános almával, cseresznyével, virággal feldíszített botot, pálcát cseréltek egymással és így lettek egymás mátkái, komái. Itt fiúk is így választottak komát.

Amikor e mátkapáros egyike férjhez ment és gyermek született, akármilyen edzett, dolgos, erős menyecske volt, egy hétig kifeküdt a „Boldogasszony ágyát” a szoba egyik, elfüggönyözött sarkában. Az újszülött gyermek vele, rajta volt mindig. Akkor szopott, amikor akart, amikor ez az anyjának is jólesett. Volt tej, a csecsemő is tudott szopni. A kicsi állandóan érezte anyja jelenlétét, melegét, érintését, hallotta gügyögését, látta mosolyát, melyre a legújabb orvosi kutatások szerint szüksége is van. Ezek megindítják, kiváltják a kicsi testi és lelki fejlődéséhez szükséges folyamatokat. Mindez csak úgy lehetséges, ha a kismamának nincsen semmi másra gondolja, csak gyermekével van elfoglalva. Ezért a mátká, aki mint a kisgyermek keresztanyja a gyermek megkeresztelését is megszervezi, a szülés után az első naptól kezdve nyolc napig viszi a paszitot, rodinát vagy a kerülőt, vagyis egy külön erre a célra készített, díszes kosárban, külön erre a célra készített hímes kendővel letakarva, nemcsak az édesanyjának, hanem az egész családnak a bőséges ebédet, levest, húst, kalácsot, bort, minden jót, amit csak készíteni tud. Azért is nevezték állítólag kerülőnek, mert hogyha a mátká közel lakott a kismamához, akkor került egyet a faluban, hogy mindenki láthassa, milyen megtisztelő

feladatot lát el. Az anya és gyermek kapcsolatának is hagyományos formái, mi-kéntjei voltak. Az élettanilag szükséges testi érintéseknek szépszavú szövege, dal-lama, ritmusa volt, melyet a hagyományból tanultak meg. „Ciróka, maróka...”, „Kerekecske domboska...”. A szopás után, a lenyelt levegő kirázására „hőccögtették”, felegyenesítve kicsi testét ütemesen lovagoltatták a térdükön; „Gyí, gyí paripa, azon megyünk Brassóba...”. Vajon miféle szükségletek kielégí-tésére valók voltak ezek? A dallam, a ritmus, a szép, amivel egy édesanya erősítet-te, biztatta, „nevelte” gyermekét? Milyen sérülésekkel járt, jár, ha mindezeket nem kapja meg az a pár napos, hetes csecsemő? Mikor fogja felfedezni a tudomány ezt az ismeretlen, lelki „vitamint”? Amikor már dolgozni is próbált a fiatal anya, hogy a szoros testi kapcsolat hosszabb időre meg ne szakadjon, magára kötötte a gyer-mekét. Úgy, hogy keze szabadon maradt, de a kicsi feje szorosan odasimult a mel-lére, vagy a hátára, a szíve fölött, hogy a gyermek hallgathassa édesanyja szíve dobbanását. Így kisgyermeküket mellükön vagy hátukra kötve láttam fényképeket néger, maláji és palotabozsoki német menyecskékről. Mindig úgy, hogy fejcskék-jük ott simult az anyára, ahol a szíve dobogott. Hallottam, Japánban az inkubátor-ba kényszerült beteg gyermekeket a szívdobogás ritmusát követő halk dobszóval nyugtatják meg. A mostanában terjedő „apás szülésnek” is volt a néphagyomány-ban előzménye. Több múzeumunk néprajzi gyűjteménye őriz egy széles karos-szék-típust. Szülőszékként szerepelnek a leltárban. Valamikor férje ölében ezen szült a kismama, sokkal természetesebb helyzetben, mint fekve az ágyban.

A felcseperedő kicsi gyermek hamarosan belekerült a többi gyermek társasá-gába, egy kis közösségbe, ahol már a többi gyermektől is tanulta az „emberség-hez” szükséges hagyományt, a csoportos gyermekjátékokat. Ezeknek az énekel-t, táncos, párvalasztós, szerepjátszós és váltós gyermekjátékoknak fontos jellemzője a rendezett, összehangolt együttmozgás, egymás kezének fogása, a szolidaritás élményét adó egymásra-figyelés. A hagyományos gyermekjátékok általános, nemzetközi vonása az, hogy nincs bennük versengés, „a ki kit győz le” ma ural-kodó mozgató ereje, törvénye. Ma a játék egyenlő a versengéssel. Ki az erősebb, az okosabb, az ügyesebb, a jobb énekes, zongorista, matematikus, versmondó vagy kosárlabdázó, versenyautós? Mi nem az együtténeklés, az együttmozgás, a szolidaritás élvezetére tanítjuk, biztatjuk gyermekeinket, hanem arra, hogy ő le-gyen az első, a legkülönb, a sikeres, a győztes. Ahol egy győztes van, ott sok-sok legyőzött is van. A legyőzött, a megalázott, a sikertelen ember identitása is sérül, elmagányosodik, boldogtalan vesztes lesz. Önzésben, pillanatnyi élvezetben keres örömet. Jön az alkohol, a drog mámora. Három evangélista is leírja azt, hogy Jé-zus egy kisgyermeket állított a tanítványok elé és azt mondta: „Ha nem lesztek olyanok, mint ez a gyermek, nem juttok be a mennyek országába!” Ezt minden esetben akkor mondta, amikor észrevette, hogy a tanítványok versengenek a háta mögött. „Ti köztetek ne úgy legyen. Aki első akar lenni, az legyen mindannyi-

otok szolgája.” Erre mutatott példát a negyedik evangélista leírásában, amikor megmosta tanítványainak a lábát. Ez a tradíció, ez a hagyomány időtlen régi. A legkezdetlegesebbnek tartott ősnépek, az afrikai busmanok, a dél-amerikai patagonok, a Maláj-félszigeten lakó semangok és senoi népekben nincs versengés, még játékban sem. Pedig ezek az emberek külsőleg úgy élnek, mint az emberszabású majmok, szinte ruhátlanul járnak az őserdőt, az asszonyok gyökereket, gyümölcsöket, hernyókat gyűjtögetnek, a férfiak vadásznak, halásznak, és minden zsákmányukat megosztják, megajándékozzák egymást. Az a vezetőjük, aki a legügyesebben, legönzettelenebbül szolgálja az egész közösség javát. Nem ismernek erőszakot, önfeláldozó módon gondoskodnak a gyengékről, betegekről, gyermekekről, öregekről. A bűnöst sem fenyítik igazán; kiközösítik. Tartós párházasságban élnek, megvetik azt, aki hűtlen vagy felelőtlen kapcsolataiban. Egy teremő Istenben hisznek. A hozzájuk sokban hasonló majomhordában a legerősebb hím uralkodik, kisajátítja a zsákmány javát, a legszebb nőstényeket, a legkényelmesebb lakhelyet és az élvezeteket. Ezekről az ősi, de egymástól sok ezer kilométerre, más és más földrészen is lakó társadalmakról írta P. Wilhelm Schmidt, az Anthropos elnevezésű etnológiai műhely és hasonló című néprajzi folyóirat alapító szerkesztője azt, hogy egyforma, szinte megegyező etikájuk, értékrendjük, egy személyes, ősi, isteni kinyilatkoztatásra vezethető vissza.¹⁵ Míg az emberszabású majmok társadalma, etikája sokkal közelebb áll a mai, 21. századi emberek gondolkodásához és magatartásához, amit a mindenféle hatalommal való visszaélés jellemez, mint az említett ősnépekéhez.

„Az az ember, aki gyermekkorában nem tanult meg szépet és jót alkotni, teremteni, az egész életében a másokon való erőszakban, a hatalom gyakorlásában keresi a kielégülést” – állítja Alfred Adler, a bécsi pszichológus. Mit tud szépet és jót alkotni egy kicsi gyermek? Hát a játékot. A játék valami fontos, jelentős, ember és ember közti viszony, kapcsolat művészi utánzása, megjelenítése egy más síkon. Az utánzás a művészet lényege – tanította Arisztotelész. Művészet – poezisz a régi görög nyelvben valami csinálmányt, emberalkotta művet jelentett. A poezisz arra való, hogy az emberben valami olyant hozzon létre, ami az embert testileg is érezhető módon fölemeli, vigasztalja, örömmel tölti el, s a poezisznak ezt a hatását, erejét nevezték a régi görögök esztétikonnak – így magyarázta ezt nekünk Marót Károly valamikor. Mindezek elmaradása, semmibevevése okozza hát azokat a betegségeket, sérüléseket, melyek racionális, ésszerű és kényelmes modern világunkban tömeges szorongásokhoz vezetnek? Valóban, volt egyszer egy Paradicsom, mely után minden emberben ott bujkál a megmagyarázhatatlan vágyakozás? – amint azt Hoffmanstahl is megfogalmazta? Ahol igazság, egyenlőség, szabadság és testvériség uralkodott, nem tévesztették

¹⁵ Schmidt 1912.

össze a kényelmet a biztonsággal. Tudjuk, hogy nem lehet az embereket, a társadalmat egy választóvonallal két részre osztani. Itt alul van, volt az iskolázatlan nép, az alsó osztályok, a parasztok népi kultúrájukkal, felette pedig a tanultak, a polgárok, nemesek, urak társadalma európai műveltséggel. A választóvonal nem embereket választ szét, a választóvonal minden egyes emberen keresztülmegy, felosztva magatartását, életét meghatározó kultúráját két részre, melynek egymáshoz viszonyított aránya minden emberben más és más. Kiben több van még a népiből, kiben több van már az európai műveltségéből, a magas kultúrából. Ugyanúgy, ahogy a jó és rossz határvonala sem embereket sorol az egyik, vagy a másik oldalra. A jó és rossz határvonala rajtunk halad át, kiben több van ebből, kiben több a másiktól. Nincsen teljesen rossz vagy egészen jó ember. Ez volt Szolzenyicin gondolata, melyet Nobel-díjjal való kitüntetése alkalmával üzent a Világnak. Bizonyára nem véletlen, akkor azt is mondta, hogy a „szép(ség) fogja megváltani a Világot”. Az a szép, az a művészet, ami nem uralkodásra, másokon való hatalom elérésére, gazdagságra csábít, hanem a szép alkotás örömeivel megszerzett közösségi élményre, a szeretet, a szolidaritás élményére, amint azt az ősi játékok tanítják.

Hozhattam volna példát a népi kultúra újra felfedezett értékére a gazdálkodás területéről is. Például itt van a hagyományos ártéri gazdálkodás, melyet magyar népünk évszázadokon keresztül folytatott a 18. század végéig. Ekkor kezdték meg a bánáti-bácskai gabonatermés vizen való elszállítása érdekében szabályozni a Tiszát és a Dunát. A meggazdagodással kecsesgető gabonakonjunktúrában a nagybirtokosok is részt óhajtottak venni, ezért sürgősen saját, majorsági gazdaságokat akartak felállítani, melynek egész termésével szabadon rendelkezettek, nem csak a jobbágyoktól kapott gabona-tizeddel. Jobbágyaikat azonban nem üzhették el telkeikről, a jobbágytelket a törvény védte. Allódiális földjeiket csak ott alakíthatták ki, ahol azt még a jobbágyok nem vették szántóföldi művelésbe. Ezt a területet a jobbágyok által közösen használt erdők, legelők jelentették, melyek többnyire árterületek voltak, ahol éppen azért nem alakult ki földművelés, mert azt a víz minden esztendőben megjárta. Nem voltak azonban ezek az árterületek éppen haszontalanok, éppen hogy e víz menti népcsoportok gazdagságát és magasabb műveltségét ennek az árterületnek sokoldalú haszonvétele biztosította. Így itt találkozott a bécsi udvar érdeke a fölbirtokosok szándékával. A vízrendezések jó hajóutat biztosítottak a gabonának, a víztől megszabadított ártereken pedig megszületett az 1767-es úrbéri törvény segítségével a gabonatermelő, majorsági gazdálkodásra épített nagybirtok, mely végzetesen eltorzította magyarországi birtokviszonyokat és társadalmat. Ennek a következményeit máig szenvedjük.¹⁶ Egyesek úgy emlegetik a vízrendezéseket, a folyószabályozásokat és ármentesítést, mint a második

¹⁶ Andrásfalvy 2004.

magyar honfoglalást. Ma már ott tartunk, hogy hatalmas költségekkel és magas gátakkal próbáljuk védeni az egykori árterületet, melyet évről évre nagyobb árvi-
zek fenyegetnek és el is öntenek nemegyszer. Közben a szabályozással elmélyített
meder kisvíznél veszedelmesen elszívja a talajvizet és kiszárítja tágabb környékét.
Az árterek használatából kizárt népesség válságát a népszaporulat tragikus vissza-
esése jelzi. A megoldást itt is a hagyományok, az évszázados tapasztalatok figye-
lembevétele kínálja, az ártéri gazdálkodás népi kultúrája.

Évezredes, évszázados tapasztalatok alapján újra kell gondolnunk a ma uralko-
dó gyermeknevelési, oktatási, közgazdasági és mezőgazdasági, vízgazdálkodási
elveinket és gyakorlatunkat. Számításunkba kell vennünk, milyen alapvető szük-
ségletek maradnak kielégítetlenül, ember és ember, ember és természet közötti
kapcsolatban, és mindannyiunk lelkében, akik meg nem szűnünk vágyakozni az
elvesztett Éden után, ahol igazság, szabadság, egyenlőség és szeretet uralkodott...
Ez a vágyakozás – létező és felbecsülhetetlen erejű lelki szükséglet, az emberiség
legjavát foglalkoztató gondolat, eszme, mely minden időben kielégítésre várt és
vár. Tényleges kielégítésére, az igazság napjára, egy fordulatra, mely megszabadít
minket minden gyarló, emberi, igazságtalan egyenlőtlenségtől, hatalomtól, a rossz-
tól. Ha úgy is látjuk, hogy erre a megváltó pillanatra még nincsen komoly esély,
hát legalább annak virtuális, eszmei megvalósításáról álmodnunk. Ezért a vigasz-
talásért hallgatunk ősidők óta meséket, mert a mesében mindig a kicsi, a megalá-
zott, a kiskanász, a harmadik királyfi, a Hamupipőke győz a Tizenkétfejű sárkány,
az ördög, a Kutyafejű Király, a boszorkány felett. Ez a vágy az, ami bennünk
mindnyájunkban megmarad a népi műveltségéből. Még nem tudjuk felmérni azt,
hogy milyen következményekkel járhat az, hogy ez az örök vágy, szükséglet ki-
elégítetlen marad. Mennyivel járul hozzá a „magyar lelkiállapothoz” az, hogy
gyermekeink nem hallgatnak már igazi meséket, nem kapnak biztatást arra, hogy
végül mindig csak a jó győz, a bátor, a jószívű, akármilyen kicsike is. (Mert Tom
és Jerry, és hozzájuk hasonló idétlen, az erőszakot, fájdalmat bagatellizáló „szto-
rik”-nak és rajzfilmeknek semmi közük az igaz meséhez nincsen.)

Efelé kell irányítanunk közművelődésünket. A közművelődés, egy az embere-
ket és a társadalmat, boldogító, alapvető szükségleteinket kielégítő műveltség
szolgálatában a néprajz felmutatja azokat az időtlen értékeket, melyeket a népi
kultúra őrzött meg, nekünk magyaroknak és az egész Világnak. Ez a néprajztudo-
mány felelőssége.

IRODALOM

ANDRÁSFALVY Bertalan

2004

Hagyomány és környezet. In *Az Idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára*. III. kötet Szerk. Andrásfalvy Bertalan. – Domokos Mária – Nagy Ilona. Budapest. 117–139

- GOWDY, John M.
2004 A biodiverzitás értéke. *Kovács VIII.* 1–4. 44–73.
- KIS Géza
1937 *Ormányság.* Budapest
- KODÁLY Zoltán
1940 Magyarság a zenében. In *Mi a magyar.* Szerk. Szekfű Gyula. Budapest. 349–418.
- KOPP Mária – SKRABSKI Árpád
1995 *Magyar lelkiállapot.* Budapest
- PÉTER László
2005 *Néprajz, népműveltség.* Szeged
- SCHMIDT, Wilhelm P.
1912 Der Ursprung der Gottesidee. *Anthropos*
- SZAPU Magda (szerk.)
2004 *Ifjúsági „szubkultúrák” Magyarországon és Erdélyben.* Budapest
- WEIS, Richard
1946 *Volkskunde der Schweiz.* Erlenbach-Zürich

Bertalan Andrásfalvy

FOLK CULTURE AND PUBLIC LEARNING

Each of the individual terms themselves that make up the title may be interpreted in several different ways, which consequently results in a variety of meanings for the combination of the two expressions. The first step towards an understanding of the relationship between these terms in the title is a concise scholarly-historical summary of the transformation of the content associated with the notion of folk culture or folk tradition. For a few examples, the definitions generated by Zoltán Kodály, István Györffy, László Péter, Sándor Bálint, Ferenc Erdei, Lajos Vargyas and László Németh can be used each for taking that first step. For a new type of approach to the issue under examination though, we need to start out of a definition of culture itself. The definition generally accepted in the fields of ethnology and cultural anthropology puts the emphasis on the satisfaction of biological and non-biological needs and also on inter-human relations and relations to nature alike. The type of the angst-ridden human beings indicates the feeling of lack resulting from the insatiability of various needs, which is connected to the spread of public learning. Nevertheless, in our modern world, the newly discovered value of folk culture is present in a number of areas, in the light of which we need to reconsider what we think of the recently accepted principles and practices. The responsibility and task of ethnography, while it presents immemorial values preserved in folk tradition, is to make the elements of folk culture and folk civilization accessible and compatible with public learning.

„...Istentül adattál édes szűz koronám” Adatok a pártá történetéhez a Kárpát-medencében

Tudományos közhely, hogy a középkorban minden társadalmi osztályt, minden rendet és rangot, minden mesterséget meg lehetett ismerni a ruháról, amelyet képviselői hordtak.¹ Nem volt ez másképp a középkori Magyarországon sem.² A ruházatnak elsődleges funkcióin (a test fedése és ékesítése) kívül első látásra jeleznie kellett viselője társadalmi, etnikai (nemzeti) és felekezeti hovatartozását is. Az öltözködés mikéntjéről egészen a XVII. századig erős szabályok, rendeletek, előírások, esetenként zsinati határozatok döntöttek.³ A viseletnek ez a meghatározottsága a magyar népi kultúrára is jellemző volt.⁴

A szakirodalomban megjelent általánosan elfogadott nézetek szerint a pártá, minden rendű és rangú hajadon díszes fejéke, a leány mivolt általánosan ismert és elismert külső jegye,⁵ a XIX. század közepének hazai tudós vélekedése szerint a nemzeti viselet, a magyaros öltözködés egyik legjellegzetesebb, legjellemzőbb darabja volt.⁶ A XVI–XVIII. században minden leány ezt a fejéket viselte, le-

¹ Huizinga 1979: 7–8. Azt is megjegyezte, hogy a különböző céhek és testvériségek (fraternitás) tagjai is viselték szövetségük jelvényét.

² Flórián 1997: 729–731.

³ Jankovics 1990: 6–7. Erdélyben még a XVII. században is meghatározták, hogy ki milyen ruhát és milyen anyagból hordhat. Az egyes ruhadarabok hosszát is megszabták. Apafy Mihály fejedelemisége idején még mindenki „rendi szerint” volt köteles öltözni.

⁴ Flórián 1997: 757–759.

⁵ Erre Zoltai közöl szemléletes példákat Debrecenből. Pl. „...egy gazda megrontotta saját szolgáját. A jó erkölcsök felett örökös debreceni tanács ezért fővételre ítélte, a leányt pedig felmentette, mert nem találta bűnösnek: de megtiltotta, hogy tovább is viselje a pártát, mint leánysága jegyét. Helyette gyolcsot kössön a fejére.” Zoltai 1938: 287–288.

⁶ Pl. P. Szathmáry 1857: 65–86; Kövári 1860: 2–3. Könyvének bevezetője jól tükrözi ezt az álláspontot.: „Tisztelettel hajlunk meg Europa miveltsége s szokásai előtt, áldjuk őseinket hogy nemzetünket acclimtizálni siettek: de kétszeresen áldjuk, hogy nemzeti sajátosságainkat senki kedvének fel nem áldozák [...] Sok nemes jellemvonással dicsekedhetnek Europa nemzetei: de azon keleti fény, mi viseletünket, azon önzéstelen solidság, mi háztatásunkat, azon patriarkális kedélyesség, mi családi életünket, azon őszinte ember és vendégszeretet, mi társadalmi köreinket, azon jog és szabadságérzet, mi közéletünket, azon hősies önfeláldozás, mi harcainkat jellemzi, oly nemzeti tulajdonságok, melyek egy ősbibb civilisatio kifolyásai, s melyeket ha eleink a minket civilisálni akaró elsatnyult nemzetek tapsáért feladtak volna, a magyar megszünt volna magyar lenni.” Kövári B. Nalácz József-re hivatkozva írja, hogy „1791-ben, mikor Kolozsvárt II. Leopold királynak az országgyűlésen megesküvénk, s kisasszonyaink a nagy nemzeti igekezetben magyarosan akarának öltözni, a kisasszonyok pártát nem kapának, alig volt egy

gyen bár nemes, polgár vagy paraszt.⁷ A párta, a hajadonság szimbóluma,⁸ „a szüziesség hatalmának királyi koronája”⁹, mint „dicssugár övedzé a homlokot, [...] oly főék, mely az arcot, mely másképp elveszett volna széppé, a szépet tündérvé varázsolja”.¹⁰ Közkeletű vélekedés szerint „a már valóban nagylányhoz illő, a felnőttekével teljesen megegyező és valóban ünnepélyes öltözetet rendszerint bérnálásra, illetve ágendázáskor, vagyis konfirmációra kapta a leány, amikor a kislányok közül a nagylányok sorába került át. Ettől kezdve haját egy ágba fonták, a fonatot szalagokba csavargatták, és hajadonfőtt, egykor nagy ünnepeken pártában járt, annak jeleként, hogy eladósorba került.”¹¹ Az asszonyok fejviseletével, a főkötővel ellentétben a párta soha sem fedte el egészen a haját.¹² A magyar népi párta gyűrű vagy karika alakú, abroncsa a fejmérethez igazítható, hátul, ahol megkötik, a kötést egy szalagbokor takarja el.¹³ A párta mint ősi viseleti tárgy, már a honfoglalás korában is a magyar műveltség alkotóeleme volt.¹⁴

A PÁRTA A MAGYAR FRAZEOLÓGIÁBAN

A pártának a szüzességgel, az eladósorral kapcsolatos jelképes szerepére kétséget kizáróan utal a magyar frazeológia, a vele kapcsolatos szólások, mint pl. *a pártában mind jó*¹⁵ (ti. férjhezmenetel előtt minden leány igyekszik a legszebb arcát mutatni), *akkor még Barta Erzsók is pártát hordozott*.¹⁶ A megesett leányról mondják: *elejtette a pártát*¹⁷, *elhull a pártája*¹⁸, *könnyű a pártát elejteni*¹⁹,

nehánynak” Kővári 1860: 44. Minden bizonnyal a párta „magyarsága” és vélt ősisége miatt elevenítették fel viseletét parasztpolgári, iparos, sőt úri körökben is az 1860-as évek nemzeti érzelmű mozgalmak.

⁷ V.ö. pl. Radvánszky 1986: I. 102–105.

⁸ Hadrovics 1995: 225.

⁹ A párta csak a szűz leányt illeti meg, s ha „valamelyik leányságát elveszti, a párta viselésére többé nincs joga.” A Magyarság néprajza I. 397. „Szépek az ártatlan lyány’ szűzpártájának ragyogó gyöngyei”, írták 1825-ben. Ponorí Thewrewk 1825: 62.

¹⁰ Kővári 1860: 44.

¹¹ Fél 1962: 8; Domanovszky 1981: 127; Flórián 2000: 178.

¹² A Magyarság néprajza I. 397. Magyar néprajz IV. 699.

¹³ Radvánszky 1986: 102–103. A Magyarság néprajza I. 397. Magyar néprajz IV. 700. S. Lackovits 1989: 31.

¹⁴ László 1944: 150–154, 1988: 89; Szabó: 1955: 123–125. László és Szabó megállapításait kutatástörténeti tanulmányában Mesterházy Károly is elfogadta. Mesterházy 1993: 292. A honfoglalás 1100. évfordulójára készített kiállítás katalógusának szerzői is tényként számolnak a honfoglaláskori párta létevel. A honfoglaló magyarság 1996: 52. A honfoglaláskori párta létezését a néprajztudomány elfogadta. Pl. Balassa – Ortutay 1979: 306–307; Magyar néprajzi lexikon IV. 198.

¹⁵ Mkkzs 1896: 608; O. Nagy 1966: 547.

¹⁶ Mkkzs 1896: 608.

¹⁷ Czuczor – Fogarasi 1862–74: V. 90; Mkkzs 1896: 608.

*néha a jól felkötött párta is elesik*²⁰ (a jól őrzött lány is megesik). Természetesen előfordul, hogy *nem mind leány, aki pártában jár*²¹, *nem mind szűz, aki pártát tűz*²² (a fejére pártát köt). Aki nem ment férjhez, nem lett asszony, nem kötötték be a fejét, *pártában maradt*²³, *fejébe sült a párta*.²⁴ Aki kényszerítő szükségből törődött bele helyzetébe, *megszokta, mint vén leány a pártát*²⁵, akinek pedig ez az állapot nem tetszett, *megunta, mint vén szűz a pártát*.²⁶ A vén lány pártája *búra termett párta*.²⁷ Aki férjhez ment, *megcserélte a pártát, kontyot tett fejére*²⁸, aki pedig megbánta, hogy férjhez ment, sajnálja, hogy nem maradt leány, *pártáját siratja*.²⁹

A PÁRTA AZ IRODALOMBAN

A párta már megismert jelképes szerepében jelenik meg a XVI–XVII. századi magyar irodalomban is. A dunántúli középnemesi származású Apáti Ferenc az 1520-as években írt Feddő énekében olvashatók a következő sorok: „*Serényen futamnak táncban az leányok / nyilván ott meg lathywk [meglátjuk] az ő jámborságit / szertelen ha leend az ő jámborságok / ott el hol pártájok*”.³⁰ Az ismeretlen szerző tollából, valamikor 1545 után keletkezett Pajkos ének 19. strófája a következő: *Felrúgom pártámat, az hadnaggyal hálók, / Éjjel vele hálók, regvel hópíntz várok*.³¹ Tinódi Lantos Sebestyén Zsigmond király és császárnak krónikája című, 1552-ben írott versében, a Tar Lőrinc pokoljárásáról szóló részletben írta: „Nagy csodát Tar Lőrinc látott volt, [...] / *Sok párta nélkül való leányokat, / Szép menyecskéket és szép ruhásokat, / Kiknek Zsigmond megmérte köldekeket / Hosszaságokat és ő szép tügyeket*.”³² A Balassi utáni évtizedekben keletkezett szerelmi énekben olvasható: *Kelj fel, ki boldog örömet értél, / Nagy leány időtől*

¹⁸ O. Nagy 1966: 547.

¹⁹ Mkksz 1896: 608; O. Nagy 1966: 547.

²⁰ Czuczor – Fogarasi 1862–74: V. 90; Mkksz 1896: 608.

²¹ Mkksz 1896: 608.

²² Mkksz 1896: 608.

²³ Czuczor – Fogarasi 1862–74: V. 90; Mkksz 1896: 608–9; O. Nagy 1966: 547; Szabó K. 1986: 56; Hadrovics 1995: 201.

²⁴ Czuczor – Fogarasi 1862–74: V. 90; Mkksz 1896: 608; Szabó K. 1986: 56.

²⁵ Mkksz 1896: 608.

²⁶ Czuczor – Fogarasi: 1862–74: V. 90.

²⁷ Czuczor – Fogarasi 1862–74: V. 90; Mkksz 1896: 608; Szabó K. 1986: 56.

²⁸ Mkksz 1896: 608.

²⁹ Mkksz 1896: 609.

³⁰ Nyelvelméltár II. 1874: 102.

³¹ SZRMT 1990: 327.

³² SZRMI 1963: 343; Tar Lőrinc pokoljárása 1985: 251.

megmentél, / Mert ha *pártádtul elszeztél*.³³ Az 1670–1704 között keletkezett Szentsei daloskönyvben több dalszöveg is található, amelyben szerepel a párta, pl. ... az *Deákok el lopták ő Leánya pártáját*,³⁴ és a következők: Ha tisztességet nem félténem, / az *pártámat mindgyárt tűzben vetném*, / az fejkötőt az fejemben kötném, / az kontyot is mindgyárt föl tekerném,³⁵ valamint: *Im minden nap pártámat el veszem*, / azt kölletlen délig el keresem, / ha meg lölöm, ohajtván föl tészem, / de még egyszer bizony megégetem. / *El viseltem nyolczvanhárom pártát*, / de nem vettem soha bizony hasznát, / az gatyának csömögös falattyát, / nem értettem soha használottját.³⁶ Egy XVIII századi dalgűjtemény egyik pajkos éneke így kezdődik: Réce, ruca, kukorica, / Nagyharsányi híres dáma, / Receficés a szoknyája, / *Bélagyöngyös a pártája*.³⁷ Végezetül idézzük Apor Péter: Az Erdélyiek régi köntöseiről írott verséből a pártára vonatkozó szakaszokat: Nézd meg, az mint írják az régi szüzeket, / *Mint ékesítette korona fejeiket*: / szintén olyan formán képezzed ezeket, / Diszes öltözet volt, illetve szenteket. / *Az korona meg volt igen szépen rakva* / *Veres kláris, arany jóféle gyöngy vala*, / *Az kitől mint tölt ki, úgy volt az rakása*, / *Azon vala igen szép drága pántlika*.³⁸ Azonban azt is meg kell jegyeznünk, hogy Ballassinál, amint a következő idézet mutatja, a szüzesség jelvénye nemcsak a párta volt, hanem az élővirág koszorú is: *Új rózsakoszorúban kegyesek, szüzek / ifiakkal táncolnak ...*³⁹

A PÁRTA AZ EGYHÁZI IRODALOMBAN

A kor egyházi jellegű irodalmában is találunk arra példákat, hogy a szüzesség, a szüzies élet, mint erkölcsi minőség megkülönböztetett jutalommal jár a mennyekben. Az 1470–1480 táján keletkezett, Szent Lászlót dicsőítő ének egyik sorában a király a szép szüzeknek a koronájaként (*virginitatis eas corona*) lép elének.⁴⁰ Csanádi Adalbert, pálos szerzetes, Remete Szent Pálról írott versében azt is hangsúlyozza, hogy a szent, amíg élt, az Urat szolgálta, s *szüzi életéért koronás jutalmat nyert az egekben*.⁴¹ A Veszprém megyei városlődi kolostorban élt Karthauzi Névtelen 1527-ben befejezett prédikáció-gűjteményében több

³³ SZRMT 1990: 802.

³⁴ Szentsey daloskönyv 1977: 60.

³⁵ Szentsey daloskönyv 1977: 270.

³⁶ Szentsey daloskönyv 1977: 270.

³⁷ Szíveket újító bokréta 1914: 84; Pajkos énekek 1984: 156.

³⁸ Szádeczky 1903: I. 44; Régi magyar öltözködés 1988: 361.

³⁹ SZRMT 1990: 483.

⁴⁰ KMK 1877: 355; KMV 1921: 222, 225.

⁴¹ MKI 1984: 866.

példát is találunk arra, hogy a szüzeknek az ékessége a korona. Pl. Szent Imre királynak legendájában: „Harmadszor felmagasztalá Úristen ez ő szent confessorát halálának utána, mikoron az erek dicsőségben imez *három rendbeli nagy érdemes koronával megkoronázá*: elészer *ártatlanságnak szeghetetlen dicsőséges koronájával*, kit nem minden szentnek adnak, [...] felette keves ember érdemheti mind ő ifjúságátul fogva semmi halalos bínt nem tenni, miképpen az Szent Imre. Másod dicsőséges koronája mondatik *az nagy szeplőtelen szízességnek ékessége*, kinek kiváltképpen való dicsőséges koronája vagon. *Harmad csodatételnek méltósága dicsőséges koronája mondatik lenni*, hogy még akarmely nagy bínesekért es hatalma vagon esedözni, [...]”⁴² Árpád-házi Szent Erzsébetről írott prédikációjában olvasható: „Tinektek szólok tisztaságtartók, öltözzetek fel az menyegzői ruhába, ha az mennyei áldott királ Fiának elébe akartok menni. Ha ki nem tudja, mi legyen az menyegzői ruha, tanuljátok meg szent angyalnak mondásából! Első ruha mondatik: testi szeplőtlenség, azaz ártatlan élet. Másod ruha az isteni szent szeretet. Harmad: szemérmesség, tudniaillik szólásra, látásra, hallásra es mivelkedetre. Semmire felette gondot nem viselvén, csak ki Istené: ha lehet, minden érzékenséget berekesztvén az világiak előtt, es úgy járjon, mint tulajdon Úristennek színe előtt volna. Nagy félelemmel, őrizettel, nagy gondal. Semmi olyant ne tegyen, ne szóljon, ne gondoljon szívvel, kivel megszeplősítse kívül-belül való színét, személyét es az Úristen reá haragudjék, kiről úgymond Szent Gergely: Embernek testi szízessége, tisztasága nem kellemetes es nem világos, nem érdemes az belől való lelki szeplőtlenség nélkül. El kell azért minden szívbeli szándékot, kívánságot, akaratot es gondolatot távoztatni, ha ki jól akarja megoltalmazni ő tisztaságát. *Péllda minekünk mind az nemes szízek, kik ilyen dicsőséges koronával örülnek, vigadoznak mennyeknek országában Krisztus Jézusnak előtte*, kiknek szent érdemeknek miatta engedjen minekünk es malasztot”.⁴³ A Karthauzi Névtelennek ugyanebből a prédikációjából némi támpontot kaphatunk a szüzeknek járó korona külleméről is, amely a XVI. századi előkelők pártáira hasonlíthatott. Ugyanis: „mikoron imádkoznék (ti. Szent Erzsébet), íme, Úristennek angyala es egy szépségű ruhát *es nagy drágakövekből fűzött koronát hoza öneki*, es mondá: hogy az Úristen küldötte volna.”⁴⁴ A XVI. századi Lázár Zelma-kódexben, a Szent Kláráról szóló részben is az olvasható, hogy a szent, midőn halálát érezte közeledni, cellájába: „éjnek éjfelén szép ékes fejér ruhában öltöztetött szüzeknek nagy szép serege be menvén es arany koronát az ő fejökben viselvén,”⁴⁵ adták tudtára végóráját.

⁴² MKI 1984: 928–9.

⁴³ MKI 1984: 946–7.

⁴⁴ MKI 1984: 949.

⁴⁵ RMC 1908: 308.



1. kép. Zenélő angyalok, fejükön gyöngyös-ékköves pártával. Részlet a genti székesegyház Hubert (1370 k. – 1426) és Jan (1390 k. – 1441) van Eyck által készített szárnyasoltáráról



2. kép. Szent Julianus, a révészek, hajósok, hal-kereskedők, cselédek, fogadók, utasok és zárándokok védőszentje, fején gyöngyös-ékköves karikapártával. Részlet a dubrovniki Szűz Mária „na Dancsama” templom Lovro Dobricevic által 1465-ben festett „Istenanya a gyermekkel” szárnyasoltáráról

A PÁRTA JELENTÉSTÖRTÉNETE

Összegezve tehát a nyelvi és a XV–XVI. századi világi és egyházi irodalmi adatokból azt a következtetést szűrhetjük le, hogy az eladósorban levő leányok viseletében kitüntetett szerepű párta, mint a szüzek koronája, elválaszthatatlan a kereszténységtől, a keresztény eszmevilágtól.⁴⁶ Ezt azért is kell hangsúlyoznunk, mert a párta szó eredetileg tágabb jelentésű volt, valaminek a szegélyét értették rajta. *A párta lehetett ruha, ing, süveg szegélye.*⁴⁷ pl. 1448-ból – „Vna in wlgo

⁴⁶ Mi pártának tehát azt a fejdíszet tekintjük, amely a tisztaság, a szüzesség jelképeként övezte a lányok fejét. Következésképpen nem tekinthetjük pártának, bár a XVI–XVII. században az volt a neve, az előpártát és a kontypártát.

⁴⁷ Holmi ruhaneműeket korccal, ontrával ellát, vagyis szalagforma övet, kerítőt varr rájuk. Pártáznai a szoknyát, pendelyt, gatyát. Czuczor – Fogarasi 1864–74: V. 92.

partha vocata ad pilium preparata in gemmis”⁴⁸, 1539-ből – „Huszonhárom férfi gyolcs imeg, [...] az kettein tarka selyem párta vagyon, [...] Huszonegy fél imeg, [...] kettein elegy keskeny párta”⁴⁹, 1553-ből – „Koffyom feyer kamuka megperemzthek aran fonalbul zywth parthawal”⁵⁰, 1590-ből – „Egy zeöld Nyary Sywegh vereos atjlatzal belleth aranykeothes az Partaya”⁵¹, 1600-ból – „Fekete bársony szoknyához való vendég ujj, kin aranyból szótt pártácskák vannak”⁵², 1647-ből – „Egy öreg boglárú párta, süvegre való, tizenkilenc boglár, rubintos, gyémántos”⁵³, és „Selyem pártás vánkos haj”⁵⁴. *Lehetett pártája lószerszámnak is*, pl. 1610-ben – „Wiczay Tamás uramnak jutott egy lóra való sima ezüst homlokelő, az pártázatja aranyas”⁵⁵. A párta *építészeti műszóként is ismert volt, mint bármilyen fal, házfal, sövény, bútor pártázata*. Pártaként ismert a hajókon a kardeszka is, azon deszkasor, mely a fődélzet karfáit részint erősítésül, részint csinosításul körülfogja.⁵⁶ Pl. 1623-ből – „az bástya aljának megszénélésire és szegeletére *a partozásnak* (olv. pártázásnak) *való köveket ez jövő tavaszon, nyáron hordassa, faragtassa, készíttesse el*”⁵⁷, 1638-ból – „Meniezeti ez haznak igen szép *partazott gombiai festet és aranyasok. Aitaia ez reghi festet Partazot* Plehevel kulczia nélkül es forditoia nélkül”⁵⁸ vagy 1644-ből – „...harmadik *pártázott láda*, pléhes”.⁵⁹ És természetesen, mint a neve is mutatja, *a pártának leányfejdísz jelentése is volt*. 1395 körül a Besztercei szójegyzék *fusia*, illetve *aurifusia* szót pártának, illetve aran partának fordítja.⁶⁰ 1405 körül a Schlägli szójegyzék szerint a *serta*, *fuscia* és *aurifica* szavak jelentése párta, utóbbié *aranas* párta.⁶¹ További példák: 1498-ból – „Duos Baltheos wlgo Maych duas fusias wlgo partas de gemmis ornatas”⁶², 1511-ből – „Vnum Sertum Gemmatum wlgo *Gyengyes partha* et alia ornamenta Capiti puellari continentia”⁶³, ugyanebből az évből „Sertum vetus vlgo parta gemmis aliquantum adornatum”⁶⁴,

⁴⁸ OklSz 1902–1906: 750.

⁴⁹ Radvánszky 1986: I. 102, II. 7; Bálint 1938: 7.

⁵⁰ OklSz 1902–1906: 27.

⁵¹ Radvánszky 1986: I. 102, II. 74.

⁵² Radvánszky 1986: I. 102.

⁵³ Radvánszky 1986: I. 102, II. 295.

⁵⁴ Radvánszky 1986: II. 292.

⁵⁵ Radvánszky 1986: II. 142.

⁵⁶ Czuczor – Fogarasi 1864–74: V. 92.

⁵⁷ OklSz 1902–1906: 751.

⁵⁸ OklSz 1902–1906: 751.

⁵⁹ Radvánszky 1986: II. 289.

⁶⁰ RMG 1984: 565.

⁶¹ RMG 1984: 565.

⁶² OklSz 1902–1906: 751.

⁶³ OklSz 1902–1906: 750.

⁶⁴ OklSz 1902–1906: 750.

1516-ból – „*Negh gyewngies parta*”⁶⁵, „*Egh ewregh gyewngyes partha*”⁶⁶. 1528-ból – „*Partha puellarum*”⁶⁷, 1564-ből – „*Neg göngös partha*”⁶⁸, a Kolozsvári Glosszák 1577-ben a pártá egyik latin megfelelőjeként a beszédes *circulus* szót adja meg,⁶⁹ végezetül 1588-ból – „*egy haifonoth es egi paraszt partat*”⁷⁰. 1512-ből arra is van adatunk, hogy *a pártát hajnyomtatónak nevezik*: „*Alteram partam similiter cum perlis ornatam novam haynyomtato dictam*”.⁷¹

PÁRTA SZAVUNK ETIMOLÓGIÁJA

Pártá szavunk a magyar nyelvben jövevénytörzs. Végző soron erre a következtetésre jutott Czuczor és Fogarasi is, csak a pártá bizonyosnak vélt ősiségéből kiindulva a perzsa 'parda', lepelféleség jelentésű szóra vezette azt vissza. Ezzel a szóval hozta kapcsolatba a német *Borde* vagy *Borte* szót is. Azt is konstataulta, hogy a pártá szó ismert a szláv nyelvekben is. Czuczor és Fogarasi úgy vélte, hogy a pártá magyar nyelvi fejlemény, a *par* gyökre vezethető vissza, feltehetően az elavult *parít*, 'kerít' igéből.⁷²

Miután a pártá szó több szláv nyelvben is előfordul, pl. bolgár 'parta' – arannyal hímzett kendő, kaj-horvát 'parta' – corona puellaris, virginea, dalmát 'parta' – corona puellaris, szlovák 'parta' – Stirband der Mädchen, Kopfputz der Dorfmädchen, kárpátukrán 'párta' – Artr weiblicher Kopfputz, Gyarmathi Sámuel,⁷³ Miklosich Franz,⁷⁴ Melich János⁷⁵ munkássága alapján a XIX. század végére XX. század elejére pártá szavunk szláv származtatása vált elfogadottá.

Fél évszázaddal később Kniezsa munkásságának eredményeként a szó szláv származtatásának elmélete megdőlt. Bebizonyosodott, hogy a 'párta' a német 'Borte', a bajor-osztrák 'Porte' szó átvételével keletkezett. Ez a szó átment a francia és az olasz nyelvekbe is: az olasz 'bordo', a francia, provanszál 'bord' – szegély jelentésben. A bajor-osztrák 'Porte' csak magyar nyelvi közvetítéssel kerülhetett át a szláv nyelvekbe. Ezt a nézetet a hangfejlődési törvényszerűségeken kívül az is bizonyítja, hogy a szó csak azokban a szláv nyelvekben van meg,

⁶⁵ OklSz 1902–1906: 751.

⁶⁶ OklSz 1902–1906: 751.

⁶⁷ OklSz 1902–1906: 751.

⁶⁸ OklSz 1902–1906: 751.

⁶⁹ RMG 1984: 565.

⁷⁰ OklSz 1902–1906: 751.

⁷¹ OklSz: 1902–1906: 751.

⁷² Czuczor – Fogarasi 1864–74: V. 90–91.

⁷³ Gyarmathi 1816.

⁷⁴ Miklosich 1871: 560; 1886: 232.

⁷⁵ Lumtzer – Melich 1900: 194.

amelyek a magyarral közvetlenül érintkeznek. A morva a szlovákból, a bolgár a szerbből vette át a párta szót.⁷⁶ Kniezsa álláspontját a kutatás elfogadta. A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára az ő elképzelését fejlesztette tovább. Eszerint a párta szavunk német eredetű (ófelnémet 'borto' – korc, szegély, középfelnémet 'borte' – szalag, foglalat, szegély; part; pajzstartó szíj, öv, német 'Borte' – korc, szegély, szegélydísz, paszomány, ausztriai német 'Borte' – szalag, amellyel valamit körülfognak, bajor-osztrák 'Porte' – hasonló jelentéssel, 'Haarborten' – hajszalag). Közvetlenül a németből került át a szláv nyelvbe a cseh 'porta' – szegély, perem, paszomány, a szorb 'borta' – szegély, perem, paszomány és menyasszonyi fejdísz. A nyelvi átvétel a korai újfelnémet kori.⁷⁷

Itt szeretnénk megjegyezni, hogy az eladósorban lévő hajadon jelvényeként, párta értelemben, és utóbbi szó használatával egy időben, de a XVI–XVII. században bizonyosan jelen volt nyelvünkben a koszorú szó is,⁷⁸ valamint azt, hogy azokon a területeken, ahonnan a Borte szót átvettük, a párta nem az eladó lányok kitüntető jelvénye, ünnepi viselete, hanem a menyasszonyi koszorú (Brautkrone) egyik alkotórésze volt. Az ugyanis két részből állott: egy lapos abroncsból és a felépítményből. Az abroncs egy szövetsík, szegélydísz a fedetlen haj leszorítására, a felépítmény pedig a Schapel és a rajta lévő virágkoszorú volt. Bajorországban és Nyugat-Ausztriában, Salzburg környékén a menyasszonyi koszorú formailag a magyar karikapártához hasonlított. A megerősített és kidomborított koszorút gyöngyökkel és flitterekkel ékesítették.⁷⁹

⁷⁶ Kniezsa 1974: 904–905.

⁷⁷ TESZ 1976: III. 114–115.

⁷⁸ 1551-ben Kendy Ferencné végrendeletileg úgy rendelkezett, hogy három gyöngyös koszorúját adják el és az érte kapott összeget a nyomorodott szegények között osszák szét. Károlyi 1876: 749. Egy 1553-ban felvett kassai leltár egy fehér cérnával kivarrt koszorút említ (egy darab kozoro fehér cérnával), amelyet 1561-ben Was István özvegye Polgár Ambrus leányai, Anna és Margit kezébe adta. Kemény 1918–1919: 115. 1579-ben Horvát Gáspár hagyatékában „egi feier kerek Scatulaba vagion egi kozoro, giengieos”. 1593-ban Geszty Ferenc végrendeletében felesége szolgáló leányára, Juditra hagyott egy szép gyöngyös koszorút („az en szep giöngiös koszorwmat”). Gróf Thurzó Borbála menyegzőjére 1612-ben Bécsben ajándékba vásárolt drágaságok között volt 40, darabonként 4 Ft árú és 85, darabonként 1 Ft árú koszorú is. 1644-ben Bécsi Mihályné hagyatékában egy koszorúnak való ezüst kávé is találtak. Berényi Györgynek a bodoki várban elhelyezett ingóságai között 1656-ban „egy gyöngyes koszorú” is volt. Radvánszky 1986: II. 31, 147–148, 158, 288, 320. Kővári László szerint 1658-ban, azon az udvari bálon, „melyben Barcsai Ákos fejedelem szívét a szép Bánfy Ágnes meghódítá, a nevendék úrhölgy” kontya felett koszorút viselt, „melyet Magyarországtól kezdve a levantei tartományokig mindenütt viselnek; mely koszorúk vagy természetes virágokból vannak, vagy drágán vannak kivarrva vagy drágakövekből, gyöngyekből szoktak csinálva lenni, s úgy övedzik a fejet, hogy csak felső részét s a homlokot árnyaló fűrteket hagyják szabadon”. Régi magyar öltözködés 1988: 428.

⁷⁹ Haberlandt 1953: 28; Bramm 1936: 163.

A PÁRTA A NÉPSZOKÁSOKBAN

A pártá jelképes szerepének megfelelő szerepet kapott a népszokásokban, mégpedig a lakodalomban és a temetkezési szokásokban. A lakodalom volt az utolsó alkalom, hogy a leány felvehette a pártáját. A szórványosan fennmaradt adatok alapján, melyekről nem tudni, milyen fokon általánosíthatóak, úgy tűnik, hogy a menyasszony két fejdíszet viselt, a *pártát* és egy koszorút.⁸⁰ A pártá elkészítése egyes helyeken, pl. a Zobor-vidéken, közvetlenül a lakodalom előtt közösségi feladat volt, amelyet pártaszedésnek neveztek.⁸¹ A pártát sirató népdal, amelyet az öltöztetés közben énekeltek, a Kárpát-medencében nagy területen volt ismert. Szövege egyértelműen utal a fejdísz meghatározott jelképi tartalmára (Pl. *Jaj, pártám, jaj, pártám / Győri gyöngyös pártám, / Istentül adattál / Édes szűz koronám*).⁸² Ugyanakkor az öltöztetéshez asszisztáló fiatalok más jellegű dalt énekeltek (*Pártá, pártá, búra hajló pártá, / Hogy a török rigén le nem vágta. / Ha megkapom, annyira hagyítom, / A tengerbe kívül lenyomatom*).⁸³ Amikor a lakodalom folyamán, hagyományos rítusok során a menyasszony fejéről levették a lakodalmi koszorút, Radvánszky szerint ez volt a *leánykapás*⁸⁴, leánysága véget ért.⁸⁵ Az erre vonatkozó adataink azt mutatják, ennél az aktusnál a menyasszony fejét már csak a menyasszonyi koszorú díszítette, amely feltehetően a pártá funkcióját látta el, mert mint a pártá, a koszorú is a menyasszony szüzességének jegye volt.⁸⁶ Hogy feltételezésünknek lehet valóságmagja, azt az is alátá-

⁸⁰ „Aztán gyön a pártá, akit má a lagzi előtt egy vagy két nappa előre mögcsinának [...] A pártát a fejire teszik, és meg egy szíp koszorót is tesznek rá. Putz 1943: 52. Apor Péter szerint a XVII. századi erdélyi főúri lakodalmakban „három rendbéli különb-különbféle öltözetben volt, az háját az fonadékból kifonták, azt mélyen az hátán leeresztették, fényes keskeny pántlikával közben felcífrázán, de azt is hosszan lebecsátván. Azelőtt jóféle gyöngyös, köves korona koszorú volt az fejében, de most virágból kötött koszorút tettenek az fejiben, és úgy felöltöztetvén, újólag az palotára vagy színben kihozták [...]” Apor 1972: 58–9. Apor megjegyzését Radvánszky úgy értelmezte, hogy a kikéréskor volt gyöngyös köves korona-koszorú (azaz pártá) a menyasszony fején. Radvánszky 1986: I. 151.

⁸¹ MNT III/A 1953: XXI; Putz 1943: 44, 46.

⁸² MNT III/A 1953: 847, 851–852.

⁸³ MNT III/A 1953: 83. dallam

⁸⁴ Radvánszky 1986: I. 151. A szokás első említése 1264-ből való. Béla herceg, IV. Béla fia lakodalmakor egy arany koronát helyezett menyasszonya fejére, amelyet rögtön ezután kardot rántva kisérétének egyik tagja „magyar szokás szerint” onnan leütött. Pauler 1899: II. 259–60.

⁸⁵ A fennmaradt adatokból nem lehet tudni, hogy ennél az eseménynél volt-e még pártá, vagy csak a menyasszonyi koszorú volt a menyasszony fején.

⁸⁶ „Kezit fogván az nyoszolyó-kisasszonynak, az menyasszonyt az vőlegény hálólházába bevitték, s az vőlegénynek az vőfély praesentálta, feláldván őket szép áldásokkal, azután az vőfély az kardját kivonta és karddal a menyasszony fejéről az koszorút lemetszette, és az kardja markolatjáig lebecsátotta, meztelen levén az kard (az azért volt, hogy emlékezzék meg az menyasszony, hogy mivel szüzességének jegyét, az koszorút karddal veszik le, úgy viselje magát az szent házasságban, hogyha azt megmocsolja, kard lészen az fején), azután a vőfély jó éjszakát

masztja, hogy a menyasszonyi koszorú levétele során énekelt dalokkal *a pártát búcsúztatták*⁸⁷ vagy *köszöntötték*,⁸⁸ *s eljárták a pártatáncot*.⁸⁹ Amikor az újaszszonyt fölkontyolták, még akkor is énekeltek a pártáról. Pl. a következő dal variánsait: Te már többet koszorúslány soha sem lélsz, / A fejedre *gyöngykoszorút* sohasem tész, / Koszorúasszony lehetsz, piros főkötőt tehetsz, /Az lesz ám szép!⁹⁰ A párta minőségű menyasszonyi koszorú szerepe a lakodalomban, miután az ifjú pár a házasságot elhálni elvonul, a *pártárverezéssel* megszűnik.⁹¹ Végezetül még egy ideillő adat: a XVI–XVII. századi főúri esküvőkön a vendég leányok koszorút vagy pártát kaptak, amelyek nem ritkán aranyfonállal kötött gyöngyökből készültek.⁹²

A párta (menyasszonykoszorú) egy bizonyos időben a temetkezési szokásokban is szerepet játszott.⁹³ A Magyarság néprajza megfelelő fejezetében a szerzők, Szendrey Zsigmond és fia, Ákos szükségesnek látták megjegyezni, hogy a haldokló felnőttekkel ellentétben a gyereket nem a földre, hanem az asztalra he-

vett az új házasoktól, és az nyoszolyó kisasszonynak kezit fogván, mezítelen karddal, az koszorú az karban lévén és az szvendékhordozók előtte menvén, az lakodalmas helyre visszament.” Apor 1972: 58–59.

⁸⁷ Szendrey 1931: 263–272; MNT III/A 1953: XL.

⁸⁸ Igaz, hogy a menyasszonynak tényleges pártája 1899-ben már nincs, de azért Heves-Tiszavidékén „a menyasszony fektetés után, a lagzis nép jelenlétében a pártát köszöntötték be”, mikor a nagy vőfély „a ház közepén megállva, a menyasszonyi koszorút egy botra húzva tartotta”. U. Kerékgyártó 1937: 23.

⁸⁹ MNT III/A 1953: 1007. A párta búcsúztatók a menyasszonyi koszorú, illetve a leányságot jelképező párta levételekor énekelt dallamok. Eredetileg talán a menyasszonynak kellett énekelnie, utóbb a koszorúslányok vagy a lakodalmas nép helyettesítették. U.o. XXXV. A menyasszonyi koszorúlevételét rendszerint a vőfély végzi. Van úgy, hogy a menyasszony veszi le a sírva és a vőlegény kalapjára tűzi. Másutt a vőfély szúrja kardjára a koszorút, amelyet négyfelé vág, jelképezve, hogy a menyasszony bevégezte lányságát. Ezután a koszorút botjára tűzve tréfás alkudozás közt elárverezzi. Rendszerint a nyoszolyóasszonyok veszik meg. A koszorúlevétel után legtöbb helyen tánc van. Így néhol a vőfélyek a két nyoszolyóasszonnyal eljárák a pártatáncot, másutt a lányok körtáncot járnak a menyasszony körül, amikor a vőfély leveszi annak fejéről a koszorút.

⁹⁰ MNT III/A 1953: 873, 878–879. A kötet ezenkívül még közöl egy Jagamas által Magyarón (Maros-Torda) 1954-ben gyűjtött népdalt is. „Bóg a bárány az erdőbe, tra-la-la-la, la-la-la, / Sír a kislány a kertjébe tra-la-la, / Sírta a koszorúját, tra-la-la, / Elhullatta a virágját tralala / Ne sirasd a koszorúdat, tralalala, lalala, / Kötök én még olyanakat, tralala, / Köthetsz babám, százezeret, tralala, / Még sem leszek lejárny többet, tralala.” Uo. 881–882.

⁹¹ MNT III/A 1953: XXXV–VI.

⁹² Takáts é.n.: 135.

⁹³ Feltehetően reális alapja lehet annak a néprajzi monográfiákban fel-felbukkanó nézetnek, hogy „régebben” minden, az élők sorából eltávozott hajadont pártával a fején temettek el. Pl. A Mohács-Csele-pataki temetőben feltárt és antropológiailag azonosított 21 gyermeksír közül, sajnos a nemüket nem tudjuk azonosítani, 7-et temettek el pártával a fején. Vö. Fehér 1955: 212–228. Nagytálya középkori templom körüli temetőjében feltárt 206 sír közül, beleértve a fiúgyerekeket is, 26 volt juvenis, gyermek- és csecsemőváz, közülük 11-et temettek el pártával a fején. Kovács 1973: 119–158.

lyezték. A haldoklót leborították anyja jegykendőjével s *fejére tették anyja menyasszonykoszorúját*.⁹⁴ A néphit szerint a halál lakodalom, különösen meglát-szik ez akkor, ha legény, aki *a mennyország vőlegénye* vagy leány, aki *Krisztus menyasszonya* a halott. A XIX. század elején még élt az emléke annak, hogy ilyen esetben a toron ellakták a halott lakodalmát.⁹⁵ A legújabb reprezentatív összefoglalás megjegyezte, hogy Északkelet-Magyarországon és a Bácskában el-terjedt szokás szerint az udvaron való búcsúztatás idejére a leányok és legények koporsójára halotti koronát tettek. Az ifjú halott koronáját keresztanyja szokta készíteni s a temetésre elhozni, aminthogy ő helyezte a koporsóra is. Innen a temetési menet indulásakor az elhunyt választott vagy ez alkalomra kijelölt jegyese, mátkája vitte a koronát a koporsó előtt.⁹⁶ A nagylány vagy legény temetése tulajdonképpen lakodalmi szertartással volt egyenlő, és ezért őket mint menyasz-szonyt és vőlegényt öltöztették fel. A lány fejére koszorút tettek, s a mellén ke-resztben is virágkoszorú volt, a mellkoszorú.⁹⁷ Nem szükséges különösebb fan-tázia ahhoz, hogy a halottal eltemetett koszorúban, illetve a koporsóra tett koro-nában a pártát ismerjük fel.⁹⁸ A leányként elhunytakat Kalotaszegen még a XX. század első felében is pártával a fejükön temették el, s a sírkövekre ráfaragták a pártát, jelezvén, hogy eladósorban lévő hajadon nyugszik a sírban.⁹⁹

A PÁRTA TÖRTÉNETE A RÉGÉSZETI LELETEK ALAPJÁN

A pártának a temetkezési szokásokban játszott szerepe, az tudniillik hogy bi-zonyos esetekben a sírban helyezik el, biztosított lehetőséget a régészet számára a tárgy történetének a kutatására. Szabó Kálmán *Az alföldi magyar nép művelő-déstörténeti emlékei* című munkájában, miközben közölte ásatási megfigyeléseit, elsőként mutatta be a párták fő típusait, s közöttük időrendi különbséget is meg-állapított.¹⁰⁰ Azokat a pártákat, amelyeket préselt ezüstlemezek díszítettek, tudni-

⁹⁴ A magyarság néprajza 1932–37: IV. 301.

⁹⁵ A magyarság néprajza 1932–37: IV. 305–306; S. Lackovits 1989: 33.

⁹⁶ Kunt 1990: 82.

⁹⁷ Szegeden az eladólány-halottat, mint Krisztus jegyesét, menyasszonyi ruhába szokták öltöztet-ni. Bálint 1946: 61. Hasonlóképpen történik ez még manapság is Gomboson. Jung 1978: 138. A 2006. évi atkári kettős gyermekgyilkosság kisleány áldozatait is menyasszonyi ruhába öltöz-tetve temették el.

⁹⁸ A pártát kiegészítő vagy esetenként azt helyettesítő, gyönggyel és boglárokkal díszített kelmé-ből varrott, valamint a drágaköves arany és ezüst *koronka* a főúri viseletben a XVI. század vé-gétől kezdett elterjedni. Radvánszky 1986: I. 104, 123–124.

⁹⁹ Faragó – Nagy – Vámszer 1977: 193–209; S. Lackovits 1989: 33.

¹⁰⁰ A régészeti feltárások eredményeit azért használhatjuk fel, mert azokat többnyire falvak és me-zővárosok temetőiben végezték, vagyis a belőlük előkerült leletanyag, köztük a párták a népi kultúra szerves részét képezi. Szabó Kálmán arra törekedett, hogy bebizonyítsa a pártá ősisé-

illik azok voltak a fejét körítő szalagra felvarrva (a továbbiakban veretes párták), a XIV–XV. századra keltezte. A Szabó Kálmán által feltárt pártadiszek egyszerű, sima, kisebb-nagyobb félgömbformák, rozetták és négyszögletes préselt lemezek. Utóbbiak közül az egyik pártára csak olyanokat varrtak fel, amelyekre gótikus betűt préseltek, egy másik pártá négyszögletes lemezeinek kiemelkedő, gúla alakú, középrészét préselt gyöngysorral övezték. A párták közül voltak olyanok, amelyeknek „ezüstlemezből készült díszítő részei vászonszalagra felvarrva leggyakrabban az egész fejét körülfojták”. Azonban Aranyegyházán egy fiatal leány sírjában a pártá díszét képező ezüstlemezek, 8-8 darab, csak a koponya homlok részén és a tarkóján voltak megtalálhatóak. Ezt a jelenséget az ásató azzal magyarázta, hogy az eltemetett haját leeresztve viselte, a leeresztett hajfürtök a pártá két oldalát eltakarták, így ott nem volt szükség a díszítőlemezekre.¹⁰¹

A XVI. századra a pártá díszítése, díszítőanyagai megváltoztak. Szabó a Fülöpszállás határában fekvő Kerekegyházán, valamint Baracson és Mízsen olyan pártákat talált, amelyeken az erős, sodronyszerű fémdrótból készült ötszirmú virágformákat apró fehér és kék színű gyöngyök ékesítették (a továbbiakban spiráldíszes párták). Ezeknek a pártáknak a továbbfejlesztett variánsait találta meg a kecskeméti kistemplom-téri temetőben. Az itt feltárt, XVII–XVIII. századi párták „gyöngyökből, fémszálakból, cseh-gránátból, aranylemezekből és igazgyöngyökből készültek” (a továbbiakban bogláros párták).¹⁰²

Az elmúlt fél évszázad középkori régészeti kutatásai lényegében véve megerősítették, de ugyanakkor részben módosították, kiegészítették, s árnyalták Szabó Kálmán megfigyeléseit. Ma már rendelkezünk olyan mennyiségű leletanyaggal, amelynek alapján megkísérelhetjük felvázolni a pártadivat változásait.

A veretes párták. A középkori Magyarországon eddig a Kaposvár 61. sz. úti temető 25. sírjából került elő a legkorábbi pártá.¹⁰³ A sírban nyugvó leánya pár-

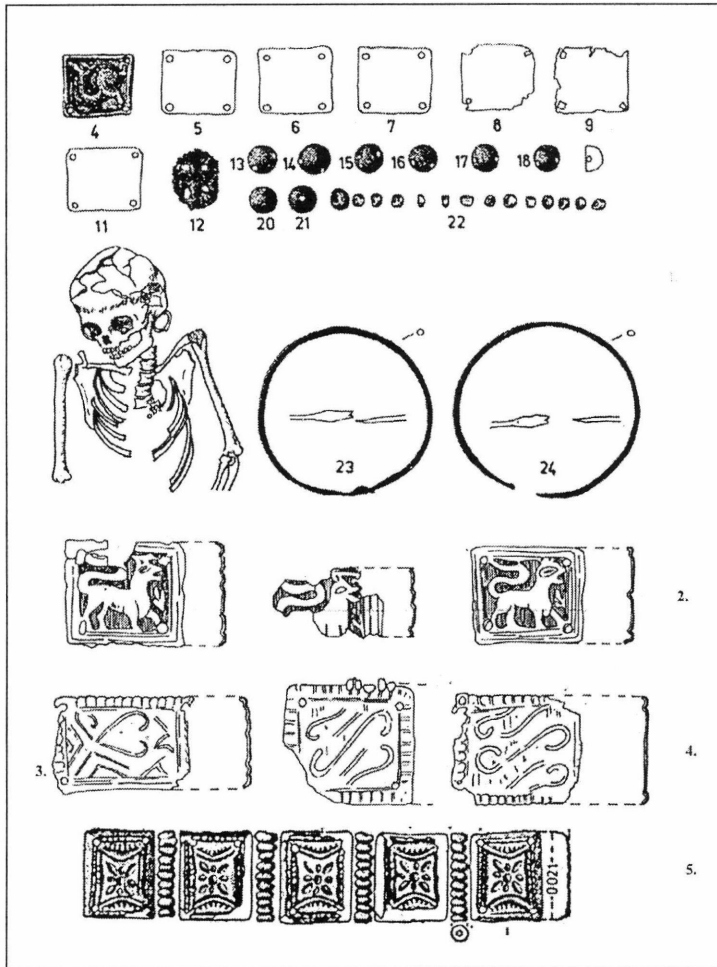
gét, pedig neki még nem volt tudomása a pártá honfoglalás kori létezéséről. „Hogy a honfoglaláskori magyarság leányai viseltek-e már pártát és hogy az milyen volt, erre a kérdésre feleletet adni nem tudunk” – írta. „A XI–XIII. sz.-beli magyar női sírok egy részében találtam gyöngyszemeket a fej körül. Ezek lehetnek a legrégebb népies magyar pártának az alkotó, illetve díszítő részei.” Szabó 1938: 60.

¹⁰¹ Szabó 1938: 60.

¹⁰² Szabó 1938: 60–61.

¹⁰³ Az ásató, Bárdos Edith bár a lelőhely az írásos források alapján nem tudta azonosítani, azt azonban hangsúlyozta, hogy a középkori település temetője az egykori kaposzentjakabi apátságától északra, attól 1 km-re található. Bárdos 1987: 5. Feltételezett XIII. századi pártára más adatunk is van. A négyszállási II. jász temető 1–2. gyereksírjából, a bal oldali sírnak voltak korlátozó mellékletei. Bronzdrótokból font úgynevezett kígyófonású öve mellett halotti obulusként V. István pénzével temették el, minden bizonnyal uralkodása idején, vagy nem sokkal azt követően. Koponyája keskeny sávban zöldre színeződött, amelyet az eltemetéskor viselt pártá teljesen korrodált fémszála okozhattak. Selmeczi 2005: 34. Ide sorolhatók az Esztergom-

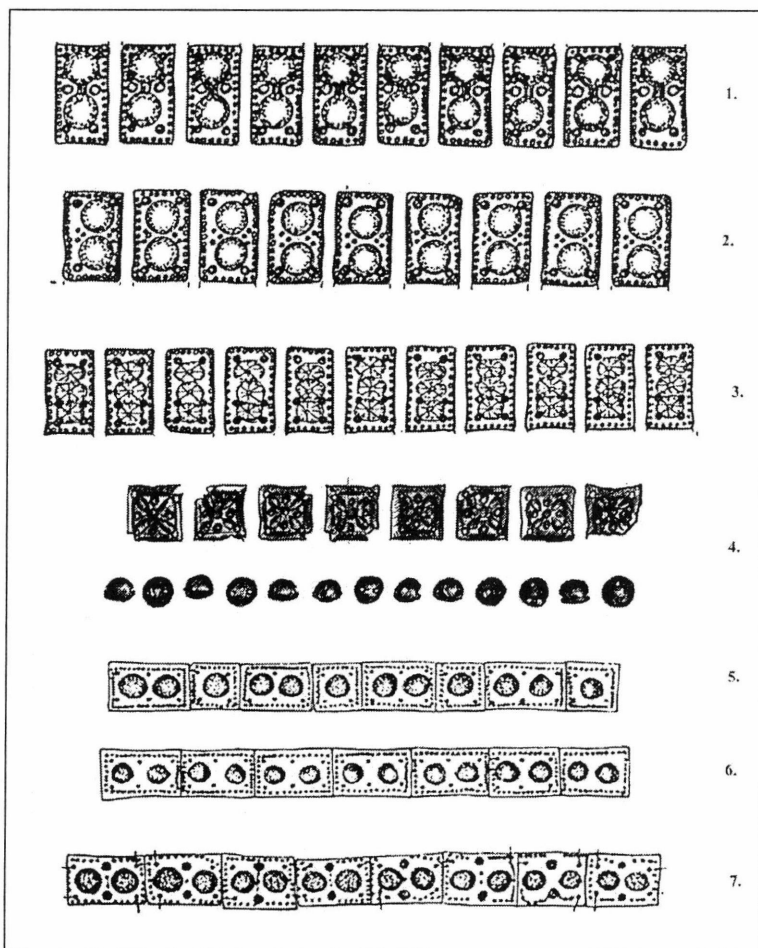
táját, gyöngyökkel és félgömb alakú veretekkel variálva, 9 darab négyszögletes préselt bronzlemezrel díszítették, a párta mellett a koponya mindkét oldalán egy-egy nagyméretű köpús hajkarikát találtak.¹⁰⁴ A leletet elemző kutatók közül Hat-



3. kép. XIII–XIV. századi veretes-gyöngyös szalagpárták: 1. Kaposvár, 61. sz. úti temető, 25. sír; 2. Hudum (Moldva), 2. temető, 112. sír; 3–5. 1. temető 79, 80. és 144. sír.

Zsidód és Esztergom-Sziget temetőjéből előkerült aranyozott ezüstszállal hímzett, illetve gyöngyökkel díszített szalagpárták is. Molnár 2005: 112; Lovag 2005: 128. Sajnos a Hajdúdorog határában a Szállásföldreken előkerült, 1140–1241 közé keltezhető 716 sír ritkán előforduló mellékletei között az ásató párta maradványairól is ír. Sajnos a leletről ennél többet nem közöl. Fodor 2005: 201.

¹⁰⁴ Bárdos 1978: 195, 1987: 25.



4. kép. XIII–XIV. századi veretes szalagpárták Bulgáriából (1–4.) és a Bánátból (Románia, 5–7.), a XIII–XIV. századból: 1–3. Antra 103. 69. és 81. sír; 4. Kaliakra 36. sír; 5–7. Kuptoria (Cuptoare, Krassó-Szörény)

házi Gábor arra a megállapításra jutott, hogy a vereteket díszítő préselt griffszerű állatalakok¹⁰⁵ mintaképei ugyanúgy lehettek a Rajna-vidék XIII. századi bronzművességének különböző termékei¹⁰⁶, mint a IV. (Kun) László (1272–90) több dénárjáról ismert „fantáziaállatok”¹⁰⁷ vagy a Magyar Nemzeti Múzeumban ör-

¹⁰⁵ Az ásátó szerint a bronzlemezek díszítő motívumai sárkányok. Bárdos 1978: 195.

¹⁰⁶ Mintakép lehet egy Trierből származó, griff ábrázolásos, öntött csatszíjbefogó lemez. Clemens 1994: 58. Abb. 7. 3–4; Hatházi 2004: 81.

¹⁰⁷ CNH I. 324–325, 333–334; Huszár 1979: 378–379, 387–388; Hatházi 2004: 81.

zött „oroszlános bross” áttört medallionsorának griffjei is.¹⁰⁸ Mindezen megfontolások és a köpús hajkarikák alapján a pártavereteket, vagyis a pártát a XIII. század utolsó negyedére keltezte.¹⁰⁹ Azt is szükségesnek vélte hangsúlyozni, hogy a kaposvári pártaveretek egy, teljes Nyugat- és Közép-Európát átfogó új divat, a préselt díszlemezeknek a viselet díszítésére történő, széles körű fölhasználásának, egyben a hazai köznépi elterjedésének is a kezdeteit jelzik.¹¹⁰ A kaposvári pártaveretek legközelebbi párhuzamait, azaz a kaposvári pártához hasonló típusúakat a török előrenyomulás következményeként a XIV. századra lassanként elszegényedő és elszigetelődő Bizánc és az előbb említett, gótikus díszlemezeket használó divatkör déli és keleti határterületén, a Bánát és a bánágok vidékén találjuk meg. Ezeket a feltárók, nem tudván velük mit kezdeni, általában diadémoknak nevezik.¹¹¹ A legkorábbi típusú veretes párták itteni előfordulása tárgyi bizonyíték a terminus mellett a tárgy átvételére. A nyelvészeti kutatások a szó (terminus) átvételét már korábban igazolták. A veretes párták használata egészen a XV. század végéig követhető a leletanyagban. A XIV. század folyamán, sokszor gyöngyökkel kombinálva, préselt lemezekkel díszítik a pártákat¹¹², leggyakrabban préselt kerek díszlemezekkel a következőképpen: vagy kisméretű lemezeket erősítenek fel két sorban¹¹³, vagy nagyméretűeket egy sorban¹¹⁴ a pár-

¹⁰⁸ Hatházi 1996: 30. Egyetért Kulcsár 1996: 259.

¹⁰⁹ Hatházi 2004: 81.

¹¹⁰ Hatházi 2004: 81.

¹¹¹ A legkeletibb előfordulás a Pruttól keletre fekvő Hudumban (jud. Botosani) feltárt 1. sz. temető 15; 20; 79; 80. és 144. valamint ugyanott a 2. sz. temető 112. sírjában talált pártaveretek. Az első temetőben talált pártát díszítő lemezek geometrikus díszítésűek, a 80. sír vereteinek a szélére gyöngyöket el varrtak, míg a 144. sír pártájának vereteit függőlegesen felvarrt gyöngyosorokkal választották el egymástól. A 2. sz. temető 112. sírjában talált pártavereteken stilizált lépő oroszlán látható és valószínűleg ennek a pártának az elkészítéséhez is használtak fel gyöngyöket. A feldolgozást végzők arra a következtetésre jutottak, hogy mind a két temetőben keresztény populáció nyugodott. Az 1. sz. temető sírjait a XIII. század végére – a XIV. század első felére, míg a 2. sz. temetőt a XIV. század második felére – s a XV. század első negyedére keltezték. Spinei-Popovici 1985: 74–88, 1988: 233–47. A Krassó-Szörény megyei Kuptorja (Cuptoare) középkori temetőjéből Teicu közölt néhány veretes pártát, amelyeket ő, ki tudja, milyen megfontolásból, a XII. század második felére keltez, holott préselőmintáját a verseci Verőtövön, amely a tudomány jelenlegi állása szerint a XIV. századra keltezhető, megtalálta és hivatkozik is rá. Teicu 1993: 231–235, 242–243, 264. 7. kép; 2002: 58–59, 64, 70, 81. 16. kép. A déli határterületről a Hatházi által többször is említett bulgáriai Kaliakra temetőjében talált XIV. századi veretes párták mellett meg kell említenünk ugyanott a Antra falu mellett feltárt középkori temetőket, amelyekben szintén találtak hasonló pártákat, amelyeket az ásató a XIII–XIV. századra keltezett, holott a feltárt négy pártából kettőt érem keltez, 1328–1341 és 1331–1371 közé. Bobceva 1978: 152–180. és III–XVIII. tábla B¹cvarov 1993: 14–17.

¹¹² Hatházi 2004: 81–82; Benkő 2002: 169–186.

¹¹³ A váli gótikus templom körüli temető 2. sírjában az ásató olyan pártát talált, ahol a bőr alapra két sorban kisméretű, kerek, préselt díszlemezeket varrtak fel. A lemezek mintakincse – rozetta, csillag, kiterjesztett szárnyú madár – másutt is megtalálhatók gótikus ízlésű leleteink között, koruk a XIV. század közepére, második felére határozhatók meg. Hatházi – Kovács 1996: 29–30.

taalapra, s az esetek egy részében közéjük elválasztásként másféle préselt vereteket, pl. félgömb alakúakat, valamint gyöngyöket¹¹⁵ varrnak, vagy egymástól gyöngysorral választják el a kerek díszlemezeket és gyöngysorral keretezik a pártá széleit. A Zsigmond kori divatváltást követően pedig a pártáövekről ismert préselt vereteket használták fel a pártá díszítésére, egészen a XV. század végéig.¹¹⁶

Minden jel arra mutat, hogy a pártá a német nyelvterület XIII. századi női fejviselete díszes szegélyének átvételével és sajátos magyarításával alakult ki¹¹⁷, ugyanis a homlokot körbevevő, veretekkel díszített szalag az eladósorba vagy legénykorba lépéstől a házasságig egy sajátos minőség, a szüzesség jelképévé, jelvényévé vált. Az átvétel lehetséges irányát bizonyíthatja a naumburgi dómban 1260 körül elhelyezett két plasztika, Geburg és Reglindis úrnő szobra, akik dobozszerű, lapos fejdísz viselnek. A fejdíszben oldalt egy-egy szalag található, amelyet az áll alatt kötöttek össze. A dobozszerű fejdísz pártázata a szobrok támbizonyossága szerint ékkövekkel, kerek díszlemezekkel és gyöngyökkel ékesí-

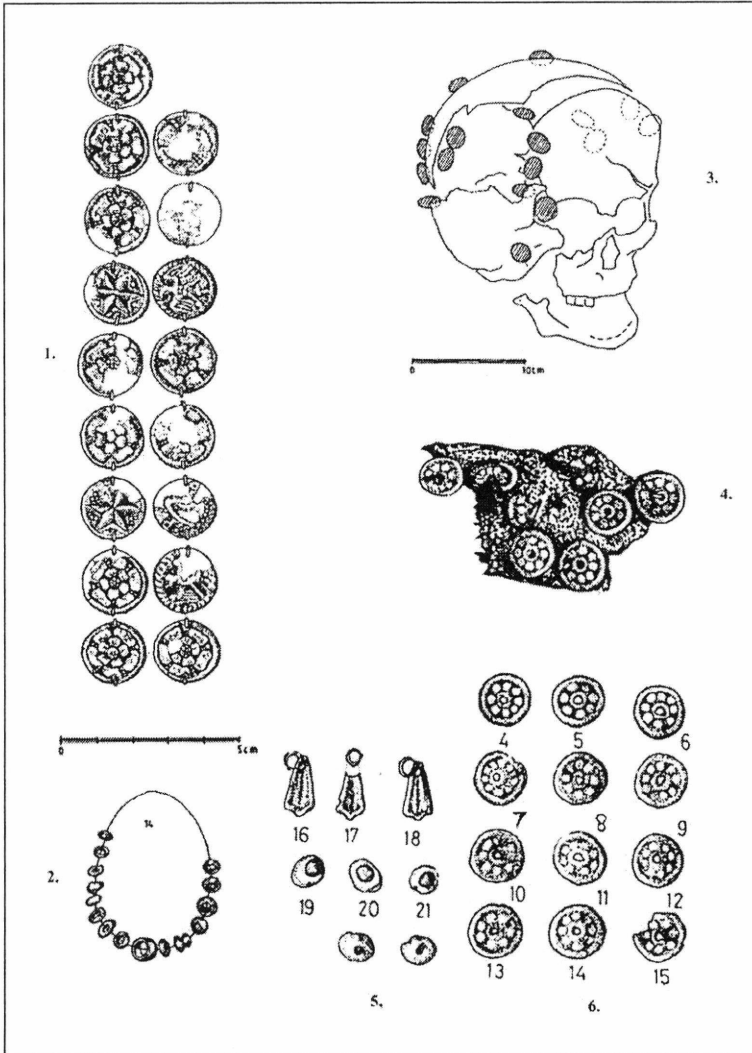
¹¹⁴ A csúti (Csót – Nagytétény budafoki határában) temető 38. 39. és 52. sírjában a pártákra kb. 3,3 cm átmérőjű, préselt díszlemezeket varrtak. A 38. sírban talált pártá szélességét (5,5 cm) is meg lehetett állapítani. A pártáalapról az ásató a következőket jegyezte fel: „A veretek hátlapján rostok foszlányait találtuk, melyek valószínűleg egy kenderszövet maradványai, szövési módja rendes vászonkötés. A kendervászon és a veret között egy elporladó, 1 m/m vastagságú sötét réteget találtunk, amely esetleg a vászont borító bársony maradványa volt. A vászonborítás alatt egy vékonyabb bőrreteget lehetett néhol felfedezni és erre következett a pártá szíja. A szíj vastagsága kiszáradt állapotban 1,25 m/m. A veretek szegélye mindenütt rovátkolt sodrást utánozó díszítésű, melyben a fölerősítésre szolgáló 4 lyuk látható.” Gerevich 1943: 123–127; 16. és 30. kép. Hasonló párták kerültek elő Ducó középkori temetőjének (Ducóvé-Kostolec, okr. Trnava) 28. és 1036. sírjából. Ruttkay 1979: 87–88, 132. 53–54. kép. Nagyecsed-Sárvár monostor temetőjében az ásató az egyszerűbb téglasírokban a koponyán bronz- vagy ezüstkoronagos pártá lenyomatát figyelte meg. Magyar 2005: 164.

¹¹⁵ Pl. Ducó 28. sír. A pártát díszítő kerek, préselt lemezeket két-két egymás fölé varrt félgömb alakú verettel választották el egymástól. A pártá széleit gyöngysorral keretezték, ezenkívül a kerek és a félgömb alakú vereteket függőleges gyöngysorokkal is keretezték, az egymás fölé varrt félgömb alakú vereteket egy vízszintesen felvarrt gyöngysorral is elválasztották egymástól. Ruttkay 1979: 87, 132. 53. kép. A csúti temető 38. sírjában a pártaveretek „keretezve voltak két sor 2–2,5 m/m hosszúságú korallgyönggyel. Szegélyét körülbelül 4,5–5 m/m átmérőjű kettős gyöngysor alkotta. A vereteket cca. 1,5 cm távolságra helyezték el. A közöket a kerek vereteket szegélyező gyöngysorral és nagyobb szélgyöngysorral párhuzamos íveltoldalú gyöngyökkel himzett háromszögek töltötték ki. A háromszögek közepén egy-egy nagyobb gyöngy helyezkedett el.” A 38. sírral együtt, feltehetően egy koporsóban, eltemetett 39. sír pártáját a veretek mellett szintén gyöngyök is díszítették. Ezen a pártán a kb. 3,3 cm átmérőjű préselt díszlemezeket „3–5 m/m hosszúságú apró gyöngyök szegélyezik ezt a kördíszítést ugyanolyan nagyságú, korallgyöngyökből himzett négyzetes keretbe foglalták és gyöngysorral szegélyezték a pártá két szélén.” Gerevich 1943: 123–125.

¹¹⁶ Gerevich 1943: 112, 153, 29. kép. A csúti premontrei monostor templomkörüli temetőjének XXXII. sírjában talált veretes pártát II. Ulászló (1490–1516) obulusa (CNH 281) keltezi, jelezve a veretes párták viselésének utolsó időszakát.

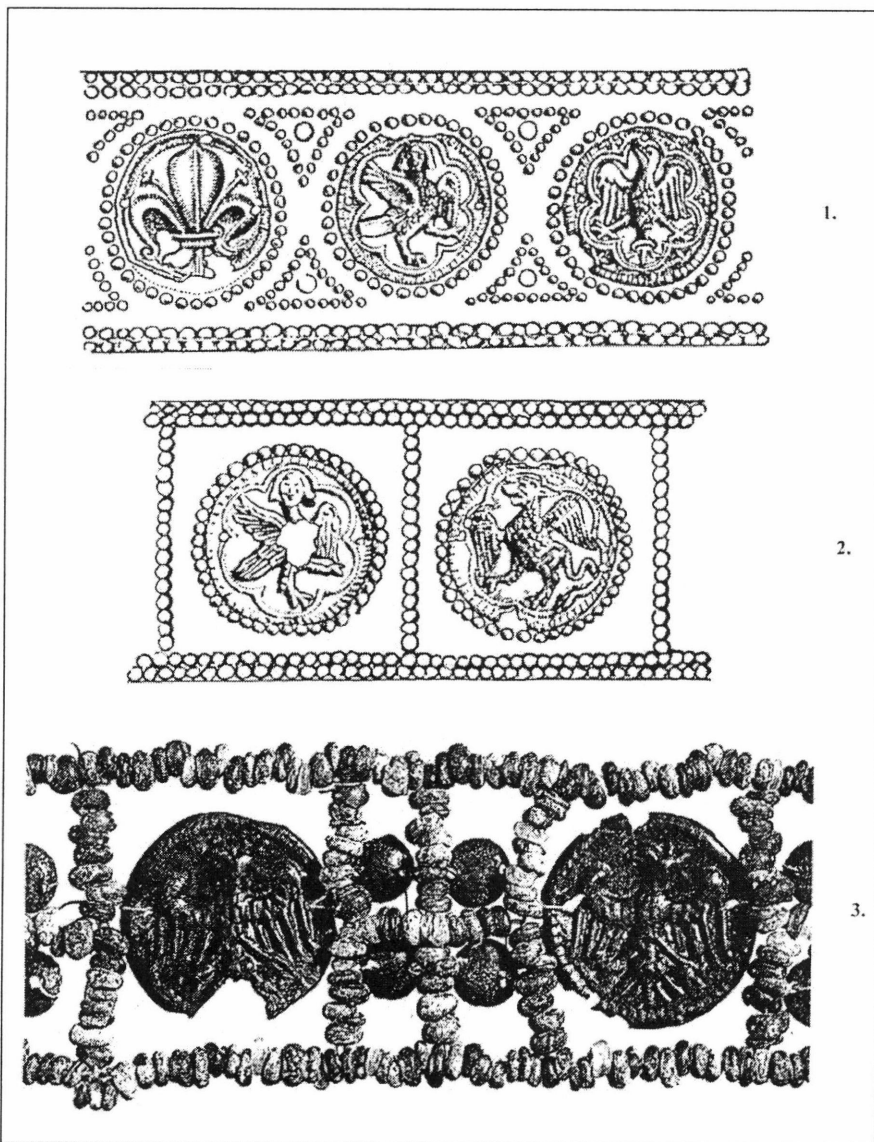
¹¹⁷ Wilcox 1969: 260. A pártát megkülönbözteti a koronától, a mitrától és a tiarától, mint a magyar menyasszony fejdíszét.

tett¹¹⁸, s közülük Reglindis úrnő fejdíszének díszítése különösebb nehézség nélkül rokonítható a csúti és ducói pártákkal.

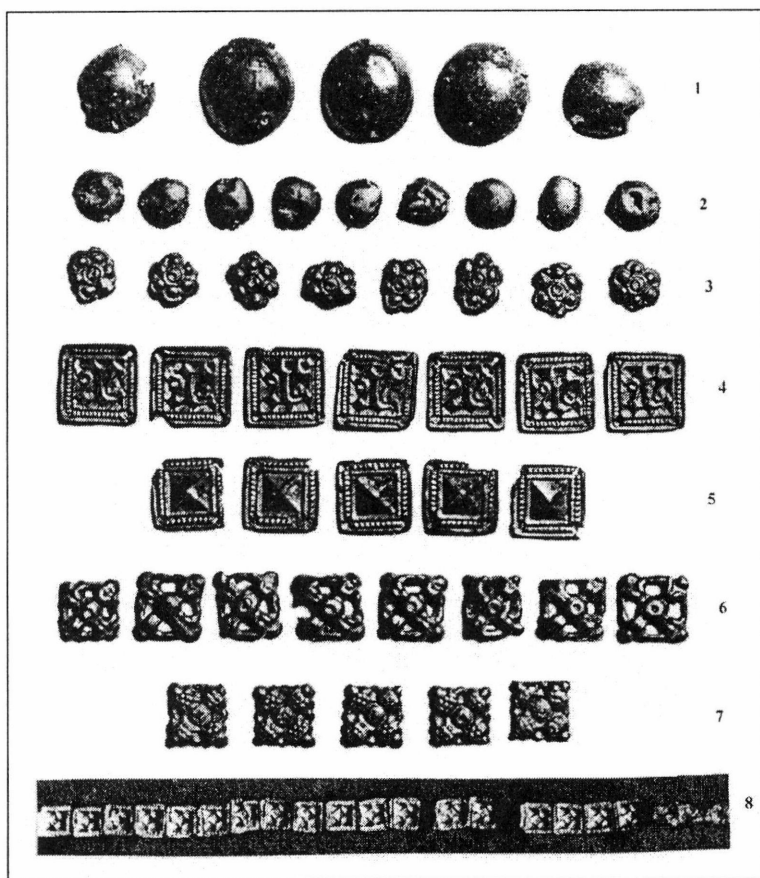


5. kép. Kisméretű, díszkorongos, gyöngyös párták a XIV. századból: 1–3. Vál, 2. sír; 4–6. Somogyvár-Erdész, 6. sír.

¹¹⁸ Kovács Éva után legutóbb más összefüggésben közli a szobrok képeit Hatházi 2005: 78–79.



6. kép. Nagyméretű díszkorongos-gyöngyös párták a XIV. századból: 1-2. Csút, 38. és 39. sír;
3. Ducó (Ducové, Szlovákia) 28. sír.



7. kép. Veretes szalagpárták: 1–5. XIV. századi; 6–8. XV. századi párták a Kecskemét környéki (Aranyegyháza, Bócsa, Bene, Lajos) és a 8. a somogyvári apátság temetőjéből

Gerevich László a IV. Béla által 1264-ben alapított csúti premontrei monostor temetőjében 203 sírt tárt fel. Közülük 24 sírban voltak pártamaradványok. Hat pártával eltemetett nemét nem sikerült meghatározni, 11 gyermek-, 6 női- és 1 férfisír volt.¹¹⁹ Utóbbi, tudniillik, hogy fiút is temethettek pártával, számára is fejtörést okozott. Azonban megfigyelte, hogy a Móra által feltárt ötömösi (Hytemes) Anjou-kori kun szállástemetőben bár pártamaradványokat nem találtak, négy sírban a koponya, mégpedig „két ujjnyi széles” sávban, más esetben „homlokán széles zöld rozsdasávval” színeződött el, ismét más esetben a „csontváz koponyáján keskeny zöld rozsdacsík” volt, míg a negyedik sírban a kopo-

¹¹⁹ Gerevich 1943: 132, 153, 29. kép. Csút, 122. sír: férfi, bölcsességfoga kinőtt, fogzománca ép. Vázhossz 155 cm. Koponyáján veretes pártá boglárainak sora.

nyán körben voltak zöld rozsdafoltok.¹²⁰ Az ásatási közlemény szerint ezek a sírok mind férfisírok voltak. Tehát a XIV–XV. században elvétve minden bizonynyal házasulandó férfiakkal is temettek pártát. Hogy pártát egy bizonyos életkorban férfiak is viselhetek, bizonyosságul szolgálnak a korabeli képábrázolások is. Azonban a férfiak által viselt pártára a XVI. századtól már nincs semmiféle adatunk. A „férfipárta” használata szemben a leányok pártájával soha nem terjedt el széles körben, nem vált a magyar népi kultúra szerves alkotórészévé.



8. kép. V. László arcképe, fején veretes pártával. 1546 körül, a király eljegyzése alkalmából készült



9. kép. Corvin János arcképe. A herceg fején élőrózsa koszorú, a bal vállá fölött gyöngyös pártá

A XV–XVI. század folyamán kialakulnak a párták főbb típusai. Az elsősorban a XIX. századi kutatók által összegyűjtött adatok tanúbizonysága szerint a fő- és középnemesség, valamint a tehetősebb városi polgárság körében a díszítőanyag alapján háromféle pártatípust különböztethetünk meg: a gyöngyös¹²¹, a bogláros¹²², és a gyöngyös bogláros pártát.¹²³

¹²⁰ Móra 1906: 21–22, 24–25.

¹²¹ Kúkelbrecht Mihály, volt kassai bíró, fivérével, Cromer Miklóssal 1509-ben megosztozván, az ezüstneműből egynek-egynek *egy gyöngy koszorús pártá* jutott. Mihalik 1899: 31–32. Ugyanabban az évben Kúkelbrecht még egy gyöngyös pártát is átengedett testvérének. Kiss Ferenc, kassai esküdt polgár végrendeletéből tudjuk, hogy többek között *egy gyöngyös pártá* volt nála zálogban. Kemény 1918–1919: 111, 115. 1539-ben Paksy Kata hozományában egy „gyengyes

párta” is volt. Radvánszky 1986: II. 7. 1551-ben Kendy Ferencné végrendeletében úgy rendelkezett, hogy halála után „giengies” pártáját adják el és adják „az isten igije hyrdetejinek”. Károlyi 1876: 749. 1563-ban a kassai Ötvös János testamentumában többek között az asszonynak *gyöngyökből készült pártáját* is megemlíti, amelyet 6 forintra becsültek. Mihalik 1899: 29. Gróf Thurzó Zsuzsanna 1603-ban készült hozományjegyzékében többek között *négy szolgáló leánynak való tűzött gyöngyös pártát* is felsorolnak. Tatay István hagyatékában 1607-ben *egy fekete gyöngyös pártá* is volt. Ugyanebben az évben Monoky Erzsébet hagyatékában is felsorolnak *egy gyöngyös pártát*. 1609-ben Vékey Kata hozományában *két gyöngyös pártá* volt. Vay Katalin 1630–1640 között készült hozományjegyzékében két gyöngyös pártát említenek. Vay Anna hozományában 1639-ben szintén két gyöngyös pártá volt. Monoky Erzsébet hagyatékában 1642-ben *egy apró gyöngyes pártá* is volt. Csatóházi Mór István, szendrői várkapitány 1648-ban kelt végrendeletében a birtokában lévő gyöngyös pártát a szendrői ferencesekre hagyta. 1650-ben Tassy Krisztina hozományában található egyik pártán csak fehér gyöngyök voltak. Gróf Draskovics Jánosné, Thurzó Borbála 1651-ben a következőképpen végrendekezett: „Erdődy Baberlinak *egy pártát* hagyom örög és középszerű gyöngy feles vagyon rajta és hosszas arany szem is n. 58 [...] Az én unokámnak Erdődy Zsuzsannának hagyom az én fejr gyöngyös pártámat.” Draskovics Johanna birtokában 1652-ben három gyöngyös pártá volt számos gyöngyszemmel. Báró Serédi Benedek ingóságai között 1672-ben *egy „tisztá gyöngyből csinált” pártát* is felsorolnak. Radvánszky: 1986: I. 244. 3. sz. jegyzet, II. 104–111, 125, 131, 134, 267, 271, 276, 305, 356, III. 312, 320. Odescalchi 1873: 353. 1683-ban a kassai Teodolphus Bér és felesége, Paychlia Erzsébet vagyonának *egy gyöngyös pártácska* is része volt. Mihalik 1899: 79. 1684-ben Barkóczi Erzsébet tulajdonában *egy apró gyöngyökből fűzött pártá* is volt. Zrínyi Ilona ingóságai között 1685-ben három darab gyöngyös pártát írtak össze. Radvánszky 1986: I. 242.

¹²² 1618-ban Gróf Thurzó Mária hozományában volt „három pártá, király színő pántlikán csinálták. Öreg zománczos és aranyos boglár vagyon mindenikében No. 5. Asz háromban vagyon mindenestől öreg boglár No. 15. Apró boglár is mindenikében vagyon No. 5. Az is tészen No. 15.” Palugyay Zsófia hozományában 1635-ben volt *egy „bogláros pártá 16 boglárokkal, mindenik többet nyom egy arany nál.”* Radvánszky 1986: II. 213, 266. Thököly Éva és Mária grófkisasszonyok 1670-ben lefoglalt ingóságai között párták is voltak. A feltár szerint *egy ilyen homlokéken (frontalium) 16 nagyobb és 19 kisebb aranyrózsát számláltak meg, mindegyik rózsá közepét drágakövek tartották össze.* Takáts é.n.: 97–98.

¹²³ 1560-ban Esterházy Ilona egyik gyöngyös pártáján 9 db fekete zománcos aranyboglár volt, a másikon pedig „öt rend boglár, melyek hat különféle zománccal zománccosak”. Görgy Margit 1590-ben felvett hozományjegyzékében *egy gyöngyös pártá* volt, „azonn es Boglarok vadnak”. 1595-ben Károlyi Kata hozományában *négy pártá* volt, közülük „Eg eöreg partha, kin vagjon tizenegj eöreg arany boglar ennek hathaban (ti. hat boglárban – S. L.) vagjon gyemanth, az eöteben penigh Rubinth Ismeth 27 eöregh gjeöngj. [...] Harmadik partha, kiben vagjon 17 arany boglar, kweleömb kweleömb formaiual, ugjan ezen parthan vagjon 32 Rostelyos arany zem es zaz gjeöng zem. Negjedik parthan vagjon 17 apro arany boglar és 13 eöregh gjeöngj”. 1600-ban Kerecsényi Kata „testszín atlasz” pártáján 14 db aranyboglár és közötté 104 gyöngyszuem volt, „meggyszínü bársony” pártáján pedig pedig „108 szem öreg gyöngy és 12 arany boglár”. Ruzskai Dobó Ferenc 1602-ben kelt végrendeletében „gyöngyös aranyos bogláros pártákat” hagyott Balassy Jánosnak, a költő Balassy Bálint Dobó Krisztinától való fiának. 1602-ben Soos Margit hozományában két „gyöngyös és bogláros” pártá, 1622-ben Mariássy Annáéban *egy gyöngyös bogláros pártá* volt. 1642-ben Monoky Erzsébet hagyatékából Monoky Anna részére jutott „Egy hét boglárú pártá a kinek gyöngyét leszédték”. 1643-ban Thököly Mária hozományában hét pártá volt: „1. Egy fehér atlaczon varrott, melyben vagyon arany boglár Nro 9; az hármában egy-egy örög gyémánt, az ketteiben egy-egy örög rubint; az négyében két-két örög gyöngyszem; az középső boglárban három kis rubint; az tetejében mindenik boglárnak egy-egy

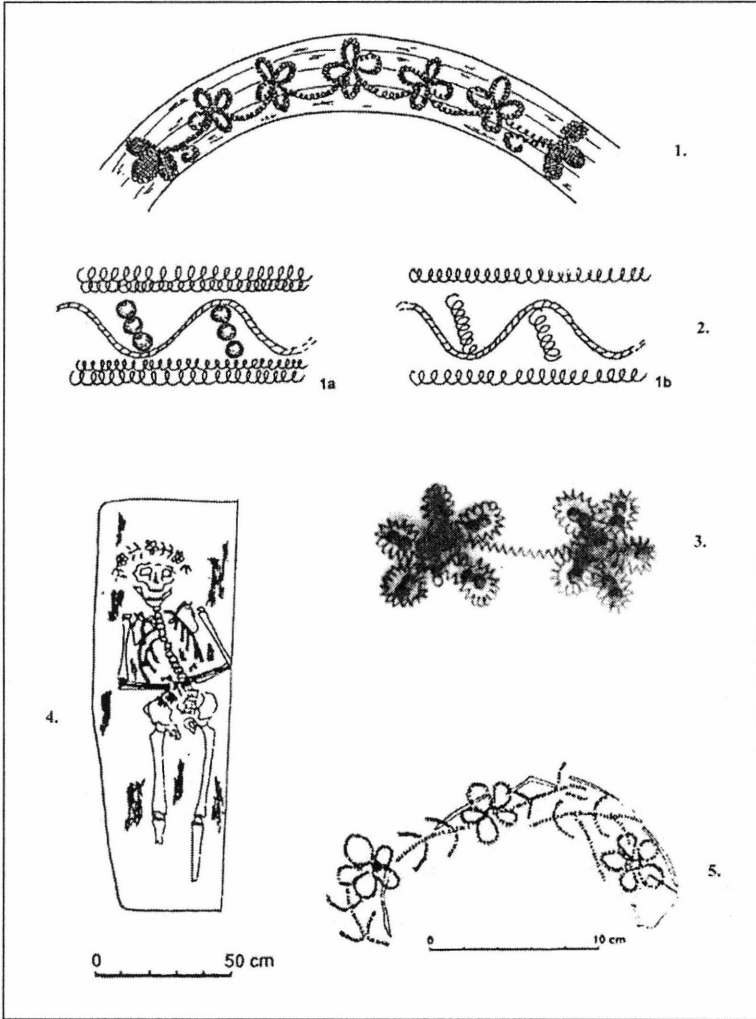
A XV–XVII. századi régészeti leletanyagban, amely jól lefedi a néprajztudomány által kutatott falusi, mezővárosi rétegeket (köztük találhatóak a „parazt” vagy „paraszt giöngiös parta”-k¹²⁴), többféle pártatípust lehetett megfigyelni.¹²⁵ Ezek a következők:

örög gyöngyszem, azon kívül örög gyöngyszem Nro 127; rostélyos aranszem Nro 16. Fehér, zöld, kék, fekete, veres zománczal zománczos. – 2. Fehér atlaczon varott párta, melyen vagyon örög arany boglár Nro 9; az hármában egy-egy örög gyémánt; ketteiben egy-egy örög rubint; négyében négy-négy örög gyöngyszem; azonkívül örög gyöngyszem Nro 418. Fehér, zöld, kék, fekete veres zománczal zománczos. – 3. Test szín pántlikára csinált párta, melyen vagyon arany boglár Nro 12; mindenik boglárba öt-öt gyémánt; fekete és fehér zománczal zománczos, melyen vagyon örög gyöngyszem Nro 314. – 4. Fekete bársonyon varrott párta, melyen vagyon sas formára csinált boglár Nro 17; mindenik aranyban rubint öt-öt, gyöngyszem kettő kettő. Fekete és fehér zománczal zománczos, gyöngyszem van középszerű Nro 550. – 5. Test szín bársonyon varrott párta, melyen vagyon boglár Nro 9; négyében egy egy rubint; ötében öt öt örög gyöngyszem; fehér, kék, zöld zománczos, örög gyöngyszem Nro 138. Asz két karéján apró gyöngyszem csipke. – 6. Meggy szín pántlin csinált párta, vagyon rajta arany boglárka Nro 14; mindenik boglárkában öt öt rubint, kék s fehér zománczos, örög gyöngyszem van rajta Nro 64. Az két karéján vitéz kötés formára csinált csipke apró gyöngyből. – 7. Fehér atlaczon varott párta, melyen vagyon örög gyöngyszem Nro 150. Közötte recze szemre csinált, apró gyönggyel varott, két karéján is apró gyöngyből csinált csipke rajta.” 1643-ban I. Rákóczi György kincstárában több pártát is összeírtak. Az összeírás szerint: „Egy pártán vagyon 15 boglár, ezekben egy-egy öreg, és négy-négy apró gyémánt; ezen vagyon még 32 öreg orientális gyöngy, az körületin pedig apróbb orientális gyöngy 182. – Egy pártán vagyon kilenc boglár, azokban 30 öreg gyöngy és 45 gyémánt; körületére apróbb gyöngy vagyon fűzve. – Egy pártán vagyon 12 rubintos boglár, mindenikben egy-egy rubin, és az boglárok mellett vagyon 88 öreg gyöngyszem.” Berényi Kata hozományában 1646-ban két gyöngyös, arany bogláros párta volt. 1651-ben báró Esterházy Ilona hagyatékában párták is voltak: „19. Egy párta kiben vagyon öt arany rubintos boglár öreg gyöngy 52, körületiben apró gyönggyel fűzött. – 20. Más párta kiben vagyon 19 aranyos ezüstös boglár sűröven (azaz sűrűn – S. L.) jó fedeles gyönggyel rakott. – 21. Három párta, kiben van tíz rubintos arany boglár, egy aranyos boglár és gyöngyös boglár 6 darabban közepette gyöngy és köröskörül apró gyönggyel fűzött. Radvánszky 1986: I. 242. 9., 243. 15, 18. és 20. jegyzet, II. 75, 86–87, 101, 237, 274, 281–282, 290, 312, III. 207. 1652-ben gróf Draskovith Johanna hozományában is voltak párták. „20. Item Egy Czepke formara valo Boglaros aprta, melyben Vagyon boglar Eöt, mindenik boglarba, egy-egy Rubint, Eöt karta Gyöngi szem, középszerű Gyöngi vagyon rayta öt szaz, nyolczvan eöt szem, Orögh gyöngy szem harmincz Eöt. 21. Item gy mas Gyöngyös Parta, kiben vagyon fekete Zomanczos boglar kilencz, mindenik boglarba egy-egy Rubint, Ereögh, és apró Gyöngy Eöt szaz eötvenkilencz szem.” Odescalchi 1873: 353.

¹²⁴ Flórián 1997: 700; OklSz 1902–1906: 751.

¹²⁵ A XVI–XVII. századi párták tipologizálására az első kísérletet Mojzsis Dóra tette. A nagylózsi leletanyag alapján a következő típusokat különítette el: fémszáldíszes párták, gyöngyös, ill. gyöngyös-bogláros párták, fémszáldíszes-gyöngyös párták és vendéghajfonatos fejdíszek. Mojzsis 1984: 206. Békés megye középkori temetőiben talált párták vizsgálata során Gábor Gabriella a következő típusokat különítette el: veretes párták, gyöngyös párták, spirál díszes párták, szalagpárták és bogláros párták. Gábor 1996: 381–389. Gábor nemcsak a XVI–XVII. századi pártákat kísérlette meg tipologizálni, hanem a tárgynak a temetkezési szokásokban való megjelenésétől kezdve valamennyi emléket törekedett elhelyezni rendszerében, amellyel lényegében véve egyet lehet érteni, ezért magam is az általa javasolt besorolást követem. Hang-

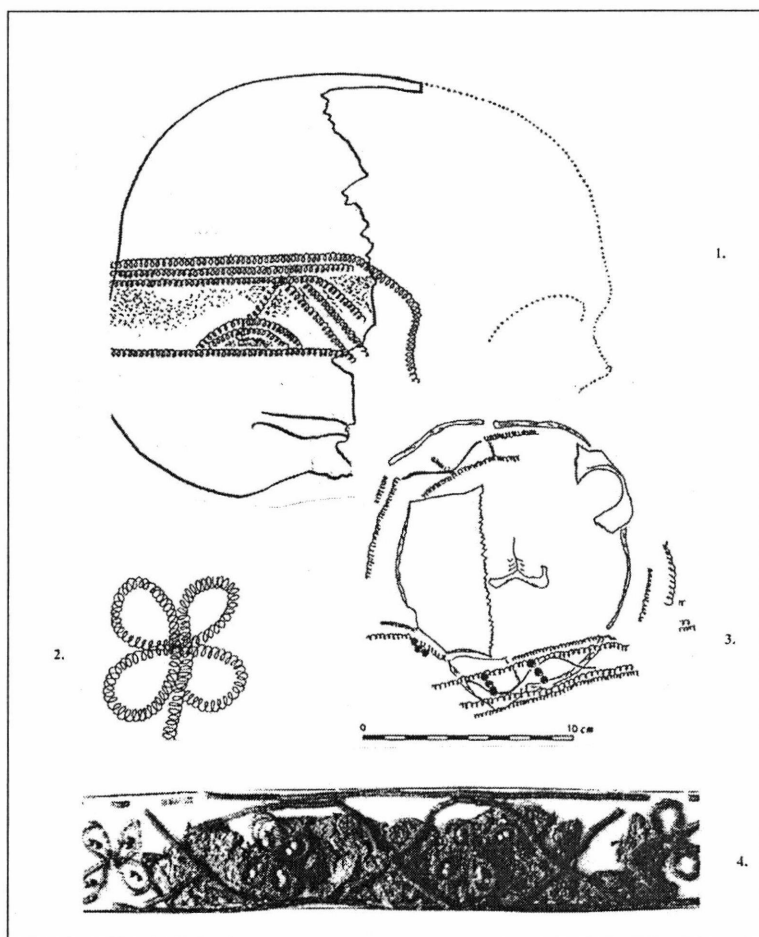
Spiráldíszes párták. A típus elnevezését a pártá egyik jellemző alkotórészéről, a különböző anyagú (ritkábban ezüst, gyakrabban bronz) fémhuzalból rugó



10. kép. Spiráldíszes párták a XV. századból: 1. Kaszaper 54. sír; 2. Telekgerendás – Kosziczky iskola; 3. Kerekegyháza; 4–5. Megyer, 75. sír.

súlyozni szeretném azt a tényt is, hogy a veretes és spiráldíszes párták egy részét és a szalag-pártákat leszámítva, valamennyi pártatípus díszítésére felhasználták az igaz- és üvegyöngyöket. Valamint itt szeretném megemlíteni, hogy a XV–XVI. században, a nemesség körében közkedveltségnek örvendő vendéghajfonatos párták használatának a falusi temetőkben eddig még nincs nyoma.

szerűen feltekereselt spirálszárlól kapta, amelyet szegélyként is alkalmaztak, de leginkább, egy sajátos technikával, a hurkolással, virág- és levéldíszeket alakított



11. kép. Spiráldíszes párták a XV. századból: 1. Mohács – Csele-patak, 66. sír; 2. Kaposvár, 61. sz. úti temető, szórvány; 3. Kétsopron; 8. sír, 4. Somogyvár

tak ki belőle.¹²⁶ A kaszaperi középkori templom körüli temetőben talált pártamaradványok alapján az ásató úgy vélte, hogy egy-egy pártát 7 „spirálislevél” dí-

¹²⁶ Az egyik leginkább rekonstruálható spiráldíszes pártája a Békéscsaba-Megyeri faluhely lelőhely temetőjének 75. sírjából került elő. A pártája alap (koszorú, karika) sásból készült, amelyet egy vastagabb láncfonalból és két vékonyabb vetülékfonalból álló vászonkötéssel szőtt anyaggal vontak be. A díszítéseket varrással erősítették fel, oly módon, hogy a mintaelemek hátoldalára felhurkolt 1,5 mm vastag, két ágú, S sodratú len cernát a textilhez öltözték. Ez a vezetékcsál

szíthetett.¹²⁷ E párták legkorábbi példányait a XIV. század végétől temették el sírmellékletként, s divatja egészen a XVI. század első negyedéig tartott.¹²⁸ Hogy a spiráldíszes párták divatja közvetlenül követte a veretes párták használatának időszakát, arra az 1949. évi, Mohács-Csele-pataki mentőásatáson feltárt középkori temető 683. sírja a bizonyosság, amelyből a spiráldíszek (az ásató megfogalmazásában sodronytöredékek) préselt veretekkel együtt kerültek elő.¹²⁹ Arra is ismerünk példát, hogy a spirálszalakat gyöngyökkel kombinálták.¹³⁰

Gyöngyös párták. E pártáknál, mint nevük is mutatja, a pártaalapot felfűzött gyöngysorokkal vagy különböző mintára készült gyöngyhímzéssel díszítették.¹³¹ Elterjedésük a XVI–XVIII. századokban dokumentálható. A talán legépebben megmaradt, a XVIII. század elejére keltezhető, gyöngyös párta Kerepes-Kálvária-dombról került elő.¹³² Vászonalapjába merevítésként papírt tettek. Hossza 43,5 cm, teljes szélessége 4 cm, amely a párta végeinél 2 cm-re keskenyedik el. A pártaalapot, egymást követve hat-hat, nagyjából azonos ismétlődő minta díszíti. Az egyik: kétsoros karéjban színtelen üveggyöngyök keretezik a 4–6 párhu-

megakadályozta a spirálok nyúlását, deformálódását. A négy virágfejet egy-egy bronzból készült spirálszálból alakították ki. Hajlításuk a minta közepén levő körformából indult, melyet bronzfletter díszített. E köré hurkolták fel azután az öt virágszirmot. A virágdíszek mellett hat leveles ág található még a pártán. Anyaguk ónozott bronz. Gábor 1996: 383–384. A Kaposvár 61. sz. úti temető több sírjából (78, 200, 240, 243, 251, 255, 556) is került elő spiráldíszes párta, amelyeken a fémspirálokat szintén rozetta alakra hajlították és úgy varrták fel a pártaalpra. Bárdos 1978: 194–195.

¹²⁷ Négy sírből (54, 115, 162, 361) kerültek elő spiráldíszes párták. Bálint 1938: 8, 36, 37, 39, 45.

¹²⁸ Gábor 1996: 383; Gerevich 1943: 114, 158; Szabó 1938: 59–60; Foltiny – Korek 1946: 155–156, 163–164. III. tábla 34–36, X. tábla 4. Kovács 1972: 122, 138. I. tábla 1, 5. Benkő 1980: 325, 338, 12. tábla 1–4; Szőke 1996: 140– tábla 2–3; Magyar 1981: 55, 62, V. tábla 13–14; Magyar 2000: 137; Bárdos 1978: 194–195. X. tábla 46. XVII. tábla 36–37; Bárdos 1987: 17, XIV. tábla 15; Szekeres 2005: 259; Simonyi 2005: 310.

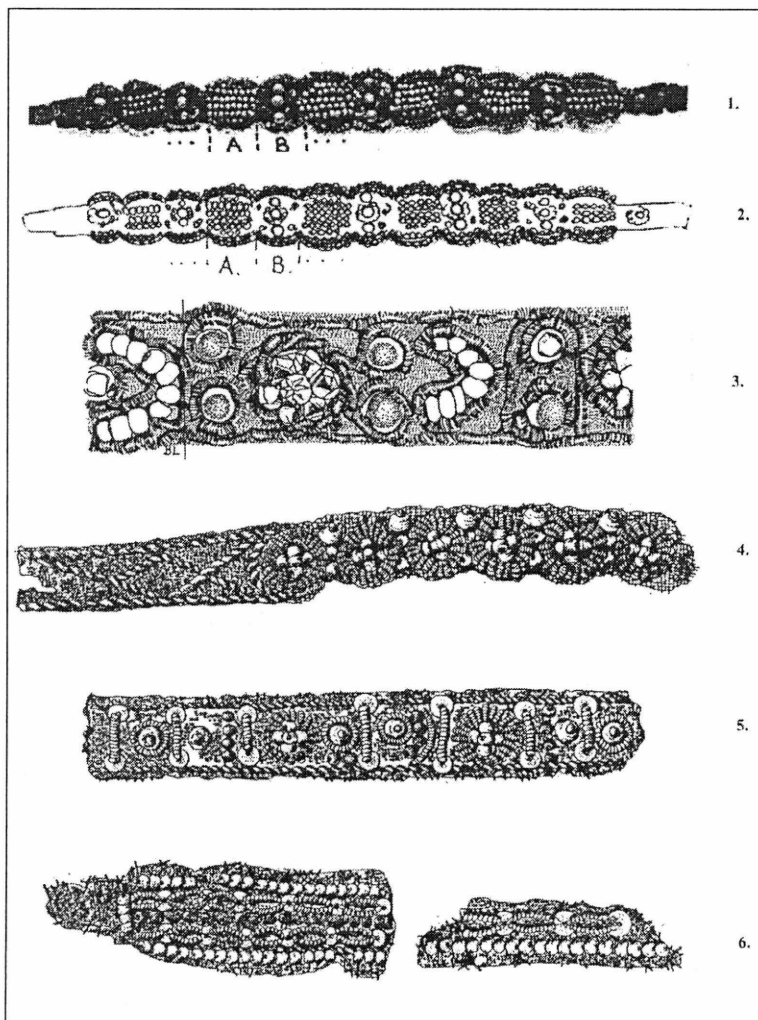
¹²⁹ Fehér 1955: 220, 225, XLV. tábla.

¹³⁰ Telekgerendás-Kocziszki iskola, 8. sír. A 3 cm széles párta alapját növényi szárból fonott korszorú alkotta, amelyet textillel vontak be. A párta alsó és felső szélét teljes hosszában vízszintes spirálsor keretezte, amit a homlokrészen megkettőztek. A kettős szegély között, az egyszeres fémszálás cernát hullámvonal alakban varrták le. Ezek közeibe hétszer ismétlődően, jobbra dőlő ferde irányban három-három gyöngyöt varrtak föl egymás fölé. A párta tarkorészén levő hullámivekbe a gyöngyökkel megegyező ferde irányban spirálszalakat erősítettek. A lelet feldolgozója ezt a pártát a gyöngyös párták közé sorolta be. Gábor 1996: 383, 393. 2. kép 1a-b. Gyöngyökkel és fletterekkel kombinált spiráldíszes párta volt a csecstói középkori temető 75. sírjában. Foltiny – Korek 1946: 156, 180.

¹³¹ Mojszis 1984: 189, 196, 198; Miklós 1991: 350–351; B. Perjés – B. Újvári 1991: 372–373. 9. kép; Gábor 1996: 382.

¹³² A sír 190 cm mélységű volt. Benne deszkakoporsóban 10 év körüli kislány feküdt. Hajfonata kétoldalt, elől a vállon volt, koponyáján megmaradt a gyöngyös párta. Lábán csizmát viselt. Nyakán gyöngysort és medáliót viselt. Kezére olvasót és gyűrűt tettek. A párta egyik végéből vászonba tekerve egy II. Ulászló obulus és egy 1701-ben vert I. Lipót duartus került elő. Miklós 1991: 350–351, 364, 366. 1, 368–369.

zamos sorban fekvő szabályos gömb alakú kis gyöngyöket. Alattuk lapított nyolccas alakú rézből készült sodrat van, amelyet a gyöngyök takarnak.

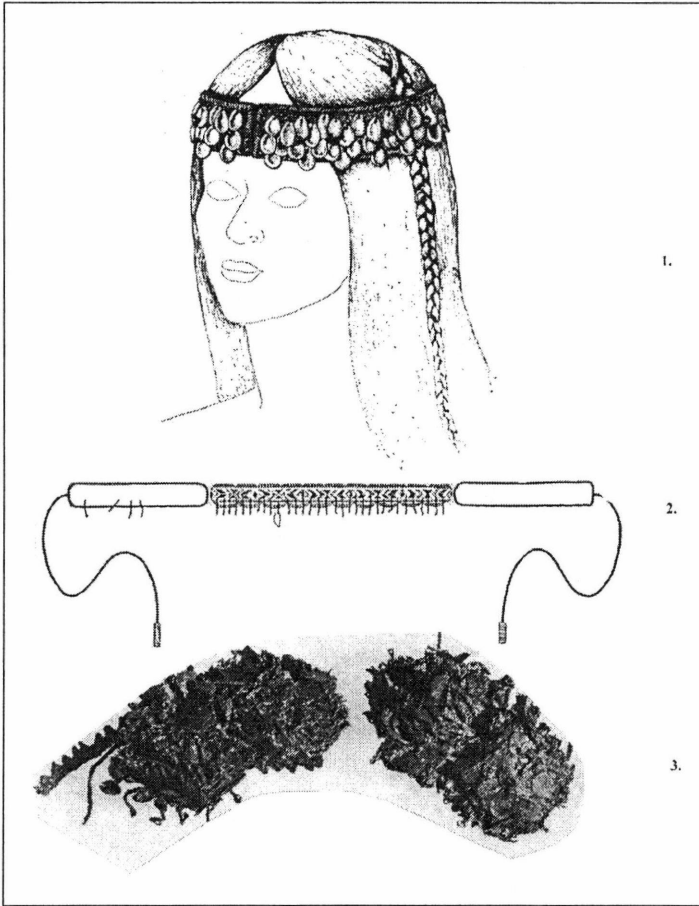


12. kép. Gyöngyös párták a XVI–XVIII. századból: 1–2. Kerepes-Kálvária domb, 3. sír;
3. Nagylózs, 21. sír; 4–6. Kaposvár, 61. sz. úti temető 1085, 1091. és 1092. sír

A másik: a gyöngysoros karéjban négy (két-két) kerek flitter között függőlegesen, egy sorban, három nagyobb gömböcskét helyeztek el. A középső gyöngyöt és a flitterek közepét itt is tekerceslt drót díszíti.¹³³ A Kaposvár 61. sz. úti

¹³³ B. Perjés – B. Újvári 1991: 371–372, 377–381.

temetőből, amelybe a XVIII. század közepéig temetkeztek (az 1018. sz. sírból porosz veret, Frigyes 1741. évi krajcára került elő) több gyöngyös pártá került elő. Ezeknek a pártáknak az alapja hímzett textillel, néha finom selyemmel bevont bőr volt, amelyre különböző mintákban varrták fel a gyöngyöket.¹³⁴



13. kép. Gyöngyös-islógos párták a XVI–XVII. századból: 1. Kaposvár, 61. sz. úti temető, 836. sír (rekonstrukció); 2. Kéttornyúlak, I. sz. pártá; 3. Lászlófalva (Szentkirály) 40/II. sír, a koponyán talált pártá töredékei islógokkal fedve

¹³⁴ A 959. sz. sír pártája vékony, 2 cm szélességű pánt, amelyet fehér-kék üvegyöngyökkel és zsinórozással díszítettek. A pántot két fő motívum díszítette egymást váltva. Egy függőleges elhelyezkedésű, hosszúkás, ovális alakú zsinórdísz, benne egy szátra felfűzött és leöltött öt lapított gömb alakú kék üvegyöngy, és egy kör alakban felragasztott sodrott szál, amelynek közepében fehér gyöngyök voltak. Az 1085. sír pártája szintén homlokpánt. A textillel borított bőr szalagra varrták rá a díszítést. Bárdos 1987: 18–20.

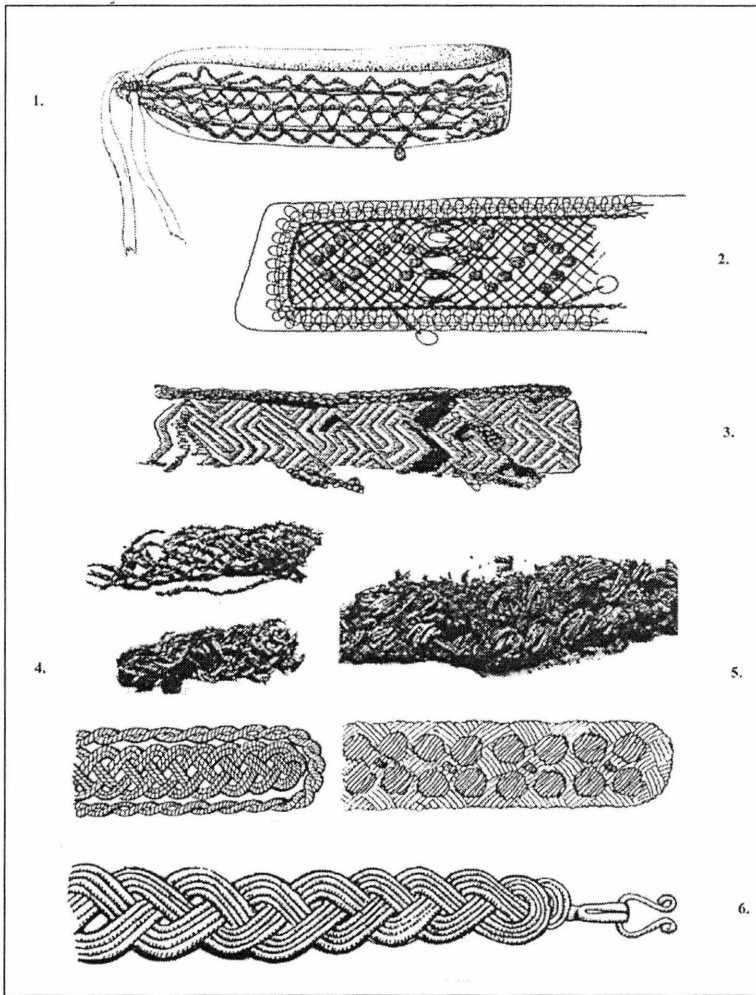
A gyöngyös párták közé sorolható a 2–2,5 cm széles kéttornyúlaki I. párta is, amelynek díszítménye a felső szélén „apró, sötétkék felfűzött gyöngysor. Alsó részére ugyanilyen gyöngyökből, tagolt, hullámvonalban végighúzódo fűzért rögzítettek. A hullámok felfelé ívelő részéből egy-egy fémszállal összecsavart textilszál csüng le (1–1,5 cm-re), végén apró fémkarikával, amelyből megközelítőleg egyenlőszárú háromszög alakú bronzlapocska (1x0,4 cm), islóg függ.”¹³⁵ Előfordul, hogy az islógok (a fémlitterek) szinte az egész pártaalapot beborítják. Ilyen párták kerültek elő a Kaposvár 61. sz. úti temetőből és Lászlófalváról, amelyeket gyöngyös-flitteres pártának neveztek el.¹³⁶

Szalagpárták. Ebbe a csoportba 2-3 cm széles, szövással, fonással, hurkolással vagy csipkeveréssel készült, a felsorolt technikákkal kialakítható motívumokkal díszített pántok tartoznak, amelyek elkészítéséhez gyakran használtak fémszálas fonalakat is.¹³⁷ Az első szalagpártákat Bálint Alajos írta le a kaszaperi középkori templom és temető feltárása során. A 356. és 408. sírban feltárt párta „barna bársonyalapon, ritkakötésű csipkeháló, aranyozott fonálból készült csipkeszegéllyel. A csipkebetét öt részre tagozódik; minden részben csomózással készített, balra dülő, sarkos alakú, S betű formájú dísz látható. A csomózott díszítésű betűalak körül, a kb. 1 cm hosszú aranyozott, sodrott fonalak végeit aranyflitterek élénkítik”. A párta alapja 3 cm széles, a bársonyalap selyemmel bélelt. A pártát selyemzsinórokkal kötötték össze, a selyemzsinórok 4,5 cm hosszú, bojtos végű paszománygombokban végződtek. A 87. sírban talált, 2 cm széles szalagpártának a díszítése ugyanolyan volt, mint az eltemetett ruhájának mintázata. Kétféle, aranyozott és kávébarna színű selyemfonálból készült, meandroid min-

¹³⁵ S. Lackovits 1989: 34.

¹³⁶ A Kaposvár 61. sz. úti temető 836. sz. sírjában a viszonylag jó megtartású koponyát szerkezeti-
leg is rekonstruálható gyöngyös-flitteres párta maradványai öveztek. A koponya két oldalát dudoros félköríves pánt fedte, a homlokcsonton csak szövet- és bőrmaradvány volt megfigyelhető. A párta alapja egy szövetpánt volt, a két kifli alakú pánt alsó rétege pedig bőr. Utóbbira varrták fel a vászonnal bevont, növényi szálakkal kitömött, dudoros „párnákat”. A pártaalap szélein körben paszomány díszítés volt. Az egyik fémszálas sodrású volt, a másik bíborfestékes gyapjúszálból készült. A textillel bevont „párnát” cikk-cakk alakban bíborfestésű gyapjúszállal hímezték. Az így nyert pártaalapra vízszintesen öt sorban, sűrűn egymás mellé, s alá – úgy, hogy részben egymást is fedik –, könnyesebb alakú bronzlemezből préselt flittereket varrtak. A flitterek közé a párta vízszintes gerincvonalán, egymástól kb. 2 cm távolságra kék és fekete üvegyöngyöket öltözttek fel. Bárdos 1987: 17–18. Hasonló szerkezetű pártát tárt fel Pálóczi Horváth András Lászlófalván (Szentkirály), a temető 40. sírjában. A középső koporsóban serdülő leányka feküdt. Koponyáján és a bal bokáján egy-egy azonos típusúhoz tartozó párta volt. A háncsból készült, minden bizonnyal textillel bevont pártaalapra textilgömböket (boglár) varrtak, amelyekre sűrűn egymás mellé visszahajtott és összesodort bronzszálakat erősítettek. A bronzszálak végére tojásdad rézlemezeket, flittereket fűztek. A párta két szélén fémszálas paszomány futott végig. Az apró üvegyöngyök elhelyezkedésének rendszerét az ásató nem tudta megfigyelni. Pálóczi Horváth 1976: 298–300.

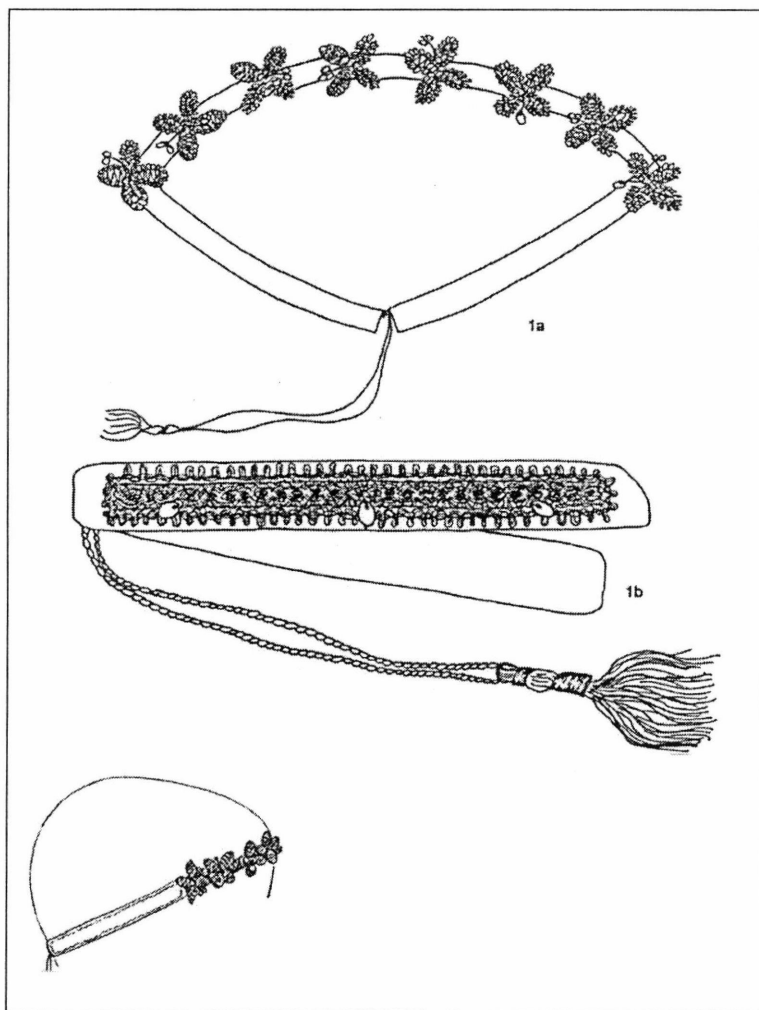
¹³⁷ Gábor 1996: 385.



14. kép. Szalagpárták a XV–XVII. századból: 1. Csorvás, 4. sír; 2–3. Kaszaper, 356. és 87. sír; 4–6. Csút, 3, 36. és 116. sír

tával. Szélét kötött csipkelánc szegélyezte.¹³⁸ Azt az általános felfogást, hogy a szalagpárták is a XVI–XVII. századra keltezhetőek, megkérdőjelezték Esztergom-Zsidód templomkörüli temetőjének ásatási eredményei. A temetőt, bár a hozzá tartozó templomot az esztergom-szentkirályi keresztések 1295-ben lerombolták, az előkerült tárgyi lelet keltezése alapján minden valószínűség szerint a

¹³⁸ Bálint 1938: 10. Ez a pártatípus, feltételezett viszonylagos olcsósága miatt is lehetett a legelterjedtebb. Békés megyéből, nem számítva a kaszaperi pártákat, Gábor további 16, ebbe a csoportba tartozó pártát tudott számba venni. Gábor 1996: 385–388.

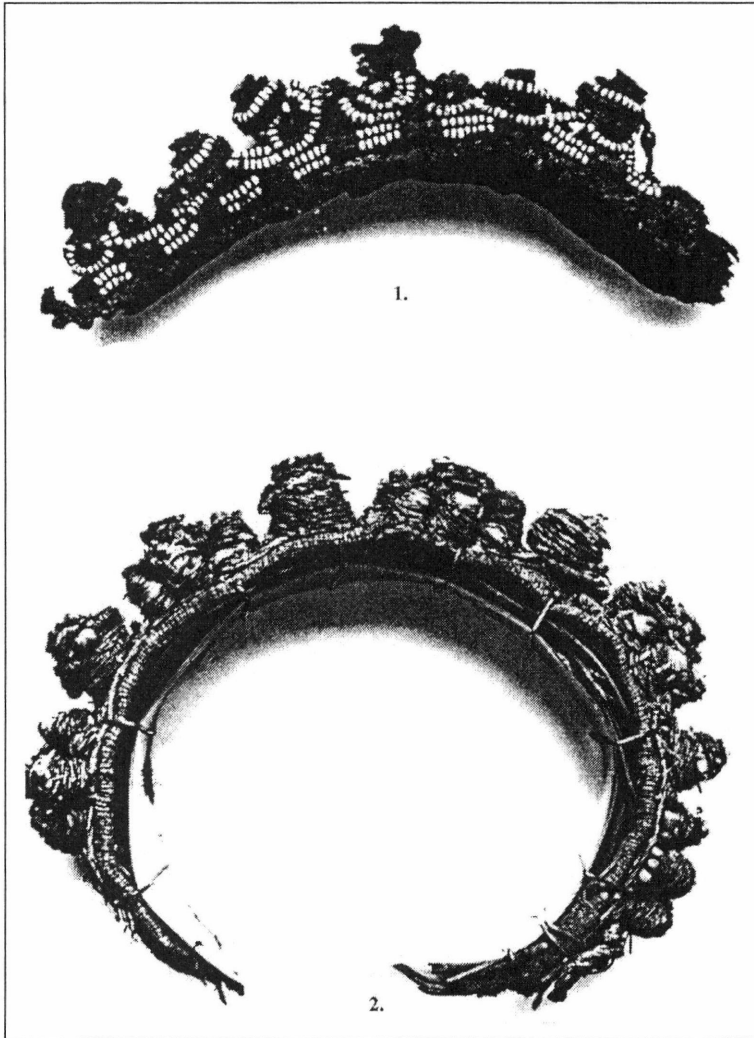


15. kép. Fémszállal sodort textilszállakból készült, virágokkal díszített szalagpárta:
Kaszaper, 88. sír

XIV. század második felében még használták. A feltáró régész a női ékességek között bőrből készült, aranyozott ezüstszállal díszített „pánt” pártákat figyelt meg¹³⁹, amelyeket a XIII–XIV. századnál későbbre nem keltezhetünk. Ily módon, mellesleg kézenfekvően, a szalagpárták megjelenésének idejét a veretes pártákkal azonos időre kell tennünk.

¹³⁹ Molnár 2005: 109–114. Itt kell megemlítenünk az esztergom-szigeti apácakolostor temetőjében egy gyermeksír koponyáján üveggyöngyökkel kivarrt, kb. 1 cm széles szalag elszíneződését lehetett megfigyelni. Lovag 2005: 128.

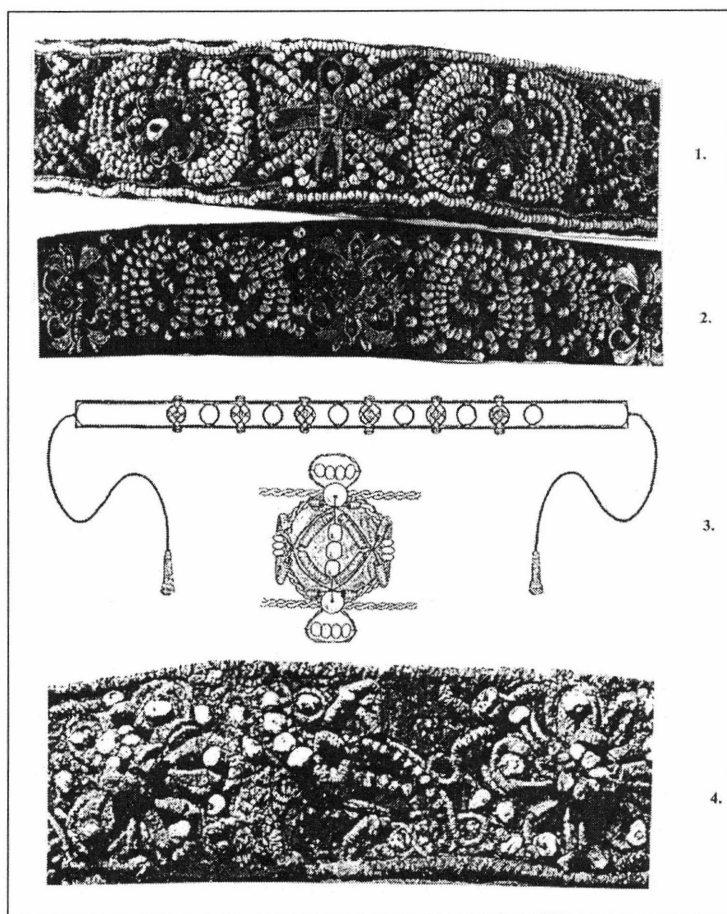
Bogláros párták: egyéb díszítések mellett legjellemzőbb díszük a pártalapról kiemelkedő, üveg-, gyöngy-, ékkő-, illetve nemesfém-berakásos változatos formájú boglár.¹⁴⁰ Ezeknek a pártáknak az alapját bőrrel vagy textillel burkolt növényi



16. kép. Bogláros párták a XVI–XVII. századból: 1. Tiszaörvény, 2. Szada

¹⁴⁰ Gábor 1996: 388; Horváth 1970: 158. Ezt a típust gyöngyös-bogláros pártának nevezte, egyben megállapította, hogy a gyöngyös-bogláros pártá „a párták legfejlettebb és egyben legkésőbbi formája”. Az általa közölt tisztaörvényi pártát a XVII. század második felére keltezte.

háncsból készítették¹⁴¹, a boglárokat pedig általában gyöngyökből, ritkábban gyöngyökkel kombinált drágakő- vagy üveglapokból és ezüst- vagy aranyflitte-



17. kép. Bogláros párták a XVI–XVIII. századból: 1–2. Dobozi II. István debreceni főbíró Sára nevű leányának pártái; 2. Kéttornyúlak, II. sz. párta; 4. Vámosatya

¹⁴¹ Pl. a kéttornyúlaki pártánál a pártaalapot, amely faháncsból, csalánrostból, sáslevelekből és mohából állott, kívül finom, vékony kecske- vagy juhbőrrel, belső, a fejfelé érintkező részén marhabőrrel borították. A veszprémi Szent László templom környékéről 1937-ben előkerült két párta szintén háncsalapú volt, amelyre erősen összetömörített len- vagy kenderszálakból kócszerű párnácskát, „pártakitöltőt” erősítettek, majd az így elkészített abroncsot selyemszövettel (tabit) vonták be. S. Lackovits 1989: 35, 38. A tiszaozvényi és szadai párták alapja „durva szövésű vászonszerű anyaggal” bevont növényi háncs volt. Horváth 1970: 157, 159. A kiskunfélegyháza-templomhalmi temetőben feltárt párták alapja „gyékényből font koszorúból” készült, amelyet „kenderfonalból készült textilanyaggal vontak be”. Bálint 1956: 80.

rekből.¹⁴² Ezt a pártatípust a szakirodalom a legdíszesebb típusnak és a legké-
sőbbi keletkezésűnek tartja. A bogláros párták használata, teljes összhangban a
forrásadatokkal, a XVI–XVII. században élte virágkorát.¹⁴³ Ennek a típusnak a
képviselője a recens néprajzi anyagban a Tolna megyei Sárközből felgyűjtött
tülkös párta.

A HONFOGLALÁS KORI PÁRTÁRÓL

1943-ban két nagyobb munka is megjelent, amelyben a szerző a pártával
kapcsolatos álláspontját kifejtette. Gerevich László a csúti középkori temetőről
írott munkájában megkísérelte felvázolni a párta európai viselettörténeti vonat-
kozásait. Erőteljesen hangsúlyozta, hogy a magyar párta rokonságba hozható a
chappellel, amely szintén ünnepi fejdísz. A chapel is a fejet abroncsszerűen körül-
fogó fejké vagy koszorú volt, amelyet nyáron sokszor friss virágból fontak. A
chapel leggyakrabban ötvösök díszítették. Az időjárás viszontagságai ellen fejken-
dőkkel védekeztek. A fejkendőnek a chappellel való kombinálása eredményezte a
XIII. század jellemző női fejviseletét, a „Gebende”-t, amelyet az áll alatt kötöt-
tek át, s amely az asszonyok fejviseletévé vált. A lányok és a fiatal fiúk a XIII–
XIV. században ünnepi alkalmakkor továbbra is a chapel-t viselték. Gerevich
mind a chapel-t, mind a Gebende díszes abroncsát a korona jelképének vélte.¹⁴⁴

¹⁴² Pl. a szadai párta abroncsán kilenc textiltől készült boglár volt, amelyet vagy ezüstszállal vagy fonállal csavartak körül. A boglárak hengeres testének közepén átlós irányban négy, nagy mé-
retű üvegpaszta gyöngyöt, ezek tetején egy-egy fémkorongot helyeztek el, melyeket spirálhu-
zall fűztek egymáshoz. Legfelül gipszberakott virágszirom formában elhelyezett, laposra csi-
szolt vörös színű üvegdarabok egészítették ki a boglárt. A párta két szélét fonálra felfűzött egy-
és kétagú fehér, valamint szürkés színű gyöngysor szegélyezte. Horváth 1970: 159. A 2,5–3
cm széles II. sz. kéttornyúlaki pártán, S. Lackovits Emöke leírása szerint, hat boglár volt. Alap-
juk papírból formált, keményre gyúrt gömb, esetleg csonkakúp. Ez a papíralap a felületből 1,5
cm-re emelkedik ki. A boglár alsó és felső részére rézdrótból kialakított spirált, ún. fórizst erő-
sítette, amelynek két, félkör alakban elhelyezkedő részét fémszállal fűzték egymáshoz. Közé-
jük ugyancsak fémszállal rögzítettek egy nagyobb, 0,3 cm átmérőjű, gömb alakú fehér gyön-
gyöcskét. A gyöngyből fent is, lent is, fémszál nyúlik ki, amelyre három, csontból esztergált,
fehér színű, hengeres, 0,2 cm hosszúságú gyöngyszemeket fűztek. A boglár alsó és felső ré-
szén, a kerek gyöngyök fölött, a párta szegélyéhez erősítve ellipszis alakban két fémszállal so-
dort keret emelkedik ki kb. 0,4 cm-nyire. Középtáján négy, fémszállal felfűzött, kék, zöld, sárga
üvegyöngy gömböcske látható (kb. 0,1 cm-es). A boglár három oldalán, középmagasságban
négy-négy, egyenként 0,5 cm x 0,1 cm nagyságú, egymáshoz fémszállal erősített fémspirál he-
lyezkedik el, csúcsára állított négyzet alakban. Egy-egy élére állított négyzetben 3-3 fehér,
henger alakú, 0,2 cm hosszú gyöngyöt fűztek hosszanti irányban egymáshoz. S. Lackovits
1989: 35.

¹⁴³ Horváth 1970: 158–159; Mojszsis 1984: 206.

¹⁴⁴ Gerevich 1943: 161–162. Hangsúlyozta, hogy a szüzek a Biblia példázata nyomán Jézus jegye-
seinek, tehát királyi jegyeseknek tekinthetők (Máté evangéliuma 25. 1–13.). Tekintettel a kö-

Hangsúlyozta, hogy a díszpánt vagy párta nem független a koronától. Ugyan sommás ábrázolásokról ez néha nehezen olvasható le, azonban a csúti XIV. századi párták motívumának eredetét máshol nem kereshetjük.¹⁴⁵

Ugyanebben az évben jelent meg László Gyulának A koroncói lelet és a honfoglaló magyarok nyerge című munkája, amelyben a szerző mintegy mellékesen a hencida-szerdekalmi honfoglalás kori temető 1. sírját is közölte, az abban nyugvó kislány koponyája körül talált fémvereteket (nagyobb fémkorongokat) pártaverettként értelmezte és pártaként rekonstruálta.¹⁴⁶ Egy évvel később A honfoglaló magyar nép élete című, igen nagy hatású munkájában ismét kitért a pártaviseletre. Megismételte a hencidai honfoglalás kori kislány fejdíszéről elmondottakat, amelyet a honfoglalás kori párták külön típusaként mutatott be. Emellett a szeged-bojárhalmi temető női sírjának, a leggazdagabb honfoglalás kori magyar női sírnak a leleteiből is rekonstruált pártát (illetve pártákat). Pedig ő maga ismerte be: „A temetőről Ördög János gazdálkodó megfigyelése nyomán” adtak hírt. Miután azt sem „jegyezték fel, hogy melyik darab hol feküdt, így csak más sírleletekkel való egybevetésből tudom nagyjából meghatározni a magyar női viselet e fontos emlékeinek szerepét”.¹⁴⁷ Párducz Mihály rendelkezésére bocsátotta egy olyan hódmezővásárhelyi honfoglalás kori sír dokumentációját¹⁴⁸, amelynek a koponyáját körben csüngős veretek övezték. László Gyula ezt is pártaként értelmezte, mint a párta másik típusát. A pártaviselet eredetét a szkíta korba vezette vissza. Vagyis a párta szerinte évezredek múltját eleme műveltségünknek. Azt is lehetségesnek tartotta, hogy a bojárhalmi nagyasszony fejdíszén mindkét korábban ismertetett veretsor együtt volt, sőt azt is elképzelhetőnek tartotta, hogy két pártát tettek a sírba, az egyik díszes volt, míg a másik talán a köznapis viselethez tartozott.¹⁴⁹ Azonban feltétlenül meg kell említenünk, hogy László Gyula már említett munkáiban is tetten érhető módszere, amit ő termékeny bizonytalanságnak nevezett, ugyanis a párták általa készített rajzos rekonstrukcióin a vereteket mind a két esetben süveg szélén, mint pártázatot helyezte el.¹⁵⁰ Munkássága olyan nagy hatást gyakorolt a hazai régészetre, hogy a már említett két könyve megjelenésétől kezdve minden kutató pártaként értelmezte, ha hasonló

zékör szimbolizmusára, a szűzi párta fogalomkörében a korona jelentősége is benne foglaltatik, mint ahogyan a korona a szentségnek és a szüzességnek fogalmát is magában foglalja.

¹⁴⁵ Gerevich 1943: 162. A koronának és a pártának ezt a hasonlóságát már Nagy Géza is észrevette. Nagy 1900: 114.

¹⁴⁶ A Hencida és Konyár között vezető út építése során a munkások négy sírt találtak. A lelőhelyen Fettich Nándor 1933-ban további 22 sírt tárt fel. Fettich 1937: 95–101; László 1943: 22–32; 1944: 158–161; Révész 1993: 364–365, 1994: 336–337.

¹⁴⁷ László 1944: 150.

¹⁴⁸ Hódmezővásárhely-Szenti tanya: László 1944: IV. t. 2.

¹⁴⁹ László 1944: 152. Sajnos nem tudjuk, hogy a bojárhalmi nagyasszonnyal temettek-e egyáltalán a sírba fejdíszet.

¹⁵⁰ László 1944: 153. 17. kép, 164. 21. kép.

elhelyezkedésben hasonló leleteket talált. Elsőként Szabó Kálmán, aki három, Kecskemét határában talált, honfoglalás kori sírban a koponyán elhelyezkedő vereteket párták díszlemezeiként értelmezte, mégpedig azzal a tartalommal és szimbolikus jelentéssel, amelyet a XVI–XVII. századi párták hordoztak. „Kétségtelenül megállapíthatjuk, hogy valóban pártát díszítettek”, hangsúlyozta. A „honfoglalás kori párták” és a középkori párták között szerves kapcsolatot tételezett fel. Mint írta: „Sokban hasonlítanak ezek az Alföldön és más helyen kiásott XIV–XV. századi pártákhoz, bár az utóbbiak díszítése a gótika korának ízlését tükrözi. Ennek ellenére úgy véljük, hogy ez az egyezés azt is bizonyítja, hogy a magyarság a párta viseletét keletről hozta mai hazájába s nem az itt élő, vagy nyugati népektől vette át.”¹⁵¹ A magyar honfoglalás kor régészetének ötven évét áttekintő tanulmány szerzője, Mesterházy Károly elfogadta Szabó meghatározását, mondván: „nyilván nem tévedett”.¹⁵² A honfoglalás 1100 évfordulójára rendezett kiállítás tudományos katalógusában M. Nepper Ibolya a női viseletet elemezve, megállapította: „Szokásban volt a pártaviselet, ez lehetett a fej ékítményei közül a legszebb és legfeltűnőbb. Viselete nem volt általános, bár egyre több kerül elő belőle. Két-három cm szélességű bőr- vagy textilpántra erősítettek vékony, préselt, leggyakrabban virágmotívumokkal díszített, aranyozott ezüst- vagy aranyozott bronzlemezeket. A lemezek szélén apró lyukak szolgálták a felerősítést.”¹⁵³ Kevés rekonstruálható közülük, mert a leggondosabb feltárás mellett is gyakran szétporladnak.¹⁵⁴ Még ugyanebben az évben Kürti Béla, a honfoglaló magyar női viseletet elemző tanulmányában tényként állapította meg: „Meglehetősen közismert az az elképzelés, miszerint a honfoglaló nők – életkoruktól, családi állapotuktól függően – fejükön pártát vagy főkötőt hordtak”.¹⁵⁵ A kutatók másik része óvatosabb volt. Istvánovits Eszter a Rétköz honfoglalás és Árpád-kori emlékanyagát feldolgozó és közzé tevő kötetben párta, fejfedő alcí-

¹⁵¹ A Kecskemét határához tartozó Lakihegyen 1936-ban két sírt találtak szőlőföldforgatásakor. Az egyik (A) sírt Szabó Kálmán csak hitelesíteni tudta. A találó elbeszélése és a koponyacsonton lévő zöld rozsdafoltok alapján pártaveretként azonosított 8 db vékony ezüstlemezről préselt korongot. A másik (B) sír koponyáját még in situ tudta megfigyelni. A homlokon és a halántékfalakon „papírvékonyaságú préselt pártadíszeket” talált. Közülük ötöt tudott megmenteni. Az A sírban eltemetett halottat 18–20 éves, a B sír halottját „idősebb”-nek vélte. 1941-ben a várostól 8 km-re, a Csongrádi út építése során is előkerült egy sír. A hitelesítés során a koponya helyén Szabó „két különböző formájú pártadísz töredékét” találta. Szabó 1955: 123–125.

¹⁵² Mesterházy 1993: 292.

¹⁵³ Az idézett fejezet szerzője M. Nepper Ibolya. A honfoglaló magyarság 1996: 52. Ugyanebben a kötetben a X. század közepére, második felére keltezett hajdúdorog-gyúlási temető 25. leány sírjából, a koponya körül előkerült veretekből Fodor István pártát rekonstruált: „a 25. sírből gazdagon díszített párta veretei kerültek elő; ... Leány sírjából került elő a koponyát körbefogó egykori díszes párta maradványa, az aranyozott ezüstveretek.” U.o. 230.

¹⁵⁴ A honfoglaló magyarság 1996: 54.

¹⁵⁵ Kürti 1996: 150. Kürti a valós helyzetet rögzítette, azonban a párta, illetve a főkötő honfoglalás kori létének vagy nem létének a bizonyítása nem közismertség, nem konvenció kérdése.

men együtt elemzi a lehetséges pártákat és a lehetséges fejfedőket. Összesen 8 olyan sírt tudott felsorolni, amelyben szerinte esetleg pártaveret is lehetett. Ezek közül mindösszesen két tiszabercel-ráctemetői sír esetében állapította meg azt, hogy a koponya körül előkerült leletek biztosan „fejfedő” maradványai voltak.¹⁵⁶ Ezt a fejviseletet egy olyan sírral állította párhuzamba, amelynek a koponya körül talált hasonló leleteit a feltáró régész pártaként rekonstruálta és pártaként közölte. Úgy vélte, hogy „viselete (a fejfedő vagy csak a pártáé?) valószínűleg általános lehetett, csak a szerves anyag pusztulása miatt rendelkezünk kevés információval rájuk vonatkozóan”.¹⁵⁷ A régészeti kutatás mindmáig megpróbálja összeegyeztetni László Gyulának A honfoglaló magyar nép életében közölt feltevését a valós régészeti tényekkel, illetve legfeljebb indirekt módon cáfolja a honfoglalás kori pártaviselet meglétét, mégpedig oly módon, hogy a pártát az általános női viselet részének tekinti¹⁵⁸, illetve olyképpen, hogy a koponya körül talált vereteket párta vagy süveg szegélydíszeként értelmezi.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Tiszabercel-Ráctemető 12. sír. 7. db Igen rossz állapotú, csüngős, aranyozott rosszezüst veret töredéke, valamint 1 db kerek veret vette körül a 144 cm hosszú, valószínűleg nyomorék nő koponyáját. 29. sír. A női váz koponyája körül 3 db csüngős és 8 db kerek ezüstveret volt. Istvánovits 2003: 194–195, 320.

¹⁵⁷ Istvánovits 2003: 320.

¹⁵⁸ Révész László a karos-eperjesszögi II. temetőről írta: „a fémleletek alapján eléggé egységesnek tűnik a női viselet. ... A pártájukat, a hajfonatukba font szalagokat gyöngyökkel varrták ki.” Ugyanakkor a gyereksírokról azt írta, hogy legjellemzőbb mellékleteik a gyöngyök, ételmellékleteket jelző állatsontok és agyagedények. A honfoglaló magyarság 1996: 82–83. Ugyanő a karosi honfoglalás kori temetők tudományos feldolgozása során, a temető sírjaiban talált gyöngyökkel kapcsolatban szükségesnek tartotta megjegyezni, hogy a „legtöbbször a koponya mellett, a nyakcsigolyák körül vagy a bordák közül előkerült gyöngyökről az esetek többségében nem dönthető el egyértelműen, hogy a ruházatra varrták, vagy a süveget – esetleg az arról lecsüngő szalagokat – ékesítették-e. Inkább az utóbbi szerepet tölthették be abban az esetben, amikor a koponya mellett vagy alatt találtak a gyöngyöket. Hasonló szerepre gyanakodhatunk azoknál a leleteknél is, amikor az apró gyöngyökkel együtt félgömb alakú üvegbetéteket is lelünk. Ez utóbbiak pontosan olyanok, mint az arany- vagy ezüstgyűrűk foglalatában ülő betétek, felvarrásra szolgáló luk nincs rajtuk. Bizonyára a süveg vagy párta díszeként szolgáltak, bőr- vagy textil foglalatba illesztve.” Révész 1996: 81. A Dienes István által Orosházán feltárt honfoglalás kori sírok közül az egyikben idős nő feküdt. Mesterházy Károly leírása szerint: „Ingének nyakát rombuszos veretek szegélyezték, pártáján és kaftánjának szegélyén összesen 19 egyforma, vékony aranyozott ezüstmű préselt rozetta volt felvarrva: a koponyán négy, hat a gerinc két oldalán párban, négy a derék vonalában, egy-egy a jobb comsont két oldalán, és három a térdmagasságban.” Ugyanebben a közleményben a pártaveretekről készült fényképhez fűzött magyarázatában a szerző már párta vagy süveg szegélyét díszítő rozettákról írt. A honfoglaló magyarság 1996: 345–346.

¹⁵⁹ A Tiszabездéd-Harangláb dűlő 16. sírban talált 48 db aranyozott közepű kerek veretről, bár a sírban minden bizonnyal a kaftán szárnyait ékesítették, Révész László azt jegyezte meg, hogy ilyesfajta vereteket több funkcióban is alkalmaztak: lábbeliveretként, hajfonatkorongok függesztőszíjának ékítményeként csakúgy előfordulnak, mint süveg- vagy pártadíszként. Istvánovits 2003: 436. Még jobb példa erre a felemás helyzetre a hencida-szerdekhalmi temető 1. sírjáról közölt ismeretanyag a honfoglalás 1100. évfordulójára készült jubileumi kiállítás tu-

László Gyula 1988-ban megjelent újabb művében (Árpád népe) valamivel árnyaltabban fogalmazott a honfoglalás kori női fejviseletről – „Mind a csüngők, mind pedig a korongok fel voltak varrva valamilyen sapkára, süvegre, esetleg valóban pártára” –, bár továbbra is korongos és csüngős pártáknak nevezte azokat. A párták szkíta kori származtatására nem tért vissza. A csüngős veretek mintáit a késő római női ékszerek közt vélte felfedezni, s azt is megjegyezte, „hogy keleti párhuzamot alig-alig ismerünk”¹⁶⁰. Elismerte, hogy a „rokon népek viseletéből ugyan feltehető, hogy a pártá felett magas, csúcsos süveg emelkedett”, de ezt a megoldást végső soron kizárta, mert azt hangsúlyozta, hogy „ennek emléke nem maradt”. Azt pedig egyenesen mosolyogni valónak tartotta, „ha valaki az egyszerű korongos pártá középkori utódait »burgundi viseletnek« tartja, mintha leányaink, asszonyaink fedetlen fővel jártak volna addig, amíg valami nyugati divattól el nem sajátították ezt az egyszerű díszviseletet.”¹⁶¹

László Gyula utóbbi megjegyzését vélhetnénk Gerevich tanulmányára vonatkozó markáns ellenvéleményének és annak, hogy Kniezsa nyelvészeti eredményeit a tárgy történet vonatkozásában nem fogadta el.¹⁶² De okkal-joggal vélhetjük egyik tanítványa viselettörténeti vélekedéseivel kapcsolatos reakciójának is.¹⁶³ Ő ugyanis kétségbe vonta a honfoglalás kori és a középkori párták közötti kontinuitást. Véleménye szerint a honfoglaló nők fejdíszzeit (tehát a lányokét és az asszonyokét is)¹⁶⁴ fémveretekkel, csüngős díszekkel, préselt korongokkal ékesítették fel. A lányok fejdíszét csupán „pártá jellegű”-nek nevezte. Hajadon szavunkra és különböző népi szólásokra utalva, azok tanúságtételére alapozva, úgy gondolta, hogy a lányok pártá jellegű fejdíszze „feltétlenül nyitott lehetett”. Hangsúlyozta, hogy „a középkori párták nem ezeknek (ti. a honfoglalás kori pártáknak) az egyenes »leszármazottai«; sőt úgy tűnik, hogy az Árpád-kor elején nem is viseltek pártát. Ez a szép fejdísz a XIV–XV. században tűnik fel újra az

dományos katalógusában. A temető általános ismertetésében a szerző a következőket írja: „A gazdag sírok valóban a temető keleti részén csoportosulnak, közülük is kiemelkedik a veretes pártával és hajfonatkorongokkal eltemetett, I. sírban nyugvó fiatal lány.” Ugyanezen az oldalon a „pártá” vereteit süvegdíszekként közli: „Bronzból készült, öntött, közepén kör alakban áttört 17 db süvegdísz. Díszítésük két kiemelkedő borda közt húzódó gyöngysorminta. A feljegyzések szerint a koponyán körben helyezkedtek el a sírban.” A honfoglaló magyarság 1996: 233–234.

¹⁶⁰ Vagyis hogy egyáltalán nem ismerünk.

¹⁶¹ László 1988: 89.

¹⁶² Itt szeretnénk megemlíteni, hogy abban az időben, amikor László Gyula a honfoglalás kori pártákat felismerni vélte, még a szó szláv eredeztetése élt. Azonban az általam holtában is tisztelt tudós professzor, joggal vallhatom magam az ő tanítványának, meg sem kísérelte, hogy magyarázatát adja, miért nem maradt meg nyelvünkben a pártá eredeti megnevezése.

¹⁶³ Régi magyar öltözködés 1988.

¹⁶⁴ Régi magyar öltözködés 1988: 12.

ábrázolásokon¹⁶⁵ és a sírleletekben, hogy azután »divatban« maradjon egészen a XVIII. századig, sőt később – szinte napjainkig – a népviseletekben.” Mojzsis Dóra állításait egyedül a régészeti megfigyelésekre alapozta, azokat nem próbálta meg más érvekkel is igazolni, így tételei visszhang nélkül maradtak.

Mint már korábban rögzítettük, az a párta, a „szűzkorona”, amely a XIX. században nemzeti jelképpé vált, keresztény eszmeiséggel átítatott, keresztény szimbólum. Ezt többek között az is jelezte, hogy bár a pártát a leány akkor kapta meg, amikor eladósorba lépett, mégis ha a lánygyermek ennél korábban meghalt, vagyis még nem lehet pártája, mégis mint Krisztus menyasszonyát, pártával a fején temették el.¹⁶⁶ A magyar népi kultúra honfoglalás kori rétegében nincs nyoma annak, hogy a szűzi hajadonok, s főleg istenhez való viszonyuk olyan kiemelt jelentőségű lett volna, hogy ezen minőség és viszony, mint jelkép egy meghatározott fejdíszben, a pártában tárgyiasult, tárgyiasulhatott volna. Mindez természetesen nem tagadja azt a lehetőséget, hogy akár a honfoglalás korában, akár már előbb az eladó leányoknak a „hagyományos” fejdíszük nem különbözött, nem különbözött az asszonyok fejdíszétől.

Erre utal hajadon szavunk is, de a szó önmagában nem jelent többet annál, hogy, szemben az asszonyok hajával¹⁶⁷, a házasság előtt álló leányok hajfonatait nem kellett eltakarni. A kazakok és kirgizek között végzett néprajzi megfigyelések is arról tanúskodnak, hogy amíg a leányok hajukat számos apró, részben a hátukon, részben a mellükön alácsüngő varkocsba fonva viselték, addig az asszonyok két vastag hajfonata nem maradhatott fedetlenül.¹⁶⁸ A XIX. század vé-

¹⁶⁵ Régi magyar öltözködés 1988: 13–14. Sajnos Mojzsis ugyanúgy nem próbálta meg állításait igazolni, mint nagy hírű professzora.

¹⁶⁶ A párta meghatározott tartalma miatt nem tudom idesorolni Almásynak a kazak menyasszonyi öltözékről való adatát, mely szerint a kazak nők menyasszonyi ajándéku férjeiktől lángvörös, tarka hímzetű chalatot (csapan) kapnak, amelyet az esküvőjükön és még egy ideig azután is hordanak. Ehhez az öltözethez járul egy széles, élénk színekkel hímzett szalag is, amit diadém módjára illesztnek a homlokukra, hátul összekötnek, a szalag két vége hátul hosszan lefügg. Ugyancsak emiatt nem tudom figyelembe venni a vörös szalagra erősített vert arany lemezekkel és gránátkő betétekkel ékesített, feltehetően XIX. századi, szárt homlokdísz sem, holott kétségtelen, hogy a rajta lévő csüngős veretek formailag hasonlítanak a honfoglalás koriakhoz. Almásy 1903: 672, 680–681.

¹⁶⁷ A magyarság néprajzában Györffy István azt hangsúlyozta, hogy a néphit az asszonyok hajának ősidők óta varázserejét tulajdonítja, ezért nem illik fedetlen fővel mutatkozniuk. Ugyanakkor azt is megemlítette, hogy Szent Pál leveleinek Komjáti-féle fordításában, tehát a Szentírásban olvasható többek között egy ilyen mondat: „Az asszonyállatok hayadonfewel ne legyenek”. Asszonynak leány módjára hajadonfővel járnai hallatlan vétségnek számított. A magyarság néprajza I. 391.

¹⁶⁸ A kazak asszony fejét és nyakát egészen a válláig és melléig leérő, vászonból varrott ruhadarab, az ún. kimisek, fedi. A csuklya alakú öltözetdarabból keskeny, néha piros hímzéssel beszegett nyíláson át tekint ki szabadon az arc. A kimiseket, mely a haját mindig teljesen eltakarja, a kazak nők sohasem teszik le, otthon és munka közben is viselik. A kirgiz asszonyok ún. szalakojmát viselnek, ez nem alkalmas a haj eltakarására, erre a célra két tenyéryni bársonysza-

gén a kazak és a kirgiz eladó leányok pontosan olyan sapkát (topu) hordottak, mint a férfiak, azzal a különbséggel, hogy a leányok sapkája élénk színű kelméből készült, szélét prémmel szegték be és bagolytollak díszítették.¹⁶⁹ Ha a honfoglalás kori női viseletben lett volna olyan leányfejdísz, amelynek jelképi tartalmát a kereszténység be tudta volna építeni eszmerendszerébe, s főleg, ha az a fejdísz a temetkezési szokásokban is szerepet kapott volna, akkor kontinuitásának régészeti módszerekkel bizonyíthatónak kellene lennie.¹⁷⁰ Azonban az a párta, amelyik mint női fejdísz a magyar népi kultúra szerves részévé vált a XIII. század végén jelenik meg a régészeti leletanyagban és valamivel később az ábrázolásokon.

A honfoglalás korának régészeti emlékanyagában ugyanolyan ritkán, mint a női sírokban, férfisírokban is találtak a feltárások során a koponya körül ezüstlemezeket, illetve más vereteket.

Utóbbiakat egyértelműen süvegdíszként írták le.¹⁷¹ Mint már korábban említettük, általában az eltemetett nő életkorától függően, az ún. pártavereteket süveg szegélydíszeként szokás értelmezni. Utóbbi elképzelés minden bizonnyal jobban megközelítheti az egykori valóságot. M. Nepper Ibolya azon megfigyelése, amely szerint az általa feltárt egyik honfoglalás kori párta börszegélyen volt, nem bizonyító értékű a párta mivolt mellett, ugyanis abban az időben az egyik leggyakrabban elterjedt fejfedő nemezből készült, a szélét pedig bőrrel szegték be,¹⁷² míg a másik a prémkarimás kalpag, amelynek felső része nem feltétlenül bőrből készült, hanem lehet bársony vagy más szövet is.¹⁷³ Mindkét fejfedő ese-

lagból alkalmas függőt, ún. csacskapot varrnak, piros selyemrojttal és ezüst- vagy fémlemez-késsel díszítik, vidraprémmel körülszegik, s aztán a hajuk tövén a szalakojma alatt megerősítve, szabadon engedik a hátukon lefüggenni, így az hajfonatukat teljesen eltakarja. Almásy 1903: 285–286.

¹⁶⁹ A kirgizek és a kazakok között általánosan elterjedt babona szerint a bagolytoll megvédi a gyermekeket mindenféle bűbájosság ellen. Ezért a gyermekek fejviseletét általánosan bagolytollakkal ékesítik. Almásy 1903: 356, 672.

¹⁷⁰ A tatárjáráskor elpusztult Árpád-kori temetőinkben és a középkori temetők Árpád-kori rétegeiben a XIII. század második feléig pártának a sírokban nincs nyoma. A XI–XIII. századi női sírok egy részében a koponya környékén talált gyöngyök, bármennyire is szerette volna Szabó Kálmán annak látni, nem lehettek pártamaradványok. Szabó 1938: 60.

¹⁷¹ Pl. Tiszabездé-Harangláb-dűlő 4. sír. Lovas férfi. Az emberi koponya szemgödörének magasságában, s részben a szemgödörben számos háromszögű, három lyukkal ellátott, papírvékonyágú, sima, igen törekeny, rosszezüst lemez, melyek közül 8 viszonylag épen megmaradt. Süveg vagy halotti szemfedő díszei lehettek. 8. sír. Lovas férfi. A homlokon harántul elhelyezett számos papírvékonyágú, teljesen elporladt ezüstlemezke. Azt, hogy az egyes lemezek milyen alakúak voltak, nem figyelték meg. Valószínűleg a süveg szegélyének díszítéséül szolgáltak. (A temető sírjainak leírásait Révész László készítette.) Istvánovits 2003: 210–212. A 4. sírról még László 1944: 129.

¹⁷² Fehér 1940: 97.

¹⁷³ Fehér 1956: 159–160.

tében, különösképpen akkor, ha peremét fémveretek díszítik, a fémrozsda a bőrt konzerválhatja, míg a nemez, illetve textil nyomtalanul megsemmisül. Arra is találunk példát, hogy a fejfedő szélét fémveretekkel díszítették. Megmaradt egy IX–XII. századra keltezett „alán” fejfedő, amelynek a szélét fémveretek szegélyezték.¹⁷⁴ A XV. század közepéről firenzei ábrázolásokról is ismert, hogy a sapka kemény széle, pártája boglárokkal ékesített.¹⁷⁵ Igaz, a honfoglalás koránál jóval később, 1603-ban gróf Thurzó Zsuzsanna hozományában olyan süvegeket vettek jegyzékbe, amelyeknek a pártázatja boglárokkal és gyöngyökkel volt ékesítve.¹⁷⁶ Mindezen érvek és régészeti megfigyelések alapján sajnos arra a megfontolásra kell hajlanunk, hogy a honfoglaló magyarok nem ismerték és nem használták a pártát.

ÖSSZEFOGLALÁS

A párta a magyar népi kultúrában keresztény szimbólum, amely minden bizonnyal a több ezer éves múltra visszatekintő, az esküvő napjaiban viselt korona-koszorú jelentésének átértelmezésével és sajátos magyarításával keletkezett és vált az eladó lányok ünnepi viseletének részévé. A temetkezési szokásokban játszott szerepe alapján a párta jelenléte a népi kultúrában a XIII. század második felétől követhető nyomon, miközben divatja többször változott. A gyöngyökkel és veretekkel vagy csupán fémveretekkel díszített hajpánt (szalagpárta) a XIII. század közepétől már a népi kultúra részévé vált, gyöngyös változata még a XVIII. században is élt. A boglárokkal (és gyöngyökkel) díszített karika párta, a „magyar” párta a XV. század folyamán alakult ki, és a XVI. századtól terjedt el a paraszti, mezővárosi népesség között. A leányfejdísz párta meghatározott konkrét eszmei tartalmának a következtében a XIII–XV. századi veretes pártákkal rokonított és pártaként rekonstruált, a koponya körül talált honfoglalás

¹⁷⁴ Kaloev 1971: 173.

¹⁷⁵ Benozzo Gozzoli, firenzei festő 1459-ben kezdte festeni fő művét, amely a Háromkirályok vonulása címet viseli. A művészettörténet megjegyezte róla, hogy éles megfigyelő-képesség jellemzi, ami többek között a viselet ábrázolásában is megnyilvánult. A fő művön az egyik király lovon ülő alakjában a fiatal Lorenzo Magnificót ábrázolta, aki boglárokkal díszített sapkát viselt. Művészeti lexikon 1965: I. 210–211.

¹⁷⁶ „Süvegeknek száma: Egy szegletes, fekete bársony süveg, az melyen vagyon öreg zománczos arany boglár tiz és chewe (csó) módjára csinált arany boglár tiz pár, apró boglár három. Egy nyári, fekete bársony süveg, vert ezüsttel tűzött, az pártázatján tizenegy gyöngyös boglár vagyon, mindenik mellett egy-egy öreg gyöngyszem, egy medaja, melyben egy öreg vörös kő vagyon és négy gyöngy-szem és az toll mellett egy gyöngyös bokréta. Egy nyári karimás süveg, arany és ezüst fonállal tűzött, az pártázatján apró gyöngyös rózsák vannak és gránát szemek, az is tűzött.” Radvánszky 1986: II. 108–109.

kori leleteknek párta mivolta nem nagyon tartható. Számukra a jövőben nagy valószínűséggel más funkciót kell keresnünk és találnunk.

IRODALOM

ALMÁSY György

1903 *Vándor-utam Ázsia szívébe*. Budapest

APOR Péter

1972 *Metamorphosis Transylvaniae azaz Erdélynek változása (1736)*. Budapest

BALASSA Iván – ORTUTAY Gyula

1979 *Magyar néprajz*. Budapest

BÁLINT Alajos

1938 *A kaszaperi középkori templom és temető*. Dolgozatok XIV. 138–190.

1956 *A kiskunfélegyháza-templomhalmi temető*. *Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 55–84.

BÁLINT Sándor

1946 *A halálhoz és temetéshez fűződő szegedi néphagyományok*. *Az Alföldi Tudományos Intézet Évkönyve I. 1944–1945*. Szerk.: Bartucz Lajos. Szeged. 58–69.

BÁRDOS Edit

1978 *Középkori templom és temető Kaposvár határában*. Előzetes jelentés a leletmentő ásatásról. *Somogyi Múzeumok Közleményei* 3. Kaposvár. 187–234.

1987 *Középkori templom és temető Kaposvár határában II*. *Somogyi Múzeumok Közleményei* 8. Kaposvár. 5–76.

B'CVAROV Ivan

1993 *Anterski nekropoli*. Veliko T'rnovo

BENKŐ Elek

1980 *A középkori Nyársapát*. Bálint Alajos ásatásai a nyársapáti Templomparton. *Studa Comitatus* 9. Szentendre. 315–424.

2002 *Erdély középkori harangjai és bronz keresztelődencéi*. Budapest–Kolozsvár.

BOBCEVA, Lubka

1978 *Nekropol ot XIII–XIV. vek v Kaliakra*. *Izvestia na Narodnia Muzej-Varna. Kniga XIV. (XXXIX)*. Varna. 152–180, Tabl. I–XVII.

BRAMM, Otto

1936 *Deutsche Brautkränze und Brautkronen. Ein Beitrag zu ihrer Typologie und der Symbolik ihres Schmuckes*. *Jahrbuch für hist. Völkerkunde* ¾.

CLEMENS, Lukas

1944 *Ausgewählte hochmittelalterliche Kleinfunde aus Trier. Funde und Ausgrabungen im Bezirk Trier* 26. 49–59.

CZUCZOR – FOGARASI

1862–1874 *A magyar nyelv szótára*. A Magyar Tudományos Akadémia megbízásából készítették: Czuczor Gergely és Fogarasi János. I–VI. Pest.

DOMANOVSKY György

1980 *A magyar nép díszítőművészete I–II*. Budapest

FARAGÓ József – NAGY Jenő – VÁMSZER Géza

1977 *Kalotaszegi magyar népviselet*. Bukarest

- FEHÉR Géza
 1940 *A bolgár törökök szerepe és műveltsége.* Budapest
 1956 Tanulmányok a népvándorláskori steppei népek viseletéről I. *Archaeológiai Értesítő* 152–165, XV–XVII. tábla
- FEHÉR Géza, ifj.
 1955 Az 1949.évi Mohács-Csele-pataki mentőpásatás. *Archaeológiai Értesítő* 212–228, XXXIV–L. tábla
- FÉL Edit
 1962 *Népvisélet.* Budapest
- FETTICH Nándor
 1937 A honfoglaló magyarság fémművessége. *Archaeologia Hungarica* XXI. Budapest
- FLÓRIÁN Mária
 1997 Ötözködés. In: Magyar néprajz nyolc kötetben. *Anyagi Kultúra 3. Életmód.* Budapest. 585–767.
 2000 Parasztviselet. In: *Nógrád megye népművészete.* Szerk.: Kapros Márta. Balassagyarmat. 112–184.
- FODOR István
 2005 Árpád-kori templom körüli temetők Hajdúdorog határában. In: „...a halál árnyékának völgyében járok” *A középkori templom körüli temetők kutatása.* Budapest. 197–212.
- FOLTINY István – KOREK József
 1945 A csecstói középkori templom és temetők. *Az Alföldi Tudományos Intézet Évkönyve I. 1944–1945.* Szeged. 149–190.
- GÁBOR Gabriella
 1996 Középkori párták Békés megyében. *Móra Ferenc Múzeum Évkönyve Studia Archaeologica II.* Szeged. 381–401.
- GEREVICH László
 1943 A csúti középkori sírmező. *Budapest Régiségei XIII.* 103–166.
- GYARMATHI Samuel
 1816 *Vocabularium in quo plurima hungaricis vocibus consona variarum linguarum collegit S. Gy. Bétsben*
- HABERLANDT, Arthur
 1953 *Taschenwörterbuch der Volkskunde Österreichs.* Wien.
- HADROVICS László
 1995 *Magyar frazeológia. Történeti áttekintés.* Budapest
- HATHÁZI Gábor
 2004 A kunok régészeti emlékei a Kelet-Dunántúlon. *Opuscula Hungarica V.* Budapest
 2005 *Sírok, kincsek, rejtélyek. Híres középkori régészeti leletek Kiskunhalas környékén.* Kiskunhalas.
- HATHÁZI Gábor – KOVÁCS Gyöngyi
 1996 *A váli gótikus templomtorony. Adatok Vál 14–17. századi történetéhez.* Székesfehérvár
- A honfoglaló magyarság
 1997 „Őseinket felhozád...” *A honfoglaló magyarság. Kiállítási katalógus.* Révész László, Wolf Mária és M. Nepper Ibolya közreműködésével szerkesztette Fodor István. Budapest
- HORVÁTH Béla
 1970 A tisztaörvényi párta és pártaöv. *Folia Archaeologica XXI.* 157–168.

- HUIZINGA, Johan
1978 *A középkor alkonya*. Fordította Szerb Antal. A fordítást a mű 1937-es londoni kiadásával egybevetette és kiegészítette Dávid Gábor. Budapest
- ISTVÁNOVITS Eszter
2003 *A Rétköz honfoglalás és Árpád-kori emlékanyaga*. Nyiregyháza
- JANKOVICS József
1990 Régi magyar irodalmunk „viseletképe”. In: *Régi erdélyi viseletek. Viseletkódex a XVII. századból*. Budapest. 5–21.
- JUNG Károly
1979 *Az emberélet fordulói. Gombosi népszokások*. Újvidék
- KALOEV, Boris Aleksandrovic
1971 *Osetiny*. Moszkva
- KÁROLYI Árpád
1876 Kendy Ferenczné végrendelete. *Századok*. 747–750.
- KEMÉNY Lajos
1918–1919 Kassai adatok a viselet történetéhez. *Archaeológiai Értesítő* 108–117.
- U.KERÉKGYÁRTÓ Adrienn
1938 *A magyar női haj és fejviselet*. Budapest
- KNIEZSA István
1973 *A magyar nyelv szláv jövevényszavai I–II*. 2. kiadás. Budapest
- KOVÁCS Béla
1974 Nagytálya középkori templomának feltárása. *Az Egri Múzeum Évkönyve X*. 119–158.
- KÓVÁRI László
1860 *A magyar családi s közéleti viseletek és szokások a nemzeti fejedelmek korából*. Pesten-Kolozsvárott
- KMK
1877 *Középkori költői maradványok. Közzéteszi Szilády Áron. Régi magyar költők tára*. Első kötet. Budapest
- KMV
1921 *Középkori magyar verseink*. Szerk.: Horváth Cyrill. *Régi magyar költők tára I*. Budapest
- KULCSÁR Mihály
1996 Néhány megjegyzés az Árpád-kori karikaékszerek viseleteinek kérdéséhez. Az ún. köpüs záródású karikák. *Savaria* 22/3 (1992–1995). Szombathely. 249–275.
- KUNT Ernő
1990 Temetkezési szokások. In: *Népszokás, néphit, népi vallásosság*. Szerk.: Hoppál Mihály. In: *Magyar néprajz. Folklor* 3. Budapest. 67–101.
- KÜRTI Béla
1996 A honfoglaló magyar női viselet (leletek és rekonstrukciók). In: *A magyar honfoglalás korának régészeti emlékei*. Szerk.: Wolf Mária és Révész László. Miskolc. 148–161.
- S. LACKOVITS Emöke
1987 16–17. századi kéttornyúlaki párták és párhuzamaik. *Veszprémi Történelmi Tár I*. Veszprém. 31–44.
- LÁSZLÓ Gyula
1943 A koroncói lelet és a honfoglaló magyarok nyerge. *Archaeologia Hungarica XXVII*. Budapest
1944 *A honfoglaló magyar nép élete*. Budapest
1988 *Árpád népe*. Budapest

LOVAG Zsuzsa

- 2005 Az esztergom-szigeti apácakolostor temetőjének kutatása. In: „...a halál árnyékának völgyében járok” *A középkori templom körüli temetők kutatása*. Budapest. 127–130.

LUMTZER, Viktor und MELICH, Johann

- 1900 *Deutsche Ortsnamen und Lehnwörter des ungarischen Sprachschatzes. Quellen und Forschungen zur Geschichte, Litteratur und Sprache Österreichs und seiner Kronländer VI*. Innsbruck

MAGYAR Kálmán

- 1980 Ispánsági és nemzeti központok kutatása Somogyban I. (Egyházak és temetők). *Somogyi Múzeumok Közleményei 4*. 43–76
- 2000 A Bodrog-Alsó-Büi nemzeti központ régészeti kutatása (1979–1993.) *Somogyi Múzeumok Közleményei 14*. 115–163.
- 2005 Árpád kori nemzeti központok egyházainak temetőiről. In: „...a halál árnyékának völgyében járok” *A középkori templom körüli temetők kutatása*. Budapest. 163–172.

MKI

- 1984 *A magyar középkor irodalma*. Budapest

Mkksz

- 1896 *Magyar közmondások és közmondásszerű szólások*. Gyűjtötte és rendezte dr. Margalits Ede. Budapest. Reprint 1993.

Magyar Néprajz IV.

- 1997 *Magyar néprajz IV. Életmód*. Szerk.: Füzes Endre – Kisbán Eszter. Magyar néprajz. Anyagi kultúra 3. Budapest

MNT

- 1955–1956 *A Magyar Népzene Tára III/A-B. Lakodalom*. Sajtó alá rendezte Kiss Lajos. Budapest
- A Magyarság Néprajza
- 1933–1937 *A Magyarság Néprajza I–IV*. Szerk.: Czákó Elemér. Budapest, é.n.

MESTERHÁZY Károly

- 1993 A magyar honfoglalás régészetének ötven éve. *Századok*. 1993/2. 270–310.

MIHALIK József

- 1899 Kassa város ötvösségének története. *Archaeológiai Közlemények XXI*.

Miklós Zsuzsa

- 1989 Árpád-kori földvár, középkori templom és temető Kerepes (Kerepestarcsa) – Kálvárián (Anyagközlés). *Studa Comitatensia 22*. Szentendre. 347–370.

MIKLOSICH, Franz

- 1871 *Die slavischen Elemente im Magyarischen. Denkschriften der philhist. Classe der K. Akademie der W. XXI*. 1–74. Wien
- 1886 *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*. Wien

MOJZSIS Dóra

- 1984 XVI–XVII. századi női fejdíszek a nagylózsi leletanyagból. *Folia Archaeologica* 185–212.

MOLNÁR Erzsébet

- 2005 Esztergom-Zsidód templom körüli temetője. In: „...a halál árnyékának völgyében járok.” *A középkori templom körüli temetők kutatása*. Budapest. 109–114.

MÓRA Ferenc

- 1906 Ásatás a Szeged-ötömösi Anjou-kori temetőben. *Archaeológiai Értesítő* 18–27.

Művészeti Lexikon

- 1965 *Művészeti lexikon*. Első kötet A–E. Főszerk.: Zádor Annas és Genthon István. Budapest.

OkISz

1902–1906 *Magyar Oklevél – Szótár. Régi oklevelekben és egyéb iratokban előforduló magyar szók gyűjteménye.* Legnagyobb részüket gyűjtötte Szamota István. A Magyar Tudományos Akadémia megbízásából szótárrá szerkesztette Zolnai Gyula. Budapest

O. NAGY Gábor

1966 *Magyar szólások és közmondások.* Budapest. 2. kiadás 1976.

NAGY Géza

1900 *A magyar viseletek története.* Budapest

Nyelveléktár II.

1874 Régi magyar codexek. Közzéteszi Wolf György. *Nyelveléktár.* Szerk.: Budenz J., Szarvas G., Szilády Á. II. kötet. Budapest

Hg. ODESCLCHI Arthúr

1872 Gr. Draskovith Johanna-Mária gr. Erdődy Miklósné női hozománya, 1652-ből. *Századok.* 352–357.

Pajkos énekek

1984 *Pajkos énekek.* Válogatta, a szöveget gondozta és a jegyzeteket írta Stoll Béla. Budapest.

PÁLÓCZI-HORVÁTH András

1975 A Lászlófalván 1969–74. évben végzett régészeti ásatások eredményei. *Cumania IV.* 275–309.

PAULER Gyula

1899 *A magyar nemzet története az Árpád-házi királyok alatt I–II.* Budapest.

B. PERJÉS Judit – BÓCZNÉ ÚJVÁRI Mária

1991 A Kerepes-Kálvária domb 3. sír szerves eredetű leleteinek restaurálása. *Studa Comitatus* 22. Szentendre. 371–387.

PONORI THEWREWK József

1825 Gnómák. In: *Kedveskedő.* 1825. Januárus 28. Kiadták Pánczél Dániel és Igaz Sámuel. Bécsben

PUTZ Éva

1943 *A kolonyi lagzi.* Pozsony

RADVÁNSZKY Béla

1879–1896 *Magyar családélet és háztartás a XVI. és XVII. században I–III.* Budapest. Reprint 1986.

RMC

1908 Régi magyar codexek. Közzéteszi Katona Lajos. *Nyelveléktár XV.* Budapest

RMG

1984 *Régi magyar gloszárrium. Szótárak, szójegyzékek és glosszák egyesített szótára.* Szerk.: Berrár Jolán és Károly Sándor. Budapest

Régi magyar öltözködés

1988 *Régi magyar öltözködés. Viseletek dokum,entumok és források tükrében.* Összeállította, a bevezetést, a jegyzeteket és a viselettörténeti lexikont írta Benyóné Dr. Mojzsis Dóra. Budapest.

RÉVÉSZ László

1993 Veretekkel díszített lószerszámok a honfoglalás kori női és férfi sírokból. *Herman Ottó Múzeum Évkönyve* 30–31. 351–416.

1994 Mit Beschlagen geschmückte Pferdegeschirre aus den landnahmezeitlichen Frauen und Männergräbern. *Acta Archaeologia Hungarica* 46. 307–361.

1996 *A karosi honfoglalás kori temetők. Régészeti adatok a Felső-Tisza-vidék X. századi történetéhez.* Miskolc

- RUTTKAY, Alexander
1981 *Stredoveké umelecké remeslo*. Tatran (h.n.)
- SELMECZI László
2005 A jászok betelepítése Magyarországra. In: *Jogszabályok-jogszokások. A Jászkun-ság kutatása 2005*. Szerk.: Bánkiné Molnár Erzsébet. Kiskunfélegyháza. 27–60.
- SIMONYI Erika
2005 Középkori és kora újkori templom és temető Felsőzsolca-Nagyszilváson. In: „...a halál árnyékának völgyében járok”. *A középkori templom körüli temetők kutatása*. Budapest. 305–314.
- SZABÓ Kálmán
1939 *Az alföldi magyar nép művelődéstörténeti emlékei. Bibliotheca Bhumanitatis Historica III*. Budapest
1954 Honfoglaláskori párták. *Folia Archaeologica* 123–125, XXIX–XXXI. t.
- SZÁDECZKY Lajos
1903 *Br. Apor Péter verses művei és levelezései (1676–1752)*. Budapest
- P. SZATHMÁRY Károly
1857 A női öltözék darabok története. Különös tekintettel a nemzeti viseletre. In: *Nemzeti Képes Naptár*. Szerk.: Tóth Lőrincz. II. évf. 65–86.
- SZEKERES Krisztina
2005 Temetkezések Edelény-Cseb középkori templomában. In: „...a halál völgyének árnyékában járok”. *A középkori templom körüli temetők kutatása*. Budapest. 257–264.
- SZENDREI Ákos.
1931 Menyasszony-kontyolás. *Népünk és Nyelvünk III*. 211–217, 263–274.
- Szentsey György daloskönyve
1976 *Szentsey György daloskönyve*. Sajtó alá rendezte, az előszót és a jegyzeteket írta Varga Imre. Budapest
- Szíveket újjító bokréta
1914 *Szíveket újjító bokréta. XVIII. évszázadbeli dalgyűjtemény*. Kiadta Versényi György. Budapest
- SzRMI
1963 *Szöveggyűjtemény a régi magyar irodalomból. I. rész. Középkor és reneszánsz*. Második javított és átdolgozott kiadás. Budapest
- SzRMT
1990 *Szöveggyűjtemény a régi magyar irodalom történetéhez*. Budapest
- SZÓKE Béla Miklós
1995 *Die Prämonstratenserpropstei von Alsórajk-Kastélydomb*. Anteus.
- SPINEI, Victor – RODICA, Popovici
1985 Cercetările arheologice din necropola medievală de la Hudum, Jud. Botosani. *Arheologia Moldovei X*. 74–88.
1988 Sapaturile arheologice din necropola medievală de la Hudum (1987). *Arheologia Moldovei XII*. 233–247.
- TAKÁTS Sándor
é.n. *Hangok a múltból*. Budapest
- Tar Lőrinc pokoljárása
1986 *Tar Lőrinc pokoljárása... Középkori magyar víz:ók*. Válogatta, a szöveget gondozta, a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta V. Kovács Sándor. Budapest
- TEICU, Dumitru
2002 *Mountainous Banat in the middle ages*. Cluj-Napoca

TESZ

1976 *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. Harmadik kötet Ö-Zs. Főszerk.: Benkő Loránd. Budapest*

WILCOX, Turner R.

1987 *The mode in costume. New York*

1969 *The dictionary of costume. New York*

ZOLTAI Lajos

1938 Debreceni viselet a XVI–XVIII. században. *Ethnographia XLIX. 75–108, 287–315.*

László Selmeczi

„...ISTENTÜL ADATTÁL ÉDES SZŰZ KORONÁM” [VERBATIM: GOD HATH GIVEN YOU TO ME, MY SWEET CROWN OF VIRGINITY]

Facts and Figures on the History of *párta* [a coronet worn by maidens as a mark of their unmarried status] in the Carpathian Basin

„It is not the clothes that maketh the man,” as we all know. However, beyond their primary functions (that is, covering and adorning the body), pieces of clothing also indicate the social, ethnic (national), and religious affiliations of the individual persons. What we identify as *párta* is the most salient part of headgear worn by maidens, generally recognized and acknowledged as the external distinguishing mark of unmarried young ladies in the form of a beaded coronet. It is symbolic of virginity and has an emblematic role related to nubility. These associations had been already present in both the secular and religious literatures of the Middle Ages in Hungary, which reflects the peculiarly Hungarianized meaning that dates back to several thousand years, transformed from the function of a crown-wreath worn during the days of weddings. In Hungarian folk culture, the *párta* becomes part and parcel of the festive apparel of nubile girls through a re-interpretation of the primary meaning that embodies the symbol of Christian ideology. Apart from being a headgear for maidens, it also had an important role in customs related to funerals. It is a curious fact that, up until the 17th century, marriageable men were also buried wearing a *párta*, the function of which was to indicate their position occupied in the communal hierarchy. The major types of *párta*-s worn by women were established during the 15th and 16th centuries. The reconsideration of the significance of ornamentation around the skull found in graves from the time period of the Hungarian conquest of the Carpathian Basin, formerly construed as *párta*-s, still waits to be undertaken by the archeologists and historians.

Ságvári György

Katonaruhák gombolásvariációi a 17–19. században¹

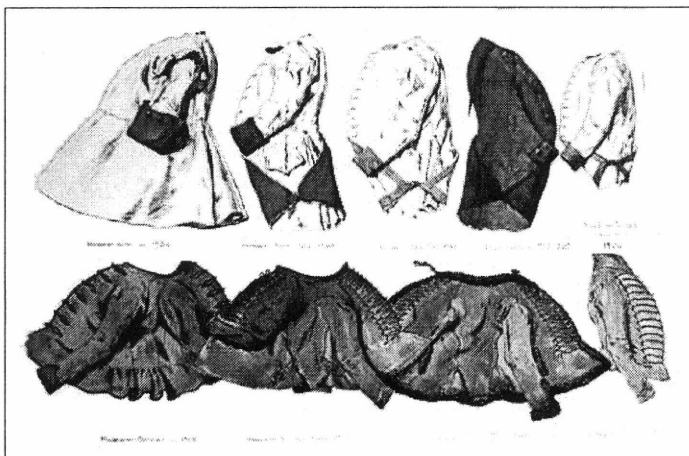
A ruhán a gombolások praktikus, egyszersmind díszítő elemek. Hogy adott esetben melyik tartalom kerül előtérbe, ezt a viselési helyzet, a viselési körülmények határozzák meg. Ha adott ruhatípusnál a munkaruha jelleg az erősebb, a praktikus tartalom a domináns. Ha dísz-, ünnepi, vagy rituális a viselet, az elsőbbség a díszítő elemé. A gombolás ugyanakkor része a viselet szimbólumkészletének is, szükség szerint identifikáló jel, adott esetben csoportviseleti jelkép. Az uniformisok összetett világában a gombolások mind e három funkciója jelen van. A harci öltözeten a gombolás merő praktikum, harcot segítő kellék. A katonai parádék, ünnepek viseletében ruhát díszítő elem, mondhatnánk: pompa-kellék. Az egyenruhák virtuális világában pedig jel, amellyel kisebb-nagyobb csoportokat lehet elkülöníteni: fegyvernemeket, csapatnemeket, kisebb nagyobb alakulatokat. Bár e funkciók külön-külön is értelmezhetők, konkrét viseleten valójában szétválaszthatatlanok; aktívan vagy passzívan, de egyszerre van jelen és hat mindhárom tartalom.

Hogy egy katonaruha mivel záródik, kívülről nem is mindig látható kapcsokkal, patentokkal (ma húzó-, illetve tépőzárral is!) vagy gomblyukon átbújtatott gombbal, netán a ruhára varrt pántokkal, zsinórokkal, gombházzal, paszományokkal vagy minden effélén túllépve, a ruhát szíjjakkal, hevederrel fogják össze, továbbá, hogy maga a gombolás milyen formakultúrát közvetít, ebben jobbra a célszerűség, felhalmozott (harci) tapasztalatok, csoport hagyományok, szokások, a szépérzék vagy akár szimplán anyagi megfontolások döntenek.

A katonaruhán vannak tipikus és atipikus gombolások (kötések). Előbbiek elsődlegesen a ruhadarabok effektív összezárására szolgálnak, utóbbiak ezen túl még „tartó alkalmatosságok” is: ruhapántok, zsinórkötők, ruhára varrt csatos szíjcskákat, kellékek a személyi felszerelés és mátha rögzítéséhez, biztonságos és kényelmes cipeléséhez. A katonaruha, mint optimálisra törekvő, megtervezett precíziós viselet, a részeknek és az egésznek különleges összjátéka. Ebben az összjátékban kapnak beleértve valamennyi funkciójukat megkülönböztetett szerepet a gombolások. Következésképpen: ha a katonaruha gombolásait vizsgáljuk, értelmezzük, nem lehet csak külön-külön egy-egy konkrét ruhadarabra kor-

¹ A tanulmány a T 046906 TRT számú OTKA pályázat támogatásával készült.

látoznunk az érdeklődésünket; a komplett öltözetet kell szemlélnünk. Csak így érthető meg, mi a lényegi tartalma az uniformisokon az első pillantásra öncélúnak tetsző díszeknek, sallangoknak, apróságoknak.



Szabvány katonai felsőkabát formák a 18–19. században; a felső sorban nyugati típusú „gomb-gomblyuk”, az alsóban (magyar huszárdolmányokon és mentéken) keleti típusú „gomb-gombház” zárással

A fentebb számba vett gombolási variánsok minden lényeges alaptípusát (kapcsok, gomb, pántok, paszományok, zsinórok, tüskés szíjcsatok) ismerték és alkalmazták a kora újkor hadseregeiben is. A fegyvernemenként specializálódó viseleteken ezek a gombolások a 18. századtól sajátos, csak az adott csoportviseletre jellemző formákkal állandósultak, és egyben az adott egyenruha-típus karakteres jellemzői lettek. A nyugat-európai viseleti kultúrából kinőtt uniformisokra – mind a lovas, mind a gyalogos ruhatípusok esetében – a 17. század második felétől dominánsan a „gomb-gomblyuk” zárás a jellemző, ezzel párhuzamosan azonban találkozunk gombházas megoldásokkal is; a gombházhurkot egy-egy, 8–10 cm hosszú, rojiban végződő paszománnyal, szövetslejfívnivel toldták meg. A 18. század második felétől ez a dísz már nem kimutatható. A keleti hatásokat ötvöző viseleteknél a „gomb-gombház” variáns a jellemző. A kapcsos és pántos, szíjcsatos megoldások ugyanakkor mindkét alaptípusnál megtalálhatók. A magyar uniformiskultúra keleti és nyugati hatások sajátos keveredése. Archetípusa a huszárviselet, amely a 18. század folyamán szerte a kontinensen elterjedt, s amely évszázadok alatt az európai közfelfogásban szinonimája lett a magyar viseletnek. A huszáruhák egyik alapjellegzetessége a közismert zsinórozás, ami valójában a gombolások egyfajta „átfunkcionalizálódása” révén alakult ki. Vagyis – bárha túlzó megállapításunk – vizsgált tárgyunk, a gombolás, a magyaros ruhadíszek kialakulására jelentős hatást gyakorolt.

A katonák ruháján, az öltözet egészén, fejfedőtől a lábbeliig fölös számban találunk gombolásokat a legváltozatosabb formában és funkcióban. Az alábbiakban – tipizálási szándékkal – ezeket vesszük szemügyre, tüzetesebben a kabátféleségeket, lévén a felsőkabáton elhelyezett gombolások az egész öltözet alapkarakterét határozzák meg.

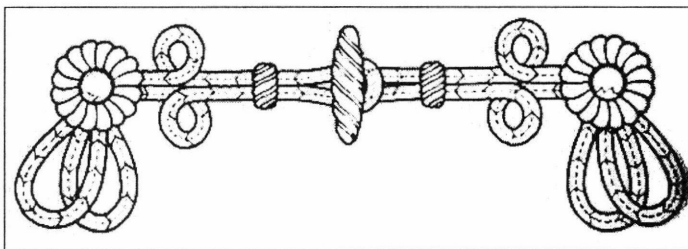


Huszár főtiszti mente a 19. század első feléből korabeli mustra ábrán, részlet ábrázolásokkal.

Ám kezdjük a fejfedőkkel! A fejfedők gombolásai (kötései) aktív szerepben a biztonságos hordást segítik. Az áll alatt összecsatolt, -fűzött, -kötött, keskeny bőr szíjpár (állszíj) – készülhetett zsinórból vagy paszományból is, a bőrszíjat pedig boríthatták fémlemezekkel –, illetve a bal oldali száron elhelyezett tükés vagy bújtató csat (állcsat) képezte a fejfedő gombolókészletét. Bizonyos típusoknál nem csatot, hanem hengerformájú bőrgombot vagy apró fémpántot alkalmaznak. Harcban, parádékon (aktív szerep) az állszíjat mindenkor az áll alatt össze kellett kapcsolni, egyéb esetekben a fejfedőn belül a béleléshez erősítve mintegy „pihentették”, vagy a homlok magasságában az ellenző tövéhez fektetve „láthatóvá tették”. Eme passzív szerepében idővel állandósult, és az adott fejfedőféleség szimbólumkészletének része lett, mint adott hadsereghez, fegyvernemhez, csapatnemhez tartozó viseleti jel.

Különleges (magyaros) fejfedő-sajátosság a huszárcsákón a vitézkötés. Első előfordulásai a 17. század végére tehetőek, ekkor valójában csak egy hosszú zsinór, amely arra szolgált, hogy fejfedőt (süveg, csákós süveg, később klobuk,

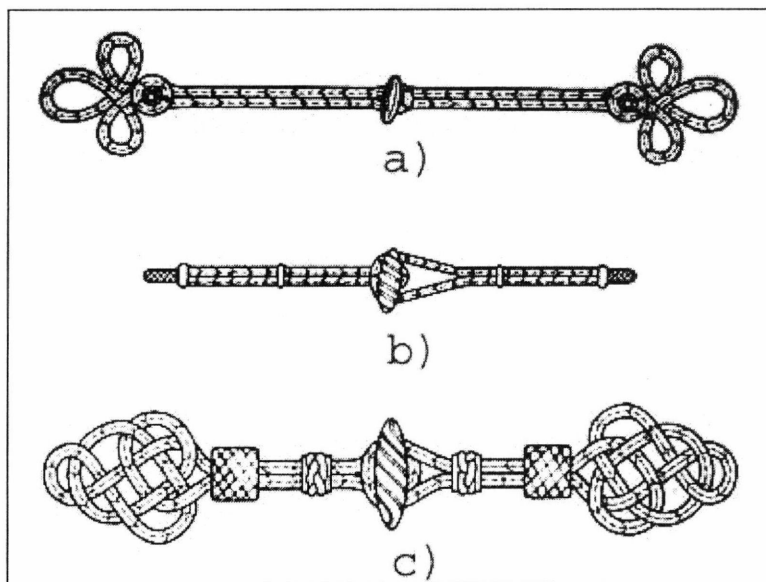
csákó, kucsma) a huszár a testéhez (ruhájához) köthesse, hogy azt a csata hevében vagy egy gyors vágta során el ne hagyja. A zsinóron idővel fonások, hurkolások, fonadékok jelentek meg, mígnem a 19. század közepétől már egyértelműen csak dísz funkciót töltött be. A vitézkötés a huszárcsákó legszebb dísz tartozéka s egyben jelképe. A fonadékokra aztán még külön díszek (címer, uralkodói névjel) is kerültek, egyértelművé téve, hogy a vitézkötés, az egykori gomboló szimbólum (és szimbólumhordozó) is.



Mellzsinór-pár (atilla zsinórgomboló), 1849 – kétrét fektetett négyélű zsinórból, hurkolással, galanmkosárral és ún. „kutyatökös” záródíszszel.

Az uniformis öltözeten a legváltozatosabb és leglátványosabb gombolásokat a kabátféleségeken találjuk. Vannak látható és rejtett gombolások. Ez utóbbiak többnyire a katona tábori (campagne) kabátjain (zubzony, blouse, egyes köpenyfélék, körgallér) találhatóak. E ruhadarabok szövetanyaga is silányabb minőség (vászon, cájg, zsávoly, durva posztó stb.). A kabátok látható gombolásai a mellén, a vállon, a karvégén, néhány esetben a hátrészen is, derék alatt helyezkednek el. Funkcionálisan a legfontosabbak a kabátszárnyakat összezáró gombolások. Elöl, a nyaktól a derékig tartó szakaszon teljes szimmetriában 1–5 gombsor fut végig. Effektív gombolásfunkciót valójában azonban csak az egyik gombsor tölt be, a többi dísz, más szempontból a test szimmetrizálásának eszköze. A nyugati típusú katonai kabátok (waffenrock, frakk, gérock) egy- vagy kétsoros gombosak, a magyar kabátféléken, főleg a gombházak és zsinórgombolók díszítése miatt 3, 4 vagy 5 gombsorral is találkozunk.

A katonagombok anyaga változatos: különböző fémek (réz, ón, néha ólom, vas, a 20. században már alumínium- és különböző fémötvözetek is), illetve fa, amit textíliával vonnak be, vagy fonállal beszőnek. A szabványosítás előtti katonaruhákon találkozunk csontból, børsodalékból, üvegből, a 20. században pedig már a bakelitből és más műanyagokból készített katonagombokkal is. Amennyiben a gomb nem kifejezetten funkcionális elem, csak dísz „álgomb”, mint gombkötő munka, készülhet szövedékekből is (pl. a vitézkötések galambkosara).



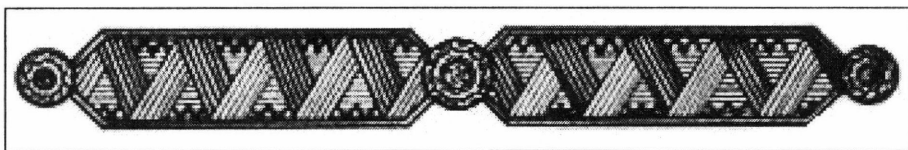
Mellzsinórok (atilla zsinörgombolók): a) kétrét fektetett négyélű zsinór, galambkosárral, hármaskarika dísszel, 19. század 2. fele; b) kétrét fektetett négyélű zsinór, egyenes vonalvezetéssel.

A zsinórpárok szabad végét makk alakú, a zsinór anyagával azonos fonadék zárja le. c) kétrét fektetett négyélű zsinór, fém illetve fonadék pánttal, a végén eper formájú vitézkötéssel.

A gombforma többnyire igazodik a gomboláshoz, a magyaros kabátokon a gombház anyagához, a hurok tágasságához. Gomblyukas gombolásoknál a gombok legtöbbször laposak, esetleg halom formájúak vagy félgömbök, a gombházas gombok hosszúkásak, henger, gömb vagy cseppalakúak. A gombos szakma és a korabeli köznyelv hivatalos nevet is adott e gomboknak, kölcsönvett gyümölcs- és bogyóstermés-nevekkel: körtegomb, somgomb, makkgomb, olive, mármint olajbogyó forma. A katonagombok minden esetben füles gombok, mind a gomblyukas, mind a gombházas megoldásban. Fül nélküliekkel csak a rejtett gombolások esetében találkozunk. A lapos gombok felülete többnyire díszítés nélküli, egyes hadseregekben azonban díszítik a felületet katonai (hadrendi számok, fegyvernemi jelek) vagy állami (címer, uralkodói névjel) szimbólumokkal. Bárha dísztelen is a gomb, de anyaga (a közembereknek réz vagy ón, a tiszteknek ezüst vagy aranyozott ezüst), következésképpen színe (sárga vagy fehér) így is konkrét jelentést hordozott, és adott csoport jelképkészletéhez tartozott. A hosszúkás gombformák többnyire sima felületűek (sombgomb), magyaros változataik mintázottak („csavart” gomb), és ritkán rajtuk is van állami szimbólum.

A magyaros katonai felsőkabát-családnak hat karakteres darabja van, három közismert (dolmány, mente, atilla) és három kevésbé közismert (zsinóros mellény, zeke és zsinóros zubbony). Az állandó hadseregbe integrálódó magyar ka-

tonaság „nemzeti egyenruhája” két meghatározó darabja a dolmány és a prémel szegett mente. A 18. század elején dolmányt viselt nemcsak a magyar huszár, de a magyar gyalogos is, amely dolmány valójában leképeződése, egyszerre mind egyszerűsítése és funkcionalizálása volt a korszak magyar nemesi viselete fő ruhadarabjának. A dolmányok és a menték szabványosítás előtti (18. század eleje, közepe) gombolói esetében vagy rövid száras zsinórpárokkal vagy gombház-gomb féloldalas variánssal találkozunk. A 18. század második felétől már kizárólag a párban fektetett zsinórgomboló a jellemző. A zsinórgombolók gallértól a derékig tartanak, egymás alá, egymástól azonos távolságban fektetve, számuk esetleges, általában páratlan szám, és függ a dolmány méretétől is. A szabványosítással állandósult a huszárdolmány zsinórgombolóinak száma. Ahogy a dolmányt (és mentét) kincstári szabályok szerint három méretben készítették (kis-, közepes- és nagy méret), ehhez idomult a zsinórgomboló párok száma is: 15, 16 illetve 17.



Paszományból kialakított „mellzsinór-pár”. Külső oldalát fémszálakból szőtt lapos rozetta zárja, a gomboló hurok a paszomány alól kiinduló vékony kétélű sujtászinór.

A zsinórpárok a 18. század elején még igencsak rövidek, külső végükön ekkor még nincs sem fedőkötés, sem zárógomb, sem semmiféle „sallang”, a gomboló valójában „önmaga” szerepét tölti be. Azonban már a század közepén megfigyelhető, később pedig egyre inkább szokássá, majd egyértelmű szabállyá vált, hogy a gomboló-párok mindkét végére egy-egy zárógombot helyeztek el; mintegy „befejezték” a gombolót. Így a dolmány és a mente elején már három gombsor futott végig, ettől viszont az egymás alá helyezett gomboló párok látvány hatása is erősebb lett. A század második felében a felső gombházszárak még hosszabbak lettek, a legfelső már egész a vállvarrásnál kezdődött (miközben az alsók hossza alig változott), ami viszont újabb díszítéseket kívánt. A gombházszárakon meg is jelent egy újabb dísz, a tiszti dolmányon egy újabb gombsor, a közemberekén egy hurkolás. Vagyis a dolmányon már nem önálló gombolók voltak, hanem egy sűrűn egymás mellé fektetett, hajlításokkal, hurkolásokkal és gombokkal meg-megszakított, mintegy végtelenített zsinór futott végig. A dolmány és a mente elejét szinte beborította a zsinórzat, amitől viszont a dolmány és a mente eleje szinte egy vívóplasztronra (mellvértre) kezdett hasonlítani.

A mellzsinórzat védő funkciója a korabeli közfelfogásában is nyomon követhető. A sűrűn elhelyezett zsinórpárok felfogják, csökkentik a közelharcban elszenvedhető kard- (szablya-) csapások erősségét – szóltak a katonai megfontolá-

sok, mint ahogy a vasból (bőrből) készült vérték esetében ez természetes. Mind ezen túl e zsinórzat látványában is különleges. Ha a korszak európai hadseregeinek alap lovas-csapatnemeit, a vértéseket, a dragonyosokat, a huszárokat és az ulánusokat (lándzsás lovasság) hasonlítjuk össze, stílusban, szabásban, formában egymástól mindenben eltérő viseletük ezen egyetlen felületen hasonlóságot mutat. A vértéseken fém-, a dragonyoson bőr mellvért van, az ulánusok ún. litevkát (lengyel eredetű kabátfajta, a kabát alapszínétől elütő színű, széles reverrel) viselnek, a huszárok zsinóros dolmányt és mentét. Mind a négy kellékben valójában a lovagkori mellpáncél egyfajta továbbélését, illetve újjászületését fedezhetjük fel – vas és bőr a maga természetes jelenlétével az egyik csoportnál, a másikatánál textilből és zsinórokból képzett stilizált látszat-páncél.

De mondhatnánk azt is: a magyar huszárdolmány és -mente a korszak uniformis-divat elvárásaihoz igazodott, férfiasodott, egyszersmind katonásodott. Megfelelt a korszak férfiideálja küllemi kritériumainak – látványként vállas, kiskamasz kortól miderrel karcsúsított férfi felsőtestek, vattázott mellű, válltöméses kabátokban. A zsinórzat illetően átalakulása végül is ezt az elvárt látványt tette még egyértelműbbé a fölfelé szélesedő, trapéz alakú férfi felsőtest hangsúlyozásával. S hogy még teljesebb legyen ez a hatás, a huszártisztek dolmányán és mentéjén a zsinórozás mellé, azokat mintegy kísérve, még sujtásozás és rangjelző paszomány is került, olyannyira, hogy a mellrészen szinte már nem is maradt szabad szövetfelület

A huszárviselőben a rövid derekú, sűrű zsinóros dolmányokat a 19. század ötvenes éveiben, szerte az európai hadseregekben felváltotta az atilla. Ez a reformkor idején született magyar nemzeti ruhadarab valóságos diadalutatót járt be. A túldíszített dolmányokhoz képest az atilla egész külleme már az egyszerűséget sugallja. Hosszabb, mint a dolmány, egészen combtőig ér, gombolóinak száma azonban csak fele-harmada elődjének. Más a gomboló zsinórjainak vonalvezetése, külső zárása és más a gomb formája is. A gombolóvégeken szabványosított díszek helyezkednek el: hármaskarika, „kutyatökös”, makkvégű, illetve eperformájú kötés. A gombok ún. somgombok vagy ugyanezen formára készített rovátkolt felületű, ún. „csavart gombok”. A gombolóformák mindig egy-egy stílusorszakhoz, adott hadsereghez köthetők.

Bár mind a dolmányt, mind az atillát hordhatták egyedüli felsőkabátként is, a hagyományok szerint a két ruhadarab a mentével összeöltöztetve felelt meg igazából a magyaros (huszáros) módinak. A mente valójában a dolmány és az atilla prémezett, bélelt változata, a dolmányéval (atilláéval) azonos stílusban díszített zsinóros felsőkabát. A 18. században szabásában ugyan még némileg eltért a dolmánytól, amennyiben a kabátszárnyak elöl lekerekítettek voltak, a 19. század elejétől azonban már szabásvonalaikban is teljesen azonosak lettek. A mente gombolási megoldásai azonosak a dolmányéval (atilláéval). Ugyanolyan gom-

bok, ugyanolyan zsinórok, ugyanolyan elrendezésben, ugyanolyan díszítési trükkökkel. Amiben – szemmel nem is érzékelhető – eltérés van, az a hosszabb és tágasabb gombházurok, és az ebbe bújtatott, a dolmányénál nagyobb átmérőjű gömbgomb.



*Kiss Ernő honvéd tábornok atillája, 1848–49
– a kordivattal egyező mellszórzattal, gomboló párokkal.*

Ehelyütt azonban fel kell tennünk a kérdést: elégséges lehet-e bármilyen ilyen „dísz”-gombolás a szinte szüntelen igénybevételnek kitett egyenruhán (munkaruhán)? Az élet, a célszerűségi elv, az alkalmazkodási kényszer, az öltözködésben felhalmozódott praktikus tudás a látható díszgombolás mellé másik zárási („gombolási”) megoldást is igényelt – azt is mondhatnánk: fenntartott – a zsinóros magyar katonaruhák egész története során lényegében a 20. századig: a kapsos zárást. A kapsokat páronként – praktikusán általában annyit, amennyi a zsinörgombolók száma – magába a bélésanyagba és a szövetbe varrták be. A magyaros kabátfélék hím-nő kapsos zárása ősi praktikus öltözködési hagyomány és egyáltalán nem katonai sajátosság. Nem tekintve most korábbi századokra, a 17. század végi, 18. század eleji forrásokból már bizton dokumentálható, hogy egy magyar dolmány vagy mente elkészítéséhez, mintegy a „szett részeként” kapsok és zsinór, illetve paszománygombolók egyaránt tartoztak, s amit az e korból fennmaradt, ámbár gyér tárgyi források is hitelesítenek. Sokkal

több adatunk van újabb korok ilyen gyakorlatáról! A kettős „zárás” mint a zsinóros magyar katonakabátok (dolmány, mente, atilla) sajátossága, hivatalos konfekciós szabvány lett. A magyaros szabású, zsinórozású atillák még a 19. század végén is dupla gombolásúak: a valóságos zárást a kapesok, a „dísz-zárást” a gombolók biztosították.

A dolmány és az atilla mint „alsó-”, és a mente mint „felső”-kabát szimbiózisában érdekes praktikus megoldások is kialakultak az együttviselés évszázadai alatt. A mentének, mint felsőkabátnak három hivatalos (engedélyezett) viselési módja volt. Hordhatták teljesen begombolva, ekkor a szárnyak zárása a már megismert módon kapesokkal és zsinórgombolókkal történt, mint a dolmány esetében. Másik viselési mód a panyókára vetés, ami tulajdonképpen a harci dísz a huszárviselésben. Ez esetben a mente a bal vállon volt, és két kötővel, egy ún. hosszú, illetve egy rövid mentekötővel rögzítették. Bár mindkettő, gombház és száras gomb, tulajdonképpen önállósult zsinórgombolók, anyagukban azonosak a mellzsinórzattal. Mind a hosszú, mind a rövid mentekötőt a gallértónél erősítették a szövethöz. A rövid kötő szárhossza 10 cm körüli volt, a hosszúé akár 70 cm is lehetett. Panyókán hordás esetén a kötőket egyszerűen összegombolták, a hosszút még a hónalj alatt is áthúzták. Ez utóbbin gyűrűszerű fonadékokat helyeztek el, amelyek segítségével a kötőn a gombolási távolságot változtathatták. Ha a mentét hagyományos kabátként, teljesen begombolva hordták, a hosszú mentekötőt lazán a nyak köré tekerték, a rövidet pedig szabadon hagyták. A mente harmadik viselési módja a két vállon hordás, mintegy a vállra terítve. Ekkor a „gombolást” egyrészt a hosszú mentekötővel biztosították, azaz azt lazán a nyak köré tekerték. A praktikum azonban ennél többet kívánt! A mentére belül, a gallértól pár centiméterre egy-egy hímkapcsot erősítettek, melyeknek női párja az atillára került; a kulcsfont magasságában mindkét oldalra a szövet színével azonos színű, egy-egy cérnahurkot varrtak, s ebbe akasztották a mente hímkapcsát. Amint látható, a mente és a dolmány (atilla) együtt viselésének legharmonikusabb megoldásai a magyar öltözködési kultúrában belül, éppen az élet szülte, sokszor élet-halálharcban szerzett tapasztalatok tanulságai alapján a huszár- (huszáros) viseletben öltöttek testet.

A magyaros (huszáros) egyenruha-felsőkabátok évszázadok alatt saját divatot teremtettek. Az újabb és újabb formák megjelenése pedig nem kis mértékben a gombolók változásának, „önfejlődésének” volt az eredménye. Ilyen önfejlődés hozta létre a dolmánnyal rokon zekét (az egyetemes huszárviselésben spencer) és amint fentebb láttuk, az atillát is. A zsinóros mellényt és a zsinóros zubbonyt pedig az egyetemes katonadivat magyarosítási szándéka. Mustránkat kezdjük a zsinóros mellénnyel. A zsinóros mellény mint egyenruhadarab a 18. század közepe táján divatozott, és az akkor standard európai katonai ruhadarabnak számító kamizol (alsókabát) magyar megfelelője volt. Hosszabb felsőkabátja alatt ezt a

zsinóros mellényt hordta a Habsburg-birodalmi haderő magyar gyalogsága. Amikor az egyetemes katonadivatból kikopott a kamizol, a magyar gyalogság zsinóros mellényére sem volt szükség a továbbiakban. Érdekességképpen azonban meg kell említenünk, hogy a francia hadseregben a huszárok a zsinóros mellényt még a 19. században is hordták. A mellény gombolása megegyezett a korszak dolmányainak gombolásával, amelyről fentebb szoltunk.

Ennél későbbi, 19. század eleji megjelenésű a zeke. Ez a ruhadarab az akkora már túldíszített dolmány egyszerűsödött változataként jött létre, azzal szabásban teljesen megegyezett, zsinórgombolóiban viszont – legalábbis a dolmányhoz képest – egészen puritán volt. Gombolóival inkább az akkor terjedő atillára hasonlított. A huszártisztek „köznapi”, szolgálati” viseletéhez tartozott. Négy, nagyobb méreteknel öt gombolópárral és természetesen kapcsokkal záródott. Amikor a század hatvanas éveiben megjelent az új katonai ruhadarab, a zubbony ennek huszáros-magyaros zsinóros változata, a zeke kiszorult a hivatalos viselésből. A zsinóros zubbony valójában egy öszvér termék, a 19. század konfekciós katonakabátját, a zubbonyt magyarították hat pár rövid zsinórgombolóval. „Köznapi” egyenruhadarabnak számított. Története a 20. században érdekes fordulatot vett. Az 1930-as években a honvédtisztek ún. társasági ruhadarabja lett, hivatalos nevén társasági zubbony, köznapi névvel kisatilla.

Mind e kabátféléken a két szárny összegombolóin kívül – vagy csak bal vagy mindkét oldalon – a vállon is volt „gombolás”. Klasszikus harci (katonai) hagyomány – mondhatnánk. A fegyveres ember magán hordja szerszámaint, fegyvereit, kellékeit, málháját. Egy-egy pánt, zsinór, szalag, a külső oldalon stabilan a vállvarrásba illesztve, a gallérnál gombbal vagy kapoccsal rögzítve, a „szerszámok” hordását segítette. A katona félvállán átvett szíjon (hevederen) hordta szúró-vágó, illetve löfegyverét, tölténytáskáját. Málháját (hátizsák, borjú) mindkét vállára fektetett hordszíjon. Miután a szíjakat vállára vetette, a gomblyukkal ellátott pántot rájuk hajtotta, a gallérvarrásnál lévő gombbal pedig legombolta. A szíjak így leszorítva stabilan a vállon maradtak.

A gomblyukas kabátféléknél a vállpánt a kabát anyagából készült, esetenként fedőszínnel is borították – vagy az adott alakulaton belüli fegyvernemi vagy a hadrendi helyének megfelelő színnel, tehát a praktikus funkcióján túl jelképnek is számított. A gombházas kabátokon természetesen zsinórból volt a vállgomboló. A vállzsinór lovas jelkép, ebben a formájában valójában huszárhagyomány, amit évszázadok alatt más lovas csapatnemek (dragonyos, vértés ulánus), sőt az ún. lovasított fegyvernemek (tábori tüzéség, trén) is átvettek. Nagy vonalaiban ugyanez a trend mutatható ki a tárgyalt korszak más európai hadseregeiben is. Ugyanakkor a hajdani gomboló, a huszár vállzsinór, a szimbólum-hierarchiában még ennél is feljebb lépett, „nemzeti egyenruha jelképpé”. A két világháború

közötti és a mai honvédtiszti egyenruhán is a vállszinór adja a magyar egyenruha nemzeti jellegét.

A nadrággombolások kevésbé látványosak. Jobbára rejtettek is. Gombbal záródik a hasíték, kapsokkal az ellenző, a szűk szárú nadrágok esetében (magyar nadrág) gombokkal vagy kapsokkal a nadrágszár alsó hasítéka, de ez akár szíjjal is összefűzhető. A bő szárú nadrágokon a szár alját alul összehúzták, a pantallókat talpalóval tették feszessé (a szűk szárú magyar nadrágot is). A nadrág „megtartásáról” azonban, mint legfontosabb tartókellék, a nadrág korcába befűzött öv gondoskodott. Bőr, vászonheveder, textília az öv anyaga, a zárást tüskés csat biztosítja. Különleges nadrágfajta a salavári. Valójában két nadrágszár – nevezhetnénk „pótnadrágnak” is – amit kapsokkal erősítenek a magyarnadrágra. A hímkapsok a salavárra, párjuk a nadrágra kerül, a lágyék magasságában. Tipikus lovasviseleti cikk, rendeltetése a nadrág megóvása lovaglás közben. Színe rendszerint más, mint a nadrágé. Gombolós viseleti cikk az alsó lábszárat fedő kamásli (lábszártekeres) is. Praktikus és hasznos (gyalogos) egyenruha kellék, a bokától a térdhajlatig ért, textilből, bőrből vagy erős vászomból készítették. Ez a valójában szorító kötés a gyalogló, menetelő katonát óvta, lábizmait kímélte. A kamáslit sűrűn egymás mellé felvarrt gombokkal vagy kapsokkal, néha lyukakon átfűzött szíjjal tették, húzták feszessé.

Katonai gombolásmustránk végére értünk. A referátumban igyekeztünk számba venni minden lényeges gombolást az uniformison. A kérdés mindezek után: volt-e továbbgyűrűző hatása más társadalmi rétegek viseletére a katonai uniformisnak? E közvetlenül a praktikum világából szerzett tapasztalatok beépültek-e használati szinten más ruhatípusok viselési szokásaiba, esetünkben a ruhadarabok gombolási megoldásaiba? A kérdés természetesen fordítva is feltehető: mennyire szűrődtek be a civil öltözködési kultúra elemei az uniformisok világába? Az mindenesetre közismert tény – igaz, inkább csak a 20. századra jellemzően –, hogy a háborúknak jelentős befolyásuk van mindenekelőtt a hazafias és a populáris divatra. Többek között ennek köszönhető számos katonásan „civil” viseleti cikk, mint például a vállpántos dzsekik vagy a fűzős magas szárú cipők, bakancsok megszületése. Ezeket a katonai praktikum formálta ki. Az is közismert, hogy a militarizált társadalmi csoportok, rétegek, Magyarországon például a határőrvidéki populáció vagy a privilegizált jász-kun és hajdú területek lakossága ünnepi, de köznapi viseletében, sőt egész kultúrájában is számos katonás elem található.

Közismert viselettani tétel a magyar nemesi viselet és a huszárviselet együttmozgása, amelyhez adalékokkal a fentebb leírtak is szolgálnak. De ha túllépünk a viseleten, nem elhanyagolható mint kultúráközvetítő lehetőség az a kölcsönhatás sem, ami a beszállásolt katonaság és a helyi lakosság együttéléséből következő évszázadok folyamán. S vajon milyen szerepet játszott a közösségébe visz-

szatéró, világlátott obsitos vitéz? Ő vajon milyen tapasztalatokat adott a közösségének? Vagy mit jelentett az a tapasztalás, amit a 19. század második felétől, az általános sorkötelezettség bevezetésével a férfitársadalom generációkon át, állampolgári kötelezettségből szerzett meg a hadseregben?

A kérdések tovább is folytathatók lennének. Úgy látszik, érdemes lenne tüzetesebben megvizsgálni a civil társadalom és a mindenkori hadseregek együttélésének kérdéseit, az egymásra hatás kultúraformáló szerepét. Megtalálni azokat a közös gyökereket vagy jelenségeket, amelyeknek lényegét, ha csak egy oldalról szemlélődünk, féloldalasan sikerülhet megismernünk.

György Ságvári

VARIATIONS ON THE BUTTONING TECHNIQUES OF MILITARY UNIFORMS IN THE 17TH-19TH CENTURIES

Each constituent part of attire has its own function: they either serve practical purposes, act as ornamentation, or represent signs of identification. Mostly, however, these three possibilities manifest themselves simultaneously, in an active or passive way. The role of the buttoning on various parts of clothing can be clarified through the combined examination of all the individual pieces belonging to the specific attire. The culture behind Hungarian uniforms appears to be the result of a particular amalgamation of eastern and western influences. Beginning with the 18th century, the distinctive forms of buttoning conventions of military attires, specialized on the basis of affiliation to specific arms or troops, seemed to consolidate and to become the characteristic features of the given types of uniforms. Nonetheless, the buttoning varieties that appeared in the most diverse forms and functions were used excessively on the clothing of soldiers, from head to foot. The buttoning techniques determining the basic character of the uniforms were located on the coat, with matching techniques of fastening used for the headgear and the trousers. The overview of buttoning conventions in the case of military attires is but a first step of inquiry that raises a number of further questions. These cover the interaction of functional characteristics of uniforms and everyday civilian wear, the migration of cultural elements mediated through the cohabitation of the local civilian population and the military troops quartered in their homes – and the overall issue of the cultural significance of the coexistence between civilian population and the military.

Példák a magyar férfiöltözék gombolásmódjának változataira a 16-tól a 20. századig.

A nagyszámú képi forrás tanúsága szerint a magyar főurak dolmányának, és főképpen mentéjének sokszor egyetlen díszje a hatalmas méretű, ezüst- vagy aranygombok sora volt. Ebben az általunk tárgyalt hosszú időszakban kedvelték az ötvösök által készített mives kapcsokat, ékköves, zománcos gombokat és a fonalból kötötteket is, írott források a vásárlásokról és a gombok készítettéséről is tájékoztatnak bennünket. Ahhoz azonban, hogy az öltözet záródásának módzatait megismerhessük, nem támaszkodhatunk kizárólag a forrásokra, ehhez a ruhadarabokat szükséges tüzetes vizsgálatnak alávetnünk. A viselettel foglalkozók örömeire férfiruhák a 16. századtól kezdve egyre gyarapodó számban a rendelkezésünkre állnak, sőt válogathatunk is közülük.

A legkorábbi, 16. századi példát a sárospataki leletanyagból idézhetjük. A feltárt posztódolmányok mindegyike azonos módon záródik. Jobb elejére rávarrták a fémfonalból kötött paszománygombokat, az ellentétes oldalon egyszerű, ötletes módszerrel hurkokat képeztek: oly módon, hogy a dolmány bal elejének fonákján végigvezették az ezüstoffonalból kötött zsinórt, és a gombbal ellentétes helyen áthúzták a posztó színére, a gomb méretének megfelelő hosszát hagytak, majd visszahúzva továbbvezették azt.¹ A sárospataki leletanyagból feltárt kékeszöld nemezéből varrt mentét hasonló módszerrel gombolták be. A másikat sötétzöld posztóból szabták, egy újabb megoldást láthatunk. A mente mindkét elején hat-hat vászonkötésű, szövött, hármas csoportokba rendezett gombszár sorakozik. Ember Mária megfigyelése szerint a gombszárral együtt kötötték a gombokat is, és az ellentétes oldalon lévő gombolóhurkokat is.²

A 17. századi férfiöltözetek Esterházy-kincstárból származó pompás példáit őrzik ma az Iparművészeti Múzeum. Közülük többenél gombcsere történt, erről az inventáriumok árulkodnak. A gombolási módok vizsgálatában további gondot jelent, hogy a háborús esztendőkhöz károsodott ruhadarabok mindegyike új bélést kapott, sokuknak az elejét is alábélelték, ezáltal a gombok elhelyezése mos-

¹ V. Ember 1968. vörös posztódolmány 151; zöld posztódolmány 152.

² V. Ember 1968. nemezmente 152; 97. ábra; posztómente 165; 97. ábra

tanra sok esetben másodlagos.³ Éppen ezért azokat igyekeztünk kiválasztani közülük, amelyeknél a módszer eredetiségéhez nem fér kétség. Változatos képet kapunk, hiszen a bemutatandó műtárgyak mindegyike más-más tetszetős és egyben praktikus módszerrel záródik.



1. kép. Török ujjú, szárgombbal záródó lila bársonymente Esterházy István ruhatárából, 1640 körül készült (archív fotó, MNM)

A 17. században a legkedveltebb, díszes záródás a széles, színes selyem- és fémfonalból vagy skófiumból⁴ szövött pánt. Az elnevezésüket az inventáriumokból kölcsönöztük: a szövött pánt a gombszár, a rajta lévő tyúktojásnyi gomb pedig a szár, vagy száras gomb.⁵ Táblácskás, azaz kártyaszövéssel szőtt széles

³ Az Esterházy-kincstárból öt 17. századi dolmány és hat mente került a gyűjteménybe. Többségük az Esterházy-család ruhatárából származik, néhányat történelmi személyiségekhez kötött már a 17. századi családi hagyomány is.

⁴ A fémfonal sodrott selyemmag köré csavart fémszalag, a skófiium nemesfémből húzott drót.

⁵ Az Esterházy-családban magyar és német nyelven is elkészítették a kincstár inventáriumát, az 1725-ben kelt lajstromban olvashatjuk: „Egy Zöd bársony arany Ezüst Skofigomal Szüött Szárgombos nyári mente.” (MOL Rep. 8. Fasc. C. Nro 38/NB 1) A szárgombot olvasta rosszul az, aki németre, száz gombként fordította: „Ein grün sammeter Sommer Peltz mit: 100: Knöpffen” (MOL Rep. 8. Fasc. C.N. 44)

szalagok ezek, amelyeket egymás alá sorakoztatva vagy hármas csoportokba rendezve láthatunk leggyakrabban, de egyet, illetve kettőt is alkalmaztak. A technika elterjedését és fontosságát bizonyítja az a tény is, hogy ismeretét a soproni gombkötők mesterré válásának egyik feltételeként írták elő.

Esterházy István ruhatárából két hasonló módon záródó mentét ismerünk, az egyik zöld nyírott bársony, hosszú, sípujú és lila bársonyból készült a másik, könyékig érő, azaz török ujjal. Mindegyiken tizenkét pár gombszár sorakozik, selyemfonalból és ezüst skófiumból szötte azokat egykori mestere.⁶ (1. kép)

Az öltözeteket nézve úgy tűnik, eltérő módon erősítették föl a paszomány- és a fémgombokat. Az előbbieket fölvarrták a textíliára, a fém, drágaköves, zománco, füles gomboknak vagy csatoknak azonban kör alakú lyukat vágtak, majd apró öltésekkel beszegették azokat. A gombok gyűrűjét áttették a lyukakon, és az egész sort a gyűrűbe fűzött bőrszíjjal rögzítették a fonákoldalon. Ezzel a módszerrel a gombok, csatok az alkalomhoz illő készlettel változtathatókká váltak. Nem utolsó szempont az sem, hogy ezzel az eljárással megkímélték az öltözet elejét, a súlyos fémgombok nem okozhattak sérülést rajta.

A dolmány kapcsokkal való záródását egy remekbeszabott dolmányon csodálhatjuk meg. Az Esterházy-kincstár vörös atlaszdommányát Esterházy Miklós nádor esküvői öltözékének tartotta a történelmi hagyomány, a kutatás nyomán azonban világossá vált, hogy azt a 17. század második felében készült ruhadarabot legfeljebb a nádor fia, Pál a második esküvőjén viselhette, amikor Thököly Évát az oltár elé vezette. Az, hogy esküvői öltözetnek készült, éppen a zománco kapcsok szimbolikája nyomán válik egyértelművé. Virágtóvel megrakott szívből induló fehér kezeccsék tartanak egy-egy fél szívet. A szíveken arany szárnyú fehér galambok ülnek. Az öltözet záródásakor a kapocspáron a kezek egymás felé fordulnak, a szívek összekapcsolódnak, a galambok csókolódnak. Ennél egyértelműbb szimbolikáját a szerelemnek, két szív szerelmes egymásra találásának és a kézfogónak elképzelni sem lehet. (Zárójelben megjegyezhetjük, az Esterházy-családban a házasságok megkötését sokkal inkább a józan megfontolás irányította, mint a két szív egymásra találása.) A zománco kapcsokat a füles gombokhoz hasonló módszerrel erősítették föl a dolmány elejére, míg szűkre szabott ujjának hasítékát egyszerűbb megoldású kapcsok zárják, ezeket rávarrták az ujjára.⁷

A 18. század francia divatja szerkezetében és díszítésmódjában is hatott a magyar férfiviseletre. Megszűnt az egyenes vállszabás, a kétoldalt domborúan kiugró csípővonal és a dolmányok, még inkább a menték nagy bősége. A szőrmevel bélelt menték helyét a szőrmeszegélyesek vették át, ez a következő száza-

⁶ Esterházy István zöld mentéje (IM Textilosztály Ltsz. 52. 2369), és lila mentéje (IM Textilosztály Ltsz. 52. 2771) gombszárának készítési technikáját és kötésrajzát közli: E. Nagy 1993: 115–126.

⁷ IM Textilosztály Ltsz. 52. 2804

dokban is jellemző marad. A ruhadarabok hátán lévő karcsúsító szabásvonalba helyezték a korábban az oldalán lévő domború csípővonalat. A század első harmadában megmutatkoznak a huszárvisélet hatásai, erre utal a sűrű mellzsinórzat, de feltételezzük, hogy az egyszínű posztó gyakori felhasználása is innen ered.

Az 1760-as évekből három ragyogó selyemöltözetet, Höllrigl József történész-visellettörténész által kreált, 20. századi terminológiával élve „frakkmentés” együttest őriz a Magyar Nemzeti Múzeum. Mindhármat Teleki Sámuel erdélyi gubernátor, királyi kamarás ruhatárából vásárolták. Az egyik zöld selyemből készült, szőrmével szegett mentéje és a derékban szabott dolmánya is megvan, a nadrágját sajnos több műtárggyal együtt a második világháború veszteségei közé sorolhatjuk. Az öltözet jól példázza a keleti elemek és a nyugati hatások keveredését. A mente ujja íves karöltővel készült, az eleje karcsúra szabott, ahogyan a 18. századi frakkok, két eleje nem ér össze, rajta díszgombok és díszhurkok sorakoznak. Hímzésének mintái apró, tűfestéses virágok, jobb elején tizenégy aranyfonalas gombkötő gomb, az ellentétes oldalon makkos hurok szolgál a dolmány zárására. A mente hátoldalán két apró gomb, két zsinór és egy kicsi zseb árulkodik arról, hogy egykori tulajdonosa a kamarási kulcs őrzésére volt hivatott.⁸ A másik öltözetet lilás-piros selyemből varrták, aranyfonalas, flitteres hímzés ékíti. Mentéjén és dolmányán is rojtos gombolóhurkot imitáló hímzés sorakozik egymás alatt, benne arany flitteres gombkötő gombbal, ellentétes oldalon apró hurokkal záródik.⁹ A harmadik együttest barnás, zöldes csíkos selyemszövetből varrták hozzá, részben követve az új divatot, ujjatlan dolmány készült. Mindegyik rojtos, paszománygomboló zsinórral aranyfonalból kötött gombbal záródik.¹⁰ A 18. században az urak világoskék, sötétkék vagy sötétbarna posztóból is szívesen varratták frakkmentés öltözeteiket. Tűfestéses virágminta szegélyezi körben ezeket, ahogyan a francia frakkot és a mellényt is, a magyar öltözetknél a mellényt csákóra vágott, ujjatlan dolmány helyettesíti. A gomboló hurkokat a selyemruhákhhoz hasonlóan hímzéssel imitálták, és ebbe varrták bele a gombkötő által készült hurkokat és gombokat. (2. kép)

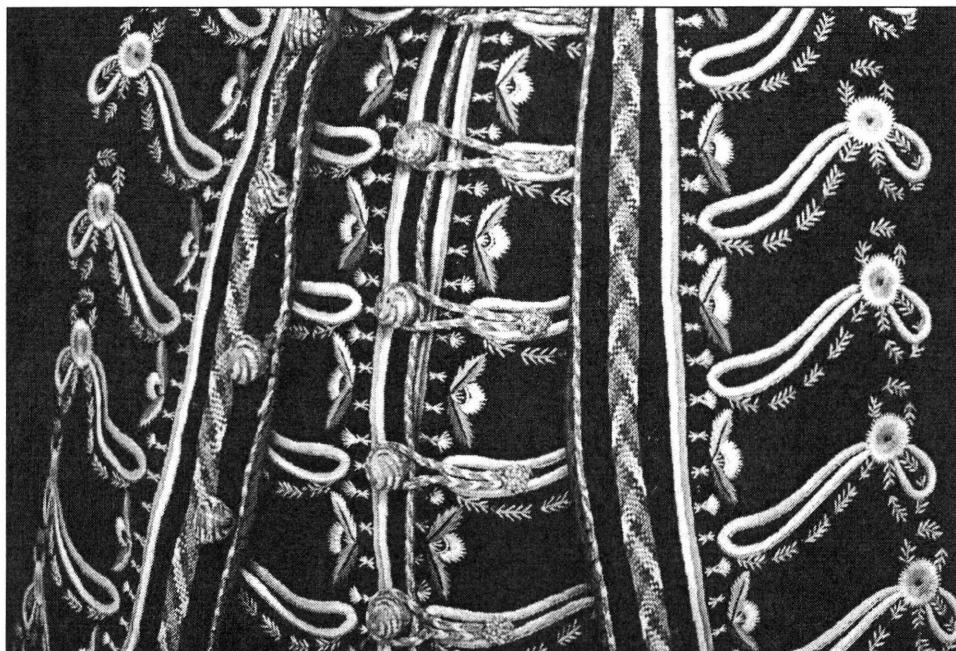
A 19–20. századi díszmagyarok a gombolásmódokban is rendkívüli változatoságot mutatnak. Kapcsokat, gombkötő és ötvös által készített gombokat is kedvelték. Ezeket néhol fölvarrták, gyakoribb azonban a több évszázaddal korábbi gyakorlat felelevenítése. A füles gomb karikáját, a kivágott és beszegett lyukon keresztül tették, a fonák oldalon pedig bőrszíj helyett fémkarikákkal,

⁸ MNM Textilgyűjtemény Ltsz. 1934. 327. 1–2

⁹ A frakkmentéhez és dolmányhoz készült magyar nadrágot is őrizzük. Szűk, hosszú szárral készült, a lábszáron kétoldalt lévő hasítékai kapcsokkal záródnak. Felgombolható ellenzője mögött zsebeket vágtak, a divatos apróságok őrzésére. MNM Textilgyűjtemény Ltsz. 1928. 3. 1–3.

¹⁰ Az ujjatlan dolmány háta ugyanolyan selyemszövetből vagy posztóból készült, mint az öltözet. Ezzel ellentétben a mellényeké fehér vászon vagy flanel, bősége fűzéssel és a derékon csattal állítható. Teleki öltözetéhez megvan az ellenzős magyar nadrág, szűk szárának hasítékát gombkötő gombok zárják. MNM Textilgyűjtemény Ltsz. 1934. 332. 3.

egyenként rögzítették azokat. A 19. századra a férfióltözetről eltűnik a csipke, és hímzés is nagyon ritkán díszíti, hangsúlyossá vált viszont a zsinórzat és a sujtás-dísz. A gombkötők által kötött mellzsinórzat rendkívül változatos, díszít és egyben gyakorlati célokat is szolgál.



2. kép. Barna posztóöltözet, rajta hímzett gombolóhurkok és paszomány gombok, 1800 körül készült (MNM)

A díszöltözetek történetében a reformkor új lendületet adott, hangsúlyt, aminek hatására a magyar öltözet viselése hazafias tartalommal megtöltött, politikai állásfoglalás jelképévé vált. Megvolt az öltözet nappali, hétköznapi és az ünnepi változata is. Díszruhát 1830-ban, V. Ferdinánd koronázásán viseltek először. A kék-fehér színkombináció volt ekkor a legkedveltebb, ahogyan a Magyar Nemzeti Múzeum Textilgyűjteményének bársonymentéje is jól példázza.¹¹ A mives, kvalitásos öltözetnek egykori mestere gondosan megválogatta a matériát: kék nyírott bársonyához remekül illik a drága, fehér hermelin szőrmeszegélye és az ezüstoffalból kötött zsinórzata. Bélése az enyészeté lett, a töredékeiből megállapíthatóan egykor vörös-kék színjátszó taftselyem volt. Bélés híján láthatóvá válik az egykori szabómester munkájának fortélyja: az egész öltözetet kézzel varrták, a rejtett részekhez – az oldalán, a kar alatt apró bársonydarabkákat is felhasználáltak. A hasítékok mentén viaszolt vászonnal bélelték, az elején viaszolt

¹¹ MNM Textilgyűjtemény Ltsz. 1979. 99.

vászon, szabóvászon, pamut vattaréteg merevítést alkalmaztak. Az ezüst kapcsolópántokat hasonló módon erősítették a bársonyba, ahogyan a 17. században is tették. A rögzítésre szolgáló tüskéket átszúrták a bársonyon, a fonák oldalon bőrszíjjal fölerősítették. Az íves részekből láncszemekkel összekapcsolt ezüstpántot a benyomott jegye szerint 1810-ben, néhányat 1820-ban készítette az idősebb Josephus Prandtner pesti ötvösmester.¹² A mente készítési idejét nehezebb időhatárok közé vonni, a formai sajátosságok, színösszeállítás alapján az 1830–1850 közötti időszakra tehetjük. Ezzel a formával a díszmagyar öltözetnek még több mint száz évig élő típusát alkották meg.

A vöröset és a feketét az 1848–49-es forradalom ifjai szívesen magukra öltötték, ahogyan az általuk nagy elődöknek tartott francia forradalmárok is tették. Tény, hogy a szabadságharc bukása után a „szabadságkori jel”, a zsinóros öltözet mellett a fekete-vörös szalag is tiltólistára került. Barabás Miklós piros gombos fekete öltözetben örökölte meg Liszt Ferencet, és halála után Batthyány Lajost, a tizennegyedik aradi vértanút is.¹³

Ebben a színösszeállításban egyetlen fekete posztóból varrt, világospiros taft-selyem béléses mentét őriz a Textilgyűjtemény. Az 1840-es években az Osztrólczy család egy tagja számára készült rendkívül kvalitásos ruhadarab aranyfonalból, makkos végű hurokkal és – az ismertetett módon – karikákkal felerősített, almandinnal ékes aranyozott ezüstgombokkal záródik. Ez zárja hasított tölcseeres ujját és oldalának hasítékát is. Az 1860-as években hosszú ujjat varrtak a mentébe, és egy kissé félresikerült kazincivá alakították ez által.¹⁴

A forradalom bukása után következő évtizedekben a fekete és sötétkék posztó férfiöltözet 1867-ig, a kiegyezésig általánossá vált. A temetéseken a komor gyászöltözeteket viselték, a fekete posztóruhák fekete teveszörből vagy gyapjúból kötött „szőr” gombokkal zárodtak, ebből készültek a ruhadarabok sujtásai és zsinórzata is.

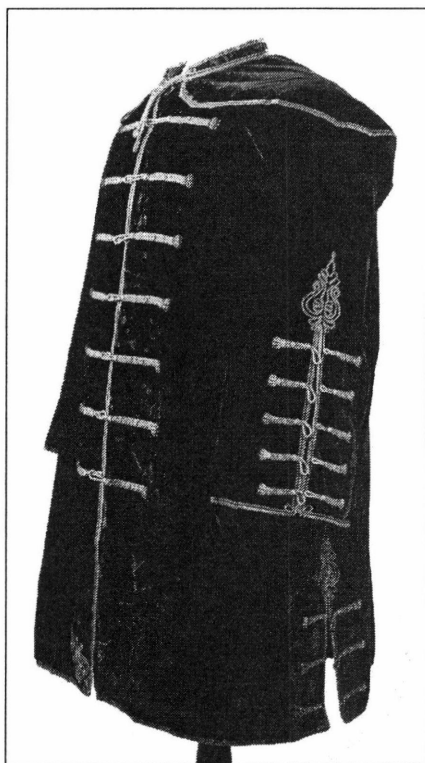
1867-ben koronázták magyar királlyá I. Ferenc Józsefet és szépséges feleségét, Erzsébet királynét. A koronázáson az urak többé-kevésbé hasonló típusú mentét viseltek, kitűnik ez az újdonsült királynak ajándékozott fényképalbumból. Ezek a menték hosszúak, egyenes szabásúak, hasított, csuklóig érő ujjal készültek. Ebből a típusból egy liláskék nyírott bársonymentét őriz a múzeumi gyűjtemény. Zsinórzata, gombolásmódja rendkívül művesen megmunkált, aranyfonalból és skófiumból készült gombszárai egyediek és különlegesek, apró orozzlánkarmokban végződnek. Az elején hét, az ujján öt, az oldalán három pár szolgál a mente összegombolására, a gombok számára lyukakat vágott egykori készítője, a bizonyára ötvösmívű darabok azonban nem kerültek be a gyűjteménybe. Egy fénykép tanúsítja, hogy a Zichy család egy tagja viselte a mentét a

¹² Kőszeghy 1936. 491-es sorszám alatt

¹³ MNM Történeti Képcsarnok 2062. 178.

¹⁴ MNM Textilgyűjtemény Ltsz. 1973. 227

millennium évében, de minden formai sajátossága arra vall, hogy az 1860-as években készült.¹⁵ (3. kép)



3. kép. Kék bársonymente oroslánkarmokban végződő zsinórzattal, 1860 körül készült (MNM)

A kiegészítés után az egykori gyászruhákat egyre gyakrabban színes, ékköves gombokkal és övekkel viselték. Barabás Miklós így örökítette meg Tisza Kálmán miniszterelnököt, Mikó Imre minisztert, Gozdsu Manót, a román kereskedősaládból származó jogászt és politikust. Ékszeres nélküli fekete, barna szegélyes mentében festette le gróf Teleki Sámuel és a fekete öltözetnek egyszerű változatában Deák Ferencet is.¹⁶ A fekete díszöltözet általánossá vált a magas tisztséget betöltő hivatalnokok között, az ékszergombokat fekete szörgombra cserélve a díszmagyart alkalmanként gyászruhává változtatták. A Nemzeti Múzeum gyűjteményében őrizzük Harrer Ferenc alpolgármester díszmagyarját, amely zöld-arany virágos dolmányból, sötét nádrágból és sötétkék mentéből állt. Takarékosan nem készítettett magának mást, mint fekete dolmányt és nad-

¹⁵ MNM Textilgyűjtemény Ltsz. 1949. 369

¹⁶ Sepsiszentgyörgy 1998. Kat. szám: 64; 68; 60; 61.

rágót, így a sötétkék bársonymentét átgombozva megjelenhetett temetéseken is. Szerencsénkre a gondos utódok nem csak a ruhadarabokat, az ékköves nagy ékszerkészletet, de a szőr „ékszerkészletet” is megőrizték.¹⁷

A magyar történelem huszadik századi gyásznapjaiban a fekete díszöltözet ismét előkerült. A trianoni gyászra való tekintettel Bánffy Miklós külügyminiszter a diplomáciai testület számára előírta a fekete díszruha viselését. A mente fekete nyírott bársonyból, a dolmány ottomán selyemből, az öltözet gombjai ezüstből kellett, hogy készüljenek.¹⁸



4. kép. Zsolnay Miklós millenniumra varrt díszmagyarja, a gombszárakat imitáló zsinórból kötött gombszárakkal (MNM)

A díszmagyarok a 19. század második felétől kezdve egyre inkább jelmezszerűvé váltak, köszönhető ez az eklektikusan felhasznált kora újkori és középkori részleteknek. Két példát is hozhatunk ennek alátámasztására. Az egyik Zsolnay Miklós pécsi porcelángyáros díszmagyarja, amit a barna szín árnyalataiban, szürke csincsillaszörmével szegve készítettetett a jó nevű, Weiner és Grünbaum

¹⁷ MNM Textilgyűjtemény Ltsz. 2003. 1.

¹⁸ Höllrigl 1944. 19.

céggel. A mentén az egykor színes, mívesen előállított gombszárakat imitálják azok a kissé durva zsinórból hurkolt gombkötőmunkák, amivel a mentét kidíszítették. Nagyméretű, körte formájú gombkötőgombjai is 17. századi minta alapján készültek, de – a korábbi gyakorlattól eltérően – karikákkal erősítették fel a mentére és a dolmányra is. Hasonló, kisebb léptékű gombszárral záródik selyem-dolmánya is, amihez hasonlóat viszont a barokk kori emlékanyagban nem találunk.¹⁹ (4. kép) A Vérmezőről a Várba tartó lóháton vonuló történelmi menet apródjai középkori jelmezt kaptak erre az alkalomra. Közülük egy teljes, vörös bársonyból és selyemszövetből varrott öltözetet őriz a gyűjtemény.²⁰ A mente három karéjos végződésű fémből öntött kapcsokkal záródik, amelyek a középkori, bőrtűs, filigrán technikát imitálják.²¹ (5. kép)



5. kép. A millenniumi történelmi menet apródviselete, bőrtűs, középkori formákat idéző kapcsokkal (MNM)

¹⁹ MNM Textilgyűjtemény Ltsz. 1961. 3287. 1–7.

²⁰ MNM Textilgyűjtemény Ltsz. 94. 6. 1–6.

²¹ Bőrtűs: gombostűfej nagyságú aranygöböcskék sora, amelyekkel leginkább a gótikus ötvösműveket, azok filigrán díszítését gazdagították. Filigrán < ol. fonál + magocska > : arany- vagy ezüstdrótból kialakított, áttört mintájú díszítmény, gyakran bőrtűvel együtt alkalmazták.

A 19. század végére teljesen eltűntek a nagy méretű, összegombolható menték, az újabbak rövidek és szűkek, össze nem gombolhatók, sőt, sokszor össze sem érnek, de sorjáznak rajtuk a pompás, ékköves gombok: az elejét, oldalának és ujjának hasítékát is ezek kísérik. Vállra vetve viselik őket, ezért különösen fontossá vált az egyébként a 17. században is alkalmazott zsinór mentekötő. Ez apró gombokkal állítható, és hengeres paszománygombbal rögzíthető. A nyaknál varrták a mentére, és fölé helyezték az ötvösmívű mentekötőket.

A dolmányon a paszományosok által gazdag változatban készített gombszárak egymás alatt helyezkednek el: fonottak, szívesek, kutyatökösek, hármaskarikás végződésűek.²² Az öv alá kerül az az apró hengeres gomb, ami több atillán megtalálható, és az öltözet rögzítésére szolgált.

A század második fele óta külön ékszerkészletben árulták a kellékeket, a „kis” készlet díszszablya nélküli, a „nagy” ékszerkészletbe a díszszablya is beletartozik. A dobozban apró vájatok szolgálnak a negyvenkét gomb tárolására, és fellelhető tartók is, a felerősítéshez használt karikák számára. Az apróbb gombokat a dolmányra, a nagyobbakat a mente ujjának és oldalának hasítékára, a legnagyobbakat a mente elejére szánták.

Néhány kiválasztott példával igyekeztünk bemutatni az öltözetek záródását. Bármilyen változatosak a gombok, kapcsok, zsinóros, paszományos szárok vagy fülek, az eljárás módszere azonos. Mindegyikük külön elkészített, majd a ruhára varrt vagy belefűzött eszközt használ a kabátféle összezárásához. Hasonló megoldással a távol-keleti öltözeteken találkozhattunk, és találkozhatunk ma is. Ez a sajátosság, merőben eltér a 16. századtól kezdődően fellelhető nyugat-európai ruhadaraboktól. Ott a gombot rávarrják a bőr- vagy textilöltözetre, és az ellentétes oldalon hasítékot vágva gombolták be a ruhadarabokat. Ahogyan a szabásmódban is, a gombolás módszerében is a nyugati és keleti felfogásmódot jól elkülöníthetjük. A dolmányok és menték a záródás módszerében átmentették a korábbi századok tradicionális eljárását. Megtaláljuk ezt a libériákon is, így záródtak az 1930-as évek bocskai öltözetei is, ahogyan a parasztság mellénye és dolmánya is ezzel a zsinóros, pitykés gombolásmóddal záródott még a huszadik század első évtizedeiben is.

IRODALOM

E. NAGY Katalin

1993 ...”elegyesen kötött öreg száras gomb” a 17. század második feléből. *Ars Decorativa* 13. 115–126.

HÖLLRIGL József

1944 *Régi magyar ruhák*. Budapest

²² Kabók 1898.

- KABÓK Imre
1898 *Magyar zsinórdíszítés. Kézirat.*
- KŐSZEGHY Elemér
1936 *Magyarországi ötvösjegyek a középkortól 1867-ig.* Budapest
- SEPSISZENTGYÖRGY
1998 *Barabás 1810–1898. Kiállítási katalógus. Barabás Miklós rajzaiból és festményeiből rendezett kiállításához. A kiállítást rendezte, a katalógust összeállította JÁNÓ Mihály. Sepsiszentgyörgy*
- V. EMBER Mária
1968 XVI–XVII. századi ruhadarabok a sárospataki kriptákból. *Folia Archeologica* 19
151–181.

Lilla Tompos

EXAMPLES FOR THE VARIETIES OF BUTTONING TECHNIQUES OF HUNGARIAN MEN'S WEAR BETWEEN THE 16TH AND THE 20TH CENTURIES

There is a large amount of images and written sources available for researchers if they wish to investigate the ways Hungarian noblemen and aristocrats fastened their clothes. The museums that house collections of specimens of material culture make it possible for us to collect data concerning the peculiarities of men's clothing in an empirical fashion. For the benefit of researchers specializing in the study of costumes and attire, samples of noblemen's clothes are extant to us as of the 16th century. Fashion, changing fast both at home and abroad, had a definite influence on the structure of Hungarian men's wear and the ways in which it was embellished. The 19th century seems to be a pivotal point here, as it was then that lace disappeared from men's clothing and the use of embroidery became rather scarce, whereas cordons and frogs got to be more emphasized. From the second half of the 19th century on, what we call *díszmagyar viselet* [verbatim: ornate Hungarian dress] tends to become more and more costume-like, thanks to the simultaneous and rather eclectic utilization of details from the Middle Ages and from the Early Modern Age. In the case of ornate types of apparel, elements coming from the East also mingled with the influence of those from the West. For fastening the different types of coats, implements sewn onto or attached to the garment were used invariably, just like in the case of clothes on the Far East. It is this peculiarity that distinguishes Hungarian pieces of clothing from their West European counterparts from as early as the 16th century onwards.

Udvari István (1950–2005)

2005. november 9-én hosszú, súlyos betegség után meghalt Udvari István. Elsősorban kiváló szlavista volt, a szláv–magyar együttélés, a 18–19. századi Kárpát-medence népiségtörténetének, nyelvi és társadalmi folyamatainak kiváló ismerője, rendkívül eredményes kutatója. Tevékenysége azonban messzemenő tanulságokkal szolgált a néprajz művelői számára is, túl azon, hogy több történeti-néprajzi kérdésben maga is megnyilvánult. Rövidre szabta sorsa az életét, ám az általa elvégzett munka zavarba ejtően gazdag és sokrétű, maga az életpálya pedig rendkívül eredményes volt. Jószerével önálló intézményként dolgozott, hihetetlenül sokat vállalva, mégis mindig készen arra, hogy másoknak segítsen. Udvari István 1950. július 14-én született a Szabolcs megyei Tornyospálczán. Debrecenben, a Kossuth Lajos Tudományegyetemen 1975-ben szerzett történelem–orosz szakos tanári diplomát. Kisvárdán, a Bessenyei György Gimnáziumban tanított 1978-ig, onnan Nyíregyházára került a Bessenyei György Tanárképző Főiskola Orosz Nyelv és Irodalom Tanszékére, ahol 1989-ben főiskolai tanárrá nevezték ki. Haláláig irányította az általa 1993-ban alapított Ukrán és Ruszin Filológiai Tanszékét, ahol a 2000/2001. évi tanévtől már egyetemi szintű ukrán bölcész, valamint ukrán nyelv és irodalom szakos tanárképzés zajlik.

Bölcészdoktori címet *A bács-szerémi (jugoszláviai) ruszinok nyelvének hungarizmusai* című munkájával (1981), kandidátusi fokozatot pedig *A kárpátukránok (ruszinok) XVIII. századi hivatalos írásbelisége* című disszertációjával (1987) szerzett. A bács-szerémi és kárpátaljai ruszinok (kárpátukránok) nyelve, történelme tárgyköréből számos tanulmányt írt. Több évig foglalkozott a Mária Terézia-féle úrbérrendezés szlovák, ruszin és délszláv vonatkozásaival. E témakörből több cikke jelent meg, a szlovák, ruszin és délszláv falvak, mezővárosok úrbérrendezési anyagából több kötetet állított össze. A magyarországi szlavisztika egyik úttörője, *Hodinka Antal* emlékére 1993-ban Nyíregyházán nemzetközi konferenciát szervezett, melynek alkalmából több kiadványt szerkesztett meg és adott ki (Pl.: *Hodinka Antal Emlékkönyv. Tanulmányok Hodinka Antal tiszteletére*. Nyíregyháza, 1993.)

Udvari István több olyan kérdéskörben is hozzájárult a magyar szlavisztika eredményeihez, amelyek alapvetően összefüggenek a Kárpát-medence etnikumainak közös történetével, a népiségtörténet folyamataival. Önletrajzában nagyon szemléletesen fogalmazta meg, hogy miként értett meg benne ez a feladat rendszer, s hogyan vált mindennek kutatása élete organikus folyamatává. „A bács-szerémi ruszinok nyelvének hungarizmusai témaköre elvezetett a ruszin településtörténethez, az egykor szórványokban élt ruszinok nyelvi emlékeihez. A magyarországi cirill betűs emlékek feldolgozása során ismerkedtem meg Hodinka Antal akadémikus kéziratok hagyatékával. A cirill betűs emlékek életrajzi, művelődéstörténeti hátterének megrajzolása során csodálkoztam rá a XVIII. századi szepességi ruszin értelmiségiekre, akik a ruszin vezető (egyházi) értelmiség zömét adták. Ennek titkát keresve tártam fel a szepességi ruszin közösségek Mária Terézia-korabeli paraszti bevallásait. E szlovák nyelven lejegyzett fassiók nyelvezetének megértéséhez, értelmezéséhez át kellett tekinteni az úrbérendezés egészének szlovák vonatkozásait.” Kutatásai során történész és néprajzos szakemberekkel is rendszeresen együttműködött. Több könyvet jelentetett meg a történész Takács Péterrel (*Szlovák nyelvű paraszti vallomások Mária Terézia korából: Adalékok zempléni ruszin és szlovák községek történetéhez*. Nyíregyháza, 1992., *A Zemplén megyei jobbágy-vallomások az úrbérendezés korából, I–III*. Nyíregyháza, 1995–1998.), s számos tanulmányt adtak közre az úrbéri bevallások gazdaság- és társadalomtörténeti feldolgozásából is (Abaúj, Bereg, Nógrád, Ung, Ugocsa, Szepes, Zemplén stb.). Hasonló közös munkákat jelentetett jelen sorok írójával is (Árva, Liptó, Sáros, Zólyom vármegyék a 18. század végén).

Nyelvi, nyelvészeti elemzései mellett, elvégezte az azokhoz kapcsolódó történeti, történeti-demográfiai, művelődéstörténeti és biográfiai feltárásokat és elemzéseket is. Az ukrán és a ruszin irodalomhoz kapcsolódó cikkek szerzője volt a *Világirodalmi lexikonban*, s a XIII. kötettől főmunkatársként gondozta annak ukrán anyagát. (A lexikonba mintegy 60 kisebb-nagyobb cikket is írt.) 1997-től egy ukrán–magyar szótár létrehozásán fáradozott, majd 2003-ban egy magyar–ukrán szótár munkálatait indította el.

Több helyen oktatott doktori programban, így a KLTE Szláv Filológiai Intézetben, s az ELTE Szláv Filológiai Tanszékén. Az ELTE BTK Nyelvészeti Doktori Iskolának alapító tagja volt, 2003 áprilisától belső alapító tagként közreműködött a Veszprémi Egyetem interdiszciplináris doktori iskolájában, ahol 2004-ben egyetemi tanári kinevezést nyert. 1995-ben a szegedi József Attila Tudományegyetemen szláv nyelvtörténetből habilitált doktori fokozatot szerzett, ugyanekkor a JATE magántanára lett. *A Mária Terézia korabeli úrbérendezés szlovák nyelvű kéziratok forrásai. Szepes és Zemplén vármegyék* címmel benyújtott disszertációjával nyerte el az MTA doktora fokozatot. 1997-ben egyetemi

tanárrá nevezték ki, ugyanabban az évben elnyerte a Széchenyi Professzori Ösztöndíjat.

Udvari István látásmódjában és tudományos tevékenységében természetes módon, egységében volt jelen a Kárpát-medence együtt élő népeinek nyelve és története. A ruszinok, ukránok, csehek, lengyelek múltja, a szlávok korai története foglalkoztatta, de publikált a nyíregyházi németek 18. századi történetéről is. Megkülönböztetett figyelmet szentelt a ruszinok történetének, számos alkalommal utalva arra, hogy ez a kis nép sajátos kapcsolatot képezett az oroszok, az ukránok és a magyarok művelődéstörténete között. Nem elhanyagolható szempontja kutatásainak az sem, hogy a galíciai és a bukovinai ukránokkal másfél évszázadig együtt éltünk a Habsburg-monarchia keretei között, ami hatott az ukrán kultúrára is. Tevékenysége a nyelvészet és a társadalomtörténet érintkezési pontjai köré kristályosodott, de kiemelten teret kapott abban a hétköznapi története. Figyelme ugyanakkor kiterjedt a népek, népcsoportok történetére – nem ritkán máig – megoldatlan helyzetére. Szimpátiája éppen úgy megnyilvánul a kozákok története kapcsán, mint a bács-szerémi ruszinok történetében, vagy az Északkelet-Szlovákiában levő parányi falvak népének mindennapjaiban. Mindezek összefüggésében is, foglalkoztatták őt a nemzeti identitás problémái: pl. Ukrajna létrejötte a nagy keleti birodalom széthullásakor. Mivel az új állam legnyugatibb része, a Kárpátalja egy évezredig magyar volt, annak történetében a magyar, ukrán és ruszin kapcsolatok interkulturális és interlingvális kérdéseit igyekezett megválaszolni. De a Kárpát-medence 20. századi társadalmi változásait figyelemmel kíséző kutató megnyilvánulásaként értékelhetjük azt is, hogy írásaiban kezdetben *ukrán*, *kárpátukrán* etnonimát használ, később – párhuzamosan a ruszin nép öntudatra ébredésével, az abban lejátszódó nyelvi folyamatokkal – már egyértelműen a *ruszin* népvét említi minden munkájában.

Tanulmányaiban olykor mikrovizsgálatokkal, máskor szintetizáló módon igazolta, hogy a nyelvi folyamatokban miként összegződtek településtörténeti, vallási, művelődéstörténeti történések. Az írásbeliség történetében főleg azt vizsgálta, hogy egyházi szláv nyelv milyen hatást gyakorolt a köznyelvre, a korai írásbeliség és az egyház kapcsán – nem mellékesen – az ortodoxia és a görög katolikus egyház sajátos viszonyának számos tényére és összefüggésére mutatott rá. Az egyházi iskolák oktatástörténetével kapcsolatos vizsgálatai számunkra már csak azért is érdekesek, mert a 20. század elejéig a magyar görög katolikus története és iskoláztatása a ruszinokéval azonos keretben zajlott. A ruszin nyomtatott nyelvemlékeket nem csak elemezte, de azok közül többet – elemző tanulmánnyal – újra kiadott.

Nagyon sokat tett azért is, hogy a régió különböző országaiban ma élő generációk kölcsönösen megismerjék egymás műveltségét. Sok-sok tanulmánya,

tudományos közleménye és temérdek ismeretterjesztő cikke mellett is külön megemlítem, hogy ukrán nyelvű könyvsorozatot indított a magyarságról: népünk történetét Niederhauser Emil, néprajzát Kósa László, a magyar irodalom történetét pedig Görömbei András foglalta össze egy-egy kötetben. Tanszéki kiadványaiban népszerűsítette – kétnyelvű kötetekben – a régi ruszin és az ukrán irodalmat. Megjelentette Leszja Musketik *Ukrán folklór* című kötetét (Nyíregyháza, 1995), Zsíros Miron több munkáját a bács-szerémi ruszinokról (köztük kétkötetes könyvét: *Bacsvanszko-szrimszki rusznaci doma i u svece /1745–1991/*. Novi Szad 1997–1998). Nyelvkönyveket adott ki, hogy a különböző szláv szörványokban élők ne feledjék el eleik örökségét (Panyko Szergij, Zsírosné Jobbágy Mária munkái). Kiadványt szentelt a ruszinok Mátyás királyának. Király Péternek két olyan könyvét is kiadta, ami térségünk 18–19. századi nyelvi folyamatai szempontjából kulcsfontosságú (*A nyelvkeveredés. A magyarországi szláv nyelvjárások tanulságai*. Nyíregyháza, 2001, *A kelet-közép-európai helyesírások és irodalmi nyelvek alakulása. A budai Egyetemi Nyomda kiadványainak tanulságai 1777–1848*. Nyíregyháza, 2003.) A fentebb már említett Hodinka Antal mellett, egy sor jelentős értelmiségi tevékenységét tárta fel, akik a Kárpát-medence több etnikumának kutatásában is jeleskedtek (Bonkáló Sándor, Csopay László, Görög Demeter, a Zemplén vármegyét a 18. században leíró Molnár András, a könyvtáros Munkácsy Mihály, Sztripszky Hiador, Vasvári Pál és mások).

Külön is meg kell emlékezni Udvari István kiterjedt recenziós tevékenységéről, amit nagyon sok kiadványban, egyebek mellett az Ethnographia hasábjain is végzett. Első megjelent írása, egy recenzió a Századokban látott napvilágot: *A kárpátaljai falu a 20. század elején* című kötetről (1974). Előszere-tettel recenzálta az ukrán és a szlovák tudományosság azon eredményeit, amelyeket fontosnak ítélt a magyar kutatás számára, hasonló módon adott hírt a magyar kutatók mások figyelmére igényt tartó munkáiról. Ezt a munkát is igényesen, magas színvonalon végezte. Személyében hidat képezett térségünk kis népeinek közös múltja és jelene között, közös jövőjük felé. Olyan természetességgel gyűjtötte magába az együtt élő népek nyelvét és műveltségét, ahogyan azok egyébként évszázadok alatt szervesülhettek. Meg kell említenem azt is, hogy mindent elkövetett a megjelent könyvek „terjesztéséért”, azért, hogy azok eljussanak az érdeklődő szakmabeliekhez. (Ennek jelentőségére mindenkit biztatott is.) Munkáinak szakmai súlya mellett bizonyára ez is belejátszott, hogy nagyon jó volt írásai recepciója, azokról nagyon sok recenzió jelent meg a legkülönbözőbb tudományos fórumokon. Nagyon tudatosan építette azt a kapcsolati hálót, ami a munkában való elmélyüléshez is szükséges volt számára: ebben a pályakezdő fiataloknak éppen úgy helyük, szerepük volt, mint a tudomány legnevesebb művelőinek.

Munkamódszeréről is tanúskodik, ha végigkövetjük, hogy egy-egy apró adat, adalék miként gyarapszik nála, s a bővülő információ miként szervesül egy-egy könyvben, tanulmányban. Máskor egy-egy lokális elemzésben figyelhető meg akár könyvnyi tanulság összegzése. (A szlovákiai ruszin-ukrán nyelvész, Vaszil Latta emlékére rendezett konferencián, 1991-ben arról beszélt, hogyan éltek Vaszil Latta ősei a Pcsolinka-patak völgyében fekvő szülőfaluban a 18. század derekán. A tanulmány magában rejti a Mária Terézia-féle úrbéri vallomások elemzésének gondolati magvát.)

Udvari István rendkívül kiterjedt, s tematikailag roppant szerteágazó munkásságának adatait két bibliográfiai kötet tartalmazza (*Vraukóné Lukács Ilona*: Szlavisztikai bibliográfia Udvari István munkássága alapján I. (1974–1995). Nyíregyháza, 1995., *Bajnok Lászlóné*: Szlavisztikai bibliográfia Udvari István munkássága alapján II. (1995–2000). Nyíregyháza, 2001), a harmadik anyaga megjelenésre vár, az interneten elérhető (*Bajnok Lászlóné*: Szlavisztikai bibliográfia Udvari István munkássága alapján III. Nyíregyháza, 2005). Az ezer tételt meghaladó irodalomból ezen a helyen csupán néhány olyan könyvre hívom fel a figyelmet, amelyek munkásságának sarokpontjait képezik. *A Mária Terézia-féle úrbérrendezés szlovák nyelvű dokumentumai: Adatok a szlovák nép gazdaság- és társadalomtörténetéhez: Szepességi ruszin falvak népélete Mária Terézia korában.* (Niederhauser Emil előszavával). Nyíregyháza, 1991, *Ruszinok a XVIII. században: Történelmi és művelődéstörténeti tanulmányok* (Viga Gyula előszavával). Nyíregyháza, 1992, *Lengyelországi szepességi falvak Mária Terézia korában: Adatok a gorálok névszótárához, gazdaság- és társadalomtörténetéhez.* Nyíregyháza, 1994, *Tallózások ukrán, ruszin és szlovák könyvek körében.* Nyíregyháza, 1995, *A Mária Terézia korabeli úrbérrendezés szlovák nyelvű kéziratoss forrásai: Szepes és Zemplén vármegyék.* Nyíregyháza, 1996., *A Mária Terézia-féle úrbérrendezés forrásai a magyarországi délszláv népek nyelvén I. Nyomtatványok.* Nyíregyháza, 2003, *A Mária Terézia-féle úrbérrendezés forrásai a magyarországi délszláv népek nyelvén II. Bács vármegyei szerb és bunyevác jobbágyok úrbéri bevallásai.* Nyíregyháza, 2003.

Kevés embert ismertem, aki nagyobb alázattal viseltetett a tudományával, ugyanakkor mélységes empátiával embertársaival. Munkásságának eredményei beépültek a magyar és az egyetemes néprajzba. Itt kellene még lennie közöttünk, legtermékenyebb alkotó időszakában volt. Akik ismerték, tudják, hogy miként olvadt el az élete a temérdek munkában. Csak remélhetjük, hogy jönnek olyan utódok, akik felismerik ezt. Megérdemelné!

Viga Gyula

ISMERTETÉSEK

Pozsony Ferenc: A moldvai csángó magyarok. Megjelent az Európai Folklór Intézet Örökség sorozatában. Gondolat Kiadó – Európai Folklór Intézet. Budapest, 2005. 240 p.

Halász Péter

Nem ismeretlen számomra Pozsony Ferencnek a moldvai csángó magyarok hagyományos műveltségére vonatkozó ismereteinket összefoglaló könyve, noha eddig csak a három esztendeje megjelent, román nyelvű változatát (Ceangăii din Moldova. Asociația Etnographică Kriza János. Cluj 2002) olvastam. Sietek megjegyezni, hogy ez a most megjelent, magyar nyelvű könyv lényegesen gazdagabb, és ez így is van rendjén. A szerző beépítette könyvébe az újabb kutatások eredményeit, az azóta feltárt források révén megnyílt frissebb adatokat, szempontokat.

Mindenfajta tudomány eredményes műveléséhez szükséges, hogy időről időre elkészüljön egy-egy szintézis, összefoglalás a vizsgált témakörben, hogy széttekintsünk a munkapadon, vagy a csatátéren, és számba vegyük, mit tudunk az adott témakörben – és mit nem. Ilyen széttekintés, fölmérő mustra ez a könyv, alkalmat ad a tudott dolgok rendszerezésére, az erők összegyűjtésére, a feladatok kijelölésére. Pozsony Ferenc jól kihasználja a kolozsvári egyetem néprajzi tanszéki műhely lehetőségeit, bár a famulusok nyilvánvalóan nála sem azonos eredményességgel és színvonalon dolgoznak, valamit azért mindenki letesz a közös asztalra. Igazi műhelymunka eredménye tehát ez a könyv! Másfelől magán viseli a moldvai magyarsággal foglalkozó jelentős néprajzi munkák túlnyomó részének azon sajátosságát is, miszerint a kutató személy tudományos témája vizsgálata és bemutatása során képtelen megőrizni a – manapság divatos – hűvös távolságtartást, ami rendszerint nem is válik a kutatómunka javára, s a tárgyilagosságnak legfőljebb a *látszatát* kelti. Pozsony Ferenc – akárcsak Csúry Bálint, Domokos Pál Péter, Lükő Gábor és mások – a moldvai magyarság kutatását nem csupán etnográfiai és folklór témának tekinti, hanem egy sajátos magyar népcsoport sorskérdésének is.

A *Bevezető* fejezetben a szerző igyekszik tisztázni témája koordinátáit. Foglalkozik a csángó néprév és a csángó etnikum eredetével kapcsolatos elméletekkel, anélkül, hogy egyértelműen letenné a garast egyik vagy másik mellett, de azért érzékelteti, hogy melyiket tartja komolynak, vagy éppen komolytalannak. A csángók eredetével foglalkozó elméletek sokfélesége természetesen jórészt abból ered, hogy a moldvai magyarok különböző csoportjai valóban *különböző* időben, *különböző* helyekről és *különböző* történelmi szélfúvások, vagy éppen viharok következtében kerültek mai lakóhelyükre, mégis sajnálatos, hogy a legtöbb zsurnaliszta – és sajnos sok jó szándékú politikus is – a dolgok részükről mutató áttekinthetlensége miatt – úgy áll a kérdéshez, hogy a „csángók eredetéről sokféle elmélet létezik”, mintha bizony ez kaotikus bizonytalanságot, s nem eredetük tényleges sok-

féleségét jellemezné. Egy kis iróniával azt mondhatjuk: ebből is látszik, hogy a csángók magyarok, hiszen a mi eredetünk is „sokféle”, nem úgy, mint az olyan népeké, ahol a hatalom diktatúrája, vagy a diktatúra hatalma dönti el, melyik az egyedüli üdvözítő eredetmonda.

A magam részéről örvendetesnek tartom, hogy Pozsony kinyitotta az ajtót – vagy talán leverte a lakatot – a moldvai csángók magyar anyanyelvű hányadával kapcsolatosan Tánczos Vilmos, egyébként rendkívül alapos és tisztességes, de talán túl szigorúan becsült létszám-adatát tartalmazó kamaráról azzal, hogy a 62 ezres számot „közel százezerre” módosította. Nem hiszem ugyan, hogy a különbség csak a városban élő s magyarul beszélő csángók korábbi figyelmen kívül hagyásából származna, de a szívemhez, és az eszemhez is közelebb áll ez a most Pozsony Ferenc által is elfogadott számhatár.

Történetesen ebben a bevezető fejezetben kapott helyet Dumitru Mărtinaș, bizonytalan identitású és kétes egzisztenciájú moldvai renegát katolikus bírálata. Bár erre szinte bármelyik fejezetben lett volna szükség és lehetőség, de igazat kell adnunk a szerzőnek abban, hogy nem érdemes ágyúval löni a bolhát. Mărtinaș dilettáns és rosszindulatú nyelvészkedései azonban módot adtak Pozsony Ferencnek arra, hogy értékes nyelvtörténeti adatokkal ismertessen meg bennünket akár a „sziszegő román nyelvjárás”-sal kapcsolatos légből kapott föltevések, akár a 'sógor' régi magyar megfelelője, a 'ler' szó románból való eredeztetésének kritikája során.

A *Magyarok Moldva történetében* című fejezetben Pozsony Ferenc bemutatja, hogy túlnyomó részben román történészek munkái alapján is meg lehet írni a csángók „igaz történelmét”. Mégpedig nem is akármilyen szerzőket idéz, hanem a román történetírás legkiválóbbjait: V. A. Urechia-t, Miron Costint, Dimitrie Cantemirt, Ioan George Lahovarit, Radu Rosettit, Gheorghe Năstase-t, valamint Nicolae Iorgát, akiről még ellenségei sem állíthatták, hogy a magyarok javára elfogult lett volna. De fölvonultat olyan szerzőket is, akik eddig nem voltak benne a csángókkal foglalkozó tudományosság köztudatában, mint a Románia történeti szótárát szerkesztő *Octav Grog Lecca*-t, vagy *P. P. Panaitescu*-t, aki új és jó adatok alapján, elfogulatlanul foglalkozik a Kárpátokon túli „magyar behatolással”. Ebből a fejezetből egyértelműen kiderül, Moldva történelmét nem lehet megírni az ott élő magyarok gazdasági, kulturális, társadalmi, egyházi szerepének elhallgatásával, vagy akár csak mellőzésével.

Pozsony Ferencnek könyvében sikerült az eddiginél árnyaltabb képet rajzolnia a lengyel hatalmi politika moldvai magyarok sorsára gyakorolt hatásáról. Úgy tűnik, hogy a hagyományosnak tekintett és gyakran emlegetett lengyel–magyar barátság sok tekintetben visszafogott fogalmazásra késztette a kérdéssel korábban foglalkozó magyar történészeket. Pozsony új forrásai alapján markánsabban kibontakozik a lengyel királyság és a lengyel katolikus egyház XVI–XVII. századi moldvai orientációja, s a moldvai katolikus magyarok két malomkö – vagy talán két tűz – közötti helyzete. Ugyancsak új források alapján vázolja a szerző a csángók szerepét a XX. század elejei moldvai parasztmegmozdulásokban. Szerencsés, hogy e téren felhasználta Gazda József páratlan értékű dokumentációs anyagát is, amit egyébként is csak ajánlani tudok minden néprajzkutatónak.

Az *egyházi élet a moldvai magyar közösségekben* fejezet a moldvai római katolikus egyházzal és a katolikus klérussal foglalkozik. A szerzőnek számos új forráscsoportot sikerült bevonnia az eddig ismert képek árnyalására. Így sok új adatot, összefüggést ismerünk

meg a protestáns vallásoknak és egyházaknak moldvai kapcsolatairól, az itt élő magyarság életében játszott szerepükről. Ugyancsak új források alapján, a XX. század derekán zajlott eseményekről írott részben olvashatunk a faszizálódó Romániában egyre féktelenebb és immár rasszista alapokra helyezett magyarellenességről. Pozsony Ferenc itt közvetíti az olvasónak a moldvai katolikus papság azon teóriáját, miszerint ők csak azért *hazudták* a csángókat románnak, hogy megmentsek őket a Szovjetunióba való deportálástól. Ezzel a merőben új, korábban sohasem hallott elmélettel, amik az újabb, Jászvásáron és máshol megjelenő, csángó településekkel foglalkozó monográfiákba csempészve láttak napvilágot, úgy érzem, vigyáznunk kell. Hiszen tudjuk, hogy – számos korábbi jelenséget most nem említve – az 1880-as években, az újonnan fölállított jászvásári püspökség azonnal teljes erejével fellépett a csángók magyarsága ellen, pedig akkor senki sem akarta „deportálni a moldvai magyarokat”. Másfelől az 1950-es években, mikor a világi politika – tudjuk, hogy porhintésképpen, de – számos moldvai csángó településen engedélyezte a magyar nyelv valamilyen formában történő oktatását, a moldvai római katolikus klérus – biztosan nem szovjet elvárásra, hanem teljesen magánszorgalomból – dühödten támadta ezt a gyakorlatot. A csángók által ugyancsak igényelt anyanyelvű vallásgyakorlatról pedig hallani sem akart, de nem akar ma sem, mikor a szovjet „veszedelemre” már aligha hivatkozhatnak. Kérdés tehát, hogy fölmenthetjük-e a moldvai katolikus egyházat minden krisztusi szeretetnek és tanításnak ellentmondó magatartásának vétke alól, még ha talán voltak is az oroszok részéről olyanfajta eltévelyedések, amikre ma a jászvásári egyházi vezetés hivatkozik? Mennyire tekinthetjük e téren újabban kiszivárogtatott beismeréseiket a moldvai katolikus papság damaszkuszi útja első állomásának? Tudom, hogy a történelemben általában nem az erkölcs irányítja a dolgokat, legtöbbször ilyesmi még csak számon sem kérhető, de azt hiszem, rendkívül óvatos és többfelől ellenőrzött kritikával kellene fogadni a megtérésnek ezeket a különös jelenségeit.

A moldvai magyarok történeti tudatával foglalkozó fejezet jól összegzi a témával kapcsolatos ismereteket. Megkülönböztetett elismerés illeti a Pozsony Ferenc vezette kolozsvári néprajzi műhely e téren végzett kutatásait, aminek eredményeként, ha szűk körben is, de pontos adatokkal alátámasztva érzékelhetjük, miként vélekednek a csángók a magyarsághoz való kapcsolatukról. Kevesebbet tudunk arról a – jobb szó híján – „kettős identitás”-nak nevezhető állapotról, amiről talán a finnországi svédek, vagy a svájci franciák, esetleg a különböző országokban élő aromínok tudnának mesélni, legtöbbit azonban a középkori Magyarország szászai, horvátjai tudhattak. Nagyon fontos tehát a történeti tudat mellett általában az identitás megjelenési, megélési formáinak elmélyült vizsgálata. A moldvai csángómagyarok esetében, mint a megvakult embernél a többi érzékszervnek, megnő az identitás egyéb tényezőinek jelentősége. Koránt sincs feltárva ez a téma, de van némi ismeretünk arról, hogy a magyarul már nem, vagy csak elvéve beszélő csángók körében milyen sok magyar népdal, ballada, keserves, vagy mondjuk inkább úgy: népdaltöredék, balladatöredék él. Mint ahogy a ráolvasásoknak, gyermekaltatóknak, hejgetésszövegeknek is fel-felbukkan egy-egy eleme, a magyar nyelvet már elfelejtő falvak öregjeinek gyermekkori emlékeiben. Igen, őket a vallásukon kívüli ezek a keserves- vagy imádságtöredékek is megkülönböztetik az ugyanabban a faluban, vagy a szomszédosban élő, ugyancsak román nyelven beszélő ortodox vallásúaktól. Ilyen identitást őrző tényező lehet még a tánc, a népszokás, a hiedelem, és a népelet számos más eleme is, aminek kutatásával

még adósak vagyunk. Hiszen nemcsak *anyanyelv* létezik, hanem – egy kis erőltetettséggel – *anyatorok* és *anyaláb*, sőt – gondoljunk csak bele – még *anyagesztus* is, hiszen a mozdulatok is jellemzőek lehetnek egy-egy kultúrára.

A moldvai „magyar nyelvű folklór” – hogy Pozsony Ferenc pontos megfogalmazását használjam – a csángók hagyományos műveltségének talán legjobban kutatott területe. A szerző azonban e téren is tudott újat hozni a *Samanizmus és a medvekultusz Moldvában* téma földolgozásával. Hasonlóan jól, ha nem a legjobban kutatott témakör a moldvai csángómagyar nyelvjárás, ami még ma is fő ismérvét jelenti a moldvai magyarság etnikai tagolódásának. Egyúttal talán ezen a területen kell szembenéznünk a csángókkal foglalkozó tudományosság legnagyobb adósságával. Nem hallgathatom el ezen a helyen sem, hogy mekkora hiátusnak tartom a Szabó T. Attila, Gálffy Mózes és Márton Gyula kétkötetes Moldvai csángónyelvjárás atlasza anyagának „parlagon heverését”. A megismételhetetlen körülmények között gyűjtött anyag néprajzi és nyelvészeti értékei sajnálatos módon nincsenek feldolgozva, pedig talán Szabó T. Attila születésének 2006-ban esedékes századik évfordulójára meg kellene valósítani e páratlan érték közkinccsé tételét, vagy legalábbis hozzá kellene kezdeni ehhez a fontos munkához, hogy minél teljesebb képünk legyen a moldvai magyarok Európai Unió szerint is értéket jelentő, középkori gyökerű nyelvjárásáról.

A könyv *gazdasági élet régen és napjainkban* című része arról győz meg, hogy a moldvai magyarok legkevesébé kutatott területe a gazdasági élet, s általában az anyagi kultúra területe. Úgyszólván semmit, de a hagyományosan szellemi néprajznak tekintett témakörökhöz képest mindenképpen jóval kevesebbet tudunk a moldvai magyarok gyűjtögető tevékenységéről, az úgynevezett ösfoglalkozásokról, de a szántóföldi és erdőgazdálkodásról, az állattartásról, állattenyésztésről sem sokkal többet. A témakörökkel kapcsolatos gyűjtések és kutatások hiányos volta mutatkozik a könyv gazdasági fejezetének vérszegénységében is. Közismert, hogy a népelet kutatása során általában, Erdélyben pedig mindenképpen háttérbe szorult a földművelés, az állattartás, s általában a gazdaság vizsgálata. Talán ha a kolozsvári egyetem néprajzos hallgatóit rá lehetne venni, hogy egy-egy csángó gazda „termelési stratégiájának” kikérdezése és bőséges vázolása *mellett* szélesebb körben vizsgálják a határhasználat, a talajművelés, a növénytermesztés különböző módjait, s a hagyományos állattartás időbeli változását, térbeli elterjedtségét, értékesebb építőanyag állhatna a néprajzi szintézis rendelkezésére.

Jóval többet tudunk meg Pozsony könyve alapján a moldvai csángó falvak társadalomszerkezetének helyzetéről és alakulásáról, aminek részletes és rendszerezett bemutatása azért is fontos, mert ennek a népcsoportunknak a társadalmi strukturálódásáról eddig szinte csak annyit tudtunk, hogy kialakulatlan, csökevényes és kezdetleges. Ebből a fejezetből azonban már bontakozik valami, mégpedig úgy tűnik egyre jobban felismerhető körvonala annak, hogy talán mégiscsak volt valami társadalmi szerveződés a csángó falvak közösségében, elsősorban a szántók, valamint a legelők, s talán az erdők használata terén. Ugyancsak újat hozott Pozsony könyve a faluközösségen belül (és kívül) a nemzedékek és a nemi csoportok közötti kapcsolatok erővonalainak vázolásával.

Külön könyvet lehetne – és kellene – készíteni a moldvai csángók érdekvédelmi törekvései 1989 után témakörben. Pozsony Ferenc könyvében ezzel csak egyetlen fejezet foglalkozik, de az rendkívül tartalmas és alapos, pedig még így is sok minden hiányzik belőle.

Talán nem túlzunk, ha úgy fogalmazzuk, hogy a moldvai csángó magyarok sorsában az elmúlt másfél évtizedben több jelentős és pozitív változás történt, mint annak előtte évszázadokon át, noha *alapvetően kedvező fordulatra* mindmáig nem került sor. Jól tükrözi a történések és a változások sokféleségét ez a fejezet, amit azt hiszem elsősorban azok tudnak, tudunk értékelni, akik nemcsak áttételesen, de közvetlenül – hogy úgy mondjam a magunk bőrén – érzékelhettük a moldvai csángómagyarok 1989 előtti sorsát, vagy divatos szóval: sorstalanságát. Csak remélhetjük, hogy ennek a könyvnek egy közeljövöbeni, bővített kiadásában az *érdekvédelmi törekvések* mellett már az *érdekérvényesítés* eredményeiről is szó eshet.

Végezetül elmondhatjuk, hogy a moldvai csángó magyarok történelmének, néprajzának kutatása ma idült forráshiányban szenved. A recens anyag gyűjtésének lehetőségei az egykori Etelközben is fogyóban vannak, az írott forrásokat pedig továbbra is hét lakat alatt tartják, bár a kiskapuk megnyílása elkezdődött, s előbb-utóbb talán eljuthatunk a csángók múltjának feltáráshoz szükséges levéltári anyagokhoz. Minden új forrástípus feltárása hatalmas előrelépést jelenthet tehát a kutatásban, s azt hiszem Pozsony Ferenc könyvének legnagyobb értéke, hogy jelentősen sikerült bővítenie a felhasználható források körét.

Ha most nem ismertetést, hanem lektori véleményt készítenék *A moldvai csángó magyarok* című könyvről, akkor talán volna még néhány szavam, egy-két ötletem, hasogatnám a hajszálat, föl pattannék valamelyik vesszőparipámra. Fölvetném, hogy talán össze lehetett volna vonni „A moldvai magyarok történelmi tudata”, valamint az „Identitás és modernizáció” fejezetet, fölhívnám a szerző figyelmét néhány további irodalomra, a képek aláírásában szereplő elírásra. De hála istennek nem lektorálom, hanem bemutatom Pozsony Ferenc kitűnő munkáját. Ezért őszinte szívvel gratulálhatok a csángókkal foglalkozó szakirodalom újabb jeles kötetéhez, és mindenkinek ajánlom érdeklődő figyelmébe.

Balogh Balázs – Fülemile Ágnes: Társadalom, tájszerkezet, identitás Kalotaszegen. Fejezetek a regionális csoportképzés történeti folyamatairól. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2004. 273. o. + 18 térkép, 8 táblázat, 10 ábra, 6 dokumentum, 20 fénykép. Néprajzi Tanulmányok. Szerk.: Szemerkenyi Ágnes

Kósa László

Kalotaszeg a legkorábban fölfedezett és napjainkra a legismertebb magyar néprajzi tájak közé tartozik. Elég arra utalnunk, hogy több mint másfél száz éve jelent meg róla az első, néprajzi vonatkozásokat tartalmazó, illusztrált leírás (Kőváry László tollából 1854-ben), népművészetét már az 1885-i országos kiállításon megcsodálhatták az érdeklődők és Kalotaszegről készült a magyar néprajzi tájmonográfiák ősmintája, Jankó János könyve 1892-ben. Az Ercei Judit és munkatársai által készített Kalotaszeg bibliográfia (Koloszvár, 2001) 1230 tételt tartalmaz, tanúsítva, hogy a vidéknek nemcsak a néprajzi, hanem a történeti, művészet- és művelődéstörténeti, nyelvjárástani, embertani, természetrajzi irodalma szintén gazdag. Aki legalább egy hányadát ismeri ezeknek a munkáknak, tudja, hogy a vidék története, kultúrája, természeti értékei okán méltán alakult így a kutatástörténet.

Az ismeretek régisége és mennyisége, önmagában is fontos, de igazán akkor nyeri el értékét, ha jelentős teljesítményeket foglal magába és a kutatás változásokat követő folytonossága társul hozzá. Jankó említett könyve után nem sok idővel jelent meg a Malonyay sorozat első (Kalotaszegzet bemutató) kötete (1907), majd a 20. századi viszontagságai ellenére a kolozsvári magyar tudományosságnak szinte kutatói laboratóriumává vált ez a táj. Párhuzamosan bontakozott ki a tájkultúra iránti művészeti érdeklődés, melynek legismertebb megnyilvánulása a gödöllői művészcsoport ihletődése és Kós Károly munkássága. Összegzően elmondható, hogy az elmúlt bő egy évszázad alatt több nemzedék szinte évtizedenként gyarapította újabb szempontokkal és eredményekkel a Kalotaszeg kutatását s a tájról, a táj kultúrájáról való tudás mára nem csupán a néprajz ügye, hanem művészeti alkotásokkal összefonódva, beépült a nemzeti tudatba is.

Mindamellet azoknak, akik nagy hagyományú kutatáshoz kapcsolódnak, részint előnyül szolgál, hogy bőven támaszkodhatnak előzményekre, részint csakis akkor válhat maradandóvá a munkájuk, ha nem ismétlik az előzményeket, hanem lényegesen új eredményekkel állnak elő. Balogh Balázs és Fülemile Ágnes könyve példázza, miként lehet nagy múltú kutatástörténeti hagyományt folytatni, egyidejűleg új szempontok alapján dolgozni és értékes eredményekre jutni.

A folytonosság jegyében ez a munka is – mint több elődje – a kalotaszegiként számon tartott népi kultúra térbeli elhelyezkedését kívánja megragadni korábbi szerzők módszereitől eltérően, a házassági kapcsolatrendszerek aprólékos földolgozásával. Hasonló vizsgálatoknak tudvalévően vannak előzményei a magyar néprajzban, ám a szerzőpáros e könyvben közre adott munkája minden eddiginél részletesebb eljárással és jóval gazdagabb adatbázisra támaszkodik. Eredményként több kistáji körzet és egy tágabb térháló is kirajzolódik. Ezek alapján számos az eddigi szakirodalomban több-kevesebb alappal kalotaszegiként számon tartott kulturális jelenség, különösen az expresszívabb elemek pontosabb magyarázatot, illetőleg a további vizsgálatok során új értelmezést nyerhetnek. A kalotaszegi házassági körzetek ismételten megerősítik az etnikai és a vallási endogámia eddigi tapasztalatait, és újabb példát szolgáltatnak a rendi (nemesi származás) hasonló elkülönítő hatásairól. A szerzők kiemelt figyelmet fordítanak a táji összetartozás tudatára, a regionális identitásra, annak változásaira. Ezzel összefüggésben akár önálló tanulmánynak is beillik a néprajzkutató Kós Károly nyomán Erdőaljának nevezett, Kolozsvár délkeleti szomszédságában elhelyezkedő kisebb falucsoport, melyről korábban többen állították, hogy Kalotaszeggel lazábban-szorosabban összefügg, körülhatárolása és elkülönítése.

A magyarok és románok házasodásban megnyilvánuló tradicionális elkülönülése ismert. A vidék néhány római katolikus szigetének zárt endogám közösség voltának megalapítása egybe hangzik az eddigi megfigyelésekkel.

Legyen szabad a nemességkutatás iránti szorosabb érdeklődés okán egy kissé bővebben foglalkozzunk az erdélyi, közelebbről a kalotaszegi kisnemességgel. A Szent István korona országaiban a nemesség európai viszonylatban magas lakossági aránya a kora újkorban alakult ki, ám Erdélyben alacsonyabb volt ez az arány, mint a szűkebb Magyarországon, ami valószínűleg összefüggött a kiváltságos területek jelentékeny kiterjedésével és a szabadalmatlan népség súlyával. A nemesi társadalom számos vonása ugyancsak eltért a magyar királyságétól. Csupán két példát említünk: Erdélyben alig találkozzunk a Dunántúlon a XVIII–XIX. században nagy tömegben élő agilisekkel és elenyésző volt a nemesi községe.

gek száma. Az utóbbiakból a Partiumot is hozzávéve, Egyed Ákos mindössze kilencet talált a rendi társadalom végső időszakában (Falu, város civilizáció. Bukarest, 1981). Közülük egyik sem kalotaszegi. Azok a helységek, amelyeket Kalotaszegen és szomszédságában a környezetük nemesi közösségeknek tartott, és a néprajzi kutatás is így vett számba, jogi és társadalomtörténeti értelemben nem voltak nemesi községek. Azért különböztethették meg őket, mert határuk nem egy vagy több nagybirtokhoz tartozott, hanem több kisebb nemesi család között oszlott meg. Erdélyben azonban a latifundiumoknak nevezett nagy uradalmak hiányoztak, és a birtoknagyságok között általában nem alakultak ki jelentősebb különbségek. Jelen kötet adataiból nem derül ki, hogy Szucság, Középlak és más falvak kisebb nemesi 1848-ig vajon néhány telkes jobbággal dolgoztattak vagy ténylegesen paraszti szinten élő kurialisták, esetleg vagyontalan armalisták voltak. Több körülményből arra gondolhatunk, hogy inkább szegényebb földesurak, de nem kismemesek lehettek, akiknek egy része a jobbágyfölszabadítás után „elparasztosodott”. Levéltári források föltárása híján Benkő József országleírására utalunk, melyben számos a 19–20. századból ismert birtokos neve szerepel (Transsilvania specialis, 1778). Talán nem véletlen, hogy más vidékekkel szemben Benkő itt nem említi egyetlen nemeseket. A kérdés megválaszolásához további kutatások szükségesek. Benkő egyébként elsők között írja le úgy Kalotaszeget, hogy felsorolja a hozzátartozó helységeket, etnikai, vallási vagy társadalmi jellemzőket azonban nem vesz figyelembe. Így az általa megjelölt 44 település magába foglalja egyfelől a száz évvel későbbi, etnográfiai szempontok alapján megkülönböztetett Alszeg és Felszeg magyar törzslakosságú, másfelől környezetük román és utóbb kihalt magyar lakosságú falvait.

A volt nemesség házassági kapcsolatai a tágabb térháló kiterjedését és a kalotaszegi önazonosság rendi határait példázzák. Hasonló, de nem azonos tartalmú jelenségeket szemléltetnek a szerzők a két egykori mezőváros, Bánffyhunad és Gyalu helyzetét elemezve, mint a polgárosodás következményeit mutatva be. Megjegyezzük, hogy Szucság XX. század eleji helytörténeti-helyismereti irodalmának állítása szerint a nemesi eredetű családok öltözködésének némely eleme városi mintákhoz igazodott, azaz a nemesi tradíció és a polgárosodás össze is kapcsolódhatott (Kabos Emma, Erdély Népei, 1900).

A történeti néprajz egyik alapkérdése, a nemesi és polgári valamint a paraszti kultúra kapcsolatának mibenléte a kalotaszegi térségben – már az eddigi ismeretek alapján is – fontos tanulságokat sejtet. Fülemlé Ágnes és Balogh Balázs ebben a kötetben ugyan nem vállalkoznak idevonatkozó kutatásokra, de a vidék múltjával két külön, egymástól mind tárgyukban, mind forrásaikban alapvetően eltérő fejezetben is foglalkoznak. Az egyik fejezet a középkori (és részben a kora újkori) történetet foglalja össze kiadott és másodlagos források segítségével. Elhelyezése a kötetben, ti. a munka törzsét képező, a házassági kapcsolatokat és kapcsolódó témaköröket bemutató fő rész után következik, s a szerzők indoklása ellenére, vitatható. Csakis a tervezett XVII–VIII. századi előzmények levéltári forrásokra alapozó föltárásával együtt fogja elnyerni valódi értelmét, annak társaságában a kronológiának megfelelően, a munka elején. Így jelenleg afféle „utólagos” magyarázatul szolgál a kapcsolati rendszerekhez. De csak részlegesen, hiszen éppen annak a kornak, a jobbágyág kései időszakának a bemutatása hiányzik, amiben kialakult a táj, elsősorban a néprajzkutatás által föltárt karakteres műveltsége.

A másik történeti fejezet az 1940–1944 közötti magyar–román viszonyt, mindenekelőtt az etnikai konfliktusokat ismerteti. A középkori résztől alapvetően eltér a forrásbázisa. Elsősorban nagyszámú, közelmúltban lejegyzett interjúra támaszkodik. Kronológiailag a könyvben a helyén van. Utána csupán néhány vázlatos gondolat következik a mai házasságokról és a regionális identitás perspektívájáról, a kalotaszegi azonosságtudat jelenkori (közel múltbeli) egységesüléséről és az etnikai térvesztésről. Mindnek van több-kevesebb köze a második világháború alatt etnikai összecsapásokhoz. Úgy véljük, a legtárgyilagosabb olvasót is megdöbbeníti e fejezet súlyos tartalma, de bármiként közeledünk hozzá, már pusztán annak a ténynek komolyan el kell gondolkoztatnia, hogy a történeti emlékezetbe hatvan esztendő múltán mindmostonáig mindennapi szinten mélyen beleivódott eseményekről van szó. Szakirodalmi újdonsága, hogy a történetek 1990 előtt vagy egyáltalán nem kaptak nyilvánosságot vagy egyoldalúan tárgyalták őket, azaz csaknem kizárólag a magyaroktól kiinduló atrocitásokat, a magyarokat sújtókat nem. A kellően távolságtartó és visszafogott hangú elbeszélés a Kárpát-medence múltját megterhelő hasonló esetek feltárásához példát is szolgáltat.

Nem érinti a középkori részről elmondottakat, hogy mindkét történeti fejezet önálló tanulmányként is megállja a helyét. Megállapításunk ugyanakkor egyetértően aláhúzni kívánja, amire a szerzőpáros több helyen utal, hogy mostani könyvük fejezetei átdolgozott, kiegészített és számos, utóbb megírandó fejezettel együtt az általuk tervezett terjedelmes kalotaszegi társadalomnéprajzi monográfia alkotóelemei is.

A kötet témája természetesen nem nélkülözheti a térképeket, mégis külön ki kell emelni az ismertetésben (s talán már illetett volna fentebb is) hangsúlyos jelenlétüket. A szerkesztésükben megnyilvánuló gondosság jellemzi az ugyancsak szemléletesen kidolgozott táblázatokat, a fényképek válogatását és az ábrákat is.

Körösfői Kriesch Aladár a gödöllői csoport ars poeticájának megfogalmazásához kapcsolódva írt tanulmányt „Mit jelent hát a kalotaszegi művészet?” (Magyar Iparművészet, 1903) példát nyújtva egy adott időpontban megszülető, sok éven át hatást gyakorló művészi értelmezésre. Az utóbbi tényre gondolva, bizvást fölfoghatjuk szimbolikusnak és az eredeti tartalomnál jóval általánosabb érvényűnek a száz éve föltett kérdést. A néprajztudományra, annak egyik legtermékenyebb területére, a regionális műveltség vizsgálatára transzponálva a Balogh–Fülemile szerzőpáros könyve mind általános módszertani érvénnyel, mint a konkrét vizsgálatra vonatkozóan új választ ad arra, hogy mit jelent a néprajznak a kalotaszegi kultúra. Az eddigieknél pontosabban látjuk a táj kiterjedését, kultúrájának belső tagoltságát és távolabb mutató kapcsolatait, társadalmi meghatározottságát és sajtóságait, nem utolsósorban változó történelmi sorsát.

Balázs Lajos: Folclor. Noțiuni generale de folclor și poetică populară. Scienza Kiadó. Kolozsvár, 176 p.

Keszeg Vilmos

A Sapientia – Erdélyi Magyar Tudományegyetem Scienza Kiadója 2002-től jelenteti meg oktatóinak jegyzeteit. E sorozatban látott napvilágot 2003-ban Balázs Lajos *Folclor. Noțiuni generale de folclor și poetică populară* (Népköltészet. Általános folklór- és népi

költészeti fogalmak) című jegyzete. A 176 lapos, román nyelvű kiadványa a Csíkszeredai Karon folyó román és angol nyelvű tanárképzést szolgálja.

Habár figyelme középpontjában a román népköltészet áll, a szerző bevallott szándéka nem egyetlen nemzet folklórájának, hanem egy tágabb kulturális régió, Közép- és Délkelet-Európa népi kultúrájának bemutatása. A jegyzet az utóbbi évtizedek román nyelvű összefoglalóit veszi alapul (Theodorescu B.–Păun O.: *Folclor literar românesc*. București 1964; *Folclor poetic*, București 1967; Birlea O.: *Istoria folcloristicii românești*. București 1974; Pop M. – Ruxăndoiu P.: *Folclor literar românesc*. București 1976; Pop M.: *Folclor românesc I*. București 1978; Vrabie Gh. 1978: *Retorica folclorului*. București 1978). E szakirodalmi referenciák a román folklorisztika akadémiai vonulatának mindmáig paradigmikus vonulatát képviselik, a folklórt a román nemzeti költészet karakterisztikus produktumának, a műköltészet ihletőjének tekintik. Kutatásaikban, elemzéseikben a poétikai-retorikai alakzatok strukturát szervező és prozódiai szerepe, valamint – M. Eliade ösztönzésére – szimbolikus-metaforikus nyelven közvetített jelentésviláguk megfejtése dominál.

Balázs Lajos kilenc fejezetbe szervezi a folklórra vonatkozó információkat. A bevezető fejezet a figyelemnek a folklórra való ráirányulását, majd ezen érdeklődés tudománnyá alakulását követi nyomon. Cocchiara összefoglaló munkája nyomán e folyamat állomásait Vico, Herder, a Grimm-fivérek, Benfey, a finn és az orosz iskola képviseli. Részletezőbb a román népköltészet felfedezésének bemutatása. A sort a Balassi Bálint verseit ihlető román dallamokra való utalás nyitja. Hasonló eset, népköltési elemnek szépirodalomra gyakorolt hatása a román művelődés történetében 1673-ból ismert. Constantin Cantacuzino Havasalföld, Dimitrie Cantemir Moldova leírásában tér ki részletesen a szóbeli örökségre, mint kulturális kuriózumra és mint a történelmi múlt forrására. A népköltészetnek a szépirodalomba való integrálása a 19. századtól válik állandó törekvéssé. Ion Budai Deleanu műeposzába, Vasile Alecsandri, Mihai Eminescu költői, Petre Ispirescu meseírói életművébe épít folklórelemeket. Anton Pann, Mihail Kogălniceanu, Costache Negruzzi, Alecu Russo, Alexandru Odobescu, Bogdan Petriceicu Hașdeu a folklór természetéről értekeznek, a gyűjtést sürgetve. Az első népdal- és balladagyűjtemény 1852-ben jelenik meg, Vasile Alecsandri költő műveként. Az első átfogó, rendszerezési szempontokat érvényesítő gyűjteményt G. Dem. Teodorescu állítja össze, *Poezii populare române (1885)* címmel. A XX. század első felében a román szellemi életben állandósul a népköltészeztől szóló tudományos beszédmód (Lazăr Șăineanu, Ovid Densusănuș, George Călinescu). A szerző alkalmat kerít a romániai kisebbségek (magyar, szász, török, albán) népköltészezté szakirodalmának bemutatására.

A kötet két következő fejezete a népi kultúra, a folklór meghatározását, a folklór alapvető sajátosságainak bemutatását tartalmazza. A különböző folklór-definíciókat a szerző a következő megállapítással zárja: „ezekben az értelmezésekben közös szintagmák a »művészi alkotás«, a »hagyományos művészet«, a »művészi termékek«, a »szellemi kultúra«, amelyek azt a konszenzust jelzik, hogy a folklór a népi kultúra művészi és szellemi termékeit öleli fel”. Ezt követően kerül sor a szellemi és az anyagi kultúra területeinek megnevezésére (a természetre és az emberre vonatkozó ismeretek, a hiedelmek, a szokások és a rítusok, költészeti, zenei, mozgásművészeti megnyilatkozások, individuális és kollektív viselkedési szabályok rendszere; települések

és építészet, munka- és használati eszközök, viselet). E megnyilatkozások egy részét a szerző a szociális kultúra területén is elhelyezi.

A jegyzet felvállalt célja a folklór egyetlen területe, a szóbeli népköltészet (*literatura populară orală*) bemutatása. Alapvető sajátosságainak ismertetése (hagyományos, kollektív, szóbeli, anonim és szinkretikus jelleg) a következő fejezetben történik meg. Ezt követően a jegyzet a szövegfolklór műfajainál időzik el. Külön fejezetet szentel a rituális és szertartásköltészet (a kalendarisztikus szokások, az átmeneti rítusok költészete, a ráolvasások), az aforizma- és enigmaköltészet (proverbiumok, találósok), a népi prózaepika (állatmesék, varázsmesék, adomák), a verses epika (fantasztikus-mitologikus, heroikus, történelmi és hajdúköltészet, novellaballada, *Miorița*, *Manole mester*), a líra bemutatásának. Rendhagyó módon külön kerül sor a tér és az idő reprezentációinak összefoglalására. Három fejezet a népköltészet formai kellékeit (verselés, rím, sztereotípiák, párhuzam, szerkesztési eljárások), poétikai-metaforikus nyelvi eszközeit (jelző, metafora, allegória, hasonlat, ellentét, ismétlés, rím), valamint a népköltészet szimbólumrendszerét tekinti át. A jegyzetet záró rövid fejezet (*Folklór és irodalom*) ismételten hangsúlyozza a népköltészet esztétikai értékeit termelő voltát. Érvelésében szerepet kapnak a XIX–XX. század román irodalmának a népköltészetből ihletődött műalkotásai. (A témának a román szakmai életben való népszerűségét érzékeltető jegyezzük meg, hogy Silviu Angelescu 1999-ben közzölt összefoglaló munkát *Mitul și literatura* címmel. Fiatalkorú munkatársa pedig a tankönyvekben kimerevített folklórképet bírálja *A folklór ma – státus és imázs* című tanulmányában. In: Zsigmond Győző, szerk.: *Napjaink folklórja. Folclorul azi*. Bukarest, 2003, 65–71.)

Az egyetemi jegyzet sajátos szaktudományos szöveg típus. Egy időben érvényesül benne a tudománytörténeti előzmények összefoglalásának és továbbgondolásának, a tudomány tárgya és a kutatómódszertan, a terminológia, valamint a szerzői meggyőződések, a személyes kutatási eredmények népszerűsítésének szándéka. Ezt teszi a jelen egyetemi jegyzet szerzője is. Olvasói elsősorban a nevezett kar diákjai, leendő román nyelv és irodalom szakos tanárok. Ezzel összefüggően pedig szükséges megemlíteni, hogy Romániában a kommunizmus idején betiltott néprajzokképzés 1990 után kizárólagosan a román irodalom tanszékek keretében indult újra, s elsősorban a román nyelv és irodalom szakos tanárok képzését tűzte ki céljává. Ugyanakkor, elsősorban a csíkszentdomokosi átmeneti rítusok több évtizeden át végzett kutatása a szerzőben olyan meggyőződések alakított ki, amelyek mindegyre átütnek a jegyzetíró szakmai fegyelmességén. Gondolunk itt a szertartásköltészetéről, az átmeneti rítusok költészetéről írott fejezetekre, a szemléltető anyagként a jegyzetbe épített román és magyar nyelvű folklór-szövegekre. Illetve, a bukaresti tudományegyetem hajdani abszolvenseként, román szakos gyakorló tanárként a szerző a folklór oktathatóságáról szerzett tapasztalatait, a román folklórra és folklórisztikára vonatkozó ismereteit építi be munkájába.

Ethnographia

A Journal of the Hungarian Ethnographical Society

Vol. 117.

2006

No. 1.

Head of the Editorial Board:

LÁSZLÓ KÓSA

Editorial Board:

RÓBERT KEMÉNYFI, ATTILA PALÁDI-KOVÁCS, IBOLYA T. BEREZKI,
GÁBOR VARGYAS, GYULA VIGA, VILMOS VOIGT

Editor:

ELEK BARTHA

Editorial Office Address: Hungarian Ethnographical Society

[Magyar Néprajzi Társaság], H-1055 Budapest V.

Kossuth Lajos tér 12. Telephone: (1) 473-2400/extension 481

Telephone/telefax: (1) 269-1272, e-mail: mnt@neprajz.hu

Editor's Address: Department of Ethnography, University of Debrecen

[Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék] H-4010 Debrecen, Egyetem tér 1. Pf.: 16.

Telephone /fax: (52) 489-100/ extension 22249

E-mail: ethnographia@freemail.hu

E-mail: barthaelek@yahoo.com

TABLE OF CONTENTS

Studies

- Bertalan Andrásfalvy*: Folk Culture and Public Learning 1
- László Selmeczi*: „...Istentül adattál édes szűz koronám” [verbatim: God hath
given you to me, my sweet crown of virginity] Facts and Figures on
the History of *párta* [a coronet worn by maidens as a mark
of their unmarried status] in the Carpathian Basin 17

Communications

- György Ságvári*: Variations on the Buttoning Techniques
of Military Uniforms in the 17th–19th Centuries 65
- Lilla Tompos*: Examples for the Varieties of Buttoning Techniques
of Hungarian Men's Wear between the 16th and the 20th Centuries 77

In memoriam

- István Udvari (1950–2005) (*Gyula Viga*)..... 89

Book Reviews

- 95

FORMAI KÖVETELMÉNYEK

1. A kézirat terjedelme ne haladja meg a 40 000 leütést.
2. A kéziratot .rtf (rich text format) vagy .doc (Microsoft Word) formátumban, mágneslemezen, emailben vagy CD-n, valamint kinyomtatott formában kérjük a szerkesztőhöz eljuttatni.
3. A szövegközi kiemelésekhez *dőlt (italic)* betűt használjanak.
4. A jegyzetek megadása lábjegyzetek formájában történjen, ne használjanak szövegközi jegyzeteket! A lábjegyzet formája: Vezetéknév Évszám: Oldalszám.
Pl. Balassa 1973: 59.
5. A tanulmányokhoz mellékelt ábrák, rajzok, fotók elkészítésénél vegyék figyelembe, hogy azok fekete-fehérben kerülnek a kötetbe. A fénykép rövidebb oldala maximum 9 cm legyen. A képek hátoldalán tüntessék fel azok sorszámát, valamint talpas nyíllal a helyes orientációt. A digitális képeket 300 DPI felbontásban kérjük, tömörítetlen .TIFF, esetleg .JPG formátumban. Külön mellékeljenek képjegyzéket a sorszám, a pontos szövegközi hely, valamint a képaláírás feltüntetésével.
6. A tanulmányhoz kérjük csatolni a szerző nevét, munkahelyének megnevezését, tudományos fokozatát, valamint – ha van – email címét. Lehetőség szerint kérjük közölni a szerző azon telefonszámát is, ahol a szerkesztő elérheti.
7. Az irodalomjegyzék a tanulmány végén szerepeljen. Az irodalmi hivatkozásokat lábjegyzetben szerepeltessék. Azonos szerző ugyanabban az évben írt tanulmányát a, b, c betűkkel különítsék el. Az irodalomjegyzék formátuma a következő legyen:
 - 7.1 Önálló kötet esetében:
VEZETÉKNÉV Keresztnév
Évszám *Kötetcím*. Kiadási hely: Kiadó
Pl. BALASSA Iván
1973 *Az eke és a szántás története*. Budapest: Akadémiai Kiadó
 - 7.2 Tanulmánygyűjtemény esetében:
VEZETÉKNÉV Keresztnév
Évszám Cím. In Szerkesztő: *Kötetcím*. Oldalszám. Kiadási hely: Kiadó
Pl. ORTUTAY Gyula
1941 Népköltészet és műköltészet. In Eckhardt Sándor (szerk.): *Úr és paraszt a magyar élet egységében*. 161–181. Budapest: A Budapesti Királyi Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Magyarstudományi Intézete
 - 7.3 Folyóirat esetében:
VEZETÉKNÉV Keresztnév
Évszám Cím. *Folyóiratcím*. Évfolyam. Szám. Oldalszám.
Pl. LENGYEL Dénes
1982 Álmos vezér születésének mondája. *Ethnographia*. XCIII. 2. 259–268.
8. Hol és milyen kutatási pályázat keretében készült a tanulmány.

Ethnographia

117. évfolyam

2006

1. szám

Ismertetések

Pozsony Ferenc: A moldvai csángó magyarok. (*Halász Péter*) – Balogh Balázs –
Fülemile Ágnes: Társadalom, tájszerkezet, identitás Kalotaszegen. (*Kósa László*)
Balázs Lajos: Folklor. Toțiuni generale de folklor și poetică populară. (*Keszeg
Vilmos*)

ISSN 0014-1798

Szerkesztő: Bartha Elek [Editor: Elek Bartha]

Felelős kiadó: Paládi-Kovács Attila, a Magyar Néprajzi Társaság elnöke
[Published by: Attila Paládi-Kovács, President of the Hungarian Ethnographical Society]

Fordító: Csontos Pál [Translator: Pál Csontos]

Olvasószerkesztő: Kolozsvári István [Copy editor: István Kolozsvári]

Borító: Dallos Csaba (Kazári női viselet. Domanovszky György:

A magyar nép díszítőművészete. II. kötet. 105. oldal.)

[Cover design: Csaba Dallos (Khasar Women's Wear from György Domanovszky, *Decorative
Arts of the Hungarian People*. vol. II, p. 105)]

Nyomdai előkészítő: Bihari Nagy Éva [Printing & Publishing: Éva Bihari Nagy]

Nyomta a Kapitális Kft., Debrecen [Printed in Debrecen by Kapitális Ltd.]

Felelős vezető: Kapusi József [Managing Director: József Kapusi]

Bertalan Andrásfalvy: Folk Culture and Public Learning

László Selmeczi: „...Istentül adattál édes szűz koronám” [verbatim: God hath given you to me, my sweet crown of virginity] Facts and Figures on the History of pártá [a coronet worn by maidens as a mark of their unmarried status] in the Carpathian Basin

Communications

György Ságvári: Variations on the Buttoning Techniques of Military Uniforms in the 17th–19th Centuries

Lilla Tompos: Examples for the Varieties of Buttoning Techniques of Hungarian Men’s Wear between the 16th and the 20th Centuries

In memoriam

István Udvari (1950–2005) (*Gyula Viga*)

ETHNOGRAPHIA



Nagy Veronika: A farsangi és lakodalmi tyúkverő földrajzi elterjedése a Kárpát-medencében

Lénárt Imre: A társadalmi szemléletváltás fordulópontjai a hajléktalanok megítélésében

Ujváry Zoltán: Román dalok és balladák fordítója. Ember György, 1845–1905

Voigt Vilmos: A Folk Narrative Kongresszus Tartuban

Szabó László: Új szemlélet – új források – új eredmények a jász kutatásban

2006/2

A szerkesztőbizottság elnöke:
KÓSA LÁSZLÓ

A szerkesztőbizottság tagjai:
KEMÉNYFI RÓBERT, PALÁDI-KOVÁCS ATTILA, T. BERCZKI IBOLYA,
VARGYAS GÁBOR, VIGA GYULA, VOIGT VILMOS

Szerkesztő:
BARTHA ELEK

A szerkesztőség címe: Magyar Néprajzi Társaság, H-1055 Budapest V.
Kossuth Lajos tér 12. Telefon: (1) 473-2400/481-es mellék
Telefon/telefax: (1) 269-1272, e-mail: mnt@neprajz.hu

A szerkesztő címe: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék
H-4010 Debrecen, Egyetem tér 1. Pf.: 16. Telefon/fax: (52) 489-100/22249-es mellék
E-mail: ethnographia@freemail.hu
E-mail: barthaelek@yahoo.com

TARTALOM

Tanulmányok

- Nagy Veronika:* A farsangi és lakodalmi tyúkverő földrajzi
elterjedése a Kárpát-medencében 105
- Lénárt Imre:* A társadalmi szemléletváltás fordulópontjai
a hajléktalanok megítélésében 137

Tudománytörténet

- Ujváry Zoltán:* Román dalok és balladák fordítója.
Ember György, 1845–1905 149

Műhely

- Voigt Vilmos:* A Folk Narrative Kongresszus Tartuban 161

Viták és vélemények

- Szabó László:* Új szemlélet – új források – új eredmények
a jászkutatásban 171

- Ismertetések** 185

Ethnographia

A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata

117. évfolyam

2006

2. szám

Nagy Veronika

A farsangi és lakodalmi tyúkverő földrajzi elterjedése a Kárpát-medencében

Az emberi élet kiemelkedő eseményeihez kapcsolódó szokások között a házasságkötés szokásköre a leggazdagabb, s talán a néprajztudomány kezdete óta ez a legalaposabban vizsgált és feldolgozott területe az ide tartozó népszokásoknak. A szokáskör utolsó nagyobb szakasza a lakodalom, melynek számos epizódja van, s a cselekménysorozatot lezáró mozzanatok egyike a lakodalmi tyúkverő. A házasságkötés szokáskörét feldolgozó monografikus munkák leggyakrabban az „utómulatságok” címszó alatt tárgyalják e szokást, hiszen a legtöbb esetben a már befejeződött lakodalom folytatásáról, a mulatság meghosszabbításáról van szó. A szokáscselekvés résztvevői elsősorban a násznép tagjai, kezdeményezői pedig a fiatalok, akik a lakodalom hajnalán vagy reggelén felkeresik a már hazatért hivatalos vendégek házeit, s a lakodalmas házhoz visszatérve tovább folytatják a mulatságot, melynek lényeges eleme az útközben szerzett élelem elfogyasztása. A legtöbb változatban az ifjú pár nem vesz részt a szokásban.

A 19–20. századból származó szokásleírások többféle elnevezéssel illetik a lakodalmi tyúkverőt. Ezek egy része tájnyelvi megfelelői a szokásnak (kóborlás, csiszló, remélés), más részük azonban – annak ellenére, hogy a tyúkverő szinonimájaként szerepelnek – más funkciójú szokásként élnek a magyar nyelvterület számos területén (hérész, kárlátó), vagy évszázadokkal ezelőtt töltöttek be más funkciót (hajnalozás).¹ Az utóbbi két esetben a terminológiai különbségek hátterében a szokások összeolvadását, egymásba fonódását sejtethetjük, amely főként a lakodalmak rövidülésével, egyszerűsödésével magyarázható. A szokáskör másik

¹ A lakodalmi tyúkverő terminológiai kérdéseiről bővebben ld. Nagy 2004: 81–84.

lényeges jellemzője, hogy az ide tartozó szokások a lakodalom és a farsang hagyománykörében egyaránt előfordulhatnak, így a terminológiai és a funkcionális elemzés mellett a szokásgyakorlás alkalmának vizsgálata is indokoltá válhat.

Tanulmányomban arra törekszem, hogy a szokáskör Kárpát-medencei emlékeit a fellelhető írott források alapján földrajzi összefüggésbe helyezzem, azaz a kartográfiai módszer segítségével mutassam be a szokás terminológiai, funkcionális és strukturális variálódását.

Ha a lakodalmi tyúkverő, valamint a hozzá kapcsolódó különböző elnevezésű, a lakodalmi vendégek hajnali meglátogatására irányuló szokások előfordulási helyeit térképre vetítjük, azt látjuk, hogy a források által megjelölt települések és kisebb-nagyobb tájak szóródása a Kárpát-medence magyarlakta vidékének nagy részére kiterjed, s többé-kevésbé összefüggő területet alkot. Bizonyos tájakról azonban egyáltalán nem rendelkezünk a szokás meglétére utaló adattal. A térképszerű tájékozódás során kimutatható szabályszerűségek lehetőséget adnak a típusalkotásra és arra, hogy megállapításokat tegyünk a lakodalmi tyúkverő elterjedésére. Előtte azonban a forráskritikai szempontok érvényesítésével lényeges megvizsgálnunk az adatokat szolgáltató közléseket.

A forrásokról

A szokás általunk ismert legkorábbi említése egy 1756-os tiltó rendelkezés Győr vármegyéből, melyben a felpéci evangélikus lelkész a következő rendeletet hozta a korban „divatos” népszokás ellen: „*Tiltjuk a más és harmadnap i lakodalmazást, úgynevezett Tyúkverőbe való járást, házról házra való farsangolást.*”² Hasonló tiltást olvashatunk egy 1799-es jegyzőkönyvből Túrkevéről³, majd Kiskunhalasról⁴ is. Székesfehérváron a városi tanács tiltotta be a szokást, 1846-ban.⁵ A néhány soros jegyzőkönyvi adatok nagyon lényeges dokumentációk, de nem tudunk következtetni belőlük a szokás mozzanataira, céljának, lefolyásának részleteire.

Az első ismert, részletezőbb közlés 1827-ben jelent meg a Tudományos Gyűjtemény hasábjain. Szerzője egy dunántúli evangélikus lelkész, Edvi Illés Pál.⁶ Az általa közölt leírás a lakodalom alkalmával a hivatalos vendégek házait felkereső típus mellett a tyúkverőnek azt a változatát is megemlítette, amely elsősorban kakasütés, kakaslövés néven, a magyarokkal együtt élő német és szlo-

² Harsányi 1915: 129.

³ Gy. 1936: 323.

⁴ Morvay 1955: 300.

⁵ Protocollum sessionale, 1846. febr. 6. No 476. Közli: Kállay 1989: 417.

⁶ Edvi 1827: 5. Közli: A magyar népzene tára III/A. 1955: 814.

vák népcsoportoktól került a magyar hagyományba.⁷ Erről a változatról számolt be később Hunfalvy János is *Magyarország és Erdély eredeti képekben* című munkájában, valószínűleg Edvi Illés Pál közlésének felhasználásával.⁸ A 19. század folyamán mások is írtak a szokásról, elsősorban vidéki és fővárosi lapok hasábjain.⁹ A következő évtizedekben több helységről, kisebb-nagyobb tájegységről, megyéről készült sokoldalú monográfia, melyekben a lakodalom, s elvétve a lakodalmi tyúkverő is helyet kapott.¹⁰ E kötetek megjelenése azonban már a néprajzi folyóiratok indulásával esik egy időre. Az *Ethnographia* és a *Néprajzi Értesítő* gyakran közölt lakodalomleírásokat, melyekben egy-egy tyúkverőre vagy hasonló funkciójú szokásra vonatkozó adattal is találkozunk.¹¹ A vegyes tartalmú monográfiák mellett a 19. század utolsó évtizedeiben megszülettek az első néprajzi monográfiák is, majd sorozatosan jelentek meg a különböző témájú szakkikkek és egyéb néprajzi kiadványok, melyekből a tyúkverőre vonatkozó adatokat nyerhetünk.¹²

A 20. század közepéig megjelent közlések csupán a szokás ismertetését tartalmazzák egy-egy népcsoport vagy táj házasságkötési szokásaira vonatkozóan. Az esetleges leírások nem adnak átfogó képet sem a szokás történetéről, földrajzi elterjedéséről, sem a lakodalmi szokások között elfoglalt helyéről. A hiányt a magyar néprajztudomány első kézikönyv-jellegű összefoglalása, *A magyarság néprajza* című sorozat sem pótolta, mégis ez volt az első olyan összegzés, amely a lakodalmi szokások fél évszázadnyi kutatásának ismeretanyagát és eredményeit tárta mind a szakma, mind a nagyközönség elé. A sorozat negyedik kötetében Szendrey Ákos és Szendrey Zsigmond a lakodalmi szokáscselekvések között külön fejezetben tárgyalják a lakodalmi tyúkverőt, melyet a szokásgyakorlás földrajzi helyének meghatározása nélkül, általánosan elterjedt magyar hagyományként jellemeznek. A szokás terminológiáját illetően a tyúkverő kifejezést a reménylő, csiszló és hajnalozás elnevezések szinonimájaként használják, az elnevezések különbözőségére azonban nem keresnek magyarázatot. A szokás jellemzésében a következő szokás- és funkcióelemek szerepelnek: alakoskodás, hivatalos vendégek felkeresése, házról házra járás, alvók ágyhoz kötözése, élelem- és tárgylopás, lopott tárgyak kiváltása, vendéglátás, zenélés, táncolás, tyúkok le-

⁷ A kakasütés szokáskörével, valamint a kakasütés és a tyúkverő funkcionális kapcsolataival Ujváry Zoltán foglalkozott. Ide vonatkozó munkái: Ujváry 1961; 1980.

⁸ Hunfalvy 1856: 284.

⁹ Lévai 1829: 96; Kiss 1833: 28; Edvi 1835: 56; Résó Ensel 1863: 79; 1866: 222; Marikovszky 1864: 182; Varga 1869: 64; 1872: 662; Kovács 1883: 352–353.

¹⁰ Osváth 1875: 42; Kulinyi 1901: 252; Baksay 1891: 96; 1917: 61.

¹¹ Thúry 1890: 404; Pintér 1891: 106; Wagner 1895: 317; Kurz 1896: 106; Banekovics 1896: 195; Richter 1897: 199; Harsányi 1915: 129; Mészöly 1917: 110–111.

¹² Kálmány 1881: 107; Kovács 1901: 292; Jankó 1902: 392; Gönczi 1914: 354.

ütése.¹³ Ezek az elemek azonban a legritkább esetben fordulnak elő egyszerre a korábbi, konkrét szokásleírásokban. *A magyar népzene tára* a lakodalmi dalok kapcsán említi a tyúkverőt, a szokás jellemzése hasonlít *A magyarság néprajzában* közltekhez.¹⁴

A 20. század második felében egyre szaporodtak a lakodalmi szokásokról szóló beszámolók, összegzések és monografikus munkák. A kutatók nagy hangsúlyt fektettek a táji változatok feltérképezésére, a népszokások történetiségének bemutatására, majd az 1960-as évektől a szokások funkcióira helyezve a hangsúlyt a változásvizsgálatok kerültek előtérbe.¹⁵ A korszak néprajzi szakirodalmában azonban egyre kevesebb szó esik a tyúkverőről. Ez a szokás kihalásával és a róla szóló emlékezet fokozatos elhalványulásával magyarázható, hiszen már a 19. század végi leírások is gyakran említik, hogy korábban meglehetősen népszerű, de egyre kevésbé gyakorolt szokásról van szó. A 20. század második felének tyúkverő-leírásai a legtöbb esetben korábbi közlésekre hivatkoznak.¹⁶ Ezek a leírások legtöbbször néprajzi tájmonográfiák házasságkötési szokásait taglaló fejezeteiben szerepelnek, amennyiben a helyi tyúkverőre írásos forrást vagy az emlékezetben még utolérhető adatokat talált szerzőjük.¹⁷

A szokáskör történeti és funkcionális elemzése Ujváry Zoltán nevéhez fűződik, aki a kakasütéssel összefüggésben tett megállapításokat a tyúkverőre vonatkozóan.¹⁸ Munkái meghatározóak a témában, s alapot nyújtanak a lakodalmi tyúkverő módszeres, többféle szempontot is érvényesítő vizsgálatához.

A szokás elmélyült kutatásához és a földrajzi összefüggések megállapításához lényeges figyelembe venni, hogy mennyire valós az a kép, amelyet a lakodalmi tyúkverőről szóló leírások nyújtanak. A korai szokásközlések jelentős része nem helyszíni kutatást végző néprajzkutatók munkája, hanem vidéki értelmiségieké, akik legtöbbször saját emlékanyagra vagy egyéni megfigyeléseikre támaszkodva igen életszerűen ismertetik a lakodalom történéseit, de gyakran csak az általánosság szintjén fogalmazzák meg azt, ami a lakodalom alkalmával adott időszakban véghez vihető, és ritkábban azt, hogy egy adott lakodalmon, egy meghatározott időpontban mi történt.¹⁹ Ezzel a körülménnyel a leírások értelmezésénél számolnunk kell. Előfordulhat például, hogy egy közlésben utalást talá-

¹³ Szendrey 1937: 206.

¹⁴ *A magyar népzene tára* III/A. 1955: 1023–1049.

¹⁵ Ld. Bakó Ferenc lakodalmi szokásokkal foglalkozó munkáit, Dömötör 1974; *Magyar néprajzi lexikon* 1977–1982. (lakodalommal kapcsolatos címszavak); Tárkány Szűcs 1981; Novák – Ujváry 1983; Györgyi 1990, 2001; Verebélyi 1998/a–b.

¹⁶ Bálint 1957: 612; Csáky 1993: 161.

¹⁷ Katona 1962: 149; Jung 1978: 111; Bakó 1987: 26–27; Verebélyi 1998/b: 524; Kovács 1999: 403.

¹⁸ Ujváry 1961; 1980.

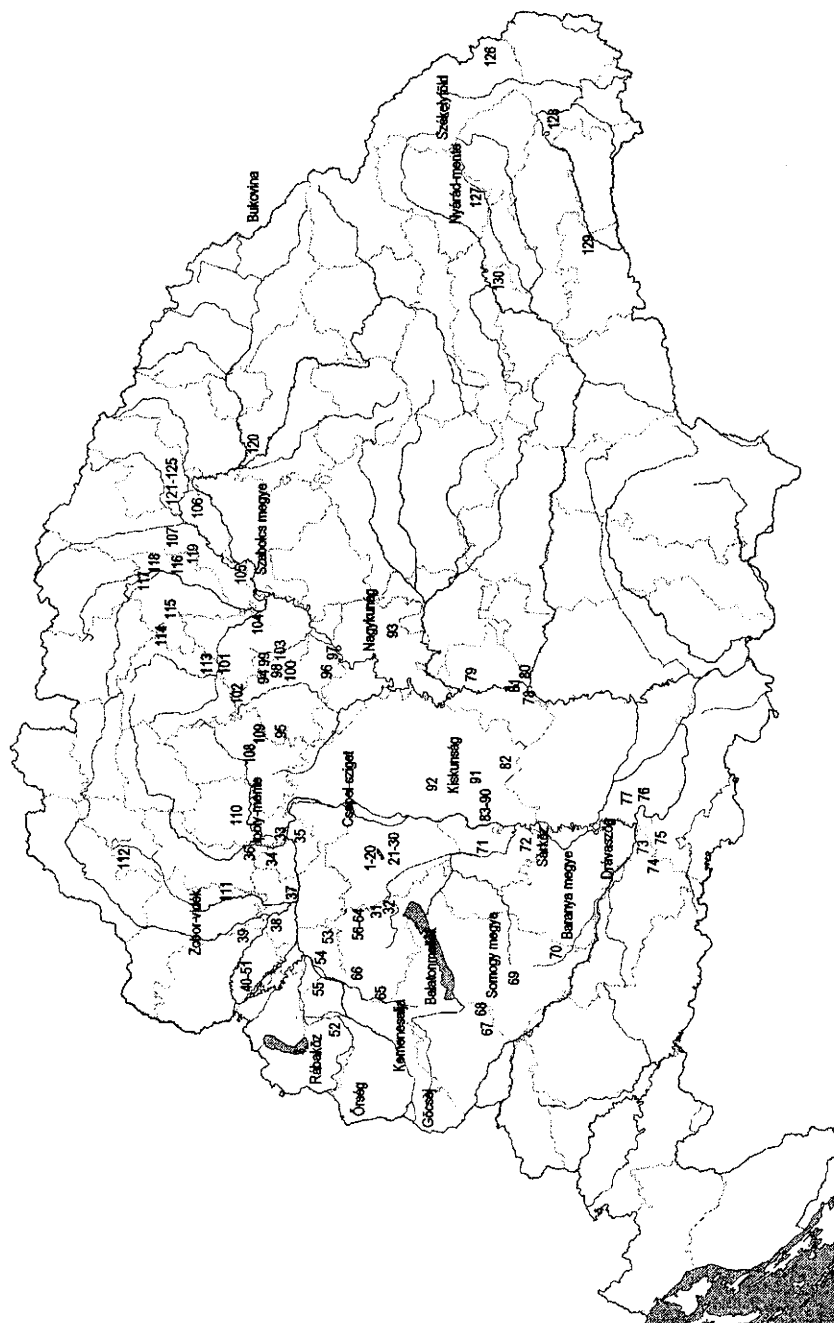
¹⁹ Györgyi 1990: 35.

lunk a lakodalmi tyúkverő meglétére, a szokáscselekvés részletei (pl. tyúkok elütése, adománygyűjtés stb.) azonban nem szerepelnek pontosan a szövegben. A leírásokban tehát egy-egy szokáselem vagy szokáscselekvés hiánya nem feltétlenül jelenti annak tényleges hiányát az adott közösség szokásgyakorlásában, csupán a közlés hiányosságáról tanúskodik. Hasonló a helyzet a szokás elterjedésének vizsgálatával is. Ha egy adott közösség lakodalmi szokásait ismerető munkában nem szerepel a tyúkverő, annak meglétét még nem zárhatjuk ki teljes biztonsággal. Az adatok értelmezéséhez elengedhetetlen, hogy a fellelhető legtöbb szokásleírást áttekintsük, s a szerző célját, a munka teljes terjedelmét vizsgálat alá véve tegyünk megállapításokat a tekintetben, hogy a közlés a valóság alapos ismeretén alapul-e, s valóban a téma kimerítő lejegyzését adja egy adott közösség hagyományaira vonatkozóan.

A jelenségek összefüggéseit feltáró és a lakodalom szokáselemeit következetesen lejegyző néprajzkutatók munkáinál is indokolt forráskritikát alkalmazunk. A 20. század második felében született, elsősorban terepmunkán alapuló leírások ugyanis vagy recens anyagként közlik, vagy hozzávetőlegesen 50-60 évnnyi visszatekintéssel rekonstruálják egy-egy közösség lakodalmi szokásait, így előfordulhat, hogy a vizsgálat homlokterén kívül esnek a már kihalt, régóta feledésbe merült szokások.

Az adatok elemzését és térbeli megjelenítését nehezíti az a körülmény, hogy nem egyenlő mennyiségű és fajsúlyú lakodalmi és farsangi szokásleírást olvashatunk a magyar nyelvterület különböző vidékeiről. A lokális szokáskutatással foglalkozó tanulmányok többsége valamilyen tanulmánykötet, falu- vagy városmonográfia keretében született meg, vagy egy-egy kisebb téma szigorúan lokális elemzéseként készült. A mennyiségi és a minőségi differenciáltságot szem előtt tartva azt látjuk, hogy az általunk vizsgált szokás földrajzi előfordulása és az egy adott területre vonatkozó adatok mennyisége nem mindig állítható párhuzamba a terület szokáshagyományának feldolgozottságával. A nehézségek és a tévedés lehetőségét erősítő mozzanatok ellenére úgy vélem, megfelelő mennyiségű és minőségű adattal rendelkezünk a lakodalmi tyúkverőről ahhoz, hogy megkíséreljük a szokás területi feltérképezését, valamint szerkezeti felépítésének elemzését a táji típusok tükrében.

A táji típusok létének vagy nem létének megállapításához a szokás elnevezésbeli, alkalom és funkció szerinti különbözőzése, valamint a szokáselemek variálódása adja a kiindulási alapot. Az I. térkép azokat a tájakat és településeket jelöli, ahol az alkalomtól és az elnevezéstől függetlenül ismert a tyúkverő valamely változata, és az ismertség tényét írásos forrás is alátámasztja. Ebből az elterjedési területből és ezekből az írott forrásokból kiindulva térképezhetjük fel a szokás terminológiai, funkcionális és strukturális variálódását.



I. térkép. A tyúkverő-tartalmú szokások előfordulása a Kárpát-medencében

A I. térkép adatai

- 1–20. Bodajk, Csákvár, Csókakö, Dinnyés, Fehérvárcsurgó, Gárdony, Gyúró, Iszkaszentgyörgy, Kajászsószentpéter, Kápolnásnyék, Magyaralmás, Moha, Pákozd, Pátka, Sárkeresztes, Söréd, Sukoró, Székesfehérvár, Tordas, Vál (Fejér m.)
21–30. Aba, Alap, Előszállás, Polgárdi, Sárbo-gárd, Sárosd, Sárszentmiklós, Seregélyes, Soponya, Vajta (Fejér m.)
31. Gyulafirátót (Veszprém m.)
32. Kádárta (Veszprém m.)
33. Helemba (Hont m.)
34. Kéménd (Esztergom m.)
35. Tokod (Esztergom m.)
36. Nagysalló (Bars m.)
37. Zsitvabesenő (Bars m.)
38. Gúta (Komárom m.)
39. Taksonyfalva (Pozsony m.)
40–51. Béke, Csallóköztárnok, Cséfa, Csölöztő, Felbár, Hegysúr, Kisbodak, Kismagyar, Nagyszarva, Nemesgomba, Olgya, Tejfalu (Pozsony m.)
52. Mihályi (Sopron m.)
53. Felpéc (Győr m.)
54. Koroncó (Győr m.)
55. Bággyog (Sopron m.)
56–64. Bakonyszentkirály, Borzavár, Csesz- nek, Jásd, Olaszfalu, Oszlop, Porva, Sándormajor, Tés (Veszprém m.)
65. Kerta (Veszprém m.)
66. Pápa (Veszprém m.)
67. Kiskanizsa (Zala m.)
68. Nagybakónak (Zala m.)
69. Kutas (Somogy m.)
70. Mozgó (Somogy m.)
71. Kajdacs (Tolna m.)
72. Sárpilis (Tolna m.)
73. Rétfalu (Verőce m.)
74. Haraszi (Verőce m.)
75. Kórógy (Szerém m.)
76. Gombos (Bács-Bodrog m.)
77. Doroszló (Bács-Bodrog m.)
78. Szeged (Csongrád m.)
79. Szentés (Csongrád m.)
80. Tápé (Csongrád m.)
81. Sándorfalva (Csongrád m.)
82. Kiskunhalas (Pest-Pilis-Solt-Kiskun m.)
83–90. Homokmégy, Fajsz, Dunaszentbenedek, Foktő, Öregcsertő, Drágszél, Szakmár, Géderlak (Pest-Pilis-Solt-Kiskun m.)
91. Kecel (Pest-Pilis-Solt-Kiskun m.)
92. Szabadszállás (Pest-Pilis-Solt-Kiskun m.)
93. Túrkeve (Jász-Nagykun-Szolnok m.)
94. Felnémet (Heves m.)
95. Pásztó (Heves m.)
96. Átány (Heves m.)
97. Tiszanána (Heves m.)
98. Eger (Heves m.)
99. Ostoros (Borsod m.)
100. Novaj (Borsod m.)
101. Sajónémeti (Borsod m.)
102. Domaháza (Borsod m.)
103. Borsodivánka (Borsod m.)
104. Diósgyőr (Borsod m.)
105. Tokaj (Zemplén m.)
106. Kisgéres (Zemplén m.)
107. Szürnyeg (Zemplén m.)
108. Csitár (Nógrád m.)
109. Nagybárkány (Nógrád m.)
110. Ipolyfödemes (Hont m.)
111. Nagycétény (Nyitra m.)
112. Németpróna (Nyitra m.)
113. Alsószuha (Gömör és Kishont m.)
114. Rozsnyó (Gömör és Kishont m.)
115. Tornaújfalva (Abaúj-Torna m.)
116. Filkeháza (Abaúj-Torna m.)
117. Kassa (Abaúj-Torna m.)
118. Pusztafalu (Abaúj-Torna m.)
119. Pálháza (Abaúj-Torna m.)
120. Kisnamény (Szatmár m.)
121–125. Abara, Csicsér, Dobóruszka, Nyárad, Szirénfalva (Ung m.)
126. Csikménaság (Csik m.)
127. Szentgerice (Maros-Torda m.)
128. Apáca (Brassó m.)
129. Oltszakadát (Szeben m.)
130. Magyarózd (Alsó-Fehér m.)

Az elterjedési terület

A tyúkverő – pontosabban a különböző elnevezésű, a lakodalomból hazatért vendégek vagy a település lakosainak felkeresését célzó szokások (a továbbiakban tyúkverő-tartalmú szokások) – elterjedési területe a Kárpát-medence mind a négy történeti-földrajzi nagytáját (Alföld, Dunántúl, Felföld és Erdély) érinti, de mint látni fogjuk, különböző mértékben. (*I. térkép*)

A szokás valamilyen változata a Dunántúl teljes területén ismert. Délen a Dráva vonala és a megyehatárok a magyar népterület határát is kijelölik, s a tyúkverő sem terjed tovább Zala, Somogy és Baranya megye déli határánál. Kivételt jelent a négy Vuka-menti falu (Szentlászló, Haraszi, Kórógy, Rétfalu), melyek már Szlavónia területére, illetve a terület Szerémséggel érintkező határvidékére esnek. A négy drávántúli községet azonban a középkor óta magyarok lakják, kultúrájuk a közeli Drávaszög magyar népi kultúrájával mutat rokonságot²⁰, ahol szintén ismert a szokás.²¹ Nyugaton a tyúkverő elterjedési területét ugyancsak a nyelvhatár zárja le, tehát ismerik a szokást a Rábaközben²², az Őrségben²³ és Göcsejben²⁴ is. Érdekes adat, hogy a Rábaközben a szokásgyakorlás mellett a „tyúkverő Mátyás” kifejezés is elterjedt, melyet nem kívánt személy megnevezésére használtak.²⁵ A tájszó tartalma valószínűleg a tyúkverő menetek tagjaira utal, akik a lakodalom hajnalán vagy reggelén a már hazatért hivatalos vendégek otthonában nyilvánvalóan nem voltak kívánatos személyek.

A Dunántúl északi határán a Kisalföld csaknem teljes területéről és a Zoborvidékről is van adatunk a lakodalmi tyúkverőre²⁶, egyedül a történeti Komárom megyéből nem rendelkezünk konkrét adatokkal, valamint a szokás lakodalmi változatát tekintve elenyésző az adatok száma a Hanság, Csallóköz és Mátyusföld vonatkozásában. Ez utóbbi területekről a szokás farsangi változatát ismerjük, amelyben értelemszerűen nem a lakodalmi vendégek felkeresése, hanem az egész település bejárása jelenti a szokás legfontosabb mozzanatát.²⁷

A szokáskör jelenléte az alföldi területeken már közel sem mutat olyan egyseges képet, mint a Dunántúlon. Ismert a Kiskunságban és a Nagykunságban²⁸, a

²⁰ Kósa 1991: 275.

²¹ A szokás szerémségi előfordulásáról ld. Penavin 1973: 85; a drávaszögi szokásról ld. Molnár 1855: 101.

²² Edvi 1827: 5. A közlést átvette: Hunfalvy 1856: 284; Réső Ensel 1863: 79; Kutassy 1895; Kiss 1833: 28.

²³ Mészöly 1917: 110–111.

²⁴ Gönczi 1914: 354.

²⁵ Kiss 1979: 71.

²⁶ Manga 1942: 201.

²⁷ Liszka é. n.; 2002: 229.

²⁸ Palugyai 1854: 335; Thúry 1890: 404; Simonyi 1896: 334; Madarassy 1929: 213; Szomjas 1954; Morvay 1955: 300; Füsti Molnár é. n.; Nyilas é. n.: 11–12.

Jászságban²⁹ és az Alföld északi peremvidékén³⁰, Szabolcsban³¹, valamint Szedged környékén³², a kalocsai Sárközben³³, de nem ismert a Hajdúságban, a Dél-Tiszántúlon, a Bácskában és az Erdéllyel határos területeken (Szamos völgye, Szilágyság, Körösök völgye). Figyelemre méltó, hogy azok a tájak, megyék, települések, ahol előfordulnak lakodalmi tyúkverő-tartalmú szokások – és azok is, ahol nem – egymással nagyjából szomszédos területek, így a szokás előfordulása és hiánya a térképen összefüggő és nem foltszerű, szórványos elhelyezkedést mutat. Nehéz megnyugtató választ adni arra a kérdésre, hogy az Alföld összefüggő, viszonylag nagy területén miért nem találunk adatot a szokás meglétére, a táj történeti-földrajzi körülményei azonban adhatnak némi magyarázatot a jelenlétre.

Kétségtelen, hogy a hódoltság és a török háborúk különféle gazdasági és kulturális változást idéztek elő az alföldi területeken. Számunkra a szokások kialakulásának, elterjedésének és hagyományozódásának szempontjából annak lehet nagy jelentősége e változások közül, hogy egy adott helység vagy terület folytonosan lakott volt-e a hódoltság és a felszabadító háborúk alatt, vagy hosszabb-rövidebb időre elnéptelenedett. Kósa László megállapítása szerint *„a hódoltság okozta demográfiai változások következtében korábban egymástól nagy távolságra lakó, különböző vallású, nemzetiségű telepések kerültek egymás mellé. Akár a folyamatosan helyben maradt törzslakosság mellé, akár teljesen új helységekbe telepedtek le a jövevények, felvetődik a kérdés, vajon ki adja az új közösség kultúrájának fő motívumait, esetleg minden korábbitól elütő, más néprajzi kép formálódik ki.”*³⁴ A Bácskában és a Dél-Tiszántúlon feltehetően a magyar lakosság kontinuitásának hiánya eredményezte a szokás hagyományozódásának megszakadását, vagy ha a törzslakosság a szokást nem gyakorolta, az eltérő kultúrával rendelkező telepések hagyománykészletében nem tudott gyökeret eresztetni a magyar nyelvterület nagy részén általánosan ismert népszokás.

A Bácskában a hosszú ideig tartó hódoltság következményeként nem maradt kontinuus magyar lakosság, a terület magyar népessége telepes eredetű.³⁵ Gomboson és Doroszlón, ahol rendkívül gazdag folklórhagyománnyal találkozunk, ismerik a lakodalmi és farsangi tyúkverőt.³⁶ A két település a megye Drávaszöggel határos területén fekszik, így a szokás ismerete egyrészt a drávaszögi

²⁹ Gy. 1936: 323.

³⁰ Samu 1886: 281–282; Pápai 1890: 243.

³¹ Kállay 1900: 163.

³² Kálmány 1881: 107; Kovács 1883: 352–353; Kulinyi 1901: 252; Csikesz 1926: 9; Benkó 1939: 351; Juhász 1971: 615–616.

³³ A magyar néprajzi atlasz kérdőíve 1958. 171; Hegedűs 1954; Lovcsányi é. n.

³⁴ Kósa 1991: 99.

³⁵ Kósa 1991: 154.

³⁶ Jung 1978: 111; www.gcocities.com/szcson/farsangi_szokasok_doroszlon.htm. 2004. 10. 14.

hagyományok átvételéből, másrészt a telepes lakosság hagyománykészletében eredetileg is meglévő szokásgyakorlásból adódhat. A Dél-Tiszántúl a 18. század elején szinte teljesen lakatlan volt, csak a század végére népesült be, de nemzeti-ségileg és vallásilag egyaránt kevert területté vált.³⁷

A történeti-földrajzi körülmények mellett a szokás településnéprajzi vonatkozásai is meghatározóak lehetnek. A tyúkverő leglényegesebb, minden változatban meglévő eleme a házról házról járás. Természetesen a lakodalmi vendégek felkeresése nem feltétlenül az egymással szomszédos lakóépületek meglátogatását jelenti, mégis feltételezi a település lakóhelyegységeinek viszonylagos közelségét. Ennek megfelelően a felvonulásszerű, csoportos menetben megvalósuló szokástípusok kevésbé funkcionálhattak az alföldi szórványtelepülések, tanyás településformák közösségeiben, sokkal inkább a falusi-városi közösségekhez fűződtek.

Az a tény, hogy a Tiszántúl nyugati határától kelet felé haladva nagy, összefüggő területen hiányzik a tyúkverő, némileg magyarázatot ad a szokás erdélyi előfordulásának hiányára is. Az Erdélyi-medence földrajzi zártsága és a nagy távolság, amely a Tisza vonalától elválasztja, nem kedvezett a kulturális elemek átvételének, vándorlásának. Különösen, ha a 19. századi vízrendezés előtti állapotokra gondolunk, amikor a tiszai Alföld felszínét mocsarak, lápok, sárrétek, tavak, nádasok és posványok borították, megnehezítve a nagytájak közötti átjárhatóságot. Néprajzi szempontból az is lényeges, hogy amíg a Kárpát-medence más tájain a magyarság nagyjából egységes tömböt alkotott, amelybe szórványként illeszkedtek be a más nemzetiségű közösségek, addig Erdély magyar népesége románokkal és németekkel vegyesen élt.³⁸

A térképre pillantva azt látjuk, hogy Erdély keleti szegletében mégis felbukkan a lakodalmi tyúkverő valamely változata. Ha a szokás elnevezését bemutató térképet szemléljük (*II. térkép*), egyértelműen kiderül, hogy a lakodalmi tyúkverőnek egyedül a hajnalozás nevű változata ismert a Székelyföld és Bukovina lakossága körében. Bukovinában a lakodalom alkalmával³⁹, Csíkménaságon farsangkor, Szentgericén és a Nyárád mentén pedig húsvétkor gyakorolják a szokást.⁴⁰ A hajnalozás bizonyos elemei megegyeznek a lakodalmi tyúkverő szokáselemeivel, korábbi, ifjú párt köszöntő funkciója azonban arra figyelmeztet, hogy a szokás nem áll közvetlen kapcsolatban a Dunántúlon és az Alföld bizonyos részein népszerű tyúkverő-tartalmú szokásokkal.⁴¹

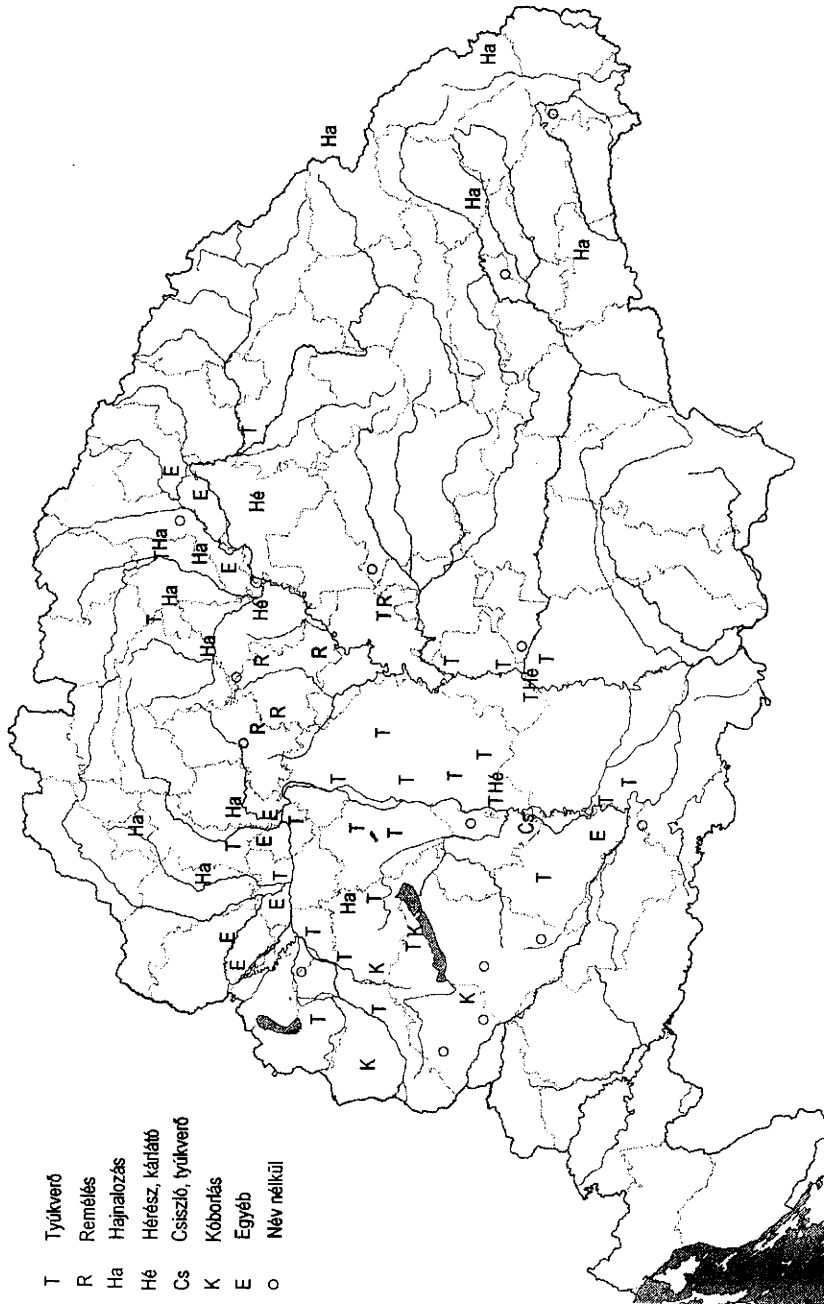
³⁷ Kósa 1991: 154.

³⁸ Kósa 1991: 335–341.

³⁹ Györgyi 1962: 45.

⁴⁰ Domokos 1961: 254.

⁴¹ Nagy 2004: 82.



II. térkép. A tyúkverő-tartalmú szokások elnevezése a Kárpát-medencében

A hajnalozás és a tyúkverő összefüggésének kérdését bonyolítja az a tényező, hogy a hajnalozás néven ismert lakodalmi utómulatság néhány felföldi megyében is ismert, sőt egy dunántúli megyében is felbukkan. A kérdés rögtön leegyszerűsödik, ha megvizsgáljuk az adott területeken a magyarokkal együtt élő idegen népelemeket, és a hajnalozás előfordulását a szomszédos népek hagyományvilágában. A szokást a magyarok közelében élő nemzetiségeknél is megtaláljuk, nevezetesen a németeknél és a szlovákoknál. A 19. század végén az Ethnographia hasábjain azt olvassuk, hogy az elnevezés és a szokás magyar eredetű, s a magyarból ment át a tótba és a szászba.⁴² A szokás jól ismert a szlovák–magyar nyelvhatár közelében, a történeti Torna-Abaúj, Gömör és Zemplén megyékben valamint a Nyitra megyei német településeken.⁴³ A Nyitra megyei szokást hajnom-menetnek hívják, s érdekessége, hogy a hajnalozás egyéb változataival ellentétben kakas is szerepel a volt vendégeket felkereső csapat kellei között. Egy maskarába öltözött legény ócska ruhadarabokkal felcicomázott póznát visz magával, melynek tetejére egy élő kakast kötnek. Ezzel járják végig a lakodalomba hivatalos vendégek házait.⁴⁴ A Dunántúlon csupán néhány szlovákok és németek által lakott bakonyi faluban ismert a hajnalozás, a fiatal párt köszöntő eredeti funkcióban.⁴⁵

Míg az észak-magyarországi megyék mindegyikében felbukkan a farsangi vagy lakodalmi tyúkverő valamely változata, az Alföld északi peremvidékén, a matyóknál nem találunk adatot rá sem a lakodalomról, sem a farsangról szóló közlésekben. A matyók esetében a negatív adat kevésbé magyarázható a közlések hiányával vagy pontatlanságával, hiszen a magyar néprajzban Mezőkövesd azon kulturális egységek körébe tartozik, melyeket a legrészletesebben ismerünk.⁴⁶ A 19. század végétől, a háziipari kiállítások sikerének következtében a matyóság széles körű ismertségre tett szert. Népszerűségét nem csak a millenniumi néprajzi falu és a színpompás népviselet alapozta meg, hanem 1896-ban a matyó lakodalom fővárosi bemutatása is, melynek az volt a célja, hogy a kiállítást látogató városi közönséget a valóságos esemény élményében részesítsék.⁴⁷ A népművészetel együtt tulajdonképpen a népszokás is árucikké vált, hiszen a korabeli újságok tudósítói szerint ettől kezdve Mezőkövesden általánossá vált, hogy a jeles vendégeknek, külföldieknek részleteket mutattak be a matyó lakodalomból.⁴⁸ A 20. század legelején az első néprajzi leírás is megszületett a matyó lakodalomról, Bátky Zsigmond tollából. Az eseménysorozat mozzanatai között Bátky nem em-

⁴² M. J. 1896: 440.

⁴³ M. J. 1896: 440; Sztancsek 1904: 210–215; Fabó 1907: 126.

⁴⁴ Richter 1927: 3–4.

⁴⁵ Könye é. n.

⁴⁶ Kósa 1991: 183.

⁴⁷ Fügedi 2001: 23.

⁴⁸ Fügedi 2001: 67.

líti a tyúkverőt, csak a hérést, mely a közeli rokonok mulatsága a lakodalom után.⁴⁹ Györffy István 1930-ban részletes bemutatását adja a matyók lakodalmi szokásainak, a tyúkverőhöz hasonló szokás említésével azonban itt sem találkozunk.⁵⁰

A palóc területeken elsősorban a lakodalmi tyúkverő hajnalozásnak nevezett változatával, valamint a farsangi reméléssel találkozunk.⁵¹ A tyúkverő elnevezés és a tyúkok leütése ismeretlen a vidéken. A palóc lakodalmi szokások – a matyóhoz hasonlóan – a folklórhagyományok feltárt, sokat kutatott területei közé tartoznak. A tyúkverő hiánya így nem a szórványos adatokkal, hanem sokkal inkább a palóc etnikus specifikumokkal magyarázható. Ezek közé tartozik a hajnali tűztánc, melyet a Karancs vidékétől keletre eső területen, nagyjából Heves megye határáig többnyire menyasszonyporkolásnak neveznek. Lényege, hogy a lakodalom hajnalán a násznép tagjai a lakodalmas ház előtt tüzet raknak, melyet átugrálnak. A szokás másik formáját a palóc vidék keleti szélén, a Barkóságban és attól keletre hajnaljárás néven gyakorolják. *„A hajnaljárás során nemcsak a lagzis ház előtt raktak tüzet, hanem a település több pontján is, vagyis a szokásban résztvevők végigjárták az egész községet és mindenhol meggyújtották a magukkal vitt szalmát, ahova feltételezésük szerint a fiatal menyecske el fog majd menni”* – írja Bakó Ferenc.⁵² A jellegzetes palóc szokás értelmezésében a kutatók a bajelhárítás, a rontástól való megóvás funkcióját látják.⁵³ Az utóbb említett hajnaljárásban felismerhető a gömöri hajnaljárás, mely a lakodalmi vendégeket felkereső, adománygyűjtő népszokást jelöl.⁵⁴ Az Ipoly menti palóc területeken a legkítartóbb vendégek hajnalozni vagy „vendégyűjteni” mentek. A hazatért hivatalos vendégeket lerángatták az ágyról és gatyában, mezítláb vitték magukkal.⁵⁵ A vendégek felkeltésével Nógrád és Heves megyében is találkozunk.⁵⁶

A hajnali tűztánchoz hasonlóan a palóc lakodalomnak a hérést is szerves része volt. Bakó Ferenc azonos etnikai jegyeit állapította meg az egész területen.⁵⁷ A menyasszonyos ház völegényes háznál tett látogatását nevezték héréstnek, mely a Palócföldön megtartotta eredeti értelmét, és nem mosódott össze a tyúkverő szokáskörével. Egyedül Borsod megyéből, Diósgyőrből rendelkezünk olyan adattal,

⁴⁹ Bátky 1902: 801.

⁵⁰ Györffy 1930: 225–254.

⁵¹ Manga é. n.; Bakó 1987: 227; Csáky 1993: 170; Rajeczky 1959: 15–16; Schwalm 1973: 305; Tátrai 1990: 252.

⁵² Bakó 1988: 21.

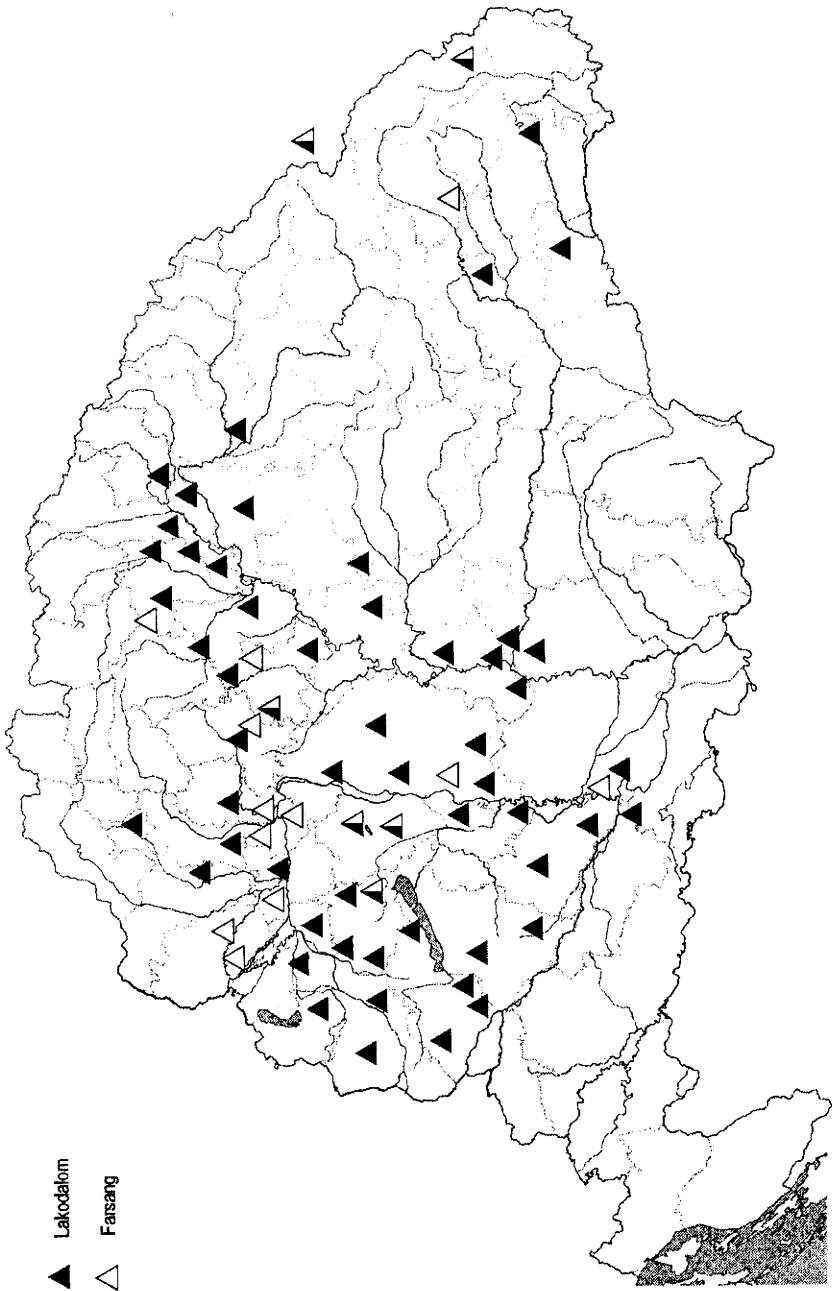
⁵³ Bálint 1943: 222–223; Bakó (szerk.) 1989: 229.

⁵⁴ Bakó 1987: 227; Ujváry 2002: 703.

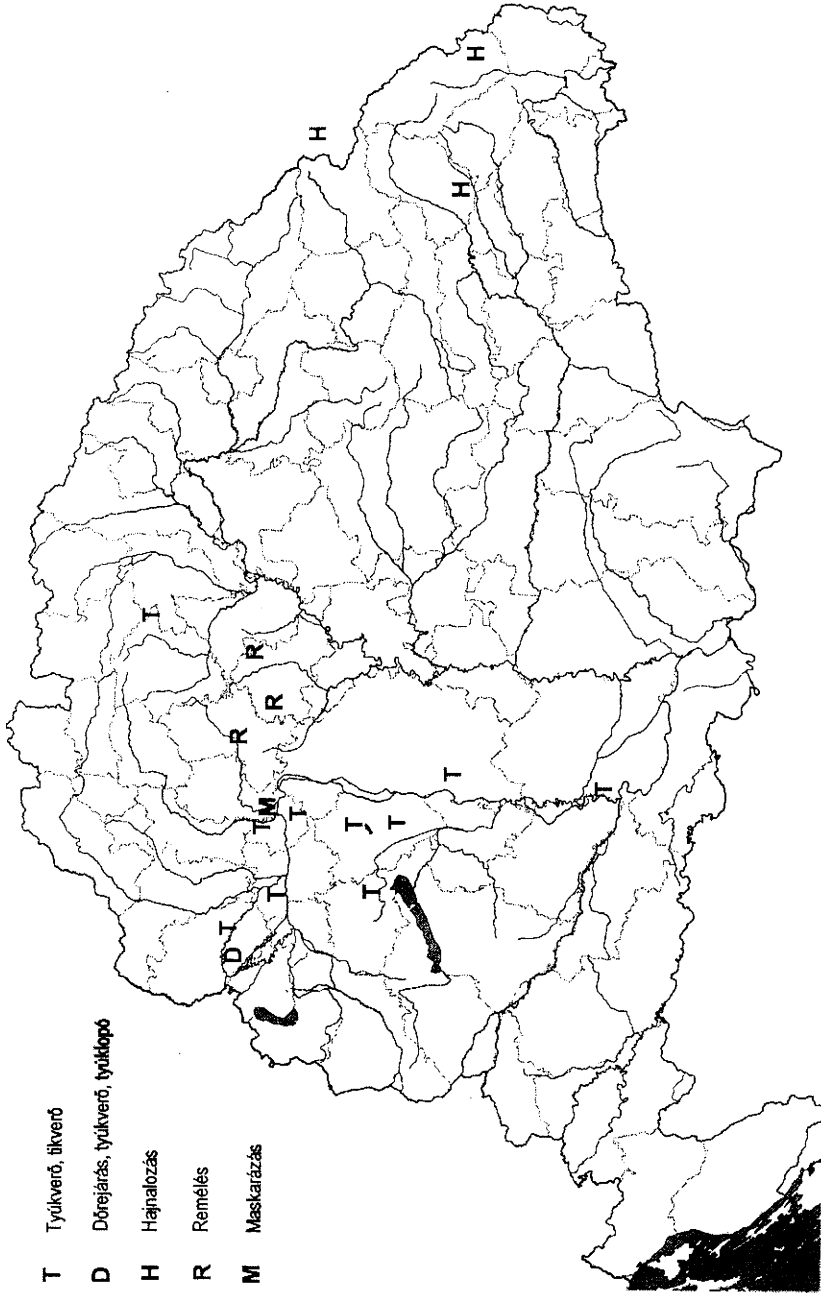
⁵⁵ Györgyi 1990: 66.

⁵⁶ Haralyi Fejér 1899: 250–251; Thurzó 1900: 285.

⁵⁷ Bakó 1955: 390–401.



III/a. térkép. A tyúkverő-tartalmú szokások alkalmi a Kárpát-medencében



III/b. térkép. A farsangi tyúkverő-tartalmú szokások elnevezése a Kárpát-medencében

hogy a hajnali falujáró, vendégeket felkereső szokás tagjait hérésszeknek nevezték.⁵⁸ Nógrád megyében a vendégek lakodalmas házhoz való visszavitele szorosan összefüggött a hérésszel, de önálló szokáscselekvést jelölt. Ha valaki a hérésszen nem jelent meg, hanem előbb távozott a lakodalomból, azt kihúzták az ágyból és megkötözve vitték vissza a multságba. Csak a héréssz után, a lakodalom harmadik napján mehetett haza mindenki.⁵⁹

A palóc vidéktől keletre, Abauj-Torna és Zemplén megyében szintén a hajnalozás ismeretes, mint hajnali falujáró, vendégeket felkereső utómultság.⁶⁰ Pusztafaluban azonban a tyúkverő elnevezést is használták, sőt a szokás szereplői tyúkot is loptak a hazaszökött vendégek udvaráról. A megszerzett zsákmányt nem ölték meg, hanem a kocsmá mellett téren vásárt rendeztek, ahol több más lopott holmival együtt gazdájuk italért kiválthatta.⁶¹

Az alkalom, az elnevezés és a szokáselemek földrajzi összefüggései

A népeletben nem egyedülálló jelenség, hogy egy-egy szokás vagy szokás-elem a néphagyomány különböző területein is felbukkanhat. A szokásalkalmak gyakran egymásba fonódnak, így ugyanaz a játék a kalendáris szokáskörhöz, a munkaalkalmakhoz vagy a társadalmi élet szokáshagyományához is kapcsolódhat.⁶² A tyúkverő-tartalmú szokásokat alapvetően két alkalommal gyakorolják: lakodalomkor és a farsangi időszak végén. A két szokásalkalmat az azonos időpont (a legtöbb lakodalmat a farsang időszakában tartották) és a hasonló pszichikai tartalom kapcsolja össze. A lakodalom mint eseménytípus a farsangvégi alaphangulathoz hasonló vonásokat mutat. Mindkét alkalom jellege vidámabb, felszabadultabb, mint más ünnepnapoké.⁶³ Ahogy a lakodalomnak, úgy a farsangnak is lényeges eleme a lakoma, a bőséges evés-ivás, és a nagyszabású táncmultság rendezése. Ezenkívül mind a két szokásalkalom magában hordozza a fordulópont, az új szakasz kezdetének kifejeződését, amely számos vonatkozásban meghatározó jelentőségű. A házassággal új életszakasz kezdődik, a farsang végeztével pedig befejeződik a tél. Mindkét alkalom bővelkedik a színjátékszerű, dramatikus játékokban, s mindkettőhöz számos termékenységvarázsló cselekmény és hiedelem kapcsolódik.

A Kárpát-medence tyúkverő-tartalmú szokásai közül több a farsangi időszakban kerül megrendezésre. Farsangi tyúkverővel találkozunk a Csallóközben, az

⁵⁸ Máday 1966: 330.

⁵⁹ Farkas 1911: 163.

⁶⁰ Csomár 1883: 473; Tirpák 1888: 233; Bakó 1950; A magyar népzene tára III/B. 1956: 423; Petercsák 1978: 89.

⁶¹ A magyar népzene tára III/B. 1956: 423; Petercsák 1978: 89.

⁶² Ujváry 1989: 11.

⁶³ Verebélyi 1998/a: 419.

Ipoly és a Garam mentén, a Móri-völgyben, a Velencei-tó környékén, a Mezőföldön, a Duna mente néhány településén, a palócoknál, Gömörben, a Székelyföldön és Bukovinában. A farsangi tyúkverő elterjedése meglehetősen széles körű, mégsem fedi le teljes mértékben a lakodalmi tyúkverő elterjedési területét. (*III/a. térkép*)

A farsangi szokások elnevezését tekintve a tyúkverőn kívül négy elnevezés ismert (hajnalozás, dőrejárás, maskarázás, remélés), melyek közül kettőt a lakodalmi szokás megnevezésére is használnak. A hajnalozással kapcsolatban már tettünk megállapításokat, itt csak annyit jegyzünk meg, hogy a szokás egyedül a Székelyföldön és Bukovinában kötődik a kalendáris szokáskörhöz, azonban mindkét területen találunk példát lakodalmi előfordulására is.⁶⁴ (*III/a–b. térkép*) A dőrejárás elnevezés a Csallóköz településein jellemző (Tejfalu, Kismagyar, Nemesgomba, Béke, Csölösztő, Nagyszarva, Csallóköztárnok), a tájegység keleti, délkeleti szegletében azonban a tyúkverőzés, tyúkverősi, tyúkverő, tyúklopó elnevezés is előfordul. (*III/b. térkép*) Az Ipoly menti Helembán az ugyancsak farsangi szokásnak maskarázás a neve, a közeli Kéménden azonban tyúkverőnek nevezik.⁶⁵ Liszka József szerint a kisebb-nagyobb terminológiai különbségek (dőrejárás, tyúkverőzés, maskarázás) és a szokás lefolyásában tapasztalható bizonyos eltérések a fokozatos elhalványodásból származó fáziseltolódásból, illetve bizonyos szokáselemek különböző módon történő variálódásából adódhatnak.⁶⁶ Ezt a gondolatmenetet követve azokat a kislalföldi szokásokat, amelyeknél nem ismert a tyúkverő elnevezés, de tartalmukat tekintve a tyúkverő elnevezésű farsangi szokásokkal hasonlóságot mutatnak, a lakodalmi tyúkverővel is összefüggésbe hozhatjuk. A lakodalmi és farsangi tyúkverő összefüggésére már utaltunk a szokásalkalmak gyakori egybefonódásával, azonban a kapcsolatot – az elnevezésen és a hasonló szokáselemeken túl – az is indokolja, hogy a farsangi tyúkverő szokások előfordulása nagyjából megegyezik a lakodalmi tyúkverő elterjedésével, tehát ahol a tyúkverőt farsangi szokásként gyakorolják, ott az adott település vagy településcsoport szomszédságában a lakodalmi tyúkverő is ismert. (*III/a. térkép*) A Velencei-tó környékén, a Mezőföldön és a Móri-völgyben egyaránt találunk példát a szokás farsangi és lakodalmi előfordulására.⁶⁷ A két alkalom összefonódását érzékeltetik azok a példák is, ahol a szokást a lakodalmak alkalmával gyakorolják, de farsangjárás a neve. A magyar nyelvterület

⁶⁴ Nagy 1857: 467; Szabó 1906: 91; Belényesy 1958: 68; Vámszer 1959: 393–405; Györgyi 1962: 45.

⁶⁵ A Csallóközi dőrejárásról, tyúkverőzésről, valamint a helembai és kéméndi szokásról bővebben ld. Manga 1941: 189–217; Liszka é. n.; 1987: 278–279; 2002: 200, 338–339; Marczell 1987: 432–435.

⁶⁶ Liszka é. n.

⁶⁷ Gelencsér – Lukács 1991: 184–194, 305–311, 465–468.

egymástól távol eső pontjain találkozunk ezzel a jelenséggel, így például a Drávaszögben, Győr megyében és Tokajban is.⁶⁸

A remélés, regélés vagy reménylő elnevezésű szokások elsősorban farsang végén kerülnek megrendezésre. Egyedül Pásztóról és Átányból van olyan adatunk, hogy a regélésre vagy remélésre a lakodalom legvégén kerül sor, amikor a násznép a hérésszes házhoz megy mulatni.⁶⁹ Farsangi szokásként az elnevezés adománygyűjtő, alakoskodó népszokást jelöl, mely elsősorban Észak-Heves megyében, Eger környékén fordul elő.⁷⁰ A tyúkverővel együtt említve lakodalmi szokásként az Alföld középső részén találunk még utalást rá, a már említett tiltó rendelkezésekben.⁷¹ (II., III/b. térkép)

A lakodalmi szokásként élő csiszló és kóborlás a többi elnevezéstől nagyjából elszigetelten jelentkezik. Mindkét terminológiát a tyúkverő szinonimájaként használják, kizárólag lakodalmi szokásokra. A csiszló egyedül a Sárközben használatos, a kóborlás pedig a Nyugat-Dunántúlon ismert, az Őrségben, Göcsejben és a Balaton környékén.⁷² (II. térkép)

A 19. századi szokásleírások a kárlátó és a héréssz fogalmát gyakran összefüggésbe hozzák a tyúkverővel, s hol azonos, hol különböző tartalommal magyarázzák. Egy szegedi közlés szerint a lakodalom másnapján, kora reggel a legények a vőfély vezetése mellett „*kótyagos fejjel mennek »tyúkverőbe«, vagyis »kárlátóba«*. *A lakodalomba hivatalosokhoz berontanak s egy pár kappant vagy a képményből egy-egy sonkát rúdra fűzve, muzsikaszóval járnak utcáról-utcára s mikor megtelt a rúd, haza térnek folytatni tovább a lakodalmat.*”⁷³ Szintén szegedi adatokra hivatkozva Kovács János a lakodalmi vendégek meglátogatására a tyúkverő elnevezés mellett ugyancsak a kárlátót használta.⁷⁴ Kállay László szerint a történeti Szabolcs megyében a héréssz abból állt, hogy a mulatozásban már elfáradt és hazatért vendégeket a vőfélyek összekötözve a lakodalmas házhoz terelték.⁷⁵ Diósgyőrben hérésszeseknek nevezték azokat a legényeket, akik a lakodalom alkalmával nyársra húzott szalonnával, énekelve, táncolva mentek visszahívni a táncba azokat, akik már hazamentek.⁷⁶ Egy 1951-es gyűjtés szerint Tápén nem ismerik a tyúkverőt, de amikor a násznép tagjai elmentek a kárlátósokért a

⁶⁸ Molnár 1855: 101; Harsányi 1915: 129; Högye 1978–79: 124.

⁶⁹ Rajeczky 1959: 15–16.

⁷⁰ Paládi-Kovács 1968: 241–251; Schwalm 1973: 305–317.

⁷¹ Gy. 1936: 323.

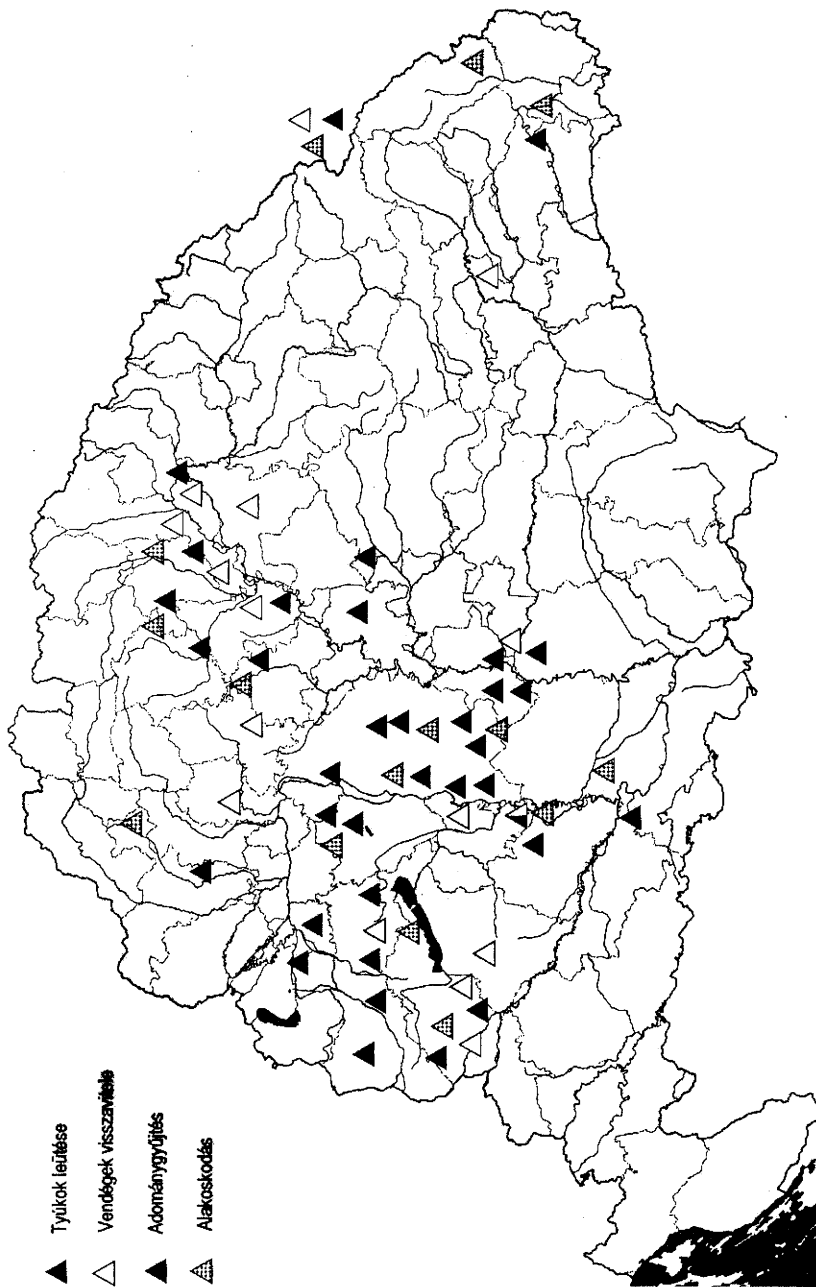
⁷² Pásztor 1931: 35; Katona 1962: 149; Wagner 1895: 317; Jankó 1902: 392; Mészöly 1917: 110–111.

⁷³ Kulinyi 1901: 252.

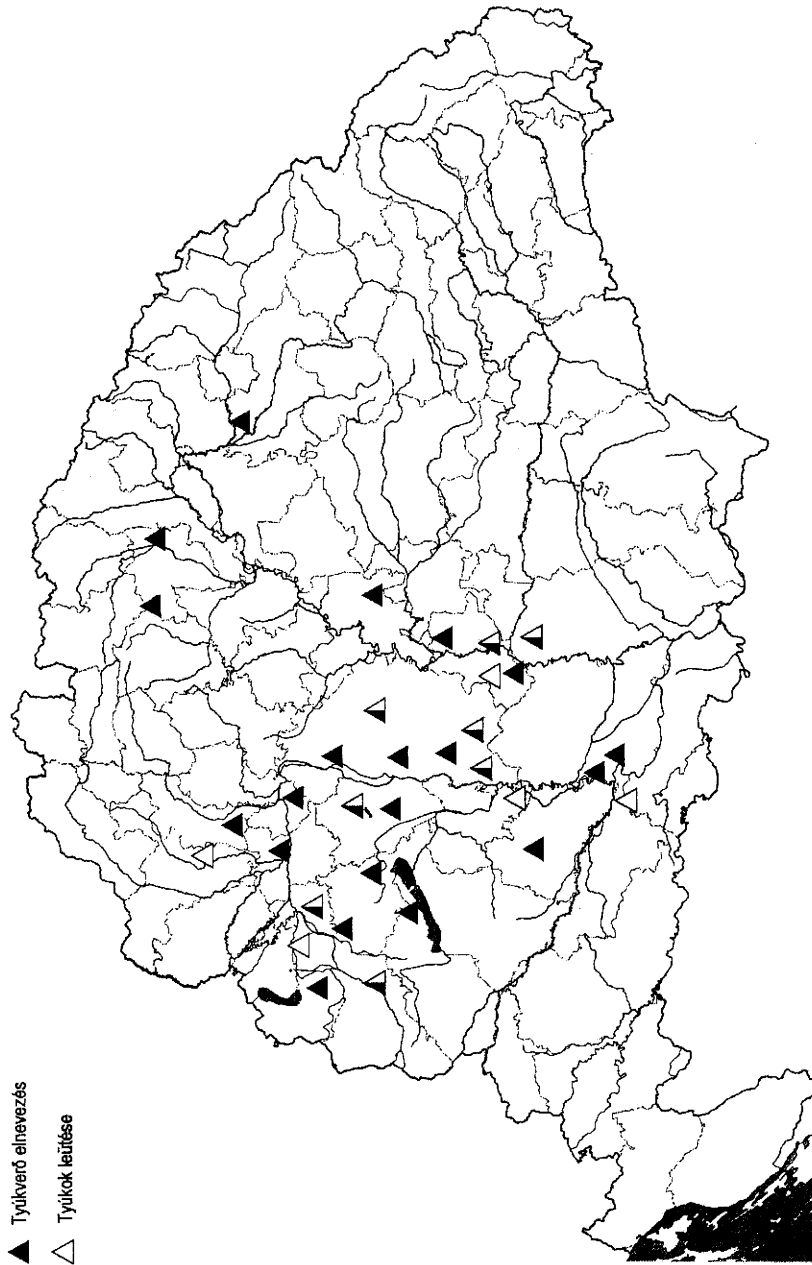
⁷⁴ Kovács 1883: 352–353.

⁷⁵ Kállay 1900: 163.

⁷⁶ Máday 1966: 330.



IV/a. térkép. A lakodalmi tyúkverő-tartalmú szokások legfontosabb mozzanatai a Kárpát-medencében



IV/b. térkép. A tyúkverő elnevezés és a tyúkok elütésére irányuló szokáscelextvés összefüggése a Kárpát-medencében

menyasszonyos házhoz, ott szabad volt ruhanemüket lopniuk a háziaktól, ez a mozzanat pedig számos tyúkverő-tartalmú és elnevezésű szokás meghatározó eleme.⁷⁷ Érdeemes megjegyezni, hogy húsz évvel később Juhász Antal sem említi Tápéról a tyúkverőt, de beszámol a vendégek visszahordását célzó utómulatságról.⁷⁸ Kecelen ismerik a tyúkverőt, de a tyúkverőző csoport nem a vendégek házait keresi fel, hanem csak a menyasszonyos házhoz megy el, ahol vendégül látják őket. A lakodalmat követő vasárnap kerül sor a kárlátóra, amikor a menyasszony szülei látogatnak el a vőlegényes házhoz. A keceli tyúkverő örzi még az eredeti elnevezést, de tartalmában már megkopott, a kárlátóhoz és hérészhez közelítő szokást foglal magában.⁷⁹

A tyúkverő-tartalmú szokások elnevezésével kapcsolatban fontos felhívni a figyelmet arra, hogy számos adatközlésben nem szerepel a szokás elnevezése. Ezt általában a szerző hiányos ismeretei eredményezik, de az is előfordulhat, hogy az adott közösségben a szokást nem illetik önálló elnevezéssel, s a róla szóló narratívumokban csupán a funkció körülírásával határozzák meg (pl. falujárás, vendégvisszahordás).

A farsangi és lakodalmi tyúkverő-szokások szerkezeti felépítése a Kárpát-medencében nem egységes képet mutat. Az azonos funkciójú vagy elnevezésű szokások nem azonos elemekből épülnek fel, s akár terminológiai, akár alkalom szerinti csoportosításban tekintjük át az ide vonatkozó szokásanyagot, térképünkön nem rajzolódik ki egyértelműen a területileg jól elkülönülő szokáselemek halmaza.⁸⁰ Például a tyúkverő elnevezésű szokásoknak nem minden esetben része az alakoskodás, de az alakoskodás mint szokáscselekvés nem rendelhető hozzá csak a farsang alkalmával tartott tyúkverő-szokásokhoz, vagy egy kisebb-nagyobb tájhoz, régióhoz. A térképeken jól látszik a leglényegesebb szokáselemek szóródása, valamint ezek kapcsolata a szokások elnevezésével és a szokásgyakorlás alkalmával. (*IV/a-c. térkép*)

A szokások alkalom szerinti megosztottsága egyetlen fontos különbséget eredményez. A farsang alkalmával gyakorolt szokásokban értelemszerűen nem a hazatért vendégek felkeresése a cél, és még kevésbé azok visszavitele a lakodalmas házhoz. Az eltérő funkció természetesen a szereplők körét is érinti, hiszen a farsangi szokások kezdeményezői nem a nász nép legkitartóbb tagjai, hanem a település legényei. A farsangi és lakodalmi szokások szereplői között mégsem húzhatunk éles határvonalat, hiszen a lakodalomban hajnalig mulató

⁷⁷ Péczely 1951.

⁷⁸ Juhász 1971: 615–616.

⁷⁹ Szomjas 1954.

⁸⁰ Ujváry Zoltán elgondolása alapján a szokáselem fogalma alatt a legkisebb részét értem, amely még önálló tartalommal, funkcióval rendelkezik, függetlenül a szokás többi alkotóelemétől. – Ujváry 1980: 15.

emberek általában a legények, és számos közlés egyértelműen őket jelöli meg erre a szerepre a násznép tagjai közül. Egy másik példa az átfedésre, hogy a Nyárad mentén a húshagyókeddi hajnalozás szereplői a település jól ismert vőfélyei voltak, akik azokat a házakat járták sorra, ahonnan valaki a táncokat látogatta.⁸¹ A közlés egyértelműen utal a szokások integrálódási folyamatára, jelen esetben a farsangi hajnalozás és a lakodalmi vendégeket felkereső szokások kapcsolatára.

Az adománygyűjtés és az alakoskodás az elnevezéstől, az alkalomtól és az egyéb szokáselemektől függetlenül a szokáskör elterjedési területének jelentős részén előfordul. (*IV/a. térkép*) Jól tudjuk, hogy ez a két cselekvéstípus nem csak a magyar, hanem az európai, sőt távolabbi népek hagyománykészletének is szerves része, s a magyar hagyományanyagban a tyúkverő szokáskörén túl egyéb farsangi és lakodalmi szokásoknak is lényeges alkotóeleme. Nem célravezető tehát, ha a funkcionális kapcsolat megállapítását csupán ezen szokáscselekvések összevetésére alapozzuk.

A vizsgált szokások egyetlen közös eleme, hogy a násznép – illetve farsangi szokásgyakorlás esetén általában a fiatalság – csoportosan járta körbe a falut, hogy a közösség bizonyos tagjait felkeresse. Lakodalom esetén a volt vendégeket, a farsangi időszakban legtöbbször a lányos házakat látogatták csoportosan. A lakodalmi szertartásrendben határozott célja és meghatározó szerepe volt ennek a szokáscselekvésnek. A multság meghosszabbítása és az egyre fogyó élelem pótlása hajnaltájban szükségszerű volt a legkitartóbb vendégek – főként a fiatalok – körében, néhány szokásleírás azonban arra utal, hogy a hajnali falujárás egyéb szempontok miatt is lényeges és szükséges lehetett, sőt a teljes lakodalmi ceremónia különálló mozzanatainak összekapcsolásában is nagy szerepet játszott. Egy Heves megyei közlésből az derül ki, hogy a legények hajnalban azért hagyták el a lakodalmas házat, hogy az új asszony felkészülhessen a templomi avatásra. Az új asszony templomi avatása az esküvői szertartásrend mint átmeneti rítus záró momentuma volt. Ezzel az aktussal történt meg az új asszony új helyének kijelölése, új szerepének elfogadása a társadalomban. Az új asszony ekkor tett először főköttöt vagy fejkendőt a fejére, mely asszonyságának volt a jele. A templomban ettől kezdve már nem a lányok, hanem a fiatal asszonyok között ült, vagy férje családjának a padjában foglalt helyet. Néhány helyen az új asszonyt a násznép, máshol a közeli rokonok, főként asszonyok kísérték az avatásra. Ez utóbbi esetben szükségszerű volt, hogy a násznép legkitartóbb tagjai az avatás idejére elhagyják a lakodalmas házat. Az említett hevesi adat szerint, mire az új asszony hazatért a templomból, a falujáró násznép is visszatért, hogy to-

⁸¹ Kovács 1899: 28–29.

vább folytassa a mulatságot.⁸² A legmulatósabb vendégek átmeneti távozását ezenkívül a lakodalmas ház takarítása is indokolhatta.

Néhány szokásleírásban azt olvashatjuk, hogy a tyúkverőre induló csoport nyársat, rudat vagy életfát visz magával, mely olykor csak jelző funkcióval bír, máskor erre aggatják a háziaktól kapott naturáliákat, esetleg a megfogott tyúkokat is. Az említett tárgyi kellékek Erdély kivételével a Kárpát-medence számos tájegységén előfordulnak, azonban a dunántúli területeken a legjellemzőbbek. Veszprém megyében a tikverőzők speciális seprűt vittek magukkal. A veszprémi múzeum az 1940-es években még őrzött egy ún. tikverőt hirdető seprűt Szentgálról. A hetvenhét cm hosszú, vesszőből font seprűt rövidebb-hosszabb csüngők, láncok díszítették. Herkely Károly a következőt írja a tárgy használatáról: *(Szentgálon)* „*a láncos seprűt a régi kaszinói bálókra behívóképp hordták végig a falun. Elöl ment az elnök, jobb felől a baltás, középen a zászlótartó, balfelől a seprős ember. Veszprém megye más községeiben azonban, így Kádártán is, lakodalom után szoktak tikverőzni. Legények szalagos bottal járnak házról-házra, ahol a tyúkok szaporaságára mondanak verset. Tojást, kolbászt, sonkát kapnak s azt a kocsmában fogyasztják el nagy mulatsággal... Gyűjteményünk tárgya ilyen szokással lehet kapcsolatban.*”⁸³

A lakodalmi tyúkverő-tartalmú szokások nagy részében fontos szerepet játszik a már hazatért vendégek visszavitele a lakodalmas házhoz. Ez a mozzanat a farsangi szokásokban nem fordul elő. A vendégek visszahordása történhet kötélen vagy láncon, de a talicskán, szekéren való visszaszállítás is igen gyakori. A szokáscelekvés három nagyobb területen ismert a Kárpát-medencében, s első sorban a hajnalozásnak, kóborlásnak, csiszlónak és hérésznek nevezett szokásokban fordul elő. Elterjedési területe a Délnyugat-Dunántúlra és a Sárközre, a palócok lakta vidékre és Szabolcs megyére, valamint Bukovinára terjed ki. Erdélyben Magyarózdton és a szórványban élő Szeben megyei magyaroknál is találunk rá példát. *(IV/a. térkép)* A lakodalmas házhoz visszatért vendégekre gyakran büntetés várt. Magyarózdton a szőkevényeket megbotozták és bíró elé állították⁸⁴. Zala megyében szintén verés járt a szökésért⁸⁵, a Sárközben pedig a násznagy elzárta a visszavitt vendégeket, akik csak akkor szabadulhattak, ha váltságdíjat fizettek.⁸⁶ Veréssel nem csak az elszökött vendégeket büntették. Egy őrségi adat szerint a kóborlásból visszatérő násznép tagjainak járt verés, akkor is, ha loptak útközben, és akkor is, ha nem.⁸⁷ A verés mint szokáselem a néphagyó-

⁸² Haralyi Fejér 1899: 250–251.

⁸³ Herkely 1941: 47–48.

⁸⁴ Horváth 1980: 164.

⁸⁵ Wagner 1895: 317.

⁸⁶ Sárközi népszokások a házasság körül. 1857: 288.

⁸⁷ Mészöly 1917: 110–111.

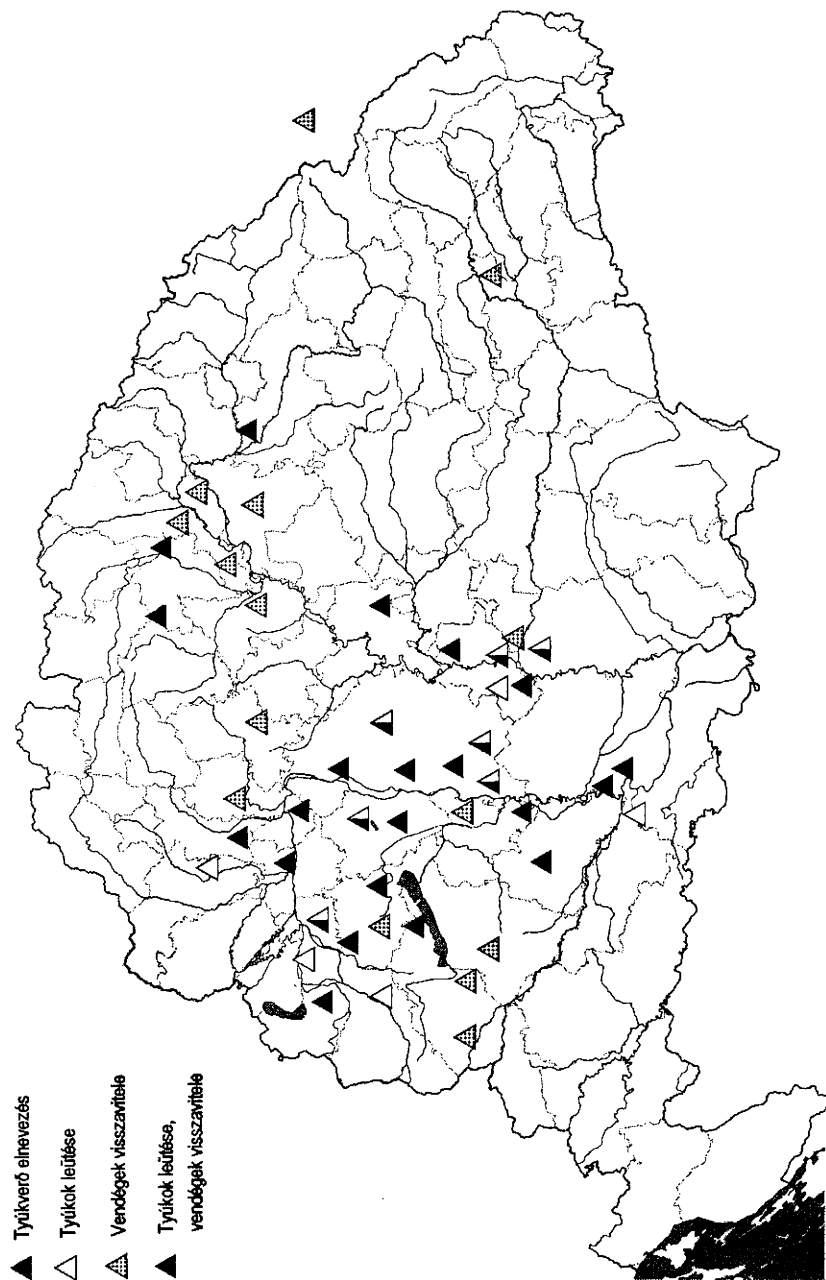
mány számos területén előfordul, mágikus tartalma pedig elsősorban az állatok és emberek termékenységének és egészségének biztosítására irányul.⁸⁸ Nyilvánvalóan a tréfa és egymás szórakoztatása volt a célja ezeknek a jeleneteknek, a vendégek felkeltése, visszavitele és megbüntetése azonban azt a gyakorlati célt is szolgálhatta, hogy a két vagy több napos lakodalmak násznépe – a fáradság ellenére – valóban két-három napig is kitartson.

A szokáskör funkcionális kérdéseit tekintve lényeges kérdésekre világít rá a tyúkok elütésére irányuló szokáscselekvés és a tyúkverő elnevezés összefüggéseit vizsgáló térkép. (*IV/b. térkép*) Jól látjuk, hogy a tyúkverő elnevezés az Észak- és Északnyugat-Dunántúlról indulva a Közép-Dunántúlt és a Duna–Tisza között érintve nagyjából a Tisza vonaláig terjed, de az észak-magyarországi területeken kevésbé fordul elő. Hangsúlyozzuk, hogy hasonló tartalmú, de más elnevezésű szokások azonban ismertek a Kárpát-medence egyéb területein is. A térképen azt is láthatjuk, hogy a tyúkok elütésére irányuló szokáscselekvés csak azokon a területeken, vagy azon területek közelségében fordul elő, ahol a szokást tyúkverő néven gyakorolták. A szokás tartalma tehát szorosan összefüggött az elnevezéssel. A tyúkverés mint szokáscselekvés azonban az elnevezésnél ritkábban fordul elő, melyből arra következtethetünk, hogy az eredeti funkció az idők folyamán számos helyen kikopott a szokásgyakorlatból. A szokáscselekvés és az elnevezés szoros kapcsolata arra hívja fel a figyelmünket, hogy a falu körbejárását, a lakodalmi vendégek felkeltését célzó tágabb szokáskörön belül csak a szokások egy részének volt lényeges eleme a tyúkok megfogása vagy megölése, mely azonban mélyen gyökerezett a magyar nép tudatában, hiszen a szokáscselekvéssel azonos néven és a tiltások ellenére is hosszú ideig éltek ezek a szokások a magyar nyelvterület jelentős részén.

Azokban a szokásokban, amelyekben a tyúkverő-funkció nem szerepel, a vendégek visszavitelére, az adománygyűjtésre és az alakoskodásra kerül a hangsúly. Érdekes, hogy egyedül a Sárköz környékéről van adatunk arra, hogy a tyúkok elütése és a vendégek visszavitele egyaránt előfordul.⁸⁹ A legtöbb közlésben nem szerepel együtt a két szokáscselekvés, sőt a Sárköz környéki példákat kivéve a tyúkverő elnevezéssel is csak ritkán jár együtt a vendégek lakodalmas házhoz való visszacipelése. (*IV/c. térkép*) A szokások funkcióját tekintve két típus különíthető el: a vendégek visszahordását és a tyúkok elütését szolgáló cselekvések. A lakodalmi vendégek felkeresése tehát – mely a szokáskör egyetlen azonos eleme – eredetileg nem azonos céllal történt a Kárpát-medence különböző területein.

⁸⁸ Pócs 1990: 651.

⁸⁹ Katona 1962: 149.



IV/c. térkép. A tyúkverő elnevezés, a tyúkok leütése és a vendégvisszahordás összefüggései a Kárpát-medencében

Összegzésként megállapíthatjuk, hogy a tyúkverő szokásköre magyar hagyományként a Kárpát-medence nagy részén előfordul. Elterjedési területe nyugatról kelet felé haladva az osztrák–magyar nyelvhatártól a Tisza vonaláig terjed, délen a Dráva vonala, északon a szlovák–magyar nyelvhatár határolja. Az alkalom, az elnevezés és a szokást jellemző cselekvés tekintetében rendkívül összetett és szövevényes jelenséggel állunk szemben. A szokásgyakorlás alkalmát tekintve a tyúkverő a kalendáris és az életfordulókhoz köthető ünnepi szokások között egyaránt megtalálható. Terminológiai szempontból a szokáskör sokrétű, bizonyos elnevezések azonban csak a lakodalmi vagy csak a farsangi szokásgyakorláshoz köthetők, s az elnevezések földrajzi meghatározottsága is megfigyelhető. A cselekvéstípusok szempontjából figyelemre méltó, hogy a szokáskör egyetlen közös, minden változatra kiterjedő eleme a település lakosainak (vagy azok egy részének) csoportos felkeresése, mely a szokásgyakorlás alkalmához igazodva alapvetően kétféle funkcióval bír. A vendégek visszavitele és a tyúkok leütése a lakodalmi szokásgyakorlásban egyaránt előfordulhat, a farsangi hagyománykörben azonban a vendégek visszavitelével nem találkozunk. A tyúkok leütése sok esetben kikopott a szokásgyakorlatból, s a szokás funkcióját már csak az alakoskodás és az adománygyűjtés jelenti. Ez utóbbi cselekvéstípusok a szokáskör számos változatában (de nem minden változatban) előfordulnak. A vendégek visszavitele és a tyúkok leütése földrajzi tekintetben is elkülönül egymástól. Előbbi főként a Dunántúl déli, délnyugati részén, az Északi-középhegységben és Bukovinában jellemző, utóbbi pedig elsősorban az alföldi és kistáplai területeken fordul elő.

IRODALOM

BAKÓ Ferenc

1955 Felsőtárkány község lakodalmi szokásai. *Ethnographia*, LXVI. évf., 1–4. sz. 390–401.

1987 *Palóc lakodalom*. Budapest

1988 *Erdőháti lakodalom sajátosságai*. Fejezetek a Bükk-vidék népi kultúrájából. Eger-Miskolc, 5–26.

BAKÓ Ferenc (szerk.)

1989 *Palócok IV*. Eger

BAKSAY Sándor

1891 *Magyar népszokások*. Az Osztrák–Magyar Monarchia Írásban és Képből. VII. kötet. Budapest, 73–148.

1917 *Baksay Sándor összegyűjtött irodalmi dolgozatai. Néprajzi dolgozatok. Vallásos tárgyú dolgozataiból*. III. kötet. Budapest

BÁLINT Sándor

1957 *Szegedi szótár I–II*. Budapest

1943 *Sacra Hungaria*. Tanulmányok a magyar vallásos népelet köréből. Kassa

- BANEKOVICS János
1896 A kiskanizsai lakodalom. *Ethnographia* VII. 2–3. 189–195.
- BÁTKY Zsigmond
1902 Matyó lakodalom. *Vasárnapi Újság*, 1L. 49. 801.
- BELÉNYESSY Márta
1958 *Kultúra és tánc a bukovinai székelyeknél*. Budapest
- BENKÓ László
1939 Szeged-Felsőtanya népe. *Ethnographia*, LV. 3–4. 347–358.
- CSÁKY Károly
1993 „Jaj, pártám, jaj, pártám...” Párválasztási, lakodalmi szokások és hiedelmek az *Ipoly menti palócnoknál*. Dunaszerdahely
- CSIKESZ Lajos
1926 *Sándorfalva nagyközség leírása*. Budapest
- CSOMÁR István
1883 Lakodalmi szokások. *Magyar Nyelvőr*, XII. 10. 473.
- DOMOKOS Pál Péter
1961 Hajnal, hajnalnóta, hajnalozás. *Ethnographia*, LXXII. 2. 237–265.
- DÖMÖTÖR Tekla
1974 *A népszokások költészete*. Budapest
- EDVI Illés Pál
1827 Magyar Parasztok' lakodalmi szokásaik. *Tudományos Gyűjtemény*, XII. kötet. 3–25.
1835 Miben áll a' Magyar-Nemzetiség? *Magyar Hazai Vándor*, V. Pest, 51–60.
- FABÓ Bertalan
1907 Hajnalnóta. *Magyar Nyelv*, III. 3. 126–128.
- FARKAS Pál
1911 Nógrád vármegye népe. In: Borovszky Samu: *Magyarország vármegyei és városai*. Budapest, 137–171.
- FÜGEDI Márta
2001 *Reprezentáns népcsoportok a 19–20. század fordulójának népművészet-képében*. Miskolc
- GELENCSÉR József – LUKÁCS László
1991 *Szép napunk támadt. A népszokások Fejér megyében*. Székesfehérvár
- GÖNCZI Ferenc
1914 *Göcsej s kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése*. Kaposvár
- GY.
1936 Tobzódások tilalmazása a Jász-Kunságban 1799-ben. *Ethnographia*, XLVII. 4. 323.
- GYÖRFFY István
1930 Házasság és lakodalom a matyóknál. *Népiünk és Nyelvünk*, II. évf. 9–12. sz. 225–254.
- GYÖRGYI Erzsébet
1962 Házasságkötés és szokásköre a bukovinai székelyeknél. *Néprajzi Közlemények*, VII. 3–4. 3–91.
1990 A házasságkötés szokásai. In: Dömötör Tekla: *Magyar Néprajz VII. Népszokás – Néphit – Népi vallásosság*. Budapest, 32–67.

- GYÖRGYI Erzsébet (szerk.)
2001 *Lakodalmi szokások. Mátkaság, menyegző.* Budapest
- HARALYI Fejér Ignác
1899 Heves-tiszavidéki házasság. *Szépirodalmi kert*, 32. 249–251.
- HARSÁNYI István
1915 Adalékok a magyar népszokások történetéhez. *Ethnographia*, XXVI. 129–130.
- HERKELY Károly
1941 *A veszprémvármegyei múzeum néprajzi gyűjteménye.* Veszprém
- HORVÁTH István
1980 *Magyarózdi toronyalja.*
- HÖGYE István
1978–79 17–18. századi adatok a tokaji lakodalmi szokásokhoz. *Herman Ottó Múzeum Közleményei*, 17. Miskolc, 120–124.
- HUNFALVY János
1856 *Magyarország és Erdély eredeti képekben.* I. kötet. Darmstadt
- JANKÓ János
1902 *Balaton-melléki lakosság néprajza.* Budapest
- JUHÁSZ Antal (szerk.)
1971 *Tápé története és néprajza.* Tápé
- JUNG Károly
1978 *Az emberélet fordulói. Gombosi népszokások.* Szabadka
- KÁLLAY István
1989 *A városi önkormányzat hatásköre Magyarországon 1686–1848.* Budapest
- KÁLLAY László
1900 Szabolcs vármegye népe. In: Borovszky Samu: *Szabolcs vármegye. Magyarország vármegyéi és városai.* Budapest, 160–182.
- KÁLMÁNY Lajos
1881 *Szeged népe. Ős Szeged népköltése.* I. kötet. Arad
- KATONA Imre
1962 *Sárköz.* Budapest
- KISS Jenő
1979 *Mihályi tájszótár (Rábaköz).* Budapest
- KISS József
1833 Sopron vármegye Esmértetése. *Tudományos Gyűjtemény*, XVII. 1. 5–41.
- KÓSA László
1991 *Paraszi polgárosulás és a népi kultúra táji megoszlása Magyarországon (1880–1920).* Debrecen
- KOVÁCS Géza
1899 A hajnalozás és czégerlövés a Nyárad mentén. *Erdély népei*, II. 2. 28–29.
- KOVÁCS János
1883 A tyukverő. *Koszorú*, V. 22. 352–353.
1901 *Szeged és népe. Szeged ethnographiája.* Szeged
- KOVÁCS Sándor
1999 A házassághoz kapcsolódó szokások a Sárközben. *A Wosinszky Mór Múzeum Évkönyve*, XXI. Szekszárd, 365–412.
- KULINYI Zsigmond
1901 *Szeged új kora.* A város újabb története (1879–1899) és leírása. Szeged

- KURZ Sámuel
1896 Lajos-komáromi népszokások. *Ethnographia*, VII. 1. 103–107.
- LÉVAI László
1829 Vármegye Kemenes-aljai Járásbéli magyar szó-tár. *Tudományos Gyűjtemény*, XIII. 11. 81–97.
- LISZKA József
1987 Farsangi maskarázás Helembán. *Élet és Tudomány*, XLII. 9. 278–279.
2002 *A szlovákiai magyarok néprajza*. Budapest – Dunaszerdahely
- M. J.
1896 A „Hajnal”-lal való járás. *Ethnographia*, VII. 5. 440.
- MÁDAI Gyula
1966 Lakodalmi szokások Diósgyőrben 1910–1930 között. In: Bogdál Ferenc: *Borsod megye népi hagyományai. Néprajzi gyűjtők és szakkörök válogatott anyaga*. Miskolc, 324–338.
- MADARASSY László
1929 Miben áll a magyar nemzetiség? *Ethnographia*, XL. 2. 208–216.
A Magyar néprajzi atlasz kérdőíve
1958 Készítette: Barabás Jenő, Diószegi Vilmos, Gunda Béla, Sz. Morvay Judit, Szolnoky Lajos.
Magyar néprajzi lexikon I–V.
1977–1982 Szerk. Ortutay Gyula. Budapest
- A magyar népzene tára III/A-B*
1955–1956 Szerk. Bartók Béla – Kodály Zoltán. Sajtó alá rendezte Kiss Lajos. Budapest
- MANGA János
1942 Adatok a nyugati palóc házassági szokásokhoz. *Néprajzi Értesítő*, XXXIV. 3–4. 173–202.
1941 A téli ünnepkör hagyományai a nyitramegyei Menyhén. *Ethnographia*, LII. 3–4. 189–217.
- MARCZELL Béla
1987 Farsangjárás. *Irodalmi Szemle*, XXX. 4. 432–435.
- MARIKOVSKY Gábor
1864 Falusi lakodalom. *Vasárnapi Újság*, XI. 20. 182.
- MÉSZÖLY Gedeon
1917 Az Őrség száz évvel ezelőtt. *Ethnographia*, XXVIII. 110–111.
- MOLNÁR István
1855 Házassági népszokások a drávamelléki magyaroknál. *Vasárnapi Újság*, II. 13. 100–101.
- MORVAY Péter
1955 Történeti néprajzi adatok a kiskunhalasi levéltárból. *Néprajzi Értesítő*, XXXVII. 293–302.
- NAGY Imre
1857 A vitéz székely nemzet részletesebb ismertetése. *Vasárnapi Újság*, IV. 44. 467.
- NAGY Veronika
2004 A lakodalom terminológiai kérdéseiről. *Ethnica*, 2004. VI. 3. 81–84.
- NOVÁK László – UJVÁRY Zoltán (szerk.)
1983 *Lakodalom*. Debrecen

- NYILAS István
 é. n. A vármegye népe. In: Borovszky Samu: *Pest-Pilis-Solt-Kiskun vármegye népe II. Magyarország vármegyéi és városai*. Budapest, 1–37.
- OSVÁTH Pál
 1875 *Bihar vármegye Sárreți járása leírása*. Nagyvárád
- PALÁDI-KOVÁCS Attila
 1968 Farsangi remélés Eger vidékén. *Ethnographia*, LXXIX. 2. 241–252.
- PALUGYAI Imre
 1854 *Magyarország történeti, földirati s állami legijobb leírása*. III. kötet. Pest
- PÁPAY Károly
 1890 A Csepel-sziget és lakói. *Földrajzi Közlemények*, XVIII. 5. 209–248.
- PÁSZTOR Árpád
 1931 Csiszló, tikverő, szakácstánc és másefféle lakodalmas bolondságok. *Pesti Napló*, LXXXII. 254. 35.
- PENAVIN Olga
 1973 „Lakodalom aggodalom.” Lakodalmi szokások a szlavóniai magyaroknál régen és most. *A Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei*, 15. V. 71–86.
- PETERCSÁK Tivadar
 1978 *Hegyköz*. (Borsodi kismonográfiák 6.) Miskolc
- PINTÉR Sándor
 1891 A palóc születése, házassága és halálózása. *Ethnographia*, II. 4. 97–109.
- PÓCS Éva
 1990 Néphit. In: Dömötör Tekla: *Magyar Néprajz VII. Népszokás – Néphit – Népi vallásoosság*. Budapest, 527–692.
- RAJECZKY Benjamin
 1959 „Regélni”. *Néprajzi Közlemények*, IV. 1–2. 15–16.
- RÉSŐ ENSEL Sándor
 1863 Rábaközi tyúkverő. *Nefejejts*, IV. 7. 79.
 1866 *Magyarországi népszokások*. Pest
- RICHTER M. István
 1897 Régi lakodalmi szokások Német-prónán. *Ethnographia*, VIII. 3. 193–202.
 1927 A hajnom-menet. *Fejérmegyei Napló*, XXIV. 4. 3–4.
- SAMU József
 1886 (Tájszók) Alföldiek. *Magyar Nyelvőr*, XV. 6. 281–282.
Sárközi népszokás a házasság körül.
 1857 *Magyar Néplap*, II. 36. 288.
- SIMONYI Zsigmond
 1887 *Magyar Nyelvőr*, XVI. 3. 143.
- SCHWALM Edit
 1973 Nagyböjti táplálkozás Észak-Heves megye palóc falvaiban. *Az Egri Múzeum Évkönyve*, X. 1972. Eger, 305–317
- SZABÓ Imre
 1906 Farsang és húsvét a dévai csángó telepen. *Néprajzi Értesítő*, 1906. VII. 90–94.
- SZENDREY Zsigmond – SZENDREY Ákos
 1937 *Szokások*. A magyarság néprajza. IV. kötet. Budapest 150–322.
- SZTANCSEK József
 1904 Tót lakodalmi szokások. *Ethnographia*, XV. 5. 210–215.

- TÁRKÁNY Szücs Ernő
1981 *Magyar jogi népszokások.* Budapest
- TÁTRAI Zsuzsanna
1990 *Jeles napok – ünnepi szokások.* In: Dömötör Tekla: *Magyar Néprajz VII. Népszokás – Néphit – Népi vallásosság.* Budapest, 102–328.
- THÚRY József
1890 Kis-kun-halas néprajza. *Ethnographia*, I. 7. 381–410.
- THURZÓ Ferenc
1900 Lakodalmi szokások. (Egy csitári gazda elbeszélése után). *Magyar Nyelvőr*, XXIX. 6. 283–285.
- TIRPÁK Irén
1888 Az én lakodalmam. *Magyar Nyelvőr*, XVII. 5. 233.
- UJVÁRY Zoltán
1961 Az átadás, átvétel és a funkció kérdései egy népszokásban. In: Gunda Béla: *Műveltség és Hagyomány III.* Budapest, 5–88.
1980 *Népszokás és népköltészet.* Debrecen
1989 *Dramatikus népszokások.* Debrecen
2002 *Gömöri magyar néphagyományok.* Szerk. Veres László – Viga Gyula. Miskolc
- VÁMSZER Géza
1959 Adatok a csiki farsangi szokásokhoz. *Ethnographia*, LXX. 1–3. 393–405.
- VARGA János
1869 Farsangi multságok. *Vasárnapi Újság*, XVI. 5. 64.
1872 Magyar házassági szokások VI. Kárlátó. *Vasárnapi Újság*, XIX. 52. 662.
- VEREBÉLYI Kincső
1998/a Szokás. In: Voigt Vilmos: *A magyar folklór.* Budapest, 400–439.
1998/b Ünnepi szokások az esztendő rendjében. In: Romsics Imre: *Homokmégy. Tanulmányok Homokmégy történetéből és néprajzából.* Homokmégy, 503–553.
- WAGNER Aladár
1895 Népszokások Nagy-Bakónak vidékén. *Ethnographia*, VI. 4. 313–320.

FELHASZNÁLT KÉZIRATOS GYŰJTÉSEK

- Bakó Ferenc: *Vegyes néprajzi gyűjtés I–VIII.* 1950. NM EA 2418
Füsti Molnár Bálint: *Házasságkötés, lakodalmi szokások Szentesen.* é.n. MFM NA, ltsz: 259–71
Hegedüs László: *Kalocsa környéki lakodalmi szokások.* 1954. NM EA 9493
Könye Vilmos: *Lakodalmi szokások a bakonyi falvakban.* é. n. XJM–NA/827–74
Kutassy Mihály: *Dunántúli, drávamelléki lakodalmi szokások.* 1895. NM EA 813
Liszka József: *Farsangvégi alakoskodó felvonulások a Kisalföld északi felén.* IKMA, ltsz: 86.6
Lovcsányi Gyula: *Lakodalmas szokások.* Fajsz. é. n. NM EA 1801
Manga János: *Házasság. Nagycétény.* é. n. NM EA 516
Péczely Attila: *Tápai lakodalom.* 1951. EA 2425
Szomjas György: *A régi lakodalom Kecelen.* 1954. NM EA 11966

RÖVIDÍTÉSEK

- IKM NA Szent István Király Múzeum Adattára, Székesfehérvár
 MFM NA Móra Ferenc Múzeum Néprajzi Adattára, Szeged
 NM EA Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattára, Budapest
 XJM-NA Xantus János Múzeum Néprajzi Adattára, Győr

Veronika Nagy

THE GEOGRAPHICAL DISTRIBUTION OF *FARSANGI ÉS LAKODALMI TYÚK-
 VERŐ* IN THE CARPATHIAN BASIN

The custom known as *farsangi és lakodalmi tyúkverő* [verbatim: chicken hitting at carnival and wedding parties] used to be a well-known practice all over the Carpathian Basin up until the beginning of the 20th century. At dawn, or in the morning, following a wedding party, the participants of the party—mainly the young ones—paid a visit to the houses of the guests invited to the wedding who had already gone home, and then returned to the scene of the party to have some more fun. On their way, they would hit the chickens or steal some food or minor articles from the houses of the wedding guests. During the carnival season, generally on Shrove Tuesday, it was customary to make a round of the village, especially the homes of girls of a marrying age, also with the intention of collecting donations. The area where the custom of chicken hitting was spread from west to east started at the Austrian-Hungarian language frontier and moved as far as the line of the river *Tisza*, bordered on the South by the river *Dráva* and on the north by the Slovakian-Hungarian language frontier. Geographically, this custom occurs on a vast and contiguous territory, regarding its terminology and structure; however, it displays a fairly diverse nature. The written sources denote the custom by a variety of names. Some of these are the dialect equivalents of the practice (*kőborlás*, *csiszló*, *remélés*), while some others also exist in the Hungarian linguistic area as a custom with a different function (*kárlátó*, *hérész*), or they used to have a different function centuries ago (*hajnalozás*). The single element of the practice shared by all the varieties is the visiting of the residents of the settlement by groups of people which, depending on the occasion and also from a geographical aspect, has a double function. The returning of the guests occurs only at the weddings and is practiced primarily in the southern and southwestern parts of *Dunántúl* [Transdanubia], in *Északi középhegység* [Northern mountain range], and in *Bukovina*. On the contrary, the hitting of chickens is mainly typical of the areas of *Alföld* and *Kisalföld* [the Plains areas], and it occurs not only at weddings but also in the cycle of traditions related to carnivals.

A társadalmi szemléletváltás fordulópontjai a hajléktalanok megítélésében

A dualizmus hajnalán Buda, Óbuda és Pest egyesülését elsősorban a modern ipari termelés rohamléptékű igényei siettették, amely az újdonsült várost nem csupán gazdaságilag, hanem politikailag és kulturálisan is a nemzet fővárosává, ugyanakkor virágzó európai metropolisszá emelték. Az ugrásszerű urbanizációs folyamat törvényszerűségeként a terebélyesedő városnak egy eddig szokatlan jelenséggel is meg kellett birkóznia, melyet a vidéken korábban mezőgazdasági munkát végző, s a vizsgált korban elszegényedett népesség tömeges beáramlása okozott. Ez az újkori szegényréteg a fejlődő várossal és iparral együtt járó változatos munkalehetőségekben magasabb jövedelmet és biztosabb megélhetést keresett, amit a város növekvő infrastrukturális fejlesztései kitűnően ki is tudtak elégíteni.

Viszont ennek a nagyléptű bevándorlási hullámnak kettős éle volt. Egyrésztől hozzájárult a főváros közel háromszoros népességnövekedéséhez, amelynek urbanizációs mértékével mintegy maga mögött hagyta az európai történelmi metropoliszok demográfiai gyarapodását. Másrésztől – a demográfiai mutatók szerint – a lakossági növekedésben a bevándorlók aránya közel háromnegyedes szelvet jelentett, amely újszerű és egyben riasztó szociális gondok felbukkanását jelentették. A főváros lakásállományát felkészületlenül érte ez az elsőprő beáramlás, ami lakásínséget, valamint a szoba- és ágybérleti árak égbeszökését okozták, így rengeteg embernek vált labilissá a lakhatása. A hajléktalanná válás rémképe szinte mindennaposan fenyegette a város lakosságának közel egyötödét, akik elkeserítő kényszermegoldásokkal igyekeztek életben maradni: tömegesen húzódtak meg lakások zsúfolt szobáiban, eszkábált barakkokban, nedves és egészségtelen pincékben. A legnehezebb élete annak az 1-2%-nak volt, akik már végleges lecsúszottként menhelyeken vagy közterületen tengették életüket.

Cikkemben ennek az egzisztenciálisan veszélyeztetett – vagy éppen már talajt vesztett – társadalmi rétegnek a bemutatására vállalkozom egy olyan szemszögből, amely az ellenük ható szociális reflexek bemutatására épít. Forrásmként azok a korabeli sajtóorgánumok szolgáltak, melyek hűen tükrözték a társadalomban uralkodó előítéletbeli változásokat, amelyek a korszak társadalmi konfliktusai és kihívásai közepette pozitív, vagy éppenséggel negatív irányba állandó jelleggel formálódtak.

A BŰNÖZŐI KÉP ELŐÍTÉLETÉNEK ÁTALAKULÁSAI

A magyar társadalom a hajléktalanokat életformájukból adódóan évszázadokra visszanyúlóan csavargóként, naplopóként – megélhetésük tisztázatlansága miatt is – bűnözőként bélyegezte meg. Az 1800-as évek közepétől a közvélemény már-már megmászhatatlannak tűnő negatív előítélettel viseltetett az otthontalannokkal szemben. A század utolsó harmadától fokozódó társadalmi feszültségek a közvélemény intoleráns hozzáállásának pozitív formálódását, a rendkívül erőszakos rendőri fellépések semlegesítő közbenjárását sürgette a marginális elemekkel szemben. Ennek a radikális hozzáállásnak az enyhülése a századfordulóra kifejezetten érzékelhetővé vált: a társadalom megértő, szinte már szolidáris szemléletűvé vált a segílyezésre érdemes hajléktalanokkal szemben, valamint a segílyezésre érdemtelen utcalakókkal irányába is leszűkült a kirekesztő címkék használata. A szemléletváltások fordulópontjait korabeli újságok cikkeiből tudtam kihámozni, amellyel kapcsolódási pontokat találtam a hajléktalan-előítéletek tompulásának okaira, melyeket a gazdaságilag kiszolgáltatottak, politikailag kirekesztettek elégedetlenségi lázadásai, pártszerveződési folyamatai segíthettek elő.

1866-ban a Vasárnapi Újságban aprólékos részletekre is kitérvén megjelent egy cikk azokról a budai hegyekben élő emberekről, akik szegénységük miatt képtelenek voltak az emberhez méltó lakásbérletre, és ezért a természet nyújtotta lehetőségeket kihasználva mészkőbe vájt barlanglakásokban éltek. Az író teljesen megértő volt a kérdéses csoport életformájának bemutatásakor, bántó minősítéseket nem használt:

„(...) a lakássá alkalmazott barlang mégis csak több a cigány ponyvájánál, a pástzoreMBER nádkunyhójánál, a várostromló katona földbe vájt odvánál, a szorultlégű nagyvárosi pinczelakásnál s úgy erkölcsi, mint egészségi tekintetben végtelenül felette áll annak az irtózatoss spelunkának, melyben párizsi és londoni szorgalmas munkások az éjet töltik. (...) Kisebbszerű barlangokat lakásul használnak. A többnyire széles bejárót megszükitették, szabályosabbra vették, és ajtóféllal, ajtóval ellátták. Ha a természet konyhát, kamrát, ólat is készennyújtott, annál jobb, ha nem, akkor vájnak efféléit, mint a hinduk és egyiptomiak.”¹

Egy utazó néprajzi jellegű leírásával találkozhatunk, amely mentes mindenféle negatív előítéletektől: a barlanglakók szegénységének okairól, merészívű folyamatokról szót se ejtett. Az összehasonlítás is inkább egy távoli, romantikus párhuzam felállításával zárult: egyiptomiak, hinduk, majd a későbbiekben etiópok, és abesszinok lakhatási formáinak egybevetésével közelítette meg a hegy-

¹ Vasárnapi Újság 1866. 12. 30.

lakó szegények életének bemutatását. A Vasárnapi Újság újabb közleménye 1867-ben a következő volt:

„(...) Lakóik nem is állanak a kezdetleges fejlődés oly alacsony fokán, mint az aethiopiai és abyssiniai, nyers állatbőrökkel ruházkodó, vad barlanglakók, hanem ellenkezőleg igen szorgalmas és derék munkások, kik vasárnapokon kis barlangsaládjuk kedélyes körében élvezik otthonuk örömét.”²

1868-ban Jókai Mór és Vidats János megalapította a Pest-Budai Munkásegyletet, melynek elsődleges célja, a céhipari hagyományok gördülékeny – társadalmi zavarok nélküli – lebontása volt. Ez a szervezet a fennálló államrend védelme érdekében alakult, s mintegy veszélytelenül, a feladatkörének valamenynyire eleget téve, pár év alatt el is sorvadt. Ugyanebben az évben alakult meg az Általános Munkásegylet, amely viszont az I. Internacionáléhoz való csatlakozásával már kifejezetten nyugtalanította az államrendet. 1871. június 11-én Pesten gyásztüntetés keretében emlékeztek meg a párizsi kommün leveréséről, melynek zárófejezete az egylet vezetőivel szemben indított „hűtlenségi per”, majd bírósági felmentésük után a szervezet feloszlata lett.

A szegényügy kezelése és orvoslása nem várathatott magára, ha a közrend nyugalma a jövőben is meg akarták őrizni. Barth László kifejezetten üdvözölte a népkonyhák felállítását, melyek szerinte megfékezhetik az inségesek indulatait:

„... a szegény éhségét csillapithassa, a mi a társadalmi rend és nyugalom érdekében nagy szó, miután tudjuk, hogy az üres gyomor gonosz tanácsokat osztogat. (...) a munkás osztály nagy nyavalyája nálunk – a felföldi kivételével – ugyis az: hogy a legjobb kereseti viszonyok között sem takarít meg semmit, hanyatló keresetmód mellett pedig csakhamar az inség fojtó karjaiba hajtatik.”³

Tehát az éhezõ ember veszélyes lett, ugyanakkor önhibájából éhezett, hiszen keresetével nem gazdálkodott mértéktartóan, így – a népkonyha gondoskodására szorulva – saját mohóságának és gyermekét költekezésének vált áldozatává.

1880-ban megszervezték a Magyarországi Általános Munkáspártot, amely belépett a II. Internacionáléba és saját orgánomot is finanszírozott Népszava címmel. Az államgépezet a pártszerveződés megerősödésére radikális eszközök bevetésével reagált. A mozgalom vezetőit felségárulási perbe fogta, s ezzel igyekeztek a munkásképviselek rendszerellenességét, hazafiatlanságát bizonyítani. A hatalomnak ez a fajta reakciója a sajtóorgánumok íróit is arra ösztökölte, hogy a fennálló társadalmi renddel szembenálló elégedetlenkedők – vagyis az egzisztenciálisan veszélyeztetett éhbérmunkások – rétegével szemben negatív életképek elkészítésére vállalkozzanak. Ez a szemléletváltás természetesen a rendszer legszegényebbjeit (a hajléktalanokat) is erősen érintette.

² Vasárnapi Újság 1867. 05. 12: 229.

³ Barth 1877: 190.

A következő idézetből is kiderül, hogy a Vasárnapi Újság egyik 1885-ös számában, a két évtizeddel korábban használt hangvételéhez képest mennyire eltávolodott a szegényektől, nélkülözőktől. Már szó sem volt ártatlan, romantikus szemlélődésről, hanem a hajléktalanokat ijesztőnek, állatinak társadalmon túlinak társadalmon kívüli csoportosulásként ábrázolta, amely saját arisztokráciával és parasztsággal rendelkezik:

„Breughel ecsetjére méltó kép a szétzüllött roskatag alakok, asszonyok, vének, gyermekek, a kora vénség redőivel könnyfoltos arcaikon, szalmabocskorba tekert lábakkal, szakadó foltokkal, gyürött kalapokban, czipőkben, melyeket a kanális iszapjából kurkászhatott elő a rongyszedő botja, és mindezekhez az állatiasságban elbutult vonások ijesztő rutsága, melyekre ma az ingyenebéd reménye csal némi derengő lidérczfényt. (...) Mert ennek a koldus- table d’ hote-nak is megvan a maga arisztokráciája, az ti. mely csupokkal, fazekakkal fölfegyverkezve jelenik meg, és megvan a maga parasztja, a kinek semmi egyebe nincs istenadta gyomránál és öt ujjánál.”⁴

A cikkíró olyan messzire ment, hogy az egyik koldus lelkébe látva világmegvetést olvasott ki annak arkifejezéséből, aki mindezek ellenére jóízűen fogyasztotta el a társadalmi jótékonyaságából származó adományt:

„Még annak a lángvörös, puffadt képű vén koldusnak arcán is, ki valaha Mexikóban hadakozott, s most nagy bajuszát lenéző világmegvetéssel mozgatja tányérja felett, mintha észrevétlen derű olvasztaná fel komor vonásait. (...) Maga a vörös arczu mexikói – mondják – egyike a törzsvendégeknek, a ki évről-évre jelen van.”⁵

A újságíró a téren összegyűlt nyolcszáz szűkölködőről, mintha egy vásáros etnikai kálvária csődületéről írt volna, melyek között a magyaroknak nem is volt képviselőjük. Igyekezett az olvasóban azt az érzetet kelteni, hogy a Bomba téri (ma: Batthyány tér) ingyen étkezők inkább idegen nemzetek éhezői, így a nincstelenek problémája ilyen formában nem számít nemzeti ügynek, azaz belügynek. Az éhezők külső jegyeinek érzékeltetésében előszeretettel alkalmazta a korszak élcelődő népkaraktereit, mintegy elidegenítve az olvasót a társadalmi szolidaritás érzésétől:

„A nyitrai tót napszámos, fehéritett gyolcsszinü arczával, tüskés kesebajuszával, szuró sertéjü Ádám-csutkájával, a krajnai vándorlegény, hátára fűzött pintlijével, a határszéli megyék csupaszképü oszteaggere, s a Ráczváros és a Gellért-hegyoldal földhözragadt sváb népsége, fagytól kékre csipett arczczal gomolyog mind szűkre szoruló körben...”⁶

⁴ Vasárnapi Újság 1885. 12. 06: 789.

⁵ Vasárnapi Újság 1885. 12. 06: 789.

⁶ Vasárnapi Újság 1885. 12. 06: 789.

1890-ben a magyarországi Általános Munkáspárt átalakult Magyarországi Szociáldemokrata Párttá, s hozzávetőlegesen százezer szervezett munkást tudhatott a háttérben. Ez a tény azért kiemelendő, mivel a munkásság rétegének egzisztenciális perspektívájában mindvégig ott lappangott a hajléktalanná válás eshetősége. A korszakban csak egyes „elit” szakmabeliek rendelkeztek kifejlett és erős szakszervezettel, ugyanakkor a kétkezi munkások zöme védtelen maradt, Így bizonyos tekintetben a hajléktalanok helyzete összekapcsolódott a munkások ügyével, mivel a korabeli Népszava gyakran ostromozta a kormányzatot és a főváros vezetését a hajléktalanok egyre növekvő száma miatt.

1891-ben a Viharsarokban (Orosházán május elsején, majd Békéscsabán május másodikán és a következő hónapban Battonyán is) a sorsuk kilátástalanságát az állam kirekesztő politikájával összekötő törpebirtokosok, nincstelen parasztok, napszámosok és uradalmi cselédek vonultak ki az utcákra – hogy politikai számkivetettségüket megszüntessék –, amit csakis csendőri és katonai erőkkal lehetett szétoszlatni. Az arató- és cselédstrájkok hatására szintén erősödtek a hajléktalanokkal szembeni pozitívabb vélekedések, hiszen a korszak otthontalanjainak jelentékeny része szintén nincsteleenné vált egykori törpebirtokosokból, cselédekből, napszámosokból került ki.

A Pesti Hírlap 1891-ben már olyan hajléktalanról írt, aki „értelmes, tanult hivatalnok” volt, ezzel igyekezett elfogadtatni az olvasókkal azt a szociológiai ténytet, hogy a deklaszálódás veszélye bárkit fenyegethet, s a nincstelennel szemben nagyobb odafordulással kellene viseltetni:

„Értelmes, tanult hivatalnok volt, azt a hivatalt a betegsége alatt mással töltötték be. Ajtóról ajtóra jár, sehol se fogadják: lábadozó beteg számára nincsen alkalmazás. Talán van otthona valahol vidéken: de egy fillérje sincs utra, gyalog utazni meg jártányi ereje. Koldulni meg nem tud, szegényleni, de nem is szabad, mert befogják érte, mint csavargót.”⁷

1894-ben újfent a karhatalom erőit kellett bevetni, hogy szétverjék a hódmezővásárhelyi agrárfelkelés szegény és nincstelen parasztjainak lázadását, majd végezetül vezetőjüket börtönbüntetésre ítélték. A publicisták hangnemében gyökeres változás állt be. A brutális, rendőri és csendőri eszközök alkalmazásának elítélését kezdték hangoztatni, s cserébe a szegényügy hatékony, és konfliktusmentes kezelésének módszerét követelték. A társadalmi szolidaritás érzése és az empátia feléledt a nincstelének sorsát illetően. Szalay Sándor 1901-ben a következőképpen írt a szegényügyről:

„...a szegényügy kérdésének akár kezdetleges, akár tökéletes rendezéséhez, nem elég a meleg sziv, kell hozzá hideg ész is. Sőt mi több, a gyakorlat első sor-

⁷ Pest Hírlap 1891. 03. 22: 1.

ban az észre támaszkodik és a szivnek csak enyhítő befolyást kell gyakorolnia, hogy isten nevében ne legyünk brutálisok.”⁸

A Vasárnapi Újság is fordulatot vett és más hangvételre váltott 1901-ben, amikor a Podmaniczky utcában ingyenkenyérre várakozók jellemzését adta. A tudósítás együttérző és komor volt. Szertefoszlott az 1885-ben sugalmazott részvételnélküliség és távolságtartás:

„...őreg, nélkülözésekkel telt életben elaszott anyókák közé apró gyermekek keverednek s dideregve emelgetik kis kezüket a kenyér után, majd a férfiak, idősebbek és fiatalabbak, egészségesek és nyomorékok lépnek be, az egyiknek arcán, lesütött szemén a szegyenkezés és szomorúság látszik, a másiknak az elszánt kétségbeesés, vagy a komor dacz. (...) Mert ez a sok éhségtől elgyötört szegényember mind csöndben várja meg sorját, s a míg a kapott kenyeret meg-eszi is, alig beszél valamit.”⁹

Kiemelendő az a változás, ahogyan a cikkíró fokozni kívánta az olvasóban azt az értelmezést, hogy a nincstelenség nem kizártan egyéni önhibából következhet be, hanem a társadalom bármely rétegébe tartozó embert lecsúsztató tehet egy hirtelen és váratlanul beköszöntő külső körülmény:

„Néha-néha egy jobb időre emlékeztető, urias formájú ruhába öltözött alak, férfi vagy nő is megjelenik, szegyenkezve rejti el a kapott kenyeret és siet el e helyről.”¹⁰

1904-ben a Magyarországi Földmunkások Országos Szövetsége és a Magyarországi Szocialista Parasztszövetség megkezdte munkáját, és sok vidéki napszámos és cseléd érezhette érdekképviseletét a két szervezett mögött. 1905 nyarán a Dunántúlon arató- és cselédsztrájkok törtek ki, majd szeptember 15-én százezres tömeg tüntetett a Parlament előtt, hogy az általános választójog kikövetelésével emancipálódhassanak.

A Vasárnapi Újság 1906-ban az utcai, fagyoskodó és didergő hajléktalanok érdekében mély empátiát sugalmazva az emberi humánus melegségének fontosságáról cikkez:

„Télen hideg van és a gondviselés csak a medvét látta el télkabáttal, egy nagy csomó emberről megfeledkezett. (...) A mikor a leghidegebb van körülöt-tünk, kell, hogy a legnagyobb legyen a melegség bennünk. A lelkünkben. (...) Mert annál, hogy Kuglert egyek, fontosabb, hogy meg ne fagyjon az ember.”¹¹

1911-ben, a Vasárnapi Újságban már úgy vélekedtek, hogy a hajléktalan, ha toloncházba került is, nem biztos, hogy bűnös volt, sőt, inkább nagy részük csak szerencsétlen – ártatlan lehetett:

⁸ Szalay 1901: 8.

⁹ Vasárnapi Újság 1901. 01. 20: 40.

¹⁰ Vasárnapi Újság. 1901. 01. 20: 40.

¹¹ Vasárnapi Újság 1906. 2. szám 30.

„A hajléktalanokat és munkanélkülieket is, a kiket razziák alkalmával összefogdos a rendőrség, nagyobbára pálinkamérésekből, ide szállítják. Nagyobb részük nem bűnös, csak szerencsétlen, a nyomor és alkohol áldozata.”¹²

1912. május 23-án a szociáldemokraták és a polgári radikálisok közös tüntetést szerveztek Budapesten a politikai jogok társadalmi kiszélesítése érdekében, amely vérengzésbe torkollott. Ez az esemény is befolyásolhatta a korábbi képzeteket. Az ínségesek jellemzésekor 1914-ben az „Erzsébetfalva és környéke” című lap már kifejezetten reális és mindennemű előítélettől mentes rövid jellemzést adott a hajléktalanokról, mikor a helyi népkonyha használóit úgy említette, mint: „az önhibájukon kívül nyomorba jutott embereknek.”¹³

TÁRSADALMI ELŐÍTÉLETEK ÉS KÉPZETEK AZ ETNICITÁS MEZSGYÉJÉN

Az előző fejezetben felvázoltam azt a folyamatot, ahogyan a hajléktalanokkal szembeni társadalmi előítéletei megváltoztak: kezdetben az író-publicisták szemlélődő, néprajzi jellegű ismertetésből, az ellenséges és durva hangnem irányába, majd végül szolidáris és empatikus véleményformálódásban jutottak el végpontjukhoz. Mindezek ellenére a nincstelennel szembeni negatív előítéletek nem tűntek el, hanem más formát öltve eddig ismeretlen mezsgyékre tolódtak, melyek idővel etnikai szegmenseket érintettek.

Ez a néplélektani közhelyekre építő publicisztikai hozzáállás már 1885-ben fölbukkant a Vasárnapi Újság hasábjain, ahol kezdetben az éhezőről humoros, népjegyeket felvillantó betétek alkalmazásával cikkeztek:

„A nyitrai tót napszámos, fehérített gyolcsszinű arczával, tüskés kesebajuszával, szuró sertéjű Ádámcsutkájával, a krajnai vándorlegény, hátára fűzött pintlijével, a határszéli megyék csupaszképű oszteaggere, s a Ráczváros és a Gellért-hegyoldal földhözragadt sváb népsége, fagytól kékre csipett arczzal gomolyog mind szűkre szoruló körben...”¹⁴

Az 1891-től 1912-ig tartó, az államrendet fenyegető társadalmi megmozdulások, tüntetések, sztrájkok következtében a negatív előítéletek más szférákba vándoroltak, oda, ahol a nemzeti közmegegyezésre alapozva, fenntartások és kritikák nélkül továbbélhetnek a hajléktalanokról kialakult újdonsült képzettársítások. Ennek következtében differenciálódtak a fővárosi hajléktalanok is. Megjelentek a „Mi”, vagyis a nemzetünk magyar hajléktalanjai, és felbukkantak a

¹² Vasárnapi Újság 1911. 46. szám: 926.

¹³ Erzsébetfalva és környéke 1904. 01. 08: 1.

¹⁴ Vasárnapi Újság 1885. 12. 06: 789.

„Ti”, vagyis más, idegen etnikumhoz tartozó hajléktalanok: németek, tótok, csehek... stb.

1908 őszén viharos botrány kerekedett egy újpesti szegényház ügye miatt. A legtöbb magát érdemesnek tartó sajtóorgánium foglalkozott az esettel. A skandalum oka az volt, hogy az Újpesten lévő Baross utca 80. alatti aggház lakói panaszkodni kezdtek az előjárósági képviselőnek, hogy az otthont üzemeltető vezető nem nyújtott elégséges ellátást. Most nem szeretnék kitérni a felháborodás igazságtartalmára, hanem arra összpontosítanék, hogy milyen publicisztikai fogások alkalmazásával igyekezett például a Népszava elhitetni az olvasókkal azt, hogy tényleges sikkasztás történt, s ennek tükrében milyen eszközök igénybevételel tudott utalni a vélt elkövető személyére. Az teljesen más kérdés, hogy a Népszavának ebben az esetben nem a hajléktalanok, hanem az ellátó megbélyegzése volt a célja, amelyben a cseh etnikai tipizáció alkalmazása volt a legmegfelelőbb újságírói fogás arra, melyen keresztül becsmérelni lehetett a fővárosi szociális ellátó rendszert:

„Harminc elagott férfi és nő él itten egy cseh asszony főfelügyelete alatt. A főfelügyelőnő minden személy után havonként 18 koronát kap a várostól... (...) Eddig csak bűdös lóhust kaptak, néhány napja kapnak disznóhust is, de állítólag ez is bűdös, néha kukacos is és ha panaszkodni mernek a szegény öregek, akkor azzal kérkedik a cseh nő, hogy mehetnek akár hová panaszra, ő nem fél senkitől, neki nem is parancsol senki...”¹⁵

A cikkben a cseh szociális gondozónő képéhez a korrupciót, a hatalommal való kérkedő visszaélést és a mindenhatóság zsarnoki önzését társították.

A szlovák etnikummal szembeni társadalmi ellenérzés szintén akkor vált kitalapíthatóvá, mikor Balla Jenő publicista és a detektív 1909-ben a nyomortanyákat járva önkényesen benyitottak az egyik lakásba, ahol többedmagával – idegen férfiak karéjában – egy tót asszonyt találtak. A könyv írója csak utalgatott a prostitúció sejtető jelenlétére, de ezen felül súlyosabb morális tényezők kihegyezésére terelte az érdeklődést, hogy fokozhassa a nyomor súlyát az olvasó előtt. A szlovák asszonynak volt egy hatéves kislánya, aki vakságban szenvedett és emberhez méltatlan körülmények között lakott anyjával. A rendőr felajánlotta a nőnek, hogy a fogyatékos kislányt már holnap helyezték állami gondozásba, ami ellen viszont az anya egyáltalán nem tiltakozott. Sőt, kiderült, hogy már egy gyermekét három éve szintén állami gondozásba adta valahová vidékre, és attól fogva nem is látta gyermekét. Tehát a „lelketlen szláv anya” pillanatok alatt lemondott második gyermekéről is, de mielőtt megszabadult volna tőle, a következőket mondta:

¹⁵ Népszava 1908. 10. 15: 8.

„Ha lehet, minden nap látni akarom. – Jól van, lelkem – nyugtatja meg a tót asszonyt a rendőr – látni fogja. Holnap küldünk ruhát a kisleánynak. Jól melegen felöltözteti és elhozza a lakásomra. – Igen, kezit csókolom, de tartozom a szoba-asszonyomnak. Hat forinttal adósa vagyok, hogyan adjam oda a gyereket?» A tót asszony, még ha álmából rázzák föl, akkor is ravaszkodik. Ilyen együgyű fogással szabta meg tizenkét koronában a kis vak leány árát...”¹⁶

A cikkíró szerint, a szlovák népjellem – vagy inkább pejoratív elnevezéssel, tót – nincstelen együgyű, és gyereke megfosztásakor is hasznot leső, gyerekeit könnyen árvaságra adó, és velük nem törődő jellem.

A német rászorulókról is kialakult egy néplélektani képzet, melynek megfelelőjét olyan összefüggésben találtam meg, amikor a magyar szegényt a némethez hasonlították. 1913-ban a Budapesti Hírlap tudósítója az Erzsébet Szegényházban készített egy riportot és arra lett figyelmes, hogy az egész szegényházban csak német szót hallott az ápoltak szobájában, melyre a későbbiekben a szegényház vezetője magyarázatot is adott:

„Akármerre lépünk, akármelyik terembe nyissunk be: német beszélgetés, német köszönés üti meg a fület. (...) Ez már lélektani magyarázat, ám rendkívül érdekes. A magyar ember természete büszke, szinte gögös... (...) Magyar ember csak elvétve jelentkezik a szegényházba való fölvételre, sőt, ha lehet, még a kényszerelhelyezést is elkerüli. A mikor még igen sokan voltak az öreg honvédek, a kik végigküzdötték a szabadságharcot, nem lehetett valamennyit elhelyezni a honvédek menedékházában. (...) A német fajta éppen megfordítva cselekszik. Mihelyt nehezére esik a munka, már kopogtat nálunk. Sőt vannak egész sváb családjaink is, anya, leány, férj, akik szépen, kényelmesen elhelyezkedtek... Az már csak amolyan mellékes megfigyelés, hogy ezek az öreg svábok egész sikeresen germanizálnak a szegényházban. Egy-egy szobában több a német, mint a magyar, a beszélgetés is tehát németül folyik. Ha egy szegény, unatkozó magyar anyóka, vagy bácsi nem akar kimaradni a pletykázás élvezetéből, kénytelen rákapni a német szóra...”¹⁷

Az újságíró tehát a sváb szegények etnikai jellemrajzának torz leegyszerűsítésével megfogalmazta a korabeli politikai éra vágyakozását: az osztrák–német szupremácia alkonyát, melyet csakis az életerős, tiszta, öntudatos magyar szupremácia válthat fel. Ugyanis az osztrákok germanizációja jogtalan egy olyan népkarakterrel szemben, aki már-már gögbe hajló büszkeséggel bír, s akiben olyan erős a szabadságvágy, hogy még az intézeti komfortról is lemond. Érdekes, hogy az intézeti komfort átvitt értelemben akár azonosítható az osztrák–magyar kiegyezés kényelemérzetével, önfeladásával is, amit egy büszkeségében sértett nemzet soha sem viselhet el, hanem helyette az elszakadást, az intézeti

¹⁶ Balla 1909: 17.

¹⁷ Budapesti Hírlap 1913. 02. 13: 2.

életen kívüli szabadságot kell választania, büszkén vállalva akár az ezzel járó szegénységet is.

Antal Gézáné pedig 1913-ban a Gyermekvédő Liga szolgáltatásait jogtalanul szapuló, követelődző német asszonyról írt:

„Ott egy féleszű német! Már a folyosón gyalázza a Ligát.

– Na tesz isz a Hülf-Schweinerei. Bécsbe fog utazni, mert itt még meghalni se akar.

– Nincs rá eset.”¹⁸

Összegzésként megállapítható, hogy az otthontalanok megítélésben az 1860-as évek végén a romantikus megközelítések domináltak, mikor is az újságírók bájosan egzotikus nosztalgiával, ugyanakkor mértéktartó távolságból szemlélték a barlanglakásokban meghúzódó szűkölködők tömegét. Majd az első munkás-egyleti megmozdulások idején, a társadalmi megítélésben egyöntetű meg nem értés állt be a hontalanság problematikájának felfogásában. A sajtóorgánumok „roskatag alakoknak” vagy „ingyenélőknek” nevezték a nincsteleneket, akiket csakis erőszakos karhatalmi eszközök bevetésével lehetséges megregulázni. A századforduló éveire a munkáspártok és szakszervezetek erősödő fellépései, valamint a szegényparasztk és cselédek megmozdulásai végre kisajtolták a társadalmi vélekedésből azt a formát, hogy bizonyos cikkekben már emberként említették a hajléktalanokat. Ugyanakkor a hajléktalanok nemzetietlen, idegen csoportjaival szemben konzerválódtak az egész korszakban használatos negatív megbélyegzések. Vagyis a saját, nemzet berkeiből származó hajléktalanokat az „ember” címkéjével ruházták fel, ellenben az idegen származásúak lusták, munkakerülők, ingyenélők maradtak. Tehát ők tovább viselték azokat a nyomasztó társadalmi képzeteket – a „lustaságról”, „sunyiságról”, „ingyenélésről”, amelyeket a magyar hajléktalanokról már régen lesöpörtek a társadalmi mozgalmak.

IRODALOM

- ANTAL Gézáné
1913 *Túl a palotákon*. Budapest
- BALLA Jenő
1909 *Bűn és nyomor*. Budapest
- BARTH László
1877 *Budapest főváros szegény- ügye*. Budapest
- SZALAY Sándor
1901 *A szegényügy rendezésének ügyében tett tervezet*. Budapest

¹⁸ Antal 1913: 127.

Imre Lénárt

TURNING POINTS IN SOCIAL APPROACHES TO THE ASSESSMENT OF THE
SITUATION OF HOMELESS PEOPLE

With the merger of the three municipal units of *Buda*, *Óbuda* and *Pest*, the new city of *Budapest* at the dawn of the establishment of the Austro-Hungarian Empire became the capital city of the Hungarian nation not only in the economic sense but also culturally and politically, while coincidentally evolving into a prosperous European metropolis. According to the demographic indicators, almost three-fourth of the new arrivals who contributed to the increase of the population came predominantly from an agricultural background. The city was not properly prepared for this influx of inhabitants, and this caused a housing shortage. The nightmare of becoming homeless threatened almost one-fifth of the residents. Life was most difficult for the 1 or 2% who, as utterly destitute, lived in shelters or on public premises. The article describes this social layer, either at risk or already down-and-out, from such a perspective that is based upon the presentation of the social reflexes at work against them. The resources identified include examples of the contemporary media which help in tracing the changes of dominant social prejudices and which were shaped either in a positive or in a negative direction amidst the social conflicts and challenges of the time. While from the mid-1860s on, the journalists responsible for shaping public opinion moved from contemplating and ethnographically oriented presentations towards a more aggressive and hostile tone, later and eventually, they turned more and more towards solidarity and empathy, as a result of certain social events and increasing pressure coming from political organizations. However, the prejudices against the needy did not entirely disappear; they were only transformed to effect specific ethnic segments of society. This journalistic attitude, which was based on popular psychological commonplaces, turned up as early as 1885 on the pages of *Vasárnapi Ujság* [Sunday News], where they employed humorous inserts displaying folk motives about the starving. Following this, there appeared the categories of “We,” meaning the Hungarian homeless of our nation, and “You,” or the homeless belonging to other ethnicities, such as Germans, Slovaks, Czechs, etc. Thus, those of foreign descent continued to be associated with all those negative social connotations that the social movements had swept off the Hungarian homeless a long time before.

Ujváry Zoltán

Román dalok és balladák fordítója Ember György, 1845–1905

A népi kultúra iránti érdeklődés Magyarországon a XIX. században nemcsak a magyar, hanem az akkori Magyarország és Erdély területén élő nem magyar nemzetiségű lakosság költészete, hagyományai iránt is megnyilvánult. Újságok, különböző kiadványok, naptárak a század elejétől kezdődően nagy számban közöltek népszokásokat leíró cikkeket, népdal-, népballada-fordításokat. A közlemények irodalmi periodikákban is helyt kaptak. Így pl. a szerb népköltészetéről a Felső-magyarországi Minerva már 1827-ben közölt tanulmányt. A Regélő a máramarosi románokat mutatja be egyik számában 1846-ban. Hasonló népismertetést közöl a ruszinokról az Életképek 1845-ben, a svábok népszokásairól a Társalkodó 1841-ben, a szlovák lakodalomról a Pesti Divatlap 1846-ban.

A szabadságharc utáni évtizedekben különösképpen megélné a népi kultúra iránti érdeklődés. Nagyszámú tanulmány, cikk, önálló kiadvány jelent meg a hazai nemzetiségekről. Ebben a folyamatban jelentős szerepe volt a Magyar Tudományos Akadémiának és a Kisfaludy Társaságnak. Ez utóbbi önálló feladatként vállalta fel az ún. nem magyar ajkúak népköltészetének a gondozását, kiadását.

Ebbe a programba illeszkedik a *Román népdalok* c. kiadvány, amelynek egyik neves fordítója Ember György. Nevéhez nemcsak népdalok és népballadák fordítása kapcsolódik. Néhány közleménye a román népeletről, szokásokról jelent meg. Ember György pályabemutatóját követően először ezekről szólunk.

Ember György 1845. április 20-án született a Szatmár megyei Sós nevű pusztán, amely kisdud település a Fényes Elek geográfiai szótára szerint az erdői szőlőhegyek alatt fekszik, a gróf Károlyi nemzetség birtoka, nevezetes juhtenyésztéssel. Ezen a pusztán Ember György apja Károlyi György gazdatisztje volt a szabadságharc előtt több, mint másfél évtizedig, 1847-ig. Innen Ember György gyermekként került az ugyancsak Szatmár megyei Batiz nevű faluba. Ennek a falunak a görög katolikus iskolájában kezdte meg a tanulást, de a tanító goromba bánásmódja miatt az apja a református iskolába íratta át, majd Nagykárolyban és Nagyváradon járt gimnáziumba. Tanulmányai befejezése után tanítói pályán működött. 1866–1869 között több helyen volt tanító, majd 1869-ben Nagyváradon nyert kinevezést. 1905. május 11-én hunyt el.



Ember György 1845–1905

Ember György munkásságáról több tudományág elismerően nyilatkozik. A lexikonok íróként, költőként, műfordítóként említik. Tanítói, intézeti tanári működése mellett szerkesztői feladatokat vállalt. Hosszú időn át szerkesztette a Nagyvárad és Vidéke c. lapot. Irodalmi érdeklődése korán, szinte gyermekkorában megnyilvánult. Vers, elbeszélés, regény kedvelt műfajai voltak. Számos pedagógiai tárgyú dolgozatot írt. Nagy figyelmet fordított a népeletre. Sok olyan novellát írt, amelynek a témáját falusi környezetből, a földművesek, a szegény emberek életéből merítette. Elbeszéléseiben, regényeiben különös figyelemmel fordult a román népelet felé.

Ilyen tárgyú dolgozatai, folklór tárgyú írásai és főképpen a román népköltészet ismertetése révén méltán sorolható a XIX. századi folklórtörténet szerény munkásai körébe. Néprajzi érdeklődéséről így ír *Márki Sándor*: „Már gyermekkorában – úgymond – előszeretettel figyelte meg a népet, annak életmódját, szokásait stb. és gyűjtögetni kezdte népdalaikat. Fölkereste a legnyomorultabb kunyhót is, majd mint pásztor mulattatván furulyájával a szegény oláhokat, majd meg mint dászkal vagy épen mint csavargó vegyült közéjük, hogy lásson mindent a magavalóságában, hogy ösmerje azt a sebet, mely előttünk felületesebbek előtt, rejtve van, de melyről mégis tudjuk, hogy a népnek egész testét megbénítja.”¹

Ember György folklórirásainak témáit elsősorban a román néphagyomány köréből veszi. Közléseiben erősen érvényesül szépírói szemlélete. A megfigyelt jelenséget úgy mutatja be, mintha novellát írna. Ez főleg két cikkében figyelhető meg. Az egyik akár útbeszámolónak, élménytörténetnek tekinthető.

A Hazánk és a Külföld című újság három száma folytatásban közölte „Nagyváradtól Belényesig s Erdélyország határáig” terjedő utazásának leírását.² A címből – *Az oláhok délkeleti Magyarországon* – kitűnik, hogy románlakta helységeket látogatott meg. Leírásában általánosít. Voltaképpen helységmegjelölés nélkül egy falu egy román család házában, portáján tett benyomásai alapján jellemzi az

¹ Márki 1880.

² Ember 1867: 135–137, 153–155, 170–172.

útvonalába eső román lakosságot. Ez a jellemzés vázlatos, csak néhány, az utazó ember számára látható jelenséget emel ki.

A Nagyvárad térségében élő – általában bihari – románok Ember György szerint elsősorban a vallásuknak köszönhetik népi-nemzeti identitásukat. Az a környezet, amelyben élnek, hatással van ugyan rájuk, de a vallásnak „itt Magyarhonban úgyszólván nemzeti létüket köszönhetik.” Figyelemre méltó a kérdés, amit feltesz: „hogyan lehetett az, hogy a magyarhoni románok nemzeti létüket vallásuknak köszönhetik?” Egyértelmű választ ad rá: „Vallási szertartásaik közepett soha sem hagyják el nemzeti nyelvüket.” Ez megóvjá őket a beolvadástól, az őket környező idegen hatásoktól.

Az utazó ember, amerre jár, először a külsőségekre, a szemmel látható, érzékelhető jelenségekre figyel fel. Ember György is ezzel kezdi utazási élményeit: „Alig haladunk Váradtól Belényes felé pár mértföldet, már is más népviselet, más szokás ötlük szemeinkbe.” A román népviselet bemutatása Ember György jó megfigyelését bizonyítja. Útleírásából néprajzi szempontból ez a rész emelhető ki, amelyet szükségesnek tartok az alábbiakban közölni.

„Itt rövid, fehér suba takarja a férfiak vállait; pörge idomhoz közelítő kalap fejét; jól ránca szedett gatyá, erős csizma lábait; zsinórozott mellény virít a suba alól; dohányzacskó hosszú cafrangjai lógnak oldalán; – a nők bokáig érő csinos kabátjai, cipőjei, magas sarku csizmái, rövid ujjú ingei, melyek a kart felénél errébb pusztán hagyják, – halántékaik körül ivalakban fésült és kontyra szedett hajai, takaros keszkenői, keskeny kötői: mind a magyar nők viseletére emlékeztetnek; némi kis eltérés talán az ingvállak ugynevezett veres, kék fejtőveli kicicomázásában van, mely öltözködési pipere-kellék a legmagyarabb vidékeken lakók ingeit s szoknyáit – soha – sem hagyja el.

E viselet a Váradot környező falvak románainál divik ... Mihályt odább megyünk keletre, a magyaros jellegű öltözet szeszélyes átalakításokat szenved; a pörgés kalap karamai mindinkább szélesbednek, míg végre a jól ellapított túrós bélest juttatják eszünkbe; a gatyák összeillő ráncai tünedeznek s egy bő bugyogóhoz inkább hasonlító rövid gatyá, vagy ezt betakaró, alul a bokánál oldalvást elmetszett nadrág („esarics”) takarja román atyánkfiainak labszárait; a csizma elbocsátó levelet kap, s jön helyébe napi szolgálatra a csak lábfejen szíjjazott bocskor, melyen a lábszárakra övezendő saruszij további folytatást szalagokra metszett vászon vagy madzag pótolja.”

Az úti beszámoló további részében Ember György az útjába eső első román faluban betér egy udvarra, házba, s az ott látottakról számol be. Leírása főbb vonásokban egy szerényebb gazdaságú román földműves portáját mutatja. A ház szalmafedeles, kéménye nincs: „a kémény náluk még a fényűzés cikkei közé tartozik.” A háziállatokat sövényvel kerített ól védi. A sövény, a kapu, az ajtó és a kútnyílás vesszőből van fonva. Hasonlóképpen vesszőből font és marhatrágyával tapasztott a szín is. A háztető két végén karón függő csuprok villámhárítóként

szolgálnak. Nem sok, amit megtudunk egy Nagyvárad–Belényes környéki román gazda portájáról, de mégis, ez a kevés is nyújt némi adalékot a XIX. század közepi helyzetről.

A román gazda házának belsejéről többet tudunk meg: „lássuk, minő a ház belseje, mily rend és tisztaság honol ebben, s vessünk néhány futólagos következtetést ebből a családi élet szokásos jeleneteire is.” A legfeltűnőbb tárgy az ágy. Erről a vászonlepedővel letakart bútorról a gazda vagyoni állapotára lehet következtetni. Az ágy mellett másik bútor, a tulipános láda jelenti a ház belső fontos, hanem a legfontosabb kellékét: „Ezen ládába szokta gazduram keserves keresményéből bejött minden nyereségét tenni; ha bornyát, kis malacait, vagy más nélkülözhető állatait adja el, árát ide zárja; szóval a kis láda az egyszerű család előtt becses tárgy, melynek belső állapotától függ a háztartás hogyanléte. Nem is ül rá senki, csak a pópa, ha becses megkeresésével őket néhanapján megtiszteli; ennek seholsem adnának helyet, csak a tulipános ládán.”

Ember György megfigyeléseiből még egyre tanulságos kitérnünk. Ez a szesz ital fogyasztása. Nem a felnőtteket említi. A felnőttek alkoholfogyasztása aligha feltűnő. A gyermekek italozása azonban már népeleti probléma. A gazdasszony gyermekeivel kapcsolatban kérdezi a szerző: „– Hát ezek a gyermekek is isznak orinkát, bábí?” „– Hogyne, ellopják a pálinkás üveget, s csak akkor veszem észre a dolgot, mikor mindhárom részeg.” A tényközlésekkel Ember György megelégszik. Az olvasóra bízva a románokról való kép kialakítását.

Ember György másik említésre méltó néprajzi közleménye egy román népszokásról, az aratókoszorús menetről szól.³ Ember szerint a búzakoszorú a Naszód vidékén, de az Avasban is a román néphagyomány jelentékeny szimbóluma. A koszorús ünnepséget a gazda által megjelölt feladat elvégzése előzi meg: az utolsó búzatábla aratása. Az elvégzett munka után egy legény gereblyére tüzi a kalapját, a gazda elé áll:

Nagyon tisztelt zsupunya
Gereblyémen egy csunya
Tökgedő setétlik
A kaczagó gilikre.
Nézd, rád függesztik szemök!
Hát dicsérd meg érdemök.
Üsd le kalapom, ez rut,
S tégy helyébe koszorut.
Hidd gerléid sorba, rendre,
S közülök egyet, ki szende,
Koszoruzz meg ékesen,
A királyné az leszen.

³ Ember 1872: 240–241.

Egy leány szintén verses mondókával áll elő:

Nézd a drága gabonát:
Ebből adj egy koronát,
Ebből hagyj készíteni,
Lesz alakja isteni.
Krisztus urunk étele;
Drágasággal van tele.
Becsesebb, mint arany, gyémánt,
Lesz királynénk homlokán.
Jó lesz hát, ha eldobod
Ezt a csunya kalapot.

A kalapeldobásra szóló felhívást komolyan veszik: „beszaladják bolondozva a kalappal az egész határt, s mikorra visszatérnek, oda a kalap, csupa fosz-lány...” Közben a leányok megfonják a búzakoszorút. Nagy és kicsi készül. Ez utóbbi egy kiválasztott szép leány – a királyné – fejére kerül. A nagyobb koszo-rút gereblyén a gazdához viszik. A búzakoszorús menet dalolva halad. A faluhoz érve a legények vízzel öntik le a koszorút. „A leöntözés – jegyzi meg Ember György –, azon vágy symboluma, hogy isten adjon áldást, erőt, napfényt határa-inkra.” Ez a koszorút vivők nótájában is kifejezést kap:

Czerigrád tája felől
Szép koszoru jött elő;
E szép koszoru kelet
Tajékáról érkezett! –
Szép falusi legények
Szívből köszönt titeket.
Jöjjetek hát, jöjjetek.
S vízzel öntözgessétek,
Kérjétek a jó Istent,
Hogy miként megsegítsen;
Indítsa meg a felhőt
S adjon, mikor kell, esőt.

A gazda házához érkezve a következőket dalolják:

Jer ki, urnónk, kedvesünk;
Nagy örömmel érkezünk;
Jer, urnónk a küszöbig,
Benned nagy kedvünk telik!
És te, gazda, légy vigan

Nézd, a koszorunk itt van!
 Elhoztuk mindannyian, –
 Jer, fogadj hát szívesen,
 Megérkezünk – éhesen –
 Hogy feltáld, a mid van.

A gazdaasszony szívélyesen beinvitálja őket a házba. A lányok megkerülik a szoba közepén álló asztalt, a koszorút ráhelyezik, a koszorús lány köszöntőt mond:

Jó estvét hát, jó estvét.	De a bölcs, tudós molnár
Drága gazda, jó estvét!	Egy-két „csokk-pokk”-ot csinál
Nézz vigan, nézz jó kedvvel	És a malom ujra jár. –
E szép koszorura fel.	A legény hát
Buzakoszoru, szép e’	Piros buzát
Olyan, mint Krisztus képe!	Tölt a kasba ...
Buzakoszoru, oly tiszta,	S lett fehér liszt
Mint az isten, aki adta.	S egy kis korpa.
Három napja, hogy jövünk,	Beszuszakolták a zsákba.
És kifogyott mindenünk:	Lisztet, korpát
Enni sehol sem adtak.	Hátán hordván
S lovaink kifáradtak ...	Haza, fáradtan lerakja,
Dicsekedtél gazd uram,	S a gazdasszonynak átadja.
Hogy köépületed van; –	A gazdasszony
S benne egy francia had	Hamarosan
Pusztulást nem okozhat.	Keres egy selyem szitát.
Megvertük a frankokat,	Egy czerigradi szitát,
Megmentettük házadat ...	És ezen szitálja át.
Gögösen elhited,	S egy kalácsot készített,
Mikor elmentünk innét,	Szép, csinosat, fehérét,
Hogy itt épen köztetek	Vélnéd: egy Krisztus-képet.
Vagyon: egy legényetek.	Törjétek hát kétfelé,
Olyan szép,	Abból tegyetek élénk,
Mint akár egy Krisztus kép ...	Mert mi ezt a koronát,
De nincs itthon,	Nem adhatjuk elébb át
Mert a gazda	Míg élénk nem teszitek
A malomba küldte titkon,	Pálinkás üvegetek
Piros buzát öntni a kasba. –	S amig egy szép legényke,
De a malom	Vigan nem közeleg ide:
Nem volt otthon ...	Hogy csokolja meg a szánk,
Az erdőbe lépkedett	És elvegye koronánk.
S ottan bükkmagot szedett.	

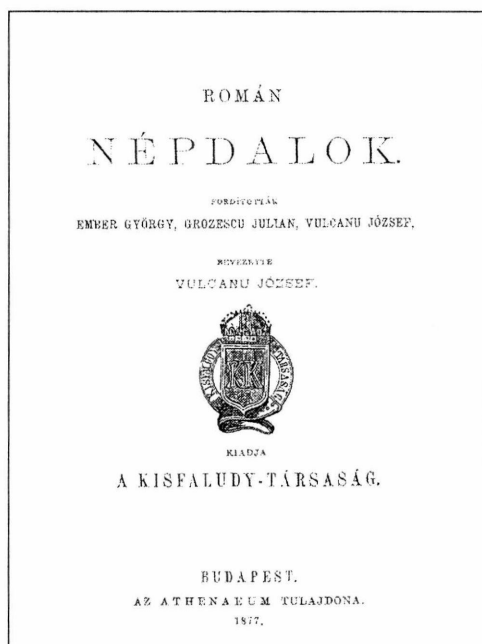
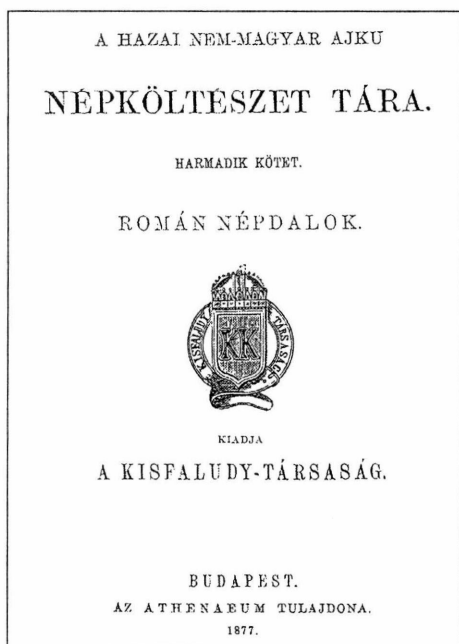
A gazda megvendégeli a koszorúvivőket, leányokat, legényeket. Az étkezés alkalmával a következő köszöntő hangzik el:

Élj soká jó gazduram,
Békességben és vigan!
Ki a szénát napsugárral
Szárítja,
És a buzát harmatával
Táplálja
Az adjon, gazdának, neked,
Boldog, hosszú életet,
Az isten megvigasztal:

Házad földje az asztalt
Padlásod a háztetőt,
Üsse fel, hogyha megnőtt.
Egy kalászból
Legyen meg egy
Köpecze;
Egy marokból:
Egy mércze.
Gazda, nézz hát jó kedvvel
A mi koszorunkra fel.

A vacsora után multság, tánc következik: „a leányok és a legények egész éjjel járják azt a sajtáságos kétütemű »román apróst«.”

Folklórtörténeti tekintetben Ember György működésének értékét és jelentőségét a román népdalok magyar nyelvre való átültetése jelenti. Újságokban, különböző kiadványokban publikált román népdalokat, balladákat.



E téren való munkálkodásának elismeréseként megbízást kapott a Kisfaludy Társaságtól a Társaság kiadványsorozatában román népdalok és balladák fordításainak megjelentetésére. A kiadvány *Román népdalok* címmel 1877-ben a Hazai Nem-magyar ajkú Népköltészet Tára harmadik számaként jelent meg. A Kisfaludy Társaság – amint *Greguss Ágost*, a Társaság titkára többször hangsúlyozta – fő feladatai közé sorolta nemcsak a magyar népköltészet termékeinek a gyűjtését, hanem Magyarország más népei költészetének megismertetését és publikálását. A Társaság felhívással fordult mindazokhoz, akik a „nem-magyar ajkú néptársunk költészetét ismerik ... fordítsák le és küldjék be.” Ennek eredményeként a Kisfaludy Társaság megindította a Hazai Nem-magyar ajkú Népköltészet Tárárt. 1866-ban szlovák, 1870-ben „magyar-orosz” (ruszin) népdalgyűjtemény jelent meg. A harmadik kötet a román népköltészetből ad válogatást.

A magyarországi nemzetiségek népköltészetének a bemutatására, megismertetésére a Kisfaludy Társaság kezdeményezése előtt már jóval korábban is volt példa. A román népdalközlők sorában az elsők között említhetjük *Ács Károlyt* (1823–1894), akinek *Virágok a román (oláh) népköltészet mezejéről* című kötete 1858-ban jelent meg. *Moldován Gergely* (1845–1930) fordításgyűjteménye *Román népdalok és balladák* címmel 1872-ben Kolozsváron került kiadásra. A szerb népköltészetéről *Székács József* (1809–1876) kötete – *Szerb népdalok és hősregék* – 1836-ban látott napvilágot. A Kisfaludy Társaság ez irányú törekvéseinek az intézményi háttér ad jelentőséget.

A Kisfaludy Társaság kiadásában megjelent *Román népdalok* kötet anyagát hárman fordították. Ember Györgyön kívül két román író, a Vadrózsa-perből ismert *Grozescu Julián* és *Vulcanu József*, a Kisfaludy Társaság levelező tagja. A bevezető tanulmányt *Vulcanu József* írta.

Vulcanu József (vezetéknéve *Vulkán* formában is előfordul) a történeti Magyarország ismert, jónevű írója és lapszerkesztője volt. A Bihar megyei Hollódon született 1841-ben. Közeli rokonságban volt a bihari Irinyi családdal. Édesanyja Irinyi Jánosnak, a gyufa feltalálójának volt a testvére. A családi kapcsolat nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy *Vulcanu* magyarbarát szellemiségű volt. Cikkeiben, tanulmányjaiban a magyar irodalom és kultúra román közönséggel való megismertetésére is törekedett. Fontos feladatának tartotta a román népköltészet magyar nyelvű ismertetését, dalok, balladák magyar nyelvre fordítását. A magyarhoni románság részére irodalmi hetilapot szerkesztett *Familia* címmel. Írói, szerkesztői munkássága elismerésül a bukaresti akadémia tagjai közé választotta, a Kisfaludy Társaság hasonlóan felvette tagjai sorába a magyar és a román irodalom kölcsönös ismertetésében szerzett érdemeiért. Elhunyt Nagyváradon 1907. szeptember 9-én.

A *Román népdalok* kötet dalainak, balladáinak másik fordítója a székely népballadák eredetiségével kapcsolatos vitában elhíresült román író, *Grozescu Julián*.

Az 1839-ben született Grozescu Julián rövid pályafutása alatt (34 éves korában, 1872-ben hunyt el) jelentős irodalmi, publicisztikai tevékenységet folytatott. Nagyszámú cikke, jelent meg. Különösen fontosak a román népköltészeti alkotások magyar nyelvre való fordításai. Politikai tárgyú cikkeiből kitűnik, hogy ellenséges érzülettel viseltetett a magyarok iránt. Ez a magatartása egyértelműen érvényre jutott két székely népballadáról nyilvánított véleményében. A Fővárosi Lapok hasábjain (1864. május 20.) heves támadást intézett a *Kriza János* által közölt két székely ballada – Kőműves Kelemen és Ajgó Márton (Molnár Anna) – ellen. Plágiummal vádolta *Krizát*, azt állítva, hogy a balladákat románból fordította magyar nyelvre és székely népballadaként tette közzé. A vád alaptalannak bizonyult, de ez *Grozescu* véleményén nem változtatott. Meggyőződésévé vált, hogy „minden epikai költemény csirájában román.”

A két román író pályájának rövid ismertetésével arra kívántunk rámutatni, hogy mindkettő kapcsolódik a XIX. századi folklórtörténethez is. *Grozescu* a „balladaplágiumban” tette magát ismertté, a székely–román balladavita révén hozzájárult az összehasonlító folklórvizsgálatokhoz. *Vulcanu*nak hasonlóan szerepe volt a román népdalok és balladák magyar nyelvre való fordításában, külön is megemlítve *Az argesi zárda* – *Vulcanu* szerint – „néplegenda” bemutatását.⁴

A *Román népdalok* megjelentetésének történetéhez tartozik, hogy Ember György és *Grozescu Julián* fordításait a Kisfaludy Társaság *Vulcanu József*nek adta ki lektorálásra. *Vulcanu* azonban majdnem egy évtizedig halogatta a véleményadást. Ezt a késlekedést bírálói annak tulajdonítják, hogy *Vulcanu* maga is tervezett egy önálló kiadványt a román népköltészetéről. Ennek jelét is adta, amikor a Kisfaludy Társaság tagjai közé választotta, székfoglaló beszédét a román népköltészetéről tartotta. Tanulmánya 1871-ben megjelent, 1873-ban *Az argesi zárda* c. ballada fordítása, a magyar Kőműves Kelemen román változata. A Kisfaludy Társaság által tervbe vett román népdalgyűjtemény *Vulcanu* késlekedése miatt csak 1877-ben látott napvilágot. Ő kapta a szerkesztői megbízást, s a fordítógyűjteményt az ő írása vezeti be. Ez megegyezik a székfoglaló beszédével.

A kötetben népdalok és epikus költemények a három fordító szerint három fejezetben kerülnek bemutatásra. A fejezetcímek szerint az *Első csapatban* szerepelnek Ember György fordításai, külön-külön csoportban az epikus énekek és a dalok. A kötet anyagából magyar balladapárhuzamokra való hivatkozásként három epikus költeményt említünk. Kettő – az *Argesi zárda* és a *Toma* – a Vad-

⁴ Vulcanu 1872–73: 175–182.

rózsa-pör tárgya volt. Az itt közölt változatok is megerősítik azt a tényt, amely szerint a székely balladáknak csak témabeli párhuzama állapítható meg. A motívumpárhuzam a harmadik balladában is megfigyelhető. Ez a költemény *Zsigmond király* cím alatt jelent meg a kötetben. A király szerelmes lesz egy szegény leányba. A király anyja a leányt a folyóba öli. A szerelmes férfi bánatában öngyilkos lesz. Az anya a fiát az oltár előtt, a leányt az eresz alatt temetteti el. A férfiből fenyőág, a leány testéből repkény nőtt. Az ablakon át összeölelköztek.

Zsigmondból fenyű ág
Kelt ki s nőtt mint virág,
Magas fenyű s ágas,
Sűrű lombú s árnyas.

Katalinból szegény,
Nőtt egy vékony repkény,
S addig nyult egy végbe,
Míg nem csak elérte
Fen az ablakot,
Azon benőtt, s ott
Fűzve indáját
Ugy karolá át
Azt a fenyű fát.

A szerelmesek testéből kinövő növény, virág motívuma a székely *Kádár Kata* balladával hozható párhuzamba. Az anya ellenzi a kapcsolatot, a leányt megöleti, a legény követi a leányt a halálba, testükből virág nő, összeölelköznek.

Egyiköt temették ótár eleibe,
Másikot temették ótár háta mögi.
A kettőből kinőtt két kápóna-virág,
Az ótár tetején esszekapcsolódtak,
Az anyjok odamönt, le is szakasztotta.
A kápóna-virág hezsa így szólala:
Átkozott légy, átkozott légy
Édesanyám, Gyulainé!
Éltömbe rossz vótál,
Most is meggyilkótál!

A sírvirág motívuma számos európai nép költészetében ismeretes. Ősi téma az egymástól elválasztott szerelmesek halál utáni egyesülése. A virágok, a fák, az indák egymásba fonódva egyesítik a szerelmeseket. A testükből sarjadó növény ad nekik új életet.

A *Román népdalok* kötet dalaiban, balladáiban számos olyan motívum található, amely hasonlóan ismeretes a magyar és más nép költészetében. Ezek közül megemlítjük az átokmotívumot. Az említett román és magyar ballada záró sorai átokra utalnak. *Zsigmond király*: „Bár ki bontja is szét / Tiszta s hű szerelmét / Lánynak és legénynek, / Az isten verné meg!” *Kádár Kata*: „Átkozott légy, átkozott légy /Édesanyám, Gyulainé!” Egy román népdal átok formulája:

Ki bontja a szerelmet,
Földben se pihenjen meg;
Elevenen temessék,
Hogy a férgek megegyék.

A magyar *Halálra ítélt huga* balladában Fehér Anna átka:

Víz előtted megáradjon,	Mosdó vized vérré váljon,
Sár utánad felfakadjon,	Kendő ruhád meggyuladjon,
Lovad lába megbotoljon	A kenyered kővé váljon,
Földre téged agyon nyomjon.	Az ég téged meg se áldjon.

A *Román népdalok* kötet további párhuzamokat kínál a magyar népdal- és népköltészet számára. A kiadvány jelentős mértékben hozzájárult a román népköltészet megismertetéséhez. Ez érdeme Ember Györgynek, aki újságok hasábjain is népszerűsítette a román dalokat. Az eredmény a két románírónak is köszönhető. A kötet beillesztődik abba a törekvésbe, amely a Kisfaludy Társaság a magyarországi nemzetiségek népi kultúrájának a megismertetését tűzte célul. Ez a program tovább folytatódott. A Kisfaludy Társaság megbízása révén *Mailand Oszkár* nagyarányú kutatást folytatott az erdélyi román népköltészet feltárására. Eredményeit a Kisfaludy Társaság Évlapjaiban – és más periodikákban – tette közzé. Az erdélyi román kultúra bemutatására más magyar kutató is törekedett. Így pl. *Wislocki Henrik*, aki német nyelvű munkájában – *Aus dem Leben der Siebenbürger Rumänen* – áttekintést ad az erdélyi románok folklórjáról.

IRODALOM

- GÁBEL Jakab
1885 A tanító és a nép- és szépirodalom. *Pedagogiai Szemle*, 165–169.
- EMBER György
1867 Nagyváradtól Belényesig s Erdélyország határáig. *Hazánk és Külföld*, 135–137, 153–155, 170–172.
- 1872 Az aratókoszorús menetről. *Magyarország és a Nagyvilág*, 240–241.
- HÁHN Adolf
1878 Román népdalok. *Pesti Napló*, 59, 65, 71.

MÁRKI Sándor

1880 *Bihari írók*. Nagyvárad

VULCANU József

1872–73 *Az argesi zárda. A Kisfaludy Társaság Évlapja*, Új folyam, VIII. 175–182.

Zoltán Ujváry

A TRANSLATOR OF ROMANIAN SONGS AND BALLADS:
GYÖRGY EMBER (1845–1905)

In 19th-century Hungary, the interest in folk culture manifested itself not only towards the poetry and the traditions of the Hungarian population but also towards those of the non-Hungarian population living both in Hungary and Transylvania. In the decades following the Hungarian war for independence in 1848, there was a large number of studies, articles, and individual monographs published by the Hungarian Academy of Sciences and *Kisfaludy* Society on the domestic ethnic minorities. An excellent publication in this series was called *Román Népdalok* [Romanian Folk Songs], one of the notable translators of which was *György Ember*. He is recognized not only as a translator of folk songs and folk ballads but also as a scholar conducting research on Romanian folkways and customs and publishing the results of said research. There is a fairly strong belletristic vein in his related works, easily discernible, for example, in the piece called "*Az oláhok délkeleti Magyarországon*" [Vlachs in South-Eastern Hungary]. The Romanians of mostly Bihar County descent, residing in the *Nagyvárad* [Oradea] area, recognized a guarantee of their folk and national identity in a consistent retainment of the use of their national language for religious rites and ceremonies. The topics of *Ember's* scholarly publications range from the geographical distribution of Romanian folk-wear and costumes, through the homestead of a Romanian farmer of relatively modest means and the inside of his living quarters, to the sacral and symbolic contents of *tulipános láda-s* [wooden trunks with images of tulips for ornamentation]. He also described in detail a Romanian folk custom called *aratókoszorús menet* [approximately: procession with a harvest wreath]. The present article also covers the chief issues in the scholarly oeuvre of his contemporaries, *Julián Grozescu* and *József Vulcanu*.

Voigt Vilmos

A Folk Narrative Kongresszus Tartuban

Továbbra is a nemzetközi folklorisztika legjelentősebb eseménye a prózaepikai népköltészet kutatói társaságának (ISFNR) kongresszusa. Most a 14. (más számozás szerint a 15.) kongresszusra került sor 2005. július 26. és 31. között azt észti egyetemi városban, Tartuban, ahol az első világháború után függetlenné vált Észtországban Walter Anderson volt az első egyetemi tanára a folklórnak, és ahol immár másfél évszázada olyan intenzitású folklórkutatás folyik, amely például szolgálhat az egész világnak. Minthogy a legutóbbi ISFNR-nagykongresszusok közül több is (2000 Nairobi, 2001 Melbourne) távol voltak megrendezve, ezeken (a magyar tudománytámogatás szégyenére) egyedül az önfinanszírozó Paczolay Gyula képviselte hazánkat. A tavalyi, kisebb, a svéd Gotland szigetén tartott visbyi konferencián Nagy Ilona lehetett jelen. Most viszont ismét „teljes” pompájában vonult fel a magyar folklorisztika, 12 előadóval, sőt eggyel több előadással. (Kár, hogy erőfeszítéseink ellenére sem volt külföldi magyar folklorista a résztvevők között, no meg, hogy „szegedi” vagy „debreceni” résztvevő sem.) Viszont az igazán örvendetes, hogy a magyarok többsége igazán fiatal volt, vagyis ők még sok ilyen kongresszusra számíthatnak. Akadémiai állásban levő kutatók most is anyagi előnyben voltak, mivel ők az észti-magyar csereegyezmény keretében utazhattak, ám a többiek, főként a fiatalok számára komoly anyagi áldozatot jelentett, hogy eljöttek Tartuba. (Összehasonlításképpen megemlítem, hogy összesen 3 szlovák, 2 lengyel, 3 szlovén résztvevő volt, cseh, román, szerb pedig egy sem.) A programban még szerepelt több orosz (vagy oroszországi) kutató neve is, ám a valóságban csak néhányan jelentek meg. Viszont sokrétű és gazdag volt Németország, az USA és Finnország megjelenése. Innen több olyan folklorista is jelen volt, akik csakugyan és évtizedek óta foglalkoztak a „folk narrative” témákkal.

1959-ben a Kielben majd Göttingenben egyetemi tanár, a német Kurt Ranke szervezte az első ilyen konferenciát, amely Kiel (itt volt a második világháború után professzor Walter Anderson) és Koppenhága városában volt. (Az utóbbi helyen a folklór tanszék akkori vezetője, Laurids Bødker professzor, és akkor fiatal asszisztense, Bengt Holbek volt a szervező.) Itt még csak 60 (német és kevesebb angol, meg francia nyelvű) előadásra került sor (ezek szövege hamar, külön kötetben jelent meg), ám itt találkoztak azok a mára klasszikus folkloristák, akik évtizedek óta foglalkoztak a népmesével és rokon műfajokkal.

Itt alakultak ki évtizedekig tartó személyi kapcsolataik. Ezen a kezdeményező kongresszuson már részt vett Ortutay Gyula, valamint Kovács Ágnes és Dégh Linda. Dégh Linda néhányadmagával azok közé tartozik, akik szerencsére még élnek ez első konferencia résztvevői közül. (Maja Bošković-Stulli, Milko Matičetov, Dov Noy, Roger Pinon, Marie-Louise Tenèze azonban már régóta nem jelentek meg ISFNR-rendezvényen és Lutz Röhrich meg Elisheva Schoenfeld sem volt ott az utolsó kongresszusokon.) Dégh Linda most nem jött el, ám levelet írt a tartui kongresszusnak, és ebből a megnyitón fel is olvastak egy részt. A bevezetőben külön is megemlítették az 1989-es budapesti ISFNR-kongresszust, pontosabban azt, hogy ennek egyik napján volt Nagy Imre és társainak újratemetése. (A Tienanmen téri diáktüntetések nem említették, pedig ez is akkor volt.) Mindmáig ez volt az ISFNR utolsó olyan kongresszusa, amelynek *összes* beküldött előadását publikáltuk a budapesti Folklore Tanszék évkönyve, az *Artes Populares* 16–17. kötetében. Tartuban nagy meglepetést okozott, hogy a tíz évvel ezelőtti (!) indiai (mysore-i) kongresszus anyagából négy nyomtatott kötet is megjelent. A későbbi kongresszusokból nem mutattak be publikációkat – ami jó a szó hagyománynak, ám nem tudományos megoldás, különösen egy, az egész világra kiterjedni kívánó szervezet, az ISFNR esetében.

A mostani kongresszus szinte kétéves előkészülettel, már elektronikus módon történt. Ennek mind előnyeivel, mind hátrányaival. A részvételi díj magas volt, ám ebbe benne volt két (vagy akár három) fogadás, egy bankett és mindennapi ebéd, sőt délelőtt is, délután is gazdag „kávé”. Volt városnézés, meg lehetett nézni a világhírű észti folklórarchívumot. Egész napos, „népies” löncsökkel fűszerezett kirándulást is szerveztek. Még a programban sem volt feltüntetve, ám vasárnap reggel taxival meg lehetett látogatni a nevezetes *Raadi* temetőt, ahol mécesst gyűjtöttünk az itt eltemetett legkiválóbb észti folkloristák: Uku Masing, Oskar Loorits, Eduard Laugaste, Jakob Hurt, a *Kalevipoeg* alkotója, Kreutzwald, meg az észti függetlenség hőse, Kuperjanov hadnagy, valamint a tartui szemiotikai iskola atyja, Jurij Lotman (és felesége, Zara Minc) sírjánál. Ezek közül a nevezetesebb sírokat útjelző táblák mutatják is a temetőben! Észti kollégáink, Pille Kippar, Ülo Valk és Ergo-Hart Västriker keresetlen szavakkal beszéltek az elhunytakról. Ám az érdeklődő látogatók számát jelzi – köztük két magyar volt – hogy három taxi elég volt a fuvarozásra. Este pedig kulturális programok voltak, úgyhogy aki szorgalmasan látogatta a kongresszust, annak szinte semmire sem maradt ideje.

Észtország ma már középdrága, viszont jól működő ország, nálunk megbízhatóbb szervezettséggel. A kongresszus igazán baráti, jól működő volt, és minthogy a résztvevők sokan és sokfelé laktak, ott és útközben beszélgetésekre is sok idő jutott.

Volt kezdő népzenei koncert, észt és velszi mesemondás, finn–észt színelőadás, egyházi népének és észt népzene. Kevés és rövid ünnepi beszéd, szinte semmiféle pöffeszkedés (noha a megnyitó ülésen rangos személyiségek – az oktatási és kutatási miniszter képviselője, az egyetem rektora, a tartui Irodalmi Múzeum igazgatója – köszöntötték a kongresszust). Az egyik fogadást a polgármester adta és nyitotta meg. Sajnos igen kicsi volt a könyvkiállítás száznál kevesebb (!) könyvvel, ezek közül mintegy 25 (!) magyar kiadvánnyal. Ezeket odaadtuk a tartui egyetem Folklór Tanszékének, amellyel a magyar folkloristák kapcsolata egyébként is kiváló.

A rendezést munkáját Mare Kõiva irányította, õ és Ülo Valk professzor celebrálták a tudományos részt, a rendezvényeket Ergo-Hart Västriik archívum-vezető konferálta, aki maga is énekelt. Minthogy Tartu végül is éppen megfelelő nagyságú város és a rendezvények színterei is elégségesek voltak, mindenki mindenhová eljuthatott. A két rendező intézmény az észt folklórarchívum és az egyetemi folklór tanszék volt. Tallinnból is sokan vettek részt, viszont az észt „néprajzosok”, muzeológusok, sőt finnugristák, szemiotikusok legfeljebb tudtak a rendezvényről, ám nem voltak jelen, úgyhogy elég nehéz volt õket megtalálni. Gondolom, az észt folkloristák közötti „különbségeknek” tudható be, hogy a kongresszus fővédnöke, a népzene-kutatói állásban Tartuban dolgozó Ingrid Rüütel, a jelenlegi észt államelnök (Arnold Rüütel) felesége el sem jött, és eléggé példátlan, ám jellemző udvariatsággal még üdvözlőt sem küldött a szakmáját mind ez ideig Észtországban páratlan nemzetközi színvonalon képviselő kongresszusnak. (A korábban Tartuban rendezett hasonló, nemzetközi kongresszusokat az akkori államelnökök üdvözölni tudták.) A kongresszus csak bizonyos fokig érdekelte a tömegkommunikációt, ám sok mindent videóra vettek, úgyhogy ez megmarad az érdeklődők számára az észt folklórarchívumban. Egyébként a kongresszus nálunk elképzelhetetlenül magas technikai színvonalon volt megrendezve, és ez (a szokásos bakikat leszámítva) működött is. Csak aki tudja, milyen állapotban leledzett Tartu még akár egy évtizeddel ezelőtt is, az tudja igazán értékelni, technikailag és a berendezéseket tekintve is, hová lehet fejlődni – ha van rá szándék és az emberek dolgoznak is.

A megnyitó és üdvözlő szavak (Mare Kõiva) után az ISFNR elnök asszonya, Galit Hasan-Rokem professzor (Jeruzsálem) tartott rövid bevezető előadást. (Egyébként is õ, a rendezők és más fontos személyek is nem magukat állították előtérbe, például plenáris előadásokkal, ugyanakkor, a többi kongresszusi résztvevők sorában adtak elő – napjainkban szokatlanul szerény és kollegiális módon.) Reggelenként általában két plenáris előadás volt, majd 8 (néha kevesebb) szekcióban voltak a 20 perces (vitával együtt 30 perces) előadások. Ezek voltaképpen látogatottak voltak, ám 40-50 főnél több hallgatót még a népszerűbb előadók nem vonzottak. A reggeli plenáris üléseket az egyetem

dísztermében tartották, ami egyes notórius késők Madame Chauchat óta már ismert toalett-bemutatóinak is teret nyújtottak. Néhány előadónak a szervezők hosszabb időkeretet szántak. Az elnökök tették a dolgukat, ám érdemi vita csak ritkán alakult ki. Az egyes szekciók termei közel voltak egymáshoz, a menetrend is pontosan működött, mégis a zsúfoltság érzése maradt meg a résztvevőben. Ennél többet nem is lehetett volna három teljes napba belezsúfolni, noha sokan úgy érezték, mégsem hallgatták meg mindazt, amire kíváncsiak lettek volna.

Már előzetesen hat főbb és összesen 35 apróbb témát jelöltek ki. Végül is a következő témák kaptak külön szekciót: a narratív műfajok állandósága és változásai – a népi vallásossághoz kapcsolódó műfajok – a folklór hagyományok és a politika – „gender studies” – mesék – proverbiumok – ünnepek és rítusok – tér és idő – elméletek és módszerek – közösség és kommunikáció – szocializmus és posztszocializmus – epikus alkotások – hagyomány és előadás – számítógépes folklorisztika és adatbázisok – vándorlás és diaszpóra – mitológia – mondák – viccek – dalok – memorátok – „oral history” – boszorkánytörténetek – irodalom-elmélet – mesélés és újramesélés. Természetesen volt olyan szekció, amely napokig tartott, no meg olyan, ahol összesen 3 előadásra került sor. A tohuva bohunak tűnő, mintegy negyedszázad „téma” voltaképpen két csoportba osztható: az egyes műfajok (tágon értelmezve, és nemcsak a mese!) – modern megközelítések („gender studies”, „oral history”, posztkommunizmus, adatbázisok). Tanulságos, hogy ez utóbbiak sem vadonatújak, már évek, olykor évtizedek óta gyakoroltak – azaz most már nem valamilyen „áttörésként” bukkantak fel a nemzetközi népköltészet-kutatásban.

Ami a 8 plenáris előadást illeti, ezeket minden jelentősebb tudományos kongresszuson tájak, iskolák, módszerek szerint balanszírozzák és válogatják össze. (Ugyanezt teszik az ilyen ülések elnökeivel is.) Tartuban azonban csak bizonyos fokig volt ez a tendencia érezhető. Inkább az amerikai (USA) és észak-európai kollégák előtérbe állítása volt jellemző. (Persze, más területről a rendezők nem találtak megfelelő színvonalú előadókat, vagy ők már ilyen módon szerepeltek a korábbi ISFNR-kongresszusokon. Úgyhogy most másodszori válogatás történhetett csak meg.) A legtöbb ilyen plenáris előadás az „elbeszélés” kérdései körül forgott, olykor frappánsan, máskor inkább retorikusan, mint megalapozottan. A tartui észt akadémikus (Krikmann) a modern nyelvi humor-elméletekről, a helsinki finn professzor (Apo) az „irodalmi” mese folklór-kapcsolatairól beszélt. Csak néhány ilyen plenáris előadás szövegét sokszorosították, és ezekből sem jutott minden jelenlevőnek olvasható példány.

A több mint 100 előadás gyakorlatilag angol nyelvű volt. 1-2 német előadásra került sor, és így beszélt (túl hosszan és túl sokszor) Isidor Levin is, aki korát meghazudtoló frissességgel mindvégig jelen is volt a kongresszuson. Mind a francia előadók, mind előadásaik eltűntek.

Módszertanilag nem tudok egyetlen új irányzat felbukkanásáról sem beszámolni. Az általam meghallgatott témakörökben (parömiológia, számítógépes folklorisztika, a néprajzi bibliográfia) az előadások színvonala vegyes volt: száraz és kezdő előadások, rövid és tényszerű bemutatások között kevés volt a végiggondolt és újszerű. A történeti adatok keresése, mesekatalógusok bemutatása szinte soha, a komparatív folklorisztika is igen ritkán került szóba. Az amerikai Ruth Bottigheimer előadása révén a XIX. századi meseszövegek továbbra is kontroverzív felfogásai ismét összeütköztek. Noha több alkalom is kínálkozott volna erre, tudománytörténeti előadásokra alig került sor. A nálunk is közismert vezető közmondás-kutató, a vermonti, ám német eredetű Wolfgang Mieder kiváló előadásban mutatta be a közelmúltban elhunyt Alan Dundes parömiológia-felfogását. Minthogy az adatbankokról elméleti előadást kértek tőlem, a parömiológiai szekciónak pedig a vezetésére kértek fel: úgy látom, az előbbi ma még csak munkarutin és nem módszer, az utóbbi pedig addig jó, amíg a régi vágányokon halad. Azt sem hiszem, hogy a dalokról, boszorkányokról szóló néhány előadás túlment volna a megszokott eredményeken. Noha Hoppál Mihály nem volt maga jelen Tartuban, sámánizmus-előadását felolvasták a népi vallásosság szekcióban.

A fiatal magyar előadók sokrétű és újszerű témákat választottak, és a hozzászólók és beszélgetések jelzik – eredményesen mutatkoztak be. Az idősebbek (Pócs Éva, Paczolay Gyula, Nagy Ilona, alulírott) – a vélemények szerint – „hozták a formájukat”.

A résztvevők megkapták az *Abstracts* kötetét (328 lap), amely egyszersmind program és résztvevőlista is volt. Ezenkívül Kristin Kuutma és Tiiu Jago szerkesztésében megjelent a *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology. A Reader and Reflexive History* című kiadvány, amely 371 lapon 12 klasszikus észt folklorisztikai vagy néprajzi tanulmányt közöl újra (németül vagy angolul), mindegyikhez komoly bevezető tanulmánnyal, amelyeket 9 vezető észt kutató írt. Ma ez a világ számára a legjobb minta az észt kutatások értekeiről, nem egyszer kezdeményező tevékenységéről.

Noha a tartui könyvesboltok és antikváriumok száma megint csökkent, állományuk sem olyan gazdag, mint korábban volt, az észt folklorisztikai kiadványok és sorozatok száma most is hihetetlenül nagy. Sajnos ezek többségét nem lehetett a könyvkiállításon látni. Egyébként egyetlen asztalon csak úgy 30 kiadványt lehetett megvásárolni. Volt viszont magáneladás és privát könyvcseré. Sajnos, valódi folklór-CD-lemezeket a városban nem lehet kapni, a Folklór Archívum által kiadott lemezek közül is csupán egyhez lehetett hozzájutni a kongresszuson. Pedig volna mit árulni! E téren mi, Budapesten, sokkal jobb helyzetben vagyunk.

Minden kongresszuson bizottságok és kutatási projektek munkatársai is ülésezni szoktak. Minthogy most Tartuban adják ki az *Internationale Volkskundliche Bibliographie* köteteit, volt egy ilyen megbeszélés is (maroknyi résztvevővel). A *Folklore Fellows* tanácsadó testülete is ülésezett. Itt az új vezető, Anna-Leena Siikala professzor (egyszersmind az *FF Communications* új szerkesztője) beszámolt a Lauri Honko halála következtében bekövetkezett változásokról. Az *FFC* szerkesztőségének most tagja lett Satu Apo, és Alan Dundes helyére az ugyancsak amerikai John Miles Foley került. A tanácsadó testület új tagja lett Charles L. Briggs, aki most Alan Dundes utódja a Berkeley egyetemen. Öt új tiszteleti tagot, tíz új „teljes jogú” tagot hagytunk jóvá, több javaslat hangzott el a voltaképpen tagokat illetően is. Itt csak a határainkon túli magyar folkloristák távollétét sajnálhatjuk, ám ez elsősorban rajtuk múlik. Az *FF Network* információs közlönye (amely eddig már 28 számot ért meg), ezentúl évente kétszer jelenik meg, remélhetőleg tematikus számokkal és országokénti beszámolókkal. Ez világszerte több száz folkloristához jut el, és ingyen, úgyhogy ma ez lehetne a világ legfontosabb folklór-információs orgánuma, hagyományos, nyomtatott formában. Bizonyos további modernizálás azonban itt is be kell hogy következzen. Siikala szokatlanul éles hangon bírálta elődét, Honko ugyanis a maga úti beszámolóit rendszeresen közzé tette a *NIF Newsletter*, később pedig az *FF Network* hasábjain. Majd meglátjuk... A *Folklore Fellows* által szervezett legutóbbi nyári folklorista-iskola 2002-ben volt, a következő szervezése megindult. Lehetséges, hogy ez nem Finnországban lesz, és már voltak is ilyen helyszín-ajánlatok, ám ez nem lenne problémamentes megoldás. E nyári iskolákon – szándékaink ellenére – eddig nem volt érdemi magyar részvétel. (Eredeti célja ennek a harmadik világ, meg a szegényebb európai országok fiatal folkloristáinak továbbképzése volt. Mára több ilyen ország helyzete – látszólag – megváltozott: vagyis nem lehet az ő támogatásukra pénzt kérni a finn államtól. Minthogy most még inkább „európaizálni” szeretnék e fiatalok számára szóló képzési-bemutató fórumot, reméljük, e helyzet a mi javunkra is módosul majd és valahonnan szereznek „európai” pénzeket.

Általában a *Folklore Fellows* jelenlegi kilátásai igen biztatók: sok könyv vár kiadásra, szabályos lesz a *Network* kiadása és lesz nyári iskola. Még Lauri Honkónak sem volt annyi hatalom a kezében, mint most Siikala professzornak, aki (férjével írott) új könyvét éppen az *FFC* legújabb, 287. számaként tette közzé. Az ezt megelőző könyve, a 280. kötet volt, amit még Lauri Honko felkérésére én véleményezhettem a kiadás érdekében.

Igen fontos, hogy a világ legnagyobb nemzetközi folklorisztikai könyvsorozata folytatódik, és hogy újraéledt maga a „Folklore Fellows” társasága is, noha ez virtuális társaság, hiszen tagjai soha külön nem gyűlnek össze. Minthogy azonban majd egy évszázaddal ezelőtt megszervezték ennek „magyar

tagozatát” – talán mi ismét megszervezhetnénk egy ilyen „magyar tagozatot”! Akár úgy is, hogy a tartui kongresszisták elmondanák élményeiket...

Voltaképpen nem volt záróülés, úgyhogy igazán senki sem köszönte meg a kongresszus munkáját. Minthogy minden egyéb rendezvény, sőt már a bankett után, vasárnap délután volt az ISFNR közgyűlése, voltaképpen ott, meg az ezután az Irodalmi Múzeumban rendezett kis (füstölt halas-sörös) fogadáson kerülhetett volna erre sor. Ám az utóbbi alkalommal is csak a walesi Robin Gwyndafnak jutott eszébe hogy pár szót mondjon. (Erre Ülo Valk válaszolt.) Ekkor már mintegy 70 fő volt a résztvevő, ideértve M. M. éppen hogy járó kisleányát és M. K. lányának kutyáját is.

A közgyűlés minden formáság nélkül zajlott, sőt, olyannyira fesztelen és az írásos formákat nélkülöző volt, hogy egyesek kétségbe is vonták szabályosságát. Mindenki, aki Tartuban volt, ott lehetett, ám csak a tagdíjat befizető tagok szavazhattak. A tagdíj 2005 és 2009 között 25 € vagy 30 \$ volt. Mintegy ötvenen fizették be (és ennél többen szavaztak). E tagdíjért egyébként semmit sem kapott a tag. Az ISFNR-nek nincs információs bulletinje, és még valódi honlapja sincs. (A közgyűlésen azt ígérték: lesz.) Azt is csak a kongresszus információi között mondták el, hogy a tartuiak úgy próbálják megjelentetni a kongresszus előadásait, hogy ezeket a *Folklore* egyébként elektronikusan is elkészülő folyóiratában teszik majd közzé. Ez szigorú szelektálást és éveket jelent majd. Nyilván ennek is ismeretében több folyóirat szerkesztője már a kongresszuson körbejárt a jobb előadások megszerzése végett.

Minthogy az ISFNR vezetősége eléggé titoktartó volt terveit illetően, a kongresszus öt napján elég sokan tippeltek, sőt szervezkedtek az új vezetőséggel kapcsolatban. Az ISFNR tevékenységének legérdekesebb, fordulatoktól sem mentes része volt mindig is az elnökválasztás, néha még a következő kongresszus helyének megnevezése is. Ám mára megfogyatkozott a főként az ilyen ni iránt érdeklődő lobbisták-intrikusok száma a társaság kebelén belül is ... Galit Hasan-Rokem professzort (Lauri Honko jelöltjét) 1998-ban, az ISFNR 12., göttingeni kongresszusán választották elnökké. (Ellenjelöltje az utolsó pillanatban javasolt Hans-Jörg Uther volt.) Ekkor (és korábban mindig) titkos szavazás volt. A jeruzsálemi folklór-professzor asszony a társaság további, világméretű kiterjesztését ígérte (csakugyan, Afrikában és Ausztráliában volt ISFNR-világkongresszus), az ottani folkloristák bevonásával. Göttingenben kerültek előtérbe a folklórkutatás „etikusi” kérdései. Tisztségviselőt is választottak – ám e téren semmi sem történt a társaságban – ami természetesen előre is látható volt. A tartui kongresszus előadói közötti „amerikai” előretörés többekben azt a látszatot keltette, hogy mostantól az ISFNR vezetése átmegy az Egyesült Államokba, ami a társaság de facto végét jelentette volna.

Ezek után meglepetés volt, hogy nemcsak az elnök (Hasan-Rokem), hanem a 9 alelnökből 4 (az indiai Handoo, az amerikai Mills, a finn Siikala, a német Uther) is befejezte munkáját. Új elnöknek, kézfelemeléssel Ülo Valk professzort választottuk. Kiderült, hogy a társaságnak van valamelyest pénze, és ebből 1000 eurót egy kiadványra fognak fordítani. Talán ez lesz a melbourne-i kötet, de ezt senki nem tudta biztosan. Szóba került, hogy diákok és nyugdíjasok számára csökkentsék a tagdíjat – ám erről, mivel nem volt írásos előterjesztés, majd az új elnökség dönt. Nyilván kedvezően, ám az is nyilvánvaló, hogy a fizető tagok többsége úgylis csak a következő kongresszuson, kézből fizet. Egyébként a pénztáros (Ulf Palmenfelt) maradt, úgylis neki ugyanúgy lehet fizetni, mint eddig. Minthogy van befizetett magyar tag, az őhöz esetlegesen beérkező információk úgylis ismertté válhatnak.

Örömmel nyugtáztuk, hogy a következő (15.?) kongresszusra érkezett meghívás. Marilena Papachristophou, az athéni akadémiai folklórkutató program munkatársa (közismert könyve, FFC 279: *Sommeils et veilles dans le conte merveilleux grec*) meghívást adott át 2009 nyarára. Felmerült, hogy ekkor igen meleg van Athénben. Talán június még nem túl meleg, talán szeptember már nem az. Talán másutt is lehetne a kongresszus, mint Athénban. Ahol különben 1964-ben volt a 4.-nek nevezett kongresszus, ám erre senki sem hivatkozott, nyilván a közgyűlés tagjai közül senki sem volt ott. Azt sem vette eddig észre senki, hogy ez lenne a társaság 50. születésnapja. A pontos időpontot idejében közlik. Dél-amerikai folkloristák nevében Manuel Dannem nn professzor (Santiago, Chile) egy kongresszusközi kisebb kongresszusra hívta meg a társaságot 2007 nyarára, az argentinai Santa Rosa egyetemére. (Ez még másfél órai repülőútra van Buenos Airestől.) Eredetileg háromnaposra tervezték a kongresszust, ám európaiak rögtön mondták, hogy ilyen rövid időre senki sem fog ilyen messzire utazni. Argentínában nyáron van a tél. Úgylis itt is további pontosításra lesz szükség. A meghívásokat a közgyűlés örömmel elfogadta.

Tiszteleti tagokat is javasoltak, szinte közbekiáltásos alapon. Kiderült, hogy senki sem tudja, kik a már tiszteleti tagok. Nyilván ez is oka volt annak, hogy elég sok erre érdemes ember kimaradt, sőt többen közülük meg is haltak. Minden javaslatot elfogadtak, köztük (a helyszínen, két, nem magyar résztvevő által tett javaslatra) Paczolay Gyula és Voigt Vilmos is tiszteleti tag lett. Ha jól emlékszem, korábban a hazai magyarok közül Dömötör Tekla kapott ilyen elismerést.

Ülo Valk, az új elnök az ülés közben pár szóval mondott köszönetet. Isidor Levin hosszú (német) hozzászólásban fejtette ki nézeteit a folklór gyűjtéséről. Ezt másfél mondatban tolmácsolta angolra Ulrich Marzolph. Úgylis még esemény is volt a közgyűlésen, amely a legbarátságosabb volt az eddigiek közül.

Köszönjük Galit Hasan-Rokemnek és társainak, akik 17 évig vezették az ISFNR csónakját. Ha végiggondoljuk a társaság működésének immár 46 (!) évét, megállapíthatjuk, hogy a mesekutatók szakmai konferenciájától mostanra a világ folkloristáinak fóruma alakult ki. Az elnökök közül Ranke után már csak Reimund Kvideland (1989–1998) volt mesekutató. (Ranke utódja, Honko sem volt az.) Ülo Valk is ezt a hagyományt képviseli, ő a hiedelmek szakembere, kiváló nemzetközi kapcsolatokkal. Mindez egybevág azzal a fentebb már említett ténnyel, hogy Tartuban is a hiedelemtörténetektől az eposzig, a mitológiától a proverbiumokig, a sámánizmustól a ma az interneten összeszedett politikai viccekig sok mindenről szó volt. Ez nyilván így lesz a jövőben is.

Ami a másik célkitűzést, a „világméretű” folklorisztikát illeti, itt már Ranke óta minden elnök erre törekedett, időnként csak látszólagos sikerrel. Tartuban sem volt számottevő afrikai, arab, óceániai, latin-amerikai, ausztráliai részvétel. Hiányzott Kína, legalább felemás volt a volt Szovjetunió folkloristáinak megjelenése. Néhány helyen azt is vélhetjük, nincs is már igazi folklorista, vagy legalábbis olyan, aki érdeklődik a nemzetközi kapcsolatok iránt. Ilyen szempontból, minthogy mára a leginkább világgjáró folkloristákká az észtek váltak, talán némi javulás következik be. Ehhez azért az is jó volna, ha most már egy kicsit rendesebb lenne az ISFNR adminisztrációja, időről időre adna tájékoztatást.

Szép, baráti, sikeres kongresszus volt. A nagyszerű észt folklorisztika megérdemelte, hogy így előtérbe kerüljön. Ami a társaságot illeti, még mindig megmaradt benne a szükséges kontinuitás, mivel még mindig vannak olyan tagjai, akik évtizedek óta foglalkoznak e témákkal. Ranke után Honko már egy újabb nemzedék volt, őhöz képest Hasan-Rokem egy még újabb. Ha őhöz képest Ülo Valk nem is egy negyedik nemzedék, azonban ő mégis egy fiatalabb, ízig-veéig számítógépen dolgozó, széles látókörű ember. Ha nem is hozott sok elméleti újdonságot a tartui kongresszus, tucatnyi témában új lehetőségek merültek fel, és már egy biztosan újabb nemzedék számára. Szememben is ez volt a legnagyobb érdeme. És büszkéek lehetünk arra, hogy a magyarok tudatosan így készítették elő a részvételüket.

Vilmos Voigt

FOLK NARRATIVE CONGRESS IN TARTU

The most outstanding event of international folklore research seems to be the congress of the International Society for Folk Narrative Research (ISFNR). The 14th congress was held between July 26 and 31, 2005, in the university town of Tartu, Estonia. The envoys of Hungarian folklore research appeared at the conference in full

array, which means 13 presentations given by 12 representatives. The first in the series of such conferences was launched in 1959 by Kurt Ranke with the participation of Linda Dégh among others. Although she could not attend this time the ISFNR event, she had sent a letter to the congress, a part of which was read out loud at the opening session. There had been six major and 35 minor topics preliminary identified for the conference. Separate sections were devoted to the following issues: permanence and changes in narrative genres – genres related to folk religiousness – folklore traditions and politics – gender studies – tales – proverbs – holidays and rites – space and time – theory and methods – community and communication – socialism and post-socialism – epic works – tradition and performance – computerized folklore studies and databases – migration and Diaspora – mythology – legends – jokes – songs – memorates – oral history – witch-stories – literary theory – story-telling and retelling. The young researchers from Hungary chose diverse and novel topics, and their entry to the international scene was considered fruitful by the testimony of the contributors and the discussions. Mihály Hoppál's presentation on shamanism was read (*in absentia*) in the section on folk religiousness. It was a general consideration that the senior colleagues, namely Éva Pócs, Gyula Paczolay, Ilona Nagy, and Vilmos Voigt, delivered what is normally expected of them. At the general assembly of ISFNR, Gyula Paczolay and Vilmos Voigt were nominated to become honorary members, and their nomination was duly accepted by the assembly.

Szabó László

Új szemlélet – új források – új eredmények a jász kutatásban

Jó érzés látni azt, hogy az utóbbi három évtizedben a Jászkunságról szóló színvonalas írások száma megszorodott. Még jobb azt tapasztalni, hogy közöttük több, a kutatás eddigi eredményeit összegző, irányát elmélyítő, olykor módosító kötet is napvilágot lát. Az pedig egyenesen lélekemelő, hogy olyanok is megjelennek, melyek hatalmas új anyagot tárva fel, új forrásokat vonva be szembeállítják az újat a korábbiakkal és a Jászkunságról egy frissebb, pontosabb, részletesebb képet rajzolnak meg. Ilyen, az eddigi kutatásokat mintegy összegző, s egyúttal a következő évtizedeket más útra terelő könyv jelent meg Selmeczi László tollából a Jász Múzeum kiadásában.¹ Mindazok, akik a középkorral, a jászokkal vagy más különleges jogállású csoportokkal, befogadott népekkel foglalkoznak, nem mehetnek el a munka mellett. Hogy jelentőségét felmérhessük, röviden fel kell vázolnunk a Jászság (Jászkunság) kutatásának történetét legalább az utolsó fél évszázadra visszamenőleg. Túlon túl nagy feladat lenne ennek módszeres számbavétele. Jelen írásunk megértéséhez elegendőnek tartjuk, ha néhány fontos munkát, rendszeresen publikáló és meghatározó jelentőségű kutatót megemlítünk, érték számára ez is jelzi, hogy mire gondolunk. Minden területen módszeres kutatások folynak immár elsősorban a múzeumok szervezésében, de nagyobb, hosszabb korszakokat átfogó kép felvázolására, új módszerek alkalmazására eddig csak a történeti, régészeti és néprajzi kutatók vállalkoztak (*Bagi Gábor; Bánkiné Molnár Erzsébet; Botka János; Langó Péter; Selmeczi László; Fodor István; Makkai János; Szabó László; H. Bathó Edit; Kocsis Gyula; Gulyás Éva; Kókai Magdolna*). A nyelvészet, a szociológia és a természettani kutatások is átlépték már a nagyobb anyaggyűjtés szintjét egy-egy részterületen. Az utóbbiaknál *Farkas Ferenc, Molnár István, Pethő László, Egri Mária, Jánosi Gyöngyi, Buschmann Ferenc* munkáira vagy az általuk vezetett munkaközösségek eredményeire gondolunk. Jól kiegészíti ezt a Jászság egyes településeiről szóló, a helytörténet kutatói által írott községmonográfiák (Jászsalsószentgyörgy, Jászapáti, Jásztelek, Jászdózsza), cikksorozatok (Jászfényszaru, Jászfákóhalma,

¹ Selmeczi 2005.

Jászárokszállás, Jászszentandrás, Jászladány, Jászboldogháza), pályázatok, szakdolgozatok (Jászkisér, Jászárokszállás, Jászszentandrás, Jászladány, Jászapáti, Jászágó), illetve a majd minden településen létrejött kisgyűjtemények, tájházak egyre szakszerűbben kezelt anyaga (Jászkisér, Jászapáti Jászdózsa, Jászfényszaru, Jászágó, Jászárokszállás), és valamennyi vonatkozásban Jászberény, amelynek múzeuma egyúttal össze is fogja, irányítja a Jászságban folyó kutatómunkát. Nem közömbös az sem, hogy a *Jászsági Füzetek* sorozatban kiadási lehetőséget is biztosít, a *Redempció* című negyedévi kiadványsorozat pedig rövidebb írások, kisebb közlemények megbízható fóruma a Jászunkság kutatói számára. Az utóbbi évtizedekben feltárt anyag pedig – ha az egyenletlen és különböző értékű is – éppen az olyan meghatározó érvényű összefoglaló és egyben új utakat nyitó munkák révén hasznosítható, mint Selmeczi László nemrég megjelent könyve. Ezt nem elegendő csak recenzálni, hanem lényegét kiemelve, új eredményeit értékelve módszerét is szükséges átvilágítani a további kutatások érdekében. A munka jelentőségének megértéséhez szükséges visszapillantunk – ahogyan szerzőnk maga is tette – a kutatás történetének egy korábbi szakaszára, majd levonni azokat a tanulságokat, amelyek a későbbi kutatásokat is befolyásolni fogják. A Jászság (Jászunkság) történetének kutatását érdekes módon többször is megbénította az, hogy jelentős kutatók jelentős műveket alkottak róla, s ezek tévedései vagy éppen erényei, mert vitathatatlannak tűntek, a Jászsággal foglalkozó kutatókat nem engedték új utakra térni. A követők, rész kutatásokat végzők a szilárdnak vélt megállapításokhoz hordtak köveket, igyekeztek még inkább aláépíteni a már álló épületet (*Horváth Péter, Gyárfás István, Fodor Ferenc*).

A Jászság vizsgálatát hosszú ideig gátolta a *jász* név Gyárfás István munkája révén rögzült téves magyarázata, amely rossz irányt jelölt ki és sok kutatót készített haszon nélkül való munkára.² A név helyes megfejtése – mely orosz kutatók eredményeire épült, s a hazai tudományosság számára csak 1912-től vált ismertté – valós utat nyitott.³ A korábban gyökeret vert, s megdönthetetlennek látszó eredményekből azonban még sok fennmaradt, sőt a köztudatban ma is él. Az új irányú módszeres vizsgálatok, ha nem is rögtön, de elkezdődtek és mind több eredményt hoztak. Ezeket foglalta össze Fodor Ferenc és építette be kutatásaiba, alkotta meg tanítványaival, munkatársaival együtt a XX. század egyik legjobbját magyar tájmonográfiáját.⁴ Ez a hallatlanul egységes, ma is korszerű *emberföldrajzi* munka a táj és az ember együttes történetét, a Jászság mai népességének eredetét – immár a helyes névazonosításból kiindulva – a kezdetektől fogva tárja eléink. A munka a maga sokrétűségével, történeti, földrajzi aspektusával, a társa-

² Gyárfás 1882–1887.

³ Melich 1912. Lamanskij orosz kutató eredményeit gondolja tovább.

⁴ Fodor 1942. A munka anyagának összegyűjtésében munkatársai és tanítványai is részt vettek.

dalom történetének finom rajzával, a település és gazdálkodás rendszerének belső fejlődésrajzával a Jászság kutatóinak munkáját szinte megbénította. Sokrétűsége és egységes szerkezete miatt megállapításait megfellebbezhetetlennek tartották. A kutatók és a közvélemény egyaránt szinte szent könyvként tisztelte; *a jászok bibliájának* is nevezték. Zárt csonthéján nem találtak olyan rést melyen át behatolhassanak és tovább építhető csatlakozási pontokat találjanak. Sima felületén nem leltek fogást, hogy birokra keljenek vele. Mi, akik muzeológusi hivatásunk egyik szép feladatának tekintjük a helytörténetírás, a népismeret, a néprajzi és a nyelvjárásgyűjtés istápolását, s pályázatok garmadáját állt módunkban évről-évre elolvasni, szomorúan láttuk, hogy a nagyszámú jászsági dolgozatok majd mindenike alig hoz új eredményt. A lendületes történeti bevezetők szinte kötelező erejű átvételek a „Fodor-féle bibliából” és a választott tárgyhoz (földrajzinév-gyűjtés, szokásleírás, egy-egy kiemelkedő helyi egyéniség életrajza, stb.) semmi közük. Az egész egy szépen kimunkált háttér elé állított, de valóságában a levegőben úszó kiemelt, konkrét téma. Irigységgel kellett szemlélnünk a kunsági kutatók tevékenységét, ahol ilyen munka nem zárta el az utat, s ahol az addigi kutatások szabadon épülhettek tovább, noha jeles tudósok foglalkoztak behatóan a Kis- és a Nagykunssággal (*Illési János; Györffy István; Fehér Géza; Németh Gyula; Ligeti Lajos; Tálasi István*).

Nagy nehézséget jelentett az is, hogy a hazai jászokra vonatkozó, főként korai, középkori okleveles források száma csekélynek és végesnek bizonyult. Gyárfás István említett munkája úgyszólván valamennyit közölte már, s ezt kitűnő történészek ki is használták. Eredményeik beépültek Fodor Ferenc munkájába is. Eddig ismeretlen források számának jelentősebb gyarapodására közelesen alig számíthatunk. Az időközben publikált nagy oklevéltárak (*Anj. Oklt., Zsigm. Oklt.*) vagy egyéb közlések legfeljebb az eddigi részletek finomításához járulhattak hozzá, de a kialakított képet döntően befolyásoló forrás eddig nem került elő. A Jászságot, mint kiváltságos területet királyaink (a nádor) együttesen kezelték, nem voltak függő helyzetben, a rájuk rótt kötelezettségeket, terheket a szokásjog alapján maguk között intézték, s ebbe sem a magyar, sem a későbbi török adminisztráció nem szólt bele. Így a jászok „belügyeiről” csak a XVII. század utolsó harmadától vannak rendszeresebb és megmaradt írásos információink. A II. világháború utáni „Fényes szelek” ezek egy részét is (főként a községi anyagot) szétfűtták, s legalább egyharmaduk örökre megsemmisült. Eléggé sivár kép ez, ha azt nézzük, hogy újabb, nagyarányú kutatások megindítása volna szükséges az előrelépéshez; ahhoz, amelyek olyan új mű megszületését ígéri, amelyek Fodor Ferenc könyvének szintjét legalább megközelítik.

Természetesen a próbálkozások nem álltak meg teljesen. Fodor Ferenc könyvének megjelenése után több ígéretes eseménye is volt a jászsági kutatások történetének. Az egyik Györffy György cikkének megjelenése a kunok feudalizá-

lódásáról, a másik a jászok betelepedéséről szóló tanulmány ugyancsak az ő tol-lából, a harmadik a Németh Gyula publikálta jász szójegyzék, negyedszer a Fekete Lajos által kiadott török defter jelentős névanyaga, s végül a Szántó Konrád végezte egyháztörténeti kutatások, amelyeket még kiegészített Kozák Károlynak a jánoshídi templom műemléki helyreállítása során tett számos megfigyelése.⁵

Az újabb kutatásokban a XVI–XVII. századra vonatkozóan Kocsis Gyula és Hegyi Klára révén megjelent az oszmán török anyag bizonyos része, amely a népmozgást, a jász kontinuitás kérdését, illetve a hódoltság kori település- és gazdálkodási rendszert gazdagította új anyaggal. Legutóbb pedig Langó Péter egyre ígéretesebb munkássága révén az Árpád-kori forrásanyag is kezd gazdagodni, s módosul sok tekintetben mind a Fodor Ferenc, mind az őt követők véleménye néhány kérdésben.⁶

Mindehhez hozzá kell vennünk azt az egyre gyarapodó régészeti, földrajzi, nyelvészeti, néprajzi, zenetudományi, vallástörténeti és hiedelem anyagot, amely mind a sztyeppei népek, mind a Kaukázus népeinek, mind a magyar őstörténetnek és középkornak az anyagát gyarapították hazánkban (*Harmatta János; Czeglédy Károly; Ligeti Lajos; Diószegi Vilmos; Róna-Tas András; László Gyula; Méri István; Dienes István; Mócsy András; Istvanovits Márton; Erdélyi István; Apor Éva; Kovács Előd*) és határainkon kívül (*Abaev, V. I.; Artamonov, M. I.; Pletneva, S. A.; Kuznecov, V. A.; Kaloev, B. A.; Vernadsky, G.; Phillips, E. D.*). Ennek az irodalomnak a hozzáférhetőségét megkönnyítette az, hogy nagyobb részük oroszul is olvasható és megszerezhető volt. Volt tehát alkalmas közeg ahhoz, hogy robbanás következzen be egy alkalmas pillanatban. Ez azonban – főként a Jászság kutatásában – elmaradt. Ehhez még kevés volt a gyűjtemény. A robbanás nem törte volna át a Fodor Ferenc által jól megalapozott, tömörre tett, zárt falat oly mértékben, hogy megfelelő csatlakozási felületek nyíl-hassanak meg a tovább építés számára. Jellemző módon a felsorolt új eredményeket senki sem próbálta meg egymással összekötni.

Más módszerhez kellett folyamodni.

E sorok írója és az itt bemutatott könyv szerzője eltérő okok miatt, de némileg azonos, a beidegzettől eltérő megoldást választott. Ez egyébként mutatja Fodor Ferenc munkájának valós értékét is. *A szilárd építménybe behatolni nem lehetett, ezért ezt elfogadva, de meg is kerülve arra vállalkoztak, hogy ugyanazokból az elemekből egy egészen más szerkezetű építményt hoznak létre, amely ha elkészül, egészében véve s részleteiben is szembesíthető, összeolvasztható a Fodor Ferenc megalkotta Jászság-képpel.* Magyarán nem a korábbi szerzők vagy Fodor Ferenc elért eredményeiből, megállapításaiból indultak ki, hanem vissza-

⁵ Györffy 1953, 1981; Németh 1959; Fekete 1968; Szántó 1974; Kozák 1972, 1974.

⁶ Langó é. n.

nyúltak az eredeti adatokig; szétszedték az építményt, s abból – kiegészítve saját kutatási eredményeikkel – egy egészen új konstrukciót hoztak létre. Hasonlatos ez a legó játékhoz, amikor egy meglévő építményt szétrombolunk, s a volt vár elemeiből egy egészen más építményt, mondjuk buszpályaudvart rakunk össze. Felismerhetők bizonyos kész elemek az új konstrukcióban, de más helyen és más hangsúllyal jelennek meg, új funkciót töltenek be. Ha sikeresen játszogatunk vele, épp olyan szilárd és zárt rendszerű építményt alkothatunk, mint a régi volt. Fodor Ferenc *emberföldrajzi* megalapozású épülete mellé szándékaink szerint egy *néprajzi*, illetve egy *régészeti* alapokra emelt épületet kezdtünk el építeni. Az új épületben az addig hasznosított elemek más helyre kerültek, új tulajdonságaikat ismerhettük meg. A régi és új elemek szerves egységet alkottak. Ez a két újabb építmény ugyan még nem készült el teljesen, de úgy tűnik, a fedél-székre már kitűzhető a zöld ág.

Amikor Selmeczi László most megjelent könyvét kezdjük olvasni, tudnunk kell, hogy *egy készülő nagyobb mű néhány igen fontos fejezetét lapozgatjuk*. Ebben a munkában a szerző szándéka szerint a jászok műveltségének négy meghatározó kérdéscsoportját vizsgálja: „A jászok etnogenezisére vonatkozó ismereteinket a név feltűnésétől a Kárpát-medencébe történő beköltözésükig. A jászok társadalmának elemzését, annak változásait, feudalizálódásukat. A magyarországi jászok gazdálkodását, a régészeti és néprajzi eredmények alapján a jászok egykori nomád voltának végleges elvetését. Valamint a jászok hiedelemvilágára vonatkozó, elsősorban a régészet által biztosított rendszerezését, a keresztény hitre történő térítésük folyamatát.” Egy nép, népcsoport mibenlétének megragadásához szükséges legfontosabb tényezők feltárására kerít sort a szerző. Néprajzi szempontból tekintve a teljes kultúra valamennyi meghatározó elemét magába foglalja: a *társadalmat*, az *anyag*i és a *szellemi* kultúrát, illetve a vizsgált korban ezek leglényegesebb vonatkozásait (pl. a vérségi alapú társadalom átalakulása és beilleszkedése a magyar feudális társadalomba; a gazdálkodás egész életmódot átható rendszere és ennek változásai a tárgyi emlékek alapján; a szellemi kultúra egészét átjáró kultusz- és szokásmaradványok, illetve a tételes vallásokhoz való viszony). Ennek a teljességnek ad határozottabb jelleget az *etnogenezis* pontosabb rajza, illetve ennek belső tartalma, amely a jász identitástudatot alakította, s eldöntötte, hogy hosszás vándorlásuk után felfoghatók-e önálló nép (vagy kultúra) gyanánt, vagy csak identitás nélküli törmeléknépként sodródtak más, őket meghódító népekkel együtt.

A bevezető szavait szó szerint közöltük. Talán akkor járunk el helyesen, ha a módszerére vonatkozóan is saját szavait idézzük: „A feldolgozás során arra törekedtem, hogy a különböző tudományágak, elsősorban a történelem, a néprajz és a régészet eredményeit összevegyem, és azokat egymásra vetítve, egymással szembeállítva, egymással kiegészítve még mindig szűkös forrásbázis adta lehe-

tőségek korlátain belül mindazt bemutassam, ami e tudományok jelenlegi eredményei alapján feldolgozásom témájáról elmondható.” Íme a fentebb említett lego játék elvének pontos megfogalmazása.

Időben a legkorábbra az „A jászok etnogenezise” című fejezet megy vissza, hiszen arra a kérdésre, hogy kik a jászok és azonosítható őseik hol tűnnek fel először, szükség is van. Ám a többi fejezet is jóval a jászok magyarországi betelepülése előtti időszakból hozza az első adatokat, s térben legalább az Észak-Kaukázusig vizsgálja a rendelkezésre álló forrásokat.

A jászok őseit tanulmányozó kutatók szép eredményeket értek el. Sikerült a feliratokban, kínai, majd egyéb forrásokban megjelenő *as* törzsek legkorábbi helyét és létrehozott birodalmuk történetét, más népekhez való viszonyukat, majd szétszóródásukat és különböző helyen, különböző időben felbukkanó maradványait azonosítaniuk. Az alapok tehát ismertek és megbízhatóak voltak. Selmeczi László mindezeket megerősítette, kiegészítette az újabb források tanulságaival. Azonban ennél jóval többet adott. Az eddigi kutatók ugyanis szorosán véve egy-egy szaktudomány aspektusából vizsgálták. A nyelvész, még ha ismerte is a régészet eredményeit, keletlenül nem vette figyelembe, legfeljebb addig ment el, hogy megerősítette vele álláspontját, s a másodlagos, harmadlagos bizonyítékok sorában tartotta számon. A történeti források feltárói is ekként bántak a nyelvészek, etnográfusok, régészek megállapításaival. Selmeczi László azonban – lévén történelem–régész–néprajz szakos képzettségű, s múzeumi tevékenységként valamennyit gyakorolta is – egyben látja az egészet, s egymást kiegészítő, lényegileg támogató anyagnak tekinti. A régészeti feltárások mellett elvégzi az anyag régészeti, történeti elemzését is és szervesen összekapcsolja ezeket. Mivel a térségre vonatkozó kutatásokat zömében szovjet kutatók végezték el, s irodalma oroszul hozzáférhető, nyelvtudása miatt alapos munkát végezhetett. Sikerült neki a legapróbb jelenségeket is figyelembe venni, s az addigi képet több oldalról elmélyíteni. Mintaszerű az, hogy példát is említsünk, ahogyan a kaukázusi sírokban előforduló szénmaradványokat (amelynek egykori meglétét Négyszálláson is konstatálja) összekapcsolja a tűzkultusszal, naptisztelettel, áldozati szertartásokkal, alán nap-amulettekkel, s beépíti a hitvilágba, bizonyítva ezzel a kaukázusi kapcsolatokat, a hitvilág továbbélését.

A korábbi kutatás bármely szaktudomány területén Belső- és Közép-Ázsia, a Kaukázus vagy a sztyeppe egész térségével foglalkozott vagy legalább is nagy területet fogott át, s egy adott időszakban valamennyi népet, valamennyi kultúrát igyekezett meghatározni. Más azonban az, ha valaki egy adott népcsoport, kultúra nyomát igyekszik folyamatosan követni, nyomába szegődve követni elmaradó, továbbköltöző, átalakuló vagy éppen eltűnő, beolvadó csoportjait, akik különböző hosszabb-rövidebb létező birodalmak, nomád államalakulatok részeként léteztek. Hasonlatos ez ahhoz, amint valaki nem az egész ménest, hanem egy-két

kiválasztott lovat kísér csak figyelemmel úgy, hogy helyét a ménesben mégis számon tartja. Szerzőnk az *as* törzsek leszármazottait, egy nagy térségben felfelbukkanó csoportjait választva ki, róluk sokkal alaposabb ismereteket szerezhethetett, mintha valamennyit figyelte volna egyidejűleg, ezért a kiválasztott néppel kapcsolatban megalapozott, olykor meglepő kérdéseket tehetett fel. Olyanokat, amelyek fel sem merülnek azok számára, akik mindig az egészet látják. Ismeretekesek voltak az ásatási eredmények az életmódra, a gazdálkodás rendszerére vonatkozóan egészében véve; tudtuk, milyen módon fogható meg annak egy-egy jellegzetes vonatkozása. Ám csak egy régóta átalakulásaiban, változásaiban megfigyelt csoporttal kapcsolatban kérdezhetünk olyat, hogy az építmények, a fellelt eszközmaradványok, a megtelepedés jellege, helye, egy új környezetbe való beilleszkedés módja, a fennmaradt szójegyzék, bizonyos ábrázolások, a hitvilág bizonyos elemei miként függenek össze, s adnak képet egy népcsoport, egy közösség gazdálkodásának állapotáról. Ez egyúttal azt is jelentette, hogy ha egy szaktudomány nem tudott valamely időszakban vagy térségben kellő értékű forrást nyújtani, a másik szaktudomány bizonyos eredményeivel minden további nélkül kiegészíthetővé vált a kép.

A régészeti feltárások, az említett térség népeinek állandó mozgása, a hatalmi viszonyok sokszoros átalakulása, egy-egy feltűnő nép eltérő kultúrája roppant módon megnehezíti annak a kutatónak a helyzetét, aki akár egy népet, akár egy térséget, s az abban végbemenő kulturális változásokat figyelemmel akarja követni, illetve változásaiban az azonosítható pontokat keresi. Az eléggé egyértelműen nomád, elsősorban török népek jól elválaszthatók a nyugatabbra lakó szarmata-alán népektől, ám ez utóbbiak belső viszonyai, külön csoportokra való tagolódásuk és az ezek kultúrájában végbemenő változások már rengeteg nehézséget támasztanak. Hogyan értékelhetők az egyes erősebb vagy csak gyenge foltokban kirajzolódó kultúraváltozatok: önálló, éppenséggel új népcsoport megjelenése áll mögötte; egy eddig egységes kultúra kialakuló táji, társadalmi változata; egy népen belüli speciális feladatra szorított társadalmi csoport hagyatéka...? Roppant nehéz kérdés, főként ha nyelvükre, népvükre vonatkozó adat nem maradt fenn vagy megjelenésükről nincsen értékelhető írásos forrás vagy nem tudunk ebben a korban végbement nagyobb mozgásról, átrendeződésről... Márpedig a jászok elődeivel kapcsolatban ez számtalan esetben elmondható. Elegendő itt a hatalmas területet átfogó kurgánkultúrára (gödör- vagy okkersírok), ezek idő- és térbeli változataira vagy a Kárpát-medence történetének szarmatákkal záruló korszakára gondolnunk.

A régészet eredményeit a nyelvészek kevésbé méltányolják östörténeti kérdésekben, mert – eltekintve néha néhány felirattól, olykor ábrázolástól – a nép (etnikum) meghatározásában oly fontos nyelvet nem áll módjukban megszólaltatni. A történészek pedig azért, mert makacsul ragaszkodnak az írásos forráshoz, s

minden írással nem hitelesíthető jelenséget (még ha tárgyi emlékek utalnak is rá) bizonytalanak, rosszabb esetben a fantázia szüleményének tartanak. (Lásd e tekintetben Györffy György vagy Kristó Gyula véleményét László Gyuláról). Hasonlóan tolják félre a néprajzi kutatások eredményeit is e két szaktudomány képviselői. A jász etnogenézis felfejtése során Selmeczi László jól hasznosítja a nyelvtudomány eredményeit, s értő módon építi be az írásos forrásokból levonható következtetéseket, kamatoztatja néprajzi szakképzettségét, midőn régészeti alapozottságú építményét régi és új elemekből emelni kezdi. A halomsíros kultúra kiterjedt területén egy-egy régészeti jól körülírható, bizonyos térséghez és korhoz kötött jelenség vagy jelenségcsoport úgy jelentkezik, mint egy nyelvtérületen belül egy-egy nyelvjárás vagy egy többé-kevésbé egységes népet (etnikumot) tagoló néprajzi csoport kulturális hagyatéka. Az észak-iráni népek tömbjén belül ilyen sajátos foltként körvonalazódik az *as* törzsek több helyen és más-más időben felbukkanó régészeti hagyatéka. Ezek a foltok genetikusan összefüggőnek, egymásból származtathatók, továbbörökítenek megváltozott körülmények között is bizonyos sajátosságokat, amelyek lehetnek az egész kultúra szempontjából meghatározó tényezők (a gazdálkodás rendszerében megmutatkozó sajátosságok: a földművelés és állattartás viszonya és arányai, a hozzá kapcsolódó munkaeszköz-maradványok; a kereszténységre utaló tárgyak, egyéb nyomok: kéztartás, tájolás, templomalaprajz) vagy csak kísérőjelenségek, mintegy nyomelemek, amelyek az etnikai folytonosságot továbbviszik vagy bizonyítják (jellegzetes használati tárgyak: tűtartók, ékszerek, amulettek). Egy nagyobb kultúrára belül megfogható, konkrét jegyekkel körülírható, s elhelyezhető egy kapcsolatrendszerben, s önálló karakterük van. Ahogyan a néprajz a néprajzi (etnikai, etnokulturális) csoportokat értelmezi, úgy fogja fel szerzőnk a régészeti kultúrákon belüli kisebb, jól kirajzolódó egységeket, variánsokat, amelyeknek határozott karakterük van („etnikus specifikumok”?). Ezek a variánsok valójában a szkíták, az alánok, a szarmaták kultúrájának tömbjét tagoló kisebb „néprajzi csoportok”. Az etnosz vagy etnikum fogalmának értelmezése ugyan Bromlej, J. V. felfogására épül, de benne vannak a magyar néprajzi kutatások korábbi eredményei is.⁷ A régészeti kultúra ilyen, valójában a néprajzban kimunkált, s ezért teljesebb felfogása segíti Selmeczi Lászlót abban, hogy biztosan igazodjék el pl. a Kárpát-medence első évezredének pezsgő, állandóan mozgásban levő népességi viszonyai között, s mind a régészeti, mind a történeti, mind a néprajzi források adta lehetőséggel élni tudjon. Neki el kell hinnünk, hogy végleg le kell számolnunk a szarmata-jász kontinuitással. Tőle el kell fogadnunk azt, hogy az általa megjelölt jász csoport a kunokkal együtt telepedett be tömbszerűen Magyarországra, akik már beköltözködésük idején sem tekinthetők nomádoknak. Biztosak

⁷ Bromlej 1976.

lehetünk abban, hogy a bizánci kereszténységet a beköltöző jászok egy valószínűleg felső társadalmi rétege nemcsak ismerte, hanem az mélyebben is életük része volt. Nem csupán arról van szó, hogy egy sor kézzelfogható régészeti bizonyíték került elő, ami az addigi kutatásokat kiegészítette, s feltárásukkal mintegy kétségtelenné is tette az addigi sejtéseket, hanem arról, hogy *az addigi elkülönülő szaktudományi eredményeket egy rendszerré kovácsolva szilárd, de új elemekkel is megerősített bizonyítékrendszert épített ki.*

Ez a bizonyítékrendszer talán a társadalomról szóló részekben szorul még alapos finomításra. Munkájának ebben a részében túlzottan nagy teret kap az írásos emlékekre való támaszkodás, a történeti anyagra való támaszkodás. Másképp fogalmazva: nem is annyira túlteng, hanem *egyéb szaktudományok nem emelkednek ezzel egyenrangú szintre.* Egyfelől kevésbé él a néprajzban természetesen tartott analógia lehetőségével, másfelől túlzottan kötődik az írásos forrásokban megjelenő felsőbb és közrendű lakosságra vonatkozó adatokhoz, s homályban marad a számszerűen nagyobb tömeg élete. Ez kihüvelyezhető lenne a néprajzi anyagból, ha a társadalom organikus képződményeire jobban figyelne (családszervezet, vérségi kapcsolatok, korosztályok). Túlon túl a társadalom vertikális szerkezetére (ott is a felső rétegekre) figyel, s a horizontális vonások homályban maradnak. Lehetséges, hogy ehhez még nincsen elegendő feltárt régészeti anyaga, de a fent követett módszere következetes alkalmazásával ennél ma is többet lehetne elérni. Itt – lehetséges, hogy vitapartnereinek akarván válaszolni – a régészet és a néprajz eredményeit az íráshoz képest „segédtudományként” használja. (megjegyezzük, hogy könyve megjelenése óta e kérdést egy előadásában és az azt követő nyílt vitában világosabban megfogalmazta).⁸ Másik oka lehet ennek egyébként az is, hogy Györffy György (előtte Kring Miklós) eléggé erőteljesen a feudalizálódás folyamatára irányította a figyelmet (amely végülis nem ment végbe, hanem éppenséggel elakadt), s a rendiségről, mint igazi és a jászokat sokkal inkább érintő társadalmi folyamatról alig szól. A marxista történelemfelfogás nemcsak az előbbire helyezte a súlyt, hanem a kettőt szinte felcserélhetőnek tartotta, fontosabbnak véelve mégis a tulajdon, mint az emberi viszony hangsúlyozását.

Ha jobbító szándékú kritikával akarjuk illetni a kötet igen fontos gazdálkodásról szóló részét szintén a néprajzi eredmények és az analógiával való éles módszerének bátrabb alkalmazására hívjuk fel a szerző figyelmét. Szép ívű történeti folyamatot vázol fel a Szaltovo-majaki kultúrától a hazánkba való beköltözésig és a magyar földön való megtelepedésig, majd a gazdálkodás két főágának és a kettő arányának tisztázására is sort kerít a török hódoltság korában. Úgy véljük azonban, hogy a néprajz e tekintetben többet ad, mint amit a szerző ha-

⁸ Selmeczi 2005.

nosít. Sok részpublikáció után szerzőnk könyvével csaknem egyidejűleg jelent meg Kocsis Gyula összefoglaló munkája a Jászság XVI–XVII. századi néprajzá-ról, ahol a történeti néprajz módszerével, sok új forrás alapos elemzésével plasztikus képet alkot a jászságiak gazdálkodásáról is.⁹ Azaz mintegy átfedi, s egyben folytatja időben a magyarországi jászok Selmeczi László által is vizsgált történetét. Munkájában szerzőnk fel is használja Kocsis Gyula korábban közzétett eredményeit, s mind a növénytermesztés, mind az állattartás rendszeréről, a kettő arányáról, a haszonvétel formáiról, termesztett növényeiről és a tartott (tenyésztett) állatokról úgy szól, hogy ezt régészeti megfigyelésekkel is alátámasztja, s a kettőt egységbe fogja. Azt hisszük azonban, hogy a néprajz jelenlegi állapotában ennél még többet adhatna, ha a XVIII. századra vonatkozó – ekkor már írásos forrásokban részleteiben is jól rögzített – kutatási eredményeket is bevonná a vizsgálatba. Szabó László munkái, amelyek ezt átfogóan, de községi szinten is vizsgálják, úgy érintik ezt a kérdést, hogy bizonyos szálakat visszavezetnek a XVI. századig, s különbséget tesznek a jászok és a nagykunok gazdálkodási rendszere között. A visszavezetnek kifejezést nem véletlenül használom, mert az említett munká(k)ban a szerző a XIX–XX. századi állapotból kiindulva időben visszafelé haladva fejt fel a szálakat a jászok bejöveteleig, s részben ezt megelőzően is.¹⁰ Persze azóta több, általunk is idézett munka jelent meg, módosult és gazdagodott a kép, vitatható megállapítások bőségesen adódnak, de úgy véljük, a XVIII. század első felének gazdálkodási rendje (beleértve a pusztákét is) nem esik olyan nagyon messze az adatokban szegényebb hódoltság korától, hogy ne tűnjék feleslegesnek azonos csatlakozási pontok vagy analóg helyzetek keresése a finomabb rajz érdekében.

Mindent egybevetve elmondhatjuk, hogy egy felfogásában, módszerében és eredményeiben új, gazdag kötetet tart az olvasó kezében, amely szilárd vázát jelent egy újabb olyan építménynek, amelyet a jászoknak, a Jászság lakóinak és tudományának emeltek. A sorra vett és a szerző által is kiemelt négy nagy pillér tartja az egész épületet, s jelen írásunkban ezekre figyelve mondtuk el észrevételeinket. Felhívjuk azonban a figyelmet arra, hogy az egyes nagy egységek tárgyalása során az olvasó még számtalan olyan kisebb-nagyobb új megállapításra, érdekes fénytörésű megjegyzésre bukkan, amelyek szinte borítják az odavezető utat és lehajlásra, külön kézbevitelre készítenek. Ezek egyaránt érdekelhetik a különböző szakterületek kutatóit s az érdeklődő közönséget. El kell még mondanunk, hogy a készülő építménynek olyan fontos egységei készültek már el, s vannak készülöben, mint pl. a Jászkürttről vagy a Csörsz-árok mondáról szóló tanulmány.¹¹ Az előpublikációk olyan munkák megszületését inspirálták, mint

⁹ Kocsis 2005.

¹⁰ Szabó 1979–1982.

¹¹ Selmeczi 1995, 2003.

amilyen H. Bathó Edit jász viseletet feldolgozó kismonográfiája.¹² Az eredményeiben és módszerében gazdag kötet értékelésének végére értünk, bár korántsem merítettük ki a benne rejlő lehetőségeket. Főként pedig nem szoltunk egy rendkívül fontos sajátosságáról; arról, hogy ez *tipikusan muzeológiai alapozottságú* írás. Nem készülhetett másutt, mint a terepen és a múzeum falai között, annak éltető légkörében. A szerző hosszas előkészítés után, megfelelő irodalmi ismeretekkel, az elődök apró munkáját is figyelembe véve tudatosan választotta ki mind a Nagykunságban, mind a Jászságban ásatásainak színhelyét. A feltárt anyagot darabonként számtalanszor kézbe vette, elemezte, leírta, szakszerűen dokumentálta, s így a legapróbb részletekre is kiterjedt a figyelme. Ismerte a tárgyakat, a leletkörülményeket, s ugyanígy a felhasznált összehasonlító anyag múzeumokba került darabjait. Alkalma volt hosszan konzultálni az oszét anyagot hasonlóan ismerő régészekkel, etnográfusokkal, akiknek kérdéseket tudott feltenni, s akik megjelentek ásatásain személyesen is. Nagy dolog ez, s szavainak hitelt ad, megállapításait szilárdabbá teszi. Az anyag ismeretében a gyéren fennmaradt írásos emlékek konkretizálódnak és a néprajzi ismeretek birtokában mintegy megelevenednek. Egyúttal bizonyítják, hogy a vidéki múzeumokban magas színvonalú, a tudományos gondolkodás egészét is befolyásoló munkák is szülehetnek, igazi műhelyek alakulhatnak ki.

IRODALOM

- BATHÓ Edit
2005 A jász viselet. *Jászsági Füzetek* 36. Jászberény.
- FEKETE Lajos
1968 *A hatvani szandzsák 1550. évi adóösszeírása*. Jászberény.
- FODOR Ferenc
1942 *A Jászság életrajza*. Budapest.
- GYÁRFÁS István
1870-1885 *A jász-kunok története. I-IV. Kecskemét-Szolnok-Budapest*.
- GYÖRFFY György
1953 A kunok feudalizálódása. In Székely György (szerk.): *Tanulmányok a parasztság történetéhez Magyarországon a XIV. században*. Budapest.
1981 A jászok megtelepedése. In Dankó Imre (szerk.): *Emlékkönyv a Túrkevei Finta Múzeum fennállásának 30. évfordulójára*. Túrkeve.
- KOCSIS Gyula
2005 *A Jászság társadalma, népessége, gazdálkodása a XVI-XVII. században*. Budapest.
- KOZÁK Károly
1972 *A jánoshidai r. k. templom (volt premontrei prépostság) feltárása*. Jászkunság.
1974 A jánoshidai r. k. templom, volt premontrei prépostság régészeti kutatása (1970-1974). In Tóth János (szerk.): *Jubileumi Évkönyv a Jász Múzeum alapításának 100. évfordulójára*. Jászberény.

¹² Bathó 2005.

LANGÓ Péter

- 2000 A jászok etnogenézise és korai történetük. In Langó Péter (szerk.): *Szállástól a mezővárosig. Tanulmányok Jászfényszaru és a Jászság múltjáról*. Jászfényszaru, 83–109.
- 2006 Régészeti és okleveles adatok a Jászság 10–15. századi településtörténetéhez. In: *Tisicum*. XV. Szolnok, 77–97.

MELICH János:

- 1912 A jász népnévről. *MNy*. VIII.

NÉMETH, Julius

- 1959 Eine Wörterliste der Jassen, der ungarlandischen Alanen. *Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*.

SELMECZI László

- 1995 A Csörsz-árok mondája. *Elhangzott előadás, 1995-ben Jászberényben a „Jászság a magyar kultúrában” című konferencián*.
- 2003 A 'Jászkürt'. In Bánkiné Molnár Erzsébet (szerk.): *A jászok betelepítése Magyarországra*. Jogszabályok-jogszokások. A Jászkunság kutatása 2005. Kiskunfélegyháza, 27–60.
- 2005 A jászok eredete és középkori műveltsége. In *Jászsági Füzetek* 37. Jászberény

SZABÓ László

- 1979-1982 *A jász etnikai csoport. I–II*. Szolnok

SZÁNTÓ Konrád

- 1974 *A jászberényi ferences templom története (1472–1972)*. Budapest.

László Szabó

NEW APPROACH – NEW SOURCES– NEW FINDINGS IN THE RESEARCH OF JASSIC PEOPLE

We have rather few contemporaneous, or close to contemporaneous, historical sources about the group of Jassic (*Jász*) people of Iranian origin, who settled in Hungary together with the Cumanians in the 13th century. Whether they did, in fact, arrive in our country together with the Cumanians is still a debated issue, yet, they settled at the same time but in separate blocks on the territory of the former royal domains devastated by the Tartars (Mongolians). The number of written sources of information concerning the Jassic people is not only small but there does not seem to be any chance that it will grow considerably in the future either. Among these written sources, the ones concerning the ethnic characteristics of the Jassic people, their relationship with the Cumanians, the culture they brought with themselves, their relationship towards Christianity, the sort of husbandry they pursued, or the social form they lived in, have been familiar to us for a long time and the relevant details of these have been evaluated and assessed from a variety of perspectives. The researchers studying the history of the Jassic people can only proceed with their work if they get a chance to explore further sources. There have been but very modest contributions coming from the field of archeology so far, which explains why some of the really influential historians have refused to pay too much attention to even the concrete findings. During the past three decades, however, *László Szabó*

meczi has conducted systematic excavations on the territories of Cumanian and Jassic villages and their cemeteries, dating back to the Middle Ages and destroyed during the times of Turkish occupation. The differences between these two peoples that arrived together and the cultural discrepancy between their remains and those of the demolished Hungarian villages were fairly remarkable. *Selmeczi* has processed the findings of the excavations and published them in a number of articles and independent studies, confronting these results with the observations made in the fields of history and ethnography. In his recent work (*A Jászok eredete és középkori műveltsége* [The Origins of the Jassic People and their Civilization in the Middle Ages] *Jászberény, 2005*), the author discusses four basic questions and incidentally prompts the research forward from the standstill where it used to be stuck for lack of new resources. This writing can refine the issue of the ethno-genesis of the Jassic people in Hungary (identifying which one of their groups settled in Hungary) and displays the migrating groups in a broad tableau via the means of archeological research of the time of the migration of peoples. It provides an in-depth analysis of the assimilation of the peculiar social structure of the Jassic people into Hungarian society, primarily, from the aspect of the upper layers of said social structure. The archeological findings can refine our notions concerning the Jassic settlement and its economy, and they can also effectively complement the process of assimilation to the economy of Hungarian settlements through concrete details. It is proved beyond doubt that some of the Jassic social layers not only knew Byzantine Christianity but also adopted it. At the same time, as indicated in the cemeteries, they also retained elements of the old Iranian (Caucasian) faith, too. The convincing scholarly results of the research are due, on the one hand, to the joint application of the archeological, historical, and geographical materials as components of equal rank. On the other hand, this research does not take the available opinions and observations for its point of departure but goes all the way back to the sources, measures their authenticity and, by combining them together with the archeological findings, it establishes a strikingly new picture. This differs from the preceding ones in a number of respects. It reaffirms some of the earlier observations, while it also refutes or corrects some others, and yet urges the implementation of further research.

ISMERTETÉSEK

Lukács László – Ambrus Lajos – L. Simon László: Édes szőlő, tüzes bor. Süsse Weintraube, feuriger Wein. A Velencei-tó környékének szőlő- és borkultúrája. Die Trauben- und Weinkultur der Gegend um den Velencer See. Szerk.: L. Simon László. Ráció Kiadó – Velencei-tó környékéért Alapítvány. Budapest–Pázmánd, 2005. 263 p. 404 db színes és fekete-fehér ábra. Kétnyelvű.

Égető Melinda

A szőlő- és borkultúra története és néprajza iránt a 20. század közepétől megélenkülő érdeklődésnek köszönhetően, az utóbbi fél évszázadban az ország legkülönbözőbb borvidékein, számos kutató szorgalmával gazdag tárgyi anyagot és szellemi tudást sikerült rögzíteni és tanulmányokban feldolgozni. Ugyanakkor kevés lehetőség nyílt arra, hogy ez az emléktanyag szakmailag korrekt szöveggel, és egyszersmind bőségesen illusztrált, esztétikailag is vonzó külsővel kerüljön a szélesebb olvasóközönség elé. Annak ellenére így volt ez, hogy a téma – természetéből adódóan – nemcsak korlátlan lehetőséget kínált erre, hanem egyenesen igényelte volna is ezt. Az utóbbi években e téren öröndetes változás tapasztalható. Minden biztonnyal a bormarketing, a helyi civil kezdeményezések és a nyomdatechnika nem elhanyagolható fejlődésének köszönhetően, néhány színes, szövegében és illusztrációs anyagában egyaránt rangos kiadvány is napvilágot látott már. E kisebb és nagyobb lélegzetű munkák sorában most egy újabb szép könyvet köszönhetünk.

Lukács László, Ambrus Lajos és L. Simon László impozáns megjelenésű kötete egyik viszonylag fiatal bortermő tájunknak, a Velencei-tó környékének 18–20. századi szőlő- és borkultúráját mutatja be L. Simon László igényes szerkesztésében. Az A/4-es formátumú, sok színes és fekete-fehér képpel, főként fotóval illusztrált album meghatározó részét *Lukács László: A Velencei-tó környékének szőlőkultúrája és borpincéi* címet viselő tanulmánya képezi. A szerző az 1970-es évek elejétől foglalkozik a téma kutatásával, s azóta számos dolgozatot publikált a kérdéskörből. Mondanivalóját olvasmányos stílusban, folklór adatokkal (pl. a pákozdi csatával kapcsolatos emléktanyag, szólások stb.) és irodalmi idézetekkel „lazítva”, de a szakmai kívánalmakat sem feledve tárja az olvasó elé. E tekintetben különösen dicséretes, hogy tanulmányát a szükséges jegyzetapparátussal tette közzé. Ez utóbbiak mennyisége és elhelyezése jó példát mutat arra, hogy ez a tény nem jelent szükségszerűen súlyos teherterelt egy szélesebb olvasóközönségnek szánt könyvben sem, miként arra egyes kiadók előszeretettel szoktak hivatkozni. A kötet értékei között kell kiemelni, hogy a szöveges részek teljes egészükben német nyelvre fordítva találhatók benne. A jó szerkesztői munkát dicséri, hogy a kéthásabos elrendezésben a két nyelv sajátosságából eredő terjedelmi eltérést a fotók segítségével sikerült kiegyenlíteni.

A táj szőlőtermesztésének múltjáról főként a 18–19. századi statisztikai, geográfiai és mezőgazdasági szakirodalomra támaszkodva nyújt körképet a szerző, melyhez az egykorú hírlapi cikkek megbízhatónak ítéltető adatait is felhasználta. Az érintett települések rövid

történetét külön-külön keretbe foglalva olvashatjuk. A szerző ebben a tanulmányában azt az ismeretanyagot foglalta össze, ami főként saját, kisebb részben mások kutatásai nyomán a Velencei-hegység borkultúrájáról eddig felszínre került. Valószínűleg ennek tulajdonítható az, hogy az egyes részművek nem egyenlő súllyal kerülnek szóba. A szőlő művelését Sukoró példáján, Zámbo István 1962-ben készült néprajzi pályamunkájára (*Sukoró szőlőtermelése*) támaszkodva mutatja be. Ennek során rövid, de korrekt áttekintést kapunk a filoxeravész követő időszak művelési eszközeiről, munkafolyamatairól és a helyi terminológiáról. Csak sajnálhatjuk, hogy a munkaeszközökről, művelési fogásokról mindössze két kép – egy kapálást és egy fűrészt ültetést ábrázoló fotó – kapott helyet a kötet több mint 400 illusztrációja között, s ezeket sem a vonatkozó szöveghez kapcsolva helyezték el. A szüret és a borkészítés esetében éppen fordítva áll a dolog. E kérdésekről csak a szőlőhegyi élet keretébe ágyazva kapunk rövid szöveges áttekintést, de a szükséges leírásért kárpótol bennünket a számos értékes archív és recens fotó.

A tanulmány gerincét a Velencei-hegység szőlőhegyi építkezésének sokoldalú bemutatása alkotja. A szerző először a kérdés általános áttekintését nyújtja az anyag a szerkezet, forma és funkció szempontjából, majd ezt követően sorra veszi Pákozdi, Sukoró, Velence, Nadap és Pázmánd szőlőhegyeit, alaprajzban és fotókban is bemutatva a fontosabb építményeket, végezetül kitekintést tesz a környező vidékek hasonló építményeire. A pincék, présházak részletgazdag ismertetése a külső és belső terekre, szerkezeti elemekre egyaránt kiterjed. Érinti a vidék jeles szülötteinek (pl. Vörösmarty Mihály) és a helytörténeti szempontból fontos nemesi családok (pl. Meszlényi család) egykori pincéit, présházait is. E fejezethez a szerző, némileg átdolgozva és számos ponton kiegészítve, felhasználta a témából korábban publikált tanulmányát (*Népi építkezés a Velencei-hegység szőlőiben*. Alba Regia XVI. (1978) 299–343.). A megoldás érthető és semmiképpen sem kifogásolható. Bizonyos zavart csupán az okoz, hogy az épületekről 1972 és 1975 között, az akkori tulajdonosok nevének feltüntetésével felvett látványt, különösebb magyarázat vagy indoklás nélkül, 2005-ben jelen időben látjuk viszont. Ebben a fejezetben kapott helyet a szőlőhegyi élet különböző mozzanatainak bemutatása is, a mezei munkából kiiregedett parasztemberek tavasztól ősziig tartó kint lakásától a férfiak pince-szerzésén át az asszonyfarsangig. A csak formálisan érintett 20. századi szüreti bálokról ugyancsak gazdag fotóanyagot talál a kötetben az érdeklődő olvasó.

Lukács László 1984-től tevékeny részt vállalt a helyi szőlőhegyi Szent Orbán-kultusz megteremtésében, majd 1992-től a velencei Szent Benedictus Borrend megalakításában. Tanulmányának két utolsó fejezete a két intézmény létrehozásának részletes krónikáját adja a helyi lokálpatrióta szőlőbirtokosok kezdeményezésétől a szervezés nehézségein át jelenkori „bejáratott” működésükig. Ez a két történet a korszakunkra jellemző tudatos hagyományteremtés szép, sikeres példája.

Ambrus László és L. Simon László fejezetei nem néprajzi tanulmányok, de szerkezetileg és tartalmilag jól illeszkednek a kötet egészébe. Ambrus László *Szőlő és bor* című lírai hangvételű írása részint az Ótestamentumtól a jelenkorig ívelő filozofikus fejtegetés az „örök bortermelő” eszményképéről, továbbá az olaszrizling és más filoxeravész előtti Fejér megyei szőlőfajtákról, *Bor és poézis* címen pedig bor és költészet metaforikus kapcsolatát elemzi, különös tekintettel Vörösmarty Mihály költeményeire.

L. Simon László: *Jelentősebb pincék és borászatok a Velecei-tó körül* címen a borgazdasági és idegenforgalmi szempontból is jelentős pincézeteket tekinti át. Megismertet a pákozdi Lics-pince, a sukorói Sukorovin, a pázmándi Törley-pezsögőpincével, továbbá a Hungarovin rövid történetével és főbb adataival. Népi építészeti szempontból értékes szöveges és képi dokumentációval egyenként mutatja be a velencei Mélyúti pince-sor még álló vagy az utóbbi két évtizedben lebontott, illetve átépített épületeit.

A könyv végén *Függelék*ben találjuk a szöveghez kapcsolódó végjegyzeteket és felhasznált irodalom jegyzékét. Végezetül itt kaptak helyet a köszönetnyilvánítások és a kötet szerzőire vonatkozó személyes adatok.

GOULAG le peuple des zeks. Musée d' ethnographie de Geneve, 2004. 158 p.

Szendrei Eszter

„Kb. 1940-ben barátaimmal figyelemreméltó hírre bukkantunk a Tudományos Akadémia *Természet* c. folyóiratában. Az állt ott apró betűkkel, hogy a Kolima folyó melletti ásatások során valahogy felszínre került egy föld alatti jégencse, egy megfagyott ösvilági folyó – és abba befagyva egy ásatag (több tízezer éves) faunába tartozó néhány állatpéldány. Ezek a halak vagy tritónok, a képzett tudósító tanúsága szerint, olyan frissen s épségben őrződtek meg, hogy a jelenlévők, a jeget meglékelve ott helyben elfogyasztották őket, mégpedig a legnagyobb KÉSZSÉGGEL.” Ezzel az abszurd hírrel indítja Alekszander *Szolzensyicin* a *Gulág szigetcsoport* című remekművét. Az olvasó első gondolata a kérdés: vajon miféle civilizációs-szocializációs közeg szükséges ahhoz, hogy a 20. század közepén, emberek önszántukból megegyenek egy paleontológiai leletet?

A Gulág¹ fogalma Nyugat-Európában az 1970-es évek elejétől, Szolzensyicin Párizsban kiadott *Gulág szigetcsoport* című művének megjelenésétől, Közép- és Kelet-Európában pedig a rendszerváltásokat követő évektől került be a társadalmi köztudatba. 1989-től a magyar olvasónak Szolzensyicin mellett főként Varlam *Salamov* és Anna *Ahmatova* irodalmi művein keresztül nyílt alkalma betekinteni a szovjet fogságba hurcoltak életébe. A 90-es évek elejétől pedig Rózsás János, egykori hadifogoly naplószerű visszaemlékezései hozták közelebb ezt a távoli világot a hazai érdeklődőkhöz.

A Genfi Néprajzi Múzeum „*Források és tanúbizonyságok*” című sorozatának hetedik kötete a volt Szovjetunió területén az 1923–1961 között működő kényszermunkatáborok társadalmának bemutatását tűzte célul. A könyv a múzeum 2004 márciusától 2005 januárjáig látogatható kiállításának katalógusa is egyben. A bemutatott anyag a moszkvai központú, hat országban nyolcvanhat regionális szervezettel működő, több mint százezer tagot számláló – 1988-ban Arszenyij *Rogyinszkij* által alapított – *Memorial* egyesület gyűjtő- és kutatómunkája során feltárt dokumentumokra, fotókra, szóbeli visszaemlékezésekre, a foglyok személyes tárgyi emlékeire épül. A kiadvány – az eddigi publikációkhoz képest merőben új – néprajzi látószögből világítja meg a Gulágok életét. A kötetet gondozó Geneviève Piron fel is teszi a kérdést: vajon lehet-e, indokolt-e a Gulág társadalmát néprajzi módszerekkel vizsgálni? Válasza – melynek helyességéről

¹ Gulag: Glavnoje Upravlenyje Lagerej (büntetőtáborok főparancsnoksága)

meggyőzi az olvasót a kötet – egyértelmű igen. Ha úgy tekintünk a Gulágra, mint egy, a „hivatalos” társadalmon belül mesterségesen és erőszakkal létrehozott – önálló törvények alapján működő – képződményre; Arhipelagon² is feltehetjük azokat a kérdéseket, amelyekre egy „normális” társadalom néprajzi vizsgálatakor keresünk választ. Ezt az alap gondolatot követve a kötet első része – amelyet Vlagyimir *Gyukelszkij* írt – a kiállítás tematikus rendjéhez illeszkedve, tizenhárom fejezetben mutatja be – a hagyományos társadalmi leírások szempontjainak megfelelően – a Gulágok társadalmát. A téma vizsgálata és bemutatása – bár társadalomfilozófiai kérdéseket is érint – nem lép túl a néprajzi szempontú és igényű elemzésen. Ez a közelítési módszer – egyben kísérlet – kiemeli az egyént adott közegéből, s hozzá viszonyítja a sajátos társadalmi miliőt, vagy megfordítva: vizsgálja az egyén sajátos társadalmi feltételek között kialakítható életét. Miképp alkalmazkodik az ember a torz társadalmi „normákhoz”, hogyan alakítja ki – ez alkalmazkodás során – saját belső normáit, valamint hogyan alakítja ki – napközben a munkát végző brigádban, azt követően pedig a számára kijelölt barakkban – közösségi normáit. Az alkalmazkodási módok, a viselkedési szabályok, a közösségben kialakuló hierarchia: a korábbi társadalmi életükből ismert szokások és intézmények elemeiből épülnek, amelyeket megkísérelnek adaptálni a Gulág társadalmába. Másfelől megvilágítja a néprajzi vizsgálat, hogy a majdnem kőkorszaki állapotba visszahelyezett 20. századi egyén és közösség hogyan reagál egy bizarr társadalmi kihívásra, jelesül, a hogy a lágerben teremtett mesterséges világ körülményei közé milyen módon „csempészik be” a civilizáció elemeit. A tizenhárom fejezet három fő téma köré csoportosítható: lakóhely, munka és egyéb tevékenységek, valamint a *zeks*³ népesség mindennapi élete. A hagyományos társadalomvizsgáló módszer alkalmazásának köszönhetően domborodnak ki élesen a torz ideákra épült utópisztikus „társadalomnak” a specifikus jegyei. Az élhető emberi társadalom kontrasztja: az abszurditás, a valószerűtlenség, s a végső cél: az ember egyéniségtől való megfosztása. Ez a fajta megközelítés feltárja és bemutatja azt a kísérletet, amely az egyén és társadalom újraalkotásának gondolatából eredt. E terv megvalósításának kísérlete azonban a 20. században egy olyan civilizációs válságot idézett elő, amely regresszióhoz, a társadalmi és a kulturális normák visszafejlődéséhez vezetett. A Gulág társadalma primitív (szinte kizárólag már a kőkorszakban is használt munkaeszközöket alkalmaz), barbár (elveti és tagadja a civilizált ember életminőségéhez szükséges alapvető feltételeket), abban az évszázadban, amelyet a technika és a tudomány századának neveznek. A Gulágok társadalma *ál-emberi* létesítmény, amely csupán imitálja a társadalmi intézményeket. A láger lakóhely, amely rendelkezik konyhával, van *klubja* (ez utóbbiak a Szolzsenyicin és Salomov által gyakran emlegetett kulturális és nevelési központok), van kórháza, vannak műhelyei, és van saját börtöne (börtön a börtönön belül; ezek egy személyes, többnyire állófülkék voltak, melyeket a Gulágon *izolátornak* neveztek). A láger területén található építmények különböző neveket viselnek – funkciójuknak megfelelően, anélkül azonban, hogy ezek a funkciók léteznének. A különböző történelmi korokban – a természeti környezet és a technikai-technológiai ismeretek függvényében – az építmények célja az emberi szükségleteknek való megfelelés. A láger építményei viszont

² Arhipelag: azaz szigetcsoport. Így nevezte el Szolzsenyicin a Gulágok összességét.

³ zeks: a koncentrációs táborok kényszermunkát végző foglyainak elnevezése.

nem felelnek az ott élők szükségleteire. A kórház semmiben sem különbözik a többi baraktól, a betegek nem részesülnek egészségügyi ellátásban, gyógyszerek, orvosi műszerek nincsenek.

A nagy letartóztatások első hullámai során – 1918-tól kezdődően, az 1930-as évek közepéig – a Gulágokra deportáltak átnevelése, *újraöntése (la refond)* volt a cél. Az egyén kiszakítása társadalmi közegéből, egyéni életéből, s a lágerben végrehajtott *korrekció* segítségével új emberré kovácsolása, kollektív lényvé formálása. Az egyéniségből kollektív lényvé való átnevelést szolgálták a lágerek kulturális rendezvényei, s a szovjet rendszert népszerűsítő aktív propagandamunka. Hosszú időn át két lágerújságot is rendszeresen kiadtak a Gulágon, amelyeket a foglyok írtak és szerkesztettek. Gyakran rendeztek színházi előadásokat, melyek forgatókönyvírói és szereplői az elítéltek voltak. A lágerekben zenekarok is működtek. Az átnevelésre való törekvés a „nagy terror” (1937–38) éveit követően megszűnt, s a cél kizárólag a büntetés végrehajtása, illetve a fogoly társadalmi elszigetelése maradt.

A könyv első részének további fejezetei a mindennapi élettel, a munkával, a foglyok privát életének bemutatásával, a halál és a túlélés kérdésével foglalkoznak. Rövid ismeretesiünk során nem szentelhetünk teret valamennyi fejezet bemutatásának, csupán kiemelhetünk néhány fejezetet. A *Technika* című fejezet alcíme: *A talicska kora* („L’age de la brouette”). E sajátos korszakban minden tevékenység kizárólag a foglyok fizikai erejére épül, a munkaterek leginkább gigantikus természeti katasztrófa utáni állapotot idéznek, s amint már korábban említettük, a munkaeszközök nem sokban térnek el a piramisépítő rabszolgák eszközkészletétől: gerendák, kötelek, csákány, fejsze, kalapács, lapát. Különösen jól érzékeltetik a munkavégzés módjának és az alkalmazott eszközöknek a 20. századi technikával való kontrasztját a könyv 51, 78–79, és 117. oldalán látható fényképfelvételek. E „kor” egyetlen vívmánya a talicska, melynek különféle típusait így kezeznék kifejleszteni a munkatáborokban.

A foglyok mindennapi életét bemutató fejezet főként az éhségről szól (*Amikor az éhség megöli az érzést*). Az éhség a lágerélet meghatározó momentuma. Kiöli az együttérzést, alantas cselekmények elkövetésére, besúgásra kényszeríti a foglyokat. A lágerekben uralkodó éhséget azonban nem kizárólag az általános szükség okozza. A szovjet munkatáborokban az éhség programozott, tervszerű. A fejadag nagysága a végzett munkától függ; teljes fejadagot csak a 100 százalékot teljesítő fogoly kaphat. A gyenge munkabírást elítélt alig jut élelemhez, ám, paradox módon, a több élelemért végső erejéig küzdött épp az élelem megszerzéséért tett emberfeletti erőfeszítés gyöngíti le, s okozza nem egy esetben halálát.

A túlélés című fejezet azokat a stratégiákat ismerteti, amelyek segítségével az egyén embertelen körülmények között – amikor megfosztják minden személyes holmijától, név helyett számot visel, még a latrinán is örök és besúgók figyelik minden mozdulatát – is megőrizheti énjének egy darabját. Ilyen a levelezés: a családdal és a külvilággal való kapcsolattartás egyetlen lehetséges formája. Másik fontos forrása az önmegőrzésnek az önálló cselekvés igénye, valamint személyes tárgyak megszerzése, készítése, birtoklása. Ez a törekvés sajátos kultúrákat hoz létre. Gyukelszkij a lágerkultúra két sajátos válfaját határozza meg: a *zsebkultúrát* és a *hulladék-kultúrát*. Azok a foglyok, akik valamely ipari létesítményben végezték munkájukat, olykor hozzájutottak egy-egy darabka vashoz,

acélhoz, textíliához. Ezeket igyekeztek rejtegetni, s ha olykor rövid időre találhattak egy-egy magányos zugot, kisméretű – zsebükbe vagy ruhadarabjuk belső részébe rejthető – tárgyakat formáltak belőlük. Ilyenek voltak a dohány- és élelemtároló edénykék, az alumíniumszállal kifaragott kanalak, a pléhből hajlított pohárkák. De a használati eszközökön túl készítettek kártyákat, sakkfigurákat is. Utóbbi mintegy bizonyítékul szolgált arra, hogy a fogolynak sikerült megőriznie intellektusa egy részét; a maga készítette kártya pedig, mint játék, emberi szenvedélye, vágyai túlélését fejezte ki. A nők főként a textilfoszlányokat használták fel, ezeket összegyűjtve megpróbálták ruhadarabot készíteni belőlük, valamint igen gyakori volt, hogy halszákból tüket, fésűket készítettek maguknak. Nem kis számban voltak a foglyok között művészek. Az általuk készített rajzok, grafikák a lágerélet egy-egy pillanatát rögzítik. Figuráik elgyötörtek, szenvedők, olykor egy halott arcát, vagy a fogolytemetés mozzanatát örökítették meg. Feltűnő azonban az ábrázolási módjukat jellemző visszafogottság: brutális jelenetekkel, harsány fájdalom-ábrázolással nem találkozunk ezeken az alkotásokon.

Az első rész zárófejezete a szabadulás lehetőségeit veszi számba (*Halál, menekülés, szabadság*). A Gulág elítélteit büntetésük letelte után – ha túléltek az általában tízéves fogságot – sem lehettek többé szabadok. Egy részüket száműzték, másokat ismét letartóztattak. Ez utóbbi okból több, büntetését letöltött fogoly önként a Gulágokon maradt – amolyan „félszabadként” – kivéve ezzel egy újbóli letartóztatást. A szökés a Gulágról szinte lehetetlen volt. A szigorú őrzés, a helyi lakosság ébersége (akik nem annyira rosszindulatból, mint inkább a jutalmazás miatt szolgáltatták ki a szökevényt), az ország egész területén működő éber ellenőrző-rendszer: nem sok reményt adtak a szökésre. A elítéltek számára a fogságból való végleges és biztos megszabadulás csak a halál lehetett. A Gulágon a halál elveszítette jelentőségét, nem számított eseménynek. Eltűnik a halálfélelem, megszűnik a haldokló iránt érzett tisztelet. A halálhoz, temetéshez kötődő hagyományok is eltűntek. Hiányoznak az előkészületek, a haldoklótól való búcsú, az öltöztetés, a ravatalozás, a szertartás. A halottakat szekerre rakják, s közös gödörbe hantolják. Ezekre a sírokra – jelként – általában nagy követ tesznek, vagy konzervdobozból kialakított pléhlemezeire írják a halott fogoly nyilvántartási számát, s ezt a sírhalomra tűzik.

Sztálin halála után (1953) a foglyok életét némileg enyhítő reformokat vezettek be a lágeregekben, az 1970-es évekre pedig fokozatosan felszámolták azokat. Vlagyimir Gyukelszkij szerint azonban: „A Gulág nem tűnt el, csak feloldódott a társadalomban, maga mögött hagyva egy nagy örökséget: a félelmet. A toleranciát a hőhérokkal szemben, és a közönyt – önmagával szemben”.

A könyv második része interjút közöl Arszenyij Rogyinszkijjal, a Memorial egyesület létrehívójával, valamint Georges Nivat-val, a genfi egyetem tanárával, akik személyes tapasztalataikat osztják meg az olvasóval. Rogyinszkij elmondja, hogyan, milyen belső késztetésre fogalmazódott meg benne a Memorial létrehívásának gondolata.

A harmadik rész nyolc különböző szerzők tollából származik. A könyvnek ez a része kaleidoszkóp-szerűen világítja meg a Gulág jelenséget. Ezek között olvashatunk visszaemlékezést; rekvietet egy, a Gulágon meghalt hegedűművésznőért; tanulmányt a Gulágra vonatkozó titkos történeti forrásokról; a Gulág színházáról; a Vöröskereszt szerepéről, valamint a Gulág és a Holokauszt hasonlóságairól és különbségeiről.

A kötet függelékkel egészül ki, amely a munkatáborok térképeinek részletes bemutatása mellett röviden összefoglalja az azokra vonatkozó legfontosabb adatokat. A függelék egy grafikont is közöl (154. oldal), amely a lágerekben fogva tartottak számának alakulását követi nyomon az 1918–1960 közötti években. Amint a Holokauszt áldozatairól szólva is vitát gerjeszt az áldozatok számának pontos megállapítása, ugyanilyen vita övezte a Gulágra hurcolt foglyok létszámának meghatározását is. A kötetben közölt grafikonról a statisztikailag kimutatható – tehát az alsó határt jelentő – létszámot olvashatjuk le. E szerint a Gulágra hurcoltak száma 1941-re meghaladta 2,5 milliót. A háború hátralévő éveiben némileg csökkent ez a szám, azonban 1946–1952 között – a nagy politikai perek idején – az elhurcoltak száma már megközelítette a 3 milliót.

A kötet szövegegységeibe közel félezer archiv és a Memorial tagjainak gyűjtőútjai során készített fényképfelvétel épül. Ezek egy része a lágerek életének mindennapjait mutatja be, másik részükből a foglyok által készített használati eszközöket és alkotásokat ismerhetjük meg. Valamennyi fejezet részleteket idéz egy-egy, Gulágot megjárt fogoly visszaemlékezéseiből, valamint a már említett szerzők irodalmi alkotásaiból. Ezek közül az írások közül nem egy a Goulag című kötetben került először publikálásra.

Kocsis Gyula: A Jászság társadalma, népessége, gazdálkodása a XVI–XVII. században. Akadémiai Kiadó. Budapest, 367 p. (= Kultúrakutatás. Sorozatszerkesztő: Barina Gábor)

Égető Melinda

A jászok (és a kunok) története és néprajza nem tartozik a figyelmen kívül hagyott vagy éppen elfeledett hazai kutatási témák közé. Az elmúlt 150–200 évben helytörténeteszek, gazdaságtörténeteszek és néprajzkutatók körében egyaránt élénk érdeklődés nyilvánult meg iránta. Bőséges szakirodalma nem nélkülözi az átfogó áttekintéseket. Meglehetősen gazdag forrásanyagát idők folyamán zömében kiadták, sőt egy ideje már teljes mértékben feldolgozottak és kiaknázottak is látszott. A tudományos kutatásban azonban gyakran annak köszönhető a továbblépés, hogy valaki éppen ott lát megoldandó feladatokat, ahol mások már mindent megoldottnak vélnek. Ennek lehetünk tanúi Kocsis Gyula könyve olvasása során is.

A szerző a Jászság történetének mintegy hat-hétszáz éves történetéből azt a kb. kétszáz évet vette alapos elemzés alá, amely – főként a forrásadottságok miatt –, az eddigi feldolgozásokban a legelnagyoltabb volt, holott a 18–19. századból viszonylag jól ismert gazdasági és társadalmi képlet gyökerei közvetlenül innen táplálkoznak. A korábbi történeti és néprajzi szakirodalom a jászok szempontjából egyöntetűen, és mintegy magától értetődően, a jobbágysorba taszítás ellen, a kiváltságok visszaszerzéséért folytatott küzdelem történeteként jellemezte a 16–18. századot. Kocsis Gyula munkája új szempontból közelíti meg a problémát. Az eddigi kutatásokkal ellentétben nem a kiváltságos kerület zárt keretein belül próbálta meg felvázolni, hogy mi is történt a Jászság népével a kora újkorban, hanem úgy vizsgálta a helyi gazdasági és társadalmi fejlődés, valamint a jogállás összefüggéseit, hogy azokat összevetette az országban egyidejűleg zajló hasonló folyamatokkal.

A szerző széles adatbázisra építve rajzolja át a Jászság 16–17. századi történetét. Úgy tetszik, hogy hiánytalanul ismeri a kérdés szakirodalmát. Nemcsak az általa vizsgált korszakra vonatkozó feldolgozásokat, hanem a 16. század előtti és a 17. század utáni időszakokkal foglalkozó munkákat is kiaknázza. A korszak lehető legteljesebb megismerésére törekedve egyrészt újraolvasta a közismert, sokszor és sokak által felhasznált írásos emlékeket, másrészt azokat az új forrásokat is bevonta vizsgálatába, amelyek csak a közelmúlt évtizedekben váltak hozzáférhetőkké vagy eddig egyszerűen nem kerültek más kutatók látókörébe. Biztos kézzel és kellő forráskritikával használta a kiváltságleveleket, urbáriumokat, a magyar és a török adóösszeírásokat, vámnaplókat éppúgy, mint a helyi vagy központi, magyar vagy török hatóságokkal való levelezést. A szerző által elvégzett forrásfeltáró munka dimenzióiról a könyv több mint felét kitevő *Melléletek* címet viselő része alapján alkothatunk fogalmat. Jól látható az a törekvése, hogy az adatok mögé hatolva minél jobban megközelítse az egykorú valóságot. Elemzéseit a *komplexitás* jellemzi. Következtetéseit soha sem alapozza egyetlen forrás vagy forrástípus tanúságára, hanem más forrásokkal és adatokkal is igyekszik kontrollálni azokat. A könyv rokonszenves vonása, hogy nemcsak a korábbi interpretációkat nem veszi készpénznek, hanem saját prekonceptiót sem követ. Nem erőlteti olyan következtetések levonását, amelyekről úgy érzi, hogy nem támasztja alá elegendő hiteles adat.

Kocsis Gyula munkája két nagyjából azonos terjedelmű részből áll. A könyv első fele foglalja magában a feldolgozás szöveges formába öntött eredményét. Ezt követi a rövid tartalmi összefoglalás, a felhasznált források és szakirodalom jegyzéke. A könyv második fele a forrásfeldolgozások során készült gazdag adatsorokat tartalmazza, melyek a szöveges részben ismertetett kutatási eredményeket hitelesítik. Jól áttekinthető, bárki által utána számolható, ellenőrizhető formában.

A feldolgozás három nagy fejezetet foglal magában. *A Jászság társadalmá* c. részben főként a jászsoknak az egykorú társadalmi hierarchiában elfoglalt helyére, társadalmi rétegződésükre, s kiváltságaik tartalmának török kori változására összpontosította a figyelmet. Ennek során sikerült finomítania a történettudomány által már felvázolt 16. század előtti rétegződést. Pl. a szálláskapitányok és az országos nemességet nyertek vonatkozásában. Bebizonyította, hogy a jászsok sem a 16. század előtt, sem utána nem képeztek önálló rendet. A „nemcs jász” kifejezés új értelmezésével és a jász köznép jogi helyzetének körvonalazásával fontos megfigyeléseket tett a 16. századi jász társadalom feudalizálódásának mértékére.

Az értekezés talán legjobban kiérlelt és a legtöbb új ismeretet hordozó része *A Jászság népessége* címet viselő fejezet. Társadalomtörténeti és néprajzi szempontból egyaránt nagy jelentőségű a Jászság 16–17. századi népmozgásainak feltérképezése. A szerzőnek – szakítva a korábbi kutatás prekonceptiójával – a népesség kontinuitásának, illetve cserélődésének kérdését bonyolult, összetett folyamatként sikerült megragadnia. Az újabban megismert török adóösszeírásokban szereplő „helybeli” és „jövevény” megjelölések tartalmi elemzése nem csak „a megőrzött jász etnikai azonosság” kérdését helyezi új megvilágításba, hanem általánosságban is további megfontolásokra készítet a hódoltság alatti kontinuitás fogalmának tartalmát illetően. A családnevek elemzésével, az egyéni életutak és családok sorsának nyomon követésével fényt derített egy eddig ho-

mályban maradt, ám a társadalom életében nagy fontosságú jelenségre, a Jászságból kifelé irányuló csoportos migrációra.

A könyv harmadik fejezete a 16–17. századi gazdálkodással foglalkozik (*Gazdálkodás a Jászságban a XVI–XVII. században.*) Ebben, az újonnan feltárt források segítségével, éppen a történeti-néprajzi kutatást legjobban érdeklő köznépi rétegek hódoltság alatti életkörülményeiről sikerült a szerzőnek az eddigiekben ismert képet árnyaltabbá tennie. Az adórendszeren keresztül megismerhető gazdálkodási ágak közül a szántóművelés, az állattartás, a szénatermelés, kisebb részben pedig a tejfeldolgozás nagyságrendjét kísérlete meg felvázolni. A számításai szerint mutatkozó mennyiségeket és arányokat számos táblázat és grafikon érzékelteti. Kiemelkedő eredménynek tekinthető a pusztabérletek formáinak (egyéni, társas), hasznosítási módjának (mezei kertek) és mértékének tisztázását. Ezzel az alföldi tanyarendszer kezdeteit ábrázoló képzeletbeli térképről sikerült egy „fehér folt”-ot eltüntetnie. A munka fontos új eredményei közé kell sorolnunk a jászsági társadalom egy kulcsfontosságú rétegének, a pusztabérlők és tőzsérek (gabona, jószág) generációkon átívelő tevékenységének és piaci kapcsolatainak feltárását.

A mű mind tartalmi, mind módszertani szempontból a hazai történeti néprajzi kutatások kiemelkedő darabja, egyszersmind pedig méltó indítása egy szemléletében is új szakmai könyvsorozatnak.

Bathó Edit: A jász viselet. Jászsági Füzetek 36. Jászberény, 2004.

Gulyás Éva

Első belelapozásra kiderül, hogy Bathó Edit könyve műfajilag kissé eltér a megszokott viseletmonográfiáktól, mivel egy minden igényt kielégítő tudományos feldolgozásban, mely a szerző doktori disszertációja (PhD), hasznos gyakorlati tanácsokat nyújt a régi viseletek kedvelőinek, elkészítőinek textiltár és szabásminta mellékletek, viselet-rekonstrukciók közreadásával. Egy pillanatra elámulunk merészségén, aztán rádöbbenünk, hogy igaza van, mert nemcsak ismerni kell elődeink öltözetét, hanem hordani is lehet.

A jászsági népviseletet bemutató könyve egy idegen eredetű, kiváltságos, korán polgárosult terület öltözködési szokásait tárja fel, számos bonyolult, a viseletfejlődéssel összefüggő etnikai, történeti, társadalmi kérdés megoldása elé állítva a szerzőt.

A jászsági népviselet fejlődésében négy korszakot különít el: a középkori jász lakosság viseletét, mely a XIII. századi betelepedéstől a XV. századig tart; a török hódoltság korát, a XVI–XVII. századot; ezt követi a redempció időszaka, a XVIII–XIX. század, mely a jászok életében gazdasági-társadalmi felemelkedést hozott és a tulajdonképpeni jászsági viselet kialakulásának és virágzásának kora; végül a XX. század, ami a viselet megszűnésével az öltözködés uniformizálódásához vezet, de a rendszerváltást követően a század végén a jubileumi redempciós ünnepségekkel párhuzamosan felélednek, újra divatba jönnek a hagyományos jászsági öltözetek. Ez a jász öntudatot is erősítő viselet-folklorizációs folyamat, melyet a fiatalság hívott életre, még napjainkban is tart.

A szerző által felállított korszakok laza szállal kapcsolódnak össze, nincs köztük kontinuitás, nem egy szerves, egymásra épülő viseletfejlődés szakaszai, hanem történelmük egyes korszakaiban kialakult – egymással össze nem függő – viseletek. Nem lett volna

szükséges egy viselettörténeti fejlődésvonal mentén elrendezni ezt az egyébként rendkívül gazdag viseleti anyagot, hiszen a könyv elolvasása után azt szűrhetjük le, hogy a XVIII–XIX. században alakult ki a Jászságban az az öltözködési kultúra, amit ma jász-sági viseletnek tartunk és nevezünk, ami előtte volt, azok az előzmények. Tehát valójában a szerző végigkíséri a jászok, majd pedig a jászsági lakosság öltözködési szokásait a különböző történelmi korszakokban magyarországi betelepedésüktől napjainkig.

Hogy miképpen öltözködtek a Magyarországon új hazát lelt jászok a XIII–XV. században, fogalmat alkothatunk az első fejezet impozáns összefoglalásából, mely a Keletről hozott örökség címet viseli. Selmeczi László Jászberény-négyszállási és Jászfényszaru-kozmadamjászállási jász temetőben végzett ásatásai alapján Bathó Edit megkísérelti rekonstruálni a korabeli jász női és férfiviseletet. A régészeti leletek (férfisírokban övcsatok, női sírokban övveretek, ruhakapcsoló korongpárok, fémveretekkel, korongokkal díszített fejfedők, tűtartók, ékszerek) egyértelműen egy archaikus, keleti jellegű viseletről vallanak. Ez a viselet sokáig, a török hódoltság koráig fennmaradt, addig, amíg a jászok megőrizték magyar földön etnikai különállásukat, zárt közösségüket, használták ősi nyelvüket, gyakorolták pogány elemekkel vegyes keleti keresztény hitüket és katonai szerepük is jelentős volt.

A XV. században gyökeres változás következett be a jászok életében, áttértek a római katolikus hitre, a magyar nyelv használatára, katonai szerepük is csökkent, s mindezek eredményeként fokozatosan elmagyarosodtak.

Nincs könnyű dolga a szerzőnek, amikor a török hódoltság korának jászsági viseletét akarja rekonstruálni, hiszen kevés, viselettörténeti utalást is tartalmazó forrásanyag maradt fenn. A gyér forrásokból (török oklevelek, végrendeletek) is kiderül azonban a teljes viseletváltás, a keleti ruházatot a korra jellemző magyar ruhák váltották fel, csupán az öv használata (annak is egy sajátos fajtája, a pártaöv) maradt meg. A jászok alkalmazkodtak új hazájuk öltözködési szokásaihoz, az itt kapható alapanyagokat, ruhaféléket szereztek be, az akkor divatos szabásformákat követték. Ennek a folyamatnak a háttérben, mint azt Bathó Edit helyesen látja, ott állnak a török alatti nagy népmozgások is, a jász lakosság egy részének elpusztulása, illetve elmenekülése, majd ezt követően a Jászság újránépésedése részben a régi lakosok visszatérével és az északi megyék lakosságának, főleg a palóc telepések beköltözésével, akiket a jász kiváltságok idevonzottak. Ez a folyamat a lakosság összetételét is jelentősen megváltoztatta. A török kultúra a Jászföld viseletére is hatott, a török bőr- és textilipar termékei bővítették a viseleti alapanyagok körét (abaposztó, bujavászon stb.).

A XVIII–XIX. század a jászsági viselet kialakulásának, majd virágzásának kora, ebből a korszakból már sokkal több levéltári forrás, múzeumi viseleti anyag, néprajzi gyűjtés, képes ábrázolás állt a kutató rendelkezésére ahhoz, hogy megbízható, árnyalt képet nyújtson a kor öltözködési szokásairól. A könyv túlnyomórészt ennek a korszaknak a bemutatása. Bathó Edit eredeti levéltári anyagból dolgozik: évekig tartó szorgos munkával kigyűjtötte a különböző típusú iratokból (Jász-kun kerületi végrendeletek, árvaszámadások, tanácsi jegyzőkönyvek, körözések, büntetőperek, görög kereskedők árukészletei stb.) a viseleti vonatkozású utalásokat, melyeket a ruhadarabok leírásánál, elemzésénél kiválóan tudott hasznosítani. Új levéltári forrásanyagot vont be kutatásaiba, a görög kereskedők jászsági boltjainak áruleltárait, melyeket 1737-ben írtak össze először. Ekkor a Jászság

központjában, Jászberényben három, Jászárokszálláson, Jászsószentgyörgyön, Jászkiséren egy-egy görög bolt működött. Önálló fejezetben teszi közzé a fent említett hat görög bolt árukészletének összeírásait, melyekből kiderül, hogy milyen méterárut, ruhane-műeket, díszítő „matériákat”, fonalakat lehetett kapni ekkor a Jászságban. Nemcsak közli ezt az anyagot, ami már önmagában is jelentős volna, hanem alapos elemzésnek veti alá: a XVIII–XIX. századi összeírásokban szereplő alapanyagokat név szerint kigyűjti, csoportosítja, pontos lexikális meghatározását nyújtja, ezzel sikerül megállapítania, hogy a jász-sági viseletek megvarrásához az adott korban milyen alapanyagok álltak rendelkezésre. Azt is kigyűjtötte, hogy milyen kész ruhadarabokat árultak férfiak, nők és gyermekek ré-szére ekkor, eloszlata azt a tévhitet, hogy a viseleti darabokat csak varrathatták. Levéltári adatai egyébként más esetekben is finomítják, pontosítják eddigi ismereteinket: pl. a főkő-tő viselésére vonatkozóan (pl. fátylat is teríthettek rá) vagy ritkaságszámba menő történeti adatok a korai gyermekviseletről (zubzony, abanadrág, abamellény) stb.

A szerző másik jelentős viselettörténeti forrása a XIX. századi képes ábrázolások, melyek szerencsére nagy számban álltak rendelkezésére. 6 színes és 12 fekete-fehér ké-pet közöl külföldi és magyar művészek metszeteiről, festményeiről: Theodore Valerio, Leopold Steinrucker, Szeremley Miklós, Belin, Boldényi, Sterio Károly, Roskovitz Ig-nác és a neves jász-sági festő Vágó Pál életképszerű, néprajzilag hiteles munkáit, vala-mint a jászárokszállási Jász Faragó Sándor grafikus viseleti vonatkozású freskóját. Ez a névsor is tanúsítja, hogy a jászok látványos viselete rabul ejtette a hazai és a hazánkba utazó külföldi művészeket, néhány sikeres alkotásról még másolatokat is készítettek ké-sőbb (Theodore Valerio és Szeremley Miklós képeiről). Ez a tematikailag is gazdag vá-logatás valóságos kincsesbánya a jász-sági női és férfi viselet tanulmányozásához, amel-lett, hogy a jászok történelmének, népeletének fontos eseményeit is megőrökíti: pl. Jó-zsef nádor fogadása a Cserőhalomnál, 1845. Valamennyi képről részletes leírást kapunk, bemutatja az egyes ruhadarabokat, elemzi és értékeli viselésük módját, utalva a korsz-tályok, társadalmi rétegek szerinti különbségekre.

Hogy milyen is volt ez a színpompás viselet, fogalmat alkothatunk róla a korabeli hír-adásokból, melyek úgy vélekednek, hogy az 1800-ban megszervezett 12. Jászkun Nádor Huszárezred Európa egyik legdíszesebb egyenruháját viselte, amelyet a jászkunok nádora, a huszárezred tulajdonosa, József királyi főherceg is gyakran magára öltött. A nádor hu-szárok díszes katonai ruházatát viselték később a jász-sági települések bandériumai a na-gyobb ünnepségeken, kivonulásokon, így szinte természetes, hogy ez a díszes katonai öl-tőzet hatással volt a redemptus férfiak, sőt a nők viseletére is. A könyv számos példával, viseleti ábrázolással bizonyítja a katonai (huszár-) viselet meghatározó szerepét a jász-sági viselet kialakulásában (színbén, szabásban, díszítésben, sőt a viselés módjában is: pl. a férfiaknál rókaprémes mente, kék színű zsinóros posztónadrág és dolmány, csákós süveg, sarkantyú, a nőknél is, bár szerényebb mértékben: rókamállas asszonyi mente, zsinórdi-szes selyem-, brokát- vagy taftöltöny). Ugyanakkor arra is kitér, hogy a Jászság szabad jogállása, kiváltságos helyzete, vagyoni gyarapodása miként teremtette meg igen korán a polgári/parasztpolgári fejlődés feltételeit, ezzel összefüggésben a redemptus lakosság életmódjának, lakáskultúrájának és öltözködési szokásainak polgáriás átalakulását.

A könyv második részében a jász-sági viselet néprajzi elemzését végzi el: kor és nem szerinti tagolásban veszi sorra a ruhadarabokat és a viselet kiegészítőket (haj és fejvise-

let, ékszerek, lábbeli). A magyar viselettanulmányok nagy része nem sok teret szentel a gyermekviselet bemutatásának, éppen ezért örvendetes, hogy Bathó Edit részletesen foglalkozik ezzel a korosztállyal. Valójában ez az első kitűnő összefoglalás a jázsági gyermekviseletről. Megtudhatjuk, hogy a Jázságban milyen ruha- és textilfélékből állt a baba- és a keresztelői kelengye. A pólyából kikerült kisfiúk, kislányok jellegzetes ruhadarabja volt a hosszú ujjú, térdig érő ruha, az ún. zubbony, melynek régisége mellett szól, hogy már a görög kereskedők is árulták, s melynek fajtáit, viselését fotókon is szemlélteti. A jázsági gyermekek már igen korán, 5-6 éves korukban megkapták a felnőttekéhez hasonló ruházatot, mely csupán abban különbözött, hogy olcsóbb, könnyen tisztítható anyagokból készült.

A női és a férfiviselet bemutatásánál azt a módszert követi, hogy egyenként elemzi a ruhadarabokat, idézi a megfelelő levéltári anyagot, több esetben ruhatörténeti fejtegetésekbe bocsátkozik, tisztázza kialakulásuk folyamatát, elnevezésüket, használatuk módját, (pl. a női ing és szoknya esetében), miközben sok új részletet is megtudunk. Szétválasztja az ünnepi és a hétköznapi (gyüvő-menő), a templomi és báli viseleteket, az évszakonkénti öltözködési szokásokat, vagyis sokféle szempont szerint elemzi anyagát. A jázsági viselet egyik legékesebb darabjáról, a főkötőről eddig nem ismert adatokat közöl, melyekből valóságos kis főkötő-monográfiát lehetne összeállítani.

Végigolvasva a viseletleírásokat, feltehetjük a kérdést, hogy mi az, amiben a jázsági viselet megegyezik, illetve különbözik a korabeli magyar polgári/parasztpolgári jellegű öltözetektől? Erre a kérdésre, ha nem is egy helyre kigyűjtve, de a könyv egyes fejezeteiben szétszórtan megkapjuk a választ. Megegyezik az alapanyagok kiválasztásában és használatában, sok esetben a szabásformában, fazonban is. A redemptus jászok vagyoni helyzete lehetővé tette, hogy ünnepi öltözetüket drága, értékes kelmékből varrassák és gazdagon díszítsék, a korabeli divatos úri vagy nemesi szabásformákat követve (ingváll, pruszlik, szoknya, kötény, rékli, lajbifélék, kendők). Azt írja, hogy ebben a vonatkozásban a XIX. század közepén megelőzték még a magyar divatot is.

Az eltérések illetve sajátosságok között említi a katonai viselet erős hatását, mely színben, alapanyagban, szabásban, díszítésben egyaránt meghatározó volt. Jellegzetes a katonai viseletből átvett rókaprémes mente, melyet férfiak, nők egyaránt viseltek, s melynek kivételes értékét tanúsítja, hogy végrendeletekben is hagyatkoztak róla. Sajátosságként tartja számon a híres jázsági szücsipar termékeit, a férfisubát, női subát (kisbundát), ködmönt, bekecset, melyek himzésmintakincse erre a tájra jellemző, s mely a Jázságot övező térségekben is népszerű volt. A női viselet sajátos darabja volt még a főkötő. Megfigyelhetők még különbségek a ruha díszítésében, a használat, a viselés módjában, a terminológiában (pl. öltöny, nyárika stb.), mint erre a szerző utal.

Itt jegyezném meg, hogy az elmúlt évben, 2005-ben, a jászberényi Jász Múzeum kiállításán is láthattuk a jázsági öltözeteket, a régi múzeumi anyagot és az újonnan készült rekonstrukciókat Bathó Edit és Kókai Magdolna muzeológusok rendezésében, a kiállításához kitűnő katalógus is készült.

Az utolsó fejezet a jázsági viselet 20. század végi újjászületésének körülményeit ismerteti, melynek fő kezdeményezője, lelke maga a szerző, aki a múzeumi viseleti anyagot az érdeklődők rendelkezésére bocsátotta és szakmai tudásával ügyelt a rekonstrukciók tisztasága felett. A kezdeményezők között érdemes név szerint megemlíteni a jászbe-

rényi Jászsági Népi Együttest (melynek a szerző is tagja volt, majd a Galagonya Gyermektáncscsoport oktatója, vezetője lett), a Jászság táncscsoportjait, pávaköreit, díszítóművészeti szakköreit és az újonnan megalakult lovas bandériumokat, valamint a jászapáti Rokolya varróműhelyt, akik kivitelezik a ruhákat. Az 1990-es évektől a polgári lakosság számára is megteremtődtek a társadalmi feltételek e ruhák viselésére, a jubileumi redempciós ünnepségek, a jász világtalálkozók, a jászberényi csángófesztivál, a mézfesztivál mind olyan társadalmi események, melynek színfoltja a jászsági viseletben való megjelenés/kivonulás, mely a jászok jelenkori összetartozását, egységét is kifejezi.

A könyvhöz négy idegen nyelvű összefoglalás (angol, német, francia, lengyel) készült.

Die Wende als Wende? Orientierungen Europäischer Ethnologien nach 1989. Konrad Köstlin – Peter Niedermüller – Herbert Nikitsch (Hg.) Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie. Wien, 2002. (Europäische Ethnologie 23.)

Gyanó Szilvia

„Die Wende als Wende? (A fordulat, mint fordulat?) Irányzatok 1989 után az európai etnológiákban” volt a címe 1999-ben Bécsben annak a tudományos „workshop”-nak, mely alapján e tanulmánykötet született. Konrad Köstlin és Niedermüller Péter célja az volt az értekezéssel, hogy európai országokból érkező előadók segítségével az európai etnológia addigi tendenciáit összefoglalják. A három német és hat angol nyelvű tanulmány, három évvel a „workshop” után, annak sorrendjét követi.

Már a kiadó előszavából is kiderül, hogy tartalmi egységességre nem kell számítnunk a kötetből. A tanulmányok foglalkoznak egyrészt általános problémákkal, másrészt magával a szaktudományon belüli változással. Az eltérő nemzeti elméleti és módszertani megalapozottságnak és történelmi-társadalmi háttérnek köszönhetően más-más problémák vetődnek fel országonként. Az azonban közös az írásokban, hogy a 20. század végének változásairól és a változások következményeiről szólnak. A történelmi és társadalmi változásokra ugyanis a tudománynak is reagálnia kell. A tanulmányok egymást kiegészítve, többször egymással párbeszédben tárják elénk az érintett országokban zajló tudományos tendenciákat.

Konrad Köstlin a kerek évfordulók szerepéről ír a modern kultúrában. Az évfordulók megünneplése a modern kor rituáléi közé tartozik. Maga a tudomány is – főként, ha a „populáris kultúrát” akarja megismerni –, szembetalálkozik az évfordulókkal. A kerek évszámokban való gondolkodás azonban nem újdonság. Ez a fajta lineáris szemlélet mindenképpen feltételez egy kezdetet, melyhez viszonyítani lehet. Ez a kezdet szolgál új időszámításként a „fordulat” vagy a „forradalom” misztifikálása által. Egy ilyen elképzelés magától értetődően felveti a tudományos újrakezdés, iránykeresés kérdését is. Köstlin arra a kérdésre keres választ, hogy vajon ez az etnológia tudományában egy etnocentrikus jelenség, mely csak a fordulat/reform/forradalom országaiban és közvetlen szomszédaiban bír jelentőséggel?

Niedermüller Péter tanulmányában azzal a történelmi és szociális változással foglalkozik, mely a „második modern” vagy „későmodern” korszakhoz vezet. Mi mindent je-

lent ez a szaktudománynak és mennyire érintik vagy modifikálják az (európai) etnológia tudományos teljesítményét az elmúlt évtized átfogó politikai és társadalmi változásai? Vajon a későmodern korban újfajta etnológiára van szükség? Ennek a kérdésnek a megválaszolásához Niedermüller definiálja az európai etnológia fogalmát. Az európai etnológia, mint új kutatási perspektíva, a modern fokozatos elmúlásával párhuzamosan keletkezett. Ebben az értelemben nem a modern terméke – mint a néprajz vagy a kultúr- és szociálintropológia –, hanem inkább egy „radikalizálódó” modern gyermeke, melyet egy történelmi és társadalmi átmeneti időszakként kell értékelnünk. Az európai etnológia éppen egy olyan tudomány, mely ezzel az átmenettel foglalkozik, azaz mindenféle az „első” és „második” modern korban létező transzformációs folyamattal. Niedermüller az európai etnológiát új perspektívaként, nem pedig egy modernizált néprajzként definiálja. Ennek megfelelően vázolja a tanulmány nagy részében a tudományág gyökereit, és néhány elméleti szempontot, melyek az európai etnológia új tudományként való értelmezéséhez járulnak hozzá.

Michal Buchowski a lengyel antropológia pluralitását magyarázza. Két fő irányultságra osztja a tudományos érdeklődést: etnológiaiira és szociológiaiira. Azt a kérdést járja körül, hogy a 80-as évek végének politikai változásai okozták-e az etnográfia átalakulását. Arra a következtetésre jut, hogy már egy évtizeddel korábban elkezdődött az a folyamat, mely végül az etnográfiai paradigma megváltozásához vezetett.

Don Kalb az „európai antropológia” (anthropology of Europe) helyzetének alapvető változását mutatja be Hollandiában az akadémiai rendszer átszervezése következtében. Itt a „Wende” magára a tudományos rendszeren belüli változásra utal. Hollandiában ugyanis az 1980-as években kezdték meg az akadémiai élet teljes átalakítását. Korábban, az 1970-es években Anton Blok és Jeremy Boissevain vezetésével az európai antropológia az antropológia egyik legerősebb ágának számított. Az akadémiai reform azonban megsemmisítette teljes intézményi háttérét. Az 1970/80-as évek „szakmai szocializmusban” dolgozó professzorait és PhD-hallgatóit az új rendszer nem tudta közös projektekbe tömöríteni. A korábbi, horizontális tudományos hálózatok helyett egy vertikálisan működő, bürokratikus hálózat jött létre, kialakult egy bennfentes csoport, míg a lendületes és innovatív közösségek marginalizálódtak. Az interdiszciplináris és internacionális irányultságú európai antropológia az új rendszerben egyik tudományághoz vagy minisztériumhoz sem tartozott, így nem volt felülről jövő támogatása. Az 1990-es évekre az átszervezések következtében Hollandiában az európai antropológia megszűnt létezni. Kalb tanulmánya második részében bemutat néhány doktori disszertációt. Ezek a dolgozatok többnyire a globalizáció lokális következményeit vizsgálják. Nem a „Wende” inspirálta létrejöttüket, de néha fontos ötleteket adnak a „Wende” utáni társadalom vizsgálatához. Elismerően ír ugyan Kalb ezekről a dolgozatokról, de inkább a holland európai antropológia utolsó hullámának, nem pedig kiindulópontjának tekinti őket.

Az 1990-es évek horvát etnológiáját Jasna Čapo Žmegač ismerteti. Horvátországban az 1990-es háború jelentette a fordulatot, egy innovatív munka kezdetét. Az a tudományos paradigma, mely szerint a tradicionális paraszti kultúra, azaz a „nép” vizsgálata a feladata az európai etnológiának, még a 90-es években is tartotta magát. De a tudományág képviselői alternatív etnológiákat is kezdtek művelni. Az újfajta etnológiának két irányzata alakult ki. Az egyik Herman Bausinger és a német kritikai antropológia nyom-

dokain haladt. Žmegač ezt az irányzatot „critical ethnology of identity” névvel illeti, mivel fő témái az identitások, a nemzeti identitások és tradíciók, és magának az etnológiának a szerepe az identitások kialakulásában. Másik fő irányzat Horvátországban az „ethnology of wartime”, melynek témája az elnevezésnek megfelelően az 1990-es délszláv háború.

Reinhard Johler tanulmányában a német nyelvű néprajzzal foglalkozik. Arra a kérdésre keres választ, hogy „mennyi Európára van szüksége az európai etnológiának”. Felhívja a figyelmet az összefüggésre a társadalmak és azok tudományai között: ott, ahol 1989-ben a politikai, ökonómiai és kulturális fordulatok bekövetkeztek, tudományos fordulatot is szükségesnek tartanak. Ez vezetett az egykori keleti blokkban a (nemzeti) néprajz új európai irányultságához, nem ritkán egyértelmű (angol-amerikai) szociál- és kulturantropológiai szemlélettel. Ezzel szemben az egykori „Nyugaton”, ahol a „Wende” nem volt olyan drámai, Európa mint téma alig játszott szerepet. A „Kelet” politikai dezintegrációja egy új tudományos integráció vágyával járt együtt, míg a politikailag már integrált „Nyugatnak” nem volt hasonló hiányérzete. Ráadásul egy elméletileg megalapozott európai etnológia (eddig még) nem is létezik, és a nemzeti néprajzokból (Volkskunden) összeállított európai etnológia még alig tematizálta Európát. A tudomány az európai országokban a fordulat évében már rendelkezett akkora múlttal, hogy túl volt a visszatekintéseken, összefoglalásokon, és már megfogalmazódtak egy „új Európát” érintő kérdések is – „határok nélküli etnográfia” értelemben. Ez a „határok nélküli etnográfia” Ausztriában már 1989 előtt több jelentős, határokon átnyúló kutatási és kiállítási terveket szült, és újraaktiválta a szomszédi és nagyosztrák kooperációkat a keleti és közép-európai országokkal. Ezen túl azonban a „Wende” nem vezette az osztrák néprajzot fontos vitákhoz a szak és a kutatási terület újrafogalmazásáról a teljesen megváltozott európai tudományos térképen. Ugyanez vonatkozik a német néprajzra is. Ezzel szemben pl. a magyar és a román néprajz képviselői saját tudományuk összevetését szorgalmazták az „európai etnológia új feladataival”. De éppen ott, ahol a „Wende” elkezdődött (Németországban) alig lehetett ilyesfajta újraorientációs retorikát olvasni. Ennek oka elsősorban az volt, hogy a német nyelvterület már úgy érezte, hogy „Európában” van, a német néprajz pedig az európai etnológia elfogadott részének tekintette magát. Ez az európai etnológia azonban még nem rendelkezett precíz elméleti koncepcióval és gyakran tartalmilag ellentmondott önmagának. Így az „európai etnológia” elnevezést többnyire a modernizált (nemzeti) néprajz szinonimájaként használták. Johler a német nyelvű néprajzot és minden más (kelet- és közép-európai) etnológiát, amelynek gyökerei a 19. századba nyúlnak vissza, nemzetekre és államokra való irányultsággal jellemez. Ennek megfelelően nem veszik figyelembe a jelen transznacionális folyamatait, az Európát egyesítő folyamatokat. A globalizáció és a vele összefüggő „második modern” nem csak a nemzetállamokat gyengítette meg, hanem a „nemzetállami” diszciplínákat is. Olyan tudományok kerültek előtérbe, melyek nemzetközileg intézményesülve a „lokálisat”, a „transznacionálisat” és a „világot” transz- és interkulturálisan hasonlítják össze. Miközben a szociál- és kulturantropológia világszerte a konjunktúra állapotában van, a (nemzeti) néprajzok krízishelyzetbe kerültek, és „átmenetük” egy európai etnológiába még nagyon bizonytalan. Kelet- és Közép-Európában az angol nyelv már helyettesítette a németet mint tudományos nyelvet. A tudomány Amerika és Skandinávia felé orientálódik. A modernizált, de alig europizált, illetve európaiasan intézményesített

németnyelvű néprajz számára ez nemzetközi izolációt és ezzel a „német külön út” (Sonderweg) folytatását jelenti. Johler tanulmánya utolsó részében leírja a németnyelvű néprajz külön útjának mibenlétét.

Zentai Violetta a rendszerváltás utáni magyar társadalmi változásokról ír. Tanulmányából nem az európai etnológia hazai állását ismerjük meg. Ő elméleti fejtegetésekbe kezd, és inkább egy tudományos programot ad. Az említettekén kívül még olvashatunk egy tanulmányt Christopher Hahntól és a szlovéniai tudományról Borut Brumentől.

Augé, Marc: An anthropology for contemporaneous worlds. Stanford University Press, Stanford, California. 1999. 144 p.

Pentelényi Kinga

A kötet az antropológiai kutatás lehetőségeinek változásával, feltételeinek, kihívásainak alakulásával foglalkozik, különböző világméretű tendenciák hatásainak figyelembevételével.

Az egyes fejezetek több aspektusból közelítik meg a központi téma felvetést. Foglalkozik az antropológiai kutatások idő- és térproblémáival, a posztmodern és az egyidejűség kérdéseivel, a politika ritualizáltságának, egymás mellett akár mikroszinten is létező új világok kutathatóságának kérdésével.

A munkát az antropológia módszertani és tematikus útkeresésének törekvése hatja át, választ próbál adni az egész világ hatását éreztető társadalmi, technikai, kommunikációs változások által teremtett helyzetnek a társadalomtudományi kutatást érintő kihívásaira.

A posztmodern változásai által fölvetett kérdések a többi tudományterület mellett az antropológiát is egy sor, eddig csak részben tapasztalt probléma elé állítják.

A kulturális antropológia hagyományos kutatási területei az *elszigetelt*nek, *idegen*nek, *ismeretlen*nek mondható csoportok voltak, a kutatás ezen esetekben, *sajátos térben*, és *időben* folyt. A modernitás utáni időszakban az antropológia új helyzettel találja szemben magát. A korábban kutatott csoportok már nem elszigetelték, számos különféle csatornán keresztül kapcsolódnak, és kapcsolódhatnak ahhoz a világméretű egységhez, amelyben ugyanakkor végtelennek tűnő, és folyamatosan újraalakuló sokféleség tapasztalható. Hogyan tudja az antropológiai kutatás megragadni egyszerre a világ egységét, és az abban egy időben létező különféle világok sokféleségét?

A posztmodern kor társadalmait tekintve nagyfokú multiplicitásnak lehetünk tanúi, azonban az idő és a tér specialitása megváltozott, a tér és az idő folyamatosan egységsül, zsugorodik, és átláthatóvá, átfoghatóvá válik.

Augé a posztmodern viszonyrendszer jellemzőjeként fejt ki az ellentétek koegzisztenciájának elméletét. Példája a francia forradalom óta eltelt időszak politikai történetéből való: a politikában a jobb és a baloldal eredetileg éles oppozíciója folyamatosan változott, maga a két fogalom univerzizálódott, és a modernség utáni időszakhoz érve, már nem annyira az oppozíciót jelenítik meg a politikában sem, mint inkább a koegzisztenciát. Olyan egymást kiegészítő fogalmakká váltak, amelyek igazából nem a közülük való választás lehetőségét kínálják, hanem egyfajta egységet testesítenek meg.

A posztmodern időszak szerzőnk szerint a meghatározhatatlanság korává vált. Az egyes ember, aki a társadalom egészében általában nem játszik jelentős szerepet, egy kapcsolatrendszer része, sajátos kommunikációs körzettel, és a korábbiaknál mérhetetlenül nagyobb mobilitással rendelkezik, legyen bármennyire is elszigetelt, semmiképpen sem teljesen hatalom és hatás nélküli.

Ma a világon bárhol élő, minden egyes ember *egymás kortársaként* definiálható, a szó társadalomtudományi értelmében. A posztmodern korszakban az egységesülés és a partikularizmus koegzisztenciája által létrehozott paradoxon az egyidejűségnek egy teljesen új szituációját teremtette meg.

A kialakult helyzet kihívásaira az antropológiának is választ kell találnia, a korábbi menekülés és egzotikumkeresés helyett a megfelelő lépés a kialakult szituáció felmérése, és abban a tudomány lehetőségeinek megtalálása. Az antropológia, csakúgy, ahogy művelője, a kutató, minden esetben egy speciális társadalmi kontextusban él. Korunkban ez az a posztmodern világ, amivel szembe kell néznie, amelynek önmaga is része.

A különböző kritikai észrevételek között korábban is megfogalmazódott már a kutatás *témáinak* hiányossága, miért nem foglalkozik a tudomány azzal, ami pontosan előtte játszódik le, olyan csoportokkal, amelyek a közvetlen környezetet alkotják, (például a nőkkel,) vagy olyan történelmi, gazdasági folyamatokkal, amelyek a társadalmak tanulmányozott jelenségeit közvetve vagy közvetlenül befolyásolják. Mindemellett jelen van a különféle nem hagyományos módszerek kritikája is, amikor a kutatás témája, választott terepe nem hagyományos, a kutatót a módszertani választás helyességének, alkalmazhatóságának vádja éri.

Az antropológia szükségességét az *egyidejűség korát* élő világban olyan társadalmi jelenségek indokolják, mint a *multiplicitás*, a *mátság* és az *identitás*.

A *mások* eredetileg azok voltak, akiket a kutatás *máshol* és *más időben* megfigyelt. A *más* definíciószerűen jelentette a messzeséget, az eltérő erkölcsöket, eltérő tudást, és szokásrendszert. Montaigne óta az európai ember számára az idegen kultúrák fölfedezése fokozatosan jelentette a saját kultúra egyedüli érvényességének megkérdőjelezését.

Az identitás kulturális dimenziója csak relatív módon volt értelmezhető, hiszen az *általános emberállapotban* minden más kultúra hordozója is, emberként ugyanúgy részt vesz. A világ multiplicitásának rendszerbe szedését végezte el Morgan és Tylor, a különböző kultúrák evolúciós sorba rendezésével, ezzel mintegy a mátságot kiiktatva, egyetemes fejlődési állapotokká *relativizálták* a sokféleséget. Mindegyik önálló egység csak egyetlen állomás lett azon az úton, mely az *azonosságok egybeolvadásához* vezet egy mindenkire kiterjedő *civilizáción* belül.

A *rituális aktivitás* az, ami összekapcsolja a mátság és az azonosság fogalmait, és stabilizálja az emberek közötti kapcsolatrendszereket. Ugyanakkor kiemelendő, hogy mindenféle identitással kapcsolatos megnyilatkozás valamilyen szinten politikai tartalmat hordoz.

Korunkban *különböző világok egyidejűségét* tapasztaljuk. Mindegyik folyamatos és kölcsönös kommunikációban van egymással, mindegyik rendelkezik speciális kognitív sajátosságokkal, egymásról alkotott fogalmi rendszerekkel.

A releváns antropológiai kutatás számára mindez annyit jelent, hogy egy kutandó téma megragadásához az út mindenképpen több *világon*, esetleg azok kombinációján ke-

resztül vezet. A multiplicitás ugyanakkor a világok sokfélesége mellett más dimenzióban is tetten érhető.

A *posztmodern városi társadalomról* szólva Augé rámutat, hogy az individuum és közege, benne sajátos viszonyrendszereivel összetett rendszert alkot, ugyanakkor mindkettő, vallási-világnézeti és politikai dimenzión keresztül is értelmezendő.

A város reprezentációjának individualizált változatát jeleníti meg az a tartalom, és személyes attitűd-rendszer, amelyet az individuum fogalmaz meg saját, a városban megvalósuló viszonyairól, kapcsolatairól, mely a térhez fűzi, a város, és benne saját történetiségéről, mindennap használt tereiről.

A modernitás és szupermodernitás ellentétpárjához kapcsolódva utal a *helyek – nem-helyek (place – non-place)* problémájára is.

A *helyek* olyan terek, amelyek használóik identitásának alakításában fontos szerepet játszanak, az egyéneket kapcsolatok fűzik a terekhez, az egyén önmagát határozza meg a konkrét hely által, korábbi jelenlétek, és a tér által is meghatározott kapcsolatok fűződnek hozzájuk.

A *nem-helyek* esetében hiányzik mind az identitás, mind pedig a kapcsolatok és a történetiség szimbolizációja. Ugyanakkor a szerző azt is megemlíti, hogy mindig is voltak *nem-helyek* a városban, ezek a terek az individuális szabadság megélésének helyei.

A kötet az egész világra kiterjedő posztmodern tendenciák következményeiként foglalkozik a sokféleség egyidejűségének antropológiai vetületeivel.

A szerző elérkezettnek látja arra az időt, hogy a világ kétpólusú megosztottsága korszakának végén, a *nyugatot*, és a „*többiek*” társadalomfilozófiai kettéosztottsága helyett egyfajta *generalizált* antropológiai kutatás alakuljon ki, mind témaválasztásában, mind pedig módszertani szempontból.

Ugyanakkor felhívja a figyelmet arra, hogy a változásokhoz való adaptálódás nem jelenti szükségképpen a kis egységek, csoportok, közösségek vizsgálatának befejezését. Inkább egyfajta szemléletbeli változást jelent, annak figyelembevételét, hogy a tanulmányozott közösségek is a világot behálózó szüntelen – és egyre fokozódó – kommunikációban élnek, és ezen hatások között kultúrájuk folyamatosan nem csak, hogy változik, de folyamatosan újjá is alakul. Mindezzel szoros összefüggésben említi az információs hálók figyelembevételének fontosságát. Ez is a *rituális felépítmény* része, az ezt használó társadalomban élő individuumokkal, azok kapcsolataival, tereikhez fűződő viszonyaikkal, politikai és vallási attitűdjeik rendszerével együtt.

Bársony János – Daróczi Ágnes (szerk.): Pharrajimós. Romák sorsa a nácizmus idején. I–II. L'Harmattan. Budapest, 2004. 213 p. + 83 kép.

Voigt Vilmos

A most legdinamikusabb magyarországi (egyébként nemcsak) néprajzi könyvkiadó „Romaverzum” címmel Daróczi Ágnes szerkesztésében a cigányokkal foglalkozó, és nemcsak néprajzi, sőt nemcsak a hazai érdeklődésre számot tartó könyvsorozatot indított.

A címben szereplő, és újabban egyre szélesebb körben használt cigány szó (kiejtése körülbelül: fárrájimosz) jelentése 'szétdarabolás, pusztulás'. A második világháború idején a nálunk végbevitt „cigány holokausztot” nevezik így. A mostani kiadvány is a 2004-ben megnyitott Magyarországi Holokauszt Emlékhely kiállításának (oly bonyolult módon végül mégiscsak megvalósult) cigány részéhez készült. Időszerű volt megjelente-tése, hiszen végre megindult az erre a cigányüldözésre vonatkozó, adatfeltáró kutatás, a néhány máig megmaradt túlélő kikérdezése. A köznapi és politikai vitákban is gyakran előkerülő témát illetően igazán megoszlanak a vélemények. Egyesek még ma is az ún. „nürnbergi törvények” alkalmazásában csak egy ránk erőszakolt, a magyaroktól idegen fajelmélet múlt megnyilvánulását látják, a cigány áldozatok számát is úgy ötezerre teszik. A másik oldalról e szám tízszeresére valló adatokat emlitenek, meg azt, hogy milyen so-kan vettek részt nálunk a cigányok összeszedésében, kirablásában, táborokba zárásában és kivégzésében. Azt sem lehet tagadni, hogy a hazai cigányellenesség és ezeknek szabá-lyokban, rendeletekben való megnyilvánulása, csakúgy mint a „spontán” és mindennapi elkülönítés és lenézés, sok évszázados hagyományra tekinthet vissza nálunk is.

A mostani tanulmánykötet nem pamflet, nem is a bűnösök vagy a büntetettek lexikona. Négy történész-szemléletű tanulmány a mi romáinknak a 20. századi történeté-vel, a Pest megyei cigányüldözéssel, a várpalotai és inotai tömeges cigány-kivégzésekkel, a komáromi Csillagerőd gyűjtőtáborába került cigányok borzalmas sor-sával foglalkozik. A kötet második része a ma divatos „oral history” (szóbeli és szemé-lyes történelem) címmel egy tucatnyi ilyen elbeszélést hoz. Itt olvassuk Bari Károly rö-vid áttekintését is arról, hogyan jelennek meg e borzalmak a cigány népköltészetben és visszaemlékezésekben. (Persze e rövid rész csak csepp a tengerből!) „Települések – események” címmel a községek nevének ábécé-sorrendjében van összesítve, hol milyen események történtek, hol maradtak fel erről dokumentumok. Abaújszántótól Zsidig mintegy 500 (!) helység vagy terület neve szerepel itt. A kötet végén a „Mellékletek” részben olyan dokumentumok olvashatók, amelyek a „roma holokauszt”-kutatás hazai nehézségeit, a sokakban még mindig ellenséges vélekedést tanúsítják.

Külön tasak a második kötet, amely 83 fényképet, illetve dokumentum másolatot ad. Ezek is az említett emlékkiállítás számára lettek összegyűjtve.

Bárki olvassa e kiadványt, nehéz szívvel teszi le, még akkor is, vagy talán annál in-kább, ha nem a maga felelősségét érzi, vagy éppen megnyugodhatna abban, hogy nem volt köze e népirtáshoz. Józan szemlélő számára sosem volt kétséges, hogy a nürnbergi törvények, majd a magyarországi zsidótörvények, 1944 márciusában a német megszá-llás, októbertől meg a nyilas hatalomátvétel a cigányok megsemmisítő táborokba vitelét készítették elő. Országos rendelkezések voltak ezek, és csak a front közeledése akadá-lyozta meg, hogy „mindenütt” végre is hajtsák ezeket. A kevés számú túlélő, a szeren-csésőbb rokon, vagy a hadi helyzet alakulása miatt akkor már más problémákkal küzdő más cigány közösségek – mindezek mindig is tudtak e szörnyűségekről, olykor beszéltek is róla. Nem a folklorista embertelen szak-vaksága mondatja velem, hogy egyre több ilyen visszaemlékezést kellene felvenni, hiszen egyre fogy a valódi szemtanúk száma. Ugyanilyen fontos a helybeli dokumentumok feltárása is. Nincs semmi értelme annak, hogy „versenyeztessük” a magyarországi zsidó és magyarországi roma holokauszt-kuta-tásokat. Ám a cigányok esetében még kevesebb írásos dokumentum, vagyoni leltár, le-

vél, írásos visszaemlékezés maradt fenn. A folklorista vagy a folklorisztikai módszereket ismerő kutató itt még többet tehet a tények és emlékek feltárásában, másoknak talán eszébe sem jutó szempontok szerinti elemzésében.

Akár mennyire sajnó téma ez, csak a mostanihoz hasonló kiadványok révén juthatunk közelebb – ha nem is az igazságtételhez – legalább a tények igazibb megismeréséhez. Amelyre persze nemcsak a magyar néprajztudománynak lenne szüksége. Folytatódjék hát a „Romaverzum” kiadványsorozata, legyen sokoldalú, megbízható, elgondolkodtató, mint a kezünkben levő könyv is volt.

És talán érdemes azt is megjegyezni, hogy számunkra persze a legfontosabb a cigány néprajz, a cigányok folklorisztikai kutatása. És szerencsére e téren a nem-cigány és a cigány kutatók (talán azért is, mivel oly kevesen vannak) jól együttműködhetnek. Ám a hazai cigányságnak leginkább arra van szüksége, hogy saját értelmiséget neveljen ki, amely a mi cigányaink társadalmi kérdéseivel a maguk szempontjai szerint foglalkozik. Ez nem azonos a (sajnos: egymással is vetélkedő) politikailag motivált cigány-szervezetek működésével, vagy akár a cigányok oktatásával, öntudatra emelkedésének intézményesítésével. Az is nélkülözhetetlen, ám az ő munkájuk mellett külön cigány társadalomtudománynak is meg kell végre már születnie. Amely érdemben foglalkozik az olyan sorsdöntő témákkal is, mint a *phárrájmosz*. A mostani kötet biztató jel: mintha közelednénk e cél felé.

Bársony János – Daróczi Ágnes: Vrana mámi mesél. Roma népismeret az általános iskola 1–4. osztálya számára. SuliNova. Budapest, 2005. 176 p. képek, CD-melléklet.

Voigt Vilmos

Egyedülálló tankönyv. Nem is egy osztály számára szól. Önbecsüléshez, önismeret-hoz ad olvasmányokat a roma iskolások és tanítóik számára egyaránt. Három részre tagolódik.

Versek, mondókák címmel a gyermekek által kedvelt szövegek olvashatók, mégpedig magyarul és roma nyelven. Mindenki számára élmény mondjuk Weöres Sándor „kutyatárának” kitűnő cigány fordítása, vagy a különböző mesterségekről szóló roma versek, találós kérdések, karácsonyi énekek olvasása.

Történelmi mesék címmel egy elsős kisleány, Mozolka/Zsófi számára mondja el nagyanyja, Vrana mámi a cigányok/romák/magyar romák történetét a világ teremtéséről szóló eredetmondáktól a nevezetes cigányok életén át a szabadságharcig, a cigányok üldöztetéséig, sőt egészen a hétfélig ingázó munkásokat szállító „fekete vonat” történetéig.

Híres cigányok címmel nyolc nevezetes személy (mint Dankó Pista, Rác Aladár, László Mária, Balázs János, Lakatos Menyhért, Choli Daróczi József, Péli Tamás, Bari Károly) bemutatása következik: arcképeik, festményeik, verseik segítségével is.

Csodálatos, példamutató könyv. Gyönyörű a kiállítása, a sok színes illusztráció közül is kitűnnek nagy cigány festőink műveinek reprodukciói. A folklór szövegek pontosak, fordításuk jó, költői. A tankönyv megadja ezek forrását, illetve utal az átírás tényére. A könyvhöz egy és negyedórányi CD-lemez tartozik, rajta 47 számmal: folklór

szövegek, versek, fordítások, még a cigány himnusz is. Minthogy a kötet iskolai használatra készült, a roma szövegek „magyar betűs” átírását mindenki el tudja olvasni.

Nagy tett ez a hazai roma közművelődés terén. Igazán sok kitűnő megoldást találunk a könyvben, amit magyarságismereti, folklór-ismereti könyvekben is hasznosíthatunk. A magyar folklórkutató számára két további vonás különösen fontos. Egyik az idézett cigány folklór szövegek sokrétű és szép példatára. Másik a „híres cigányok” életrajzaiból a közelmúlt eseményeinek őszinte rajza, amiből kiderül az igazság: még alig pár évtizeddel ezelőtt nálunk is üldözték azokat, akik a cigány öntudat és önismeret érdekében cselekedtek. Bizony, a cigányok emberi és polgári egyenlőségéért folytatott küzdelem ma sem egyszerű és bizony távol áll a győzelemtől.

Az ismert társadalmi feszültségek (még a romák között is!) között csak csodálni tudom a könyv egészének hangvételét: büszke, őszinte, nem túlzó. Szinte túl szép az egész könyv (és ezt még a versek minőségére is értem)! Persze, éppen ilyen kell a valódi öntudat kialakításához. Azt gondolom, a könyv felépítése, tartalma didaktikailag is igen sikeres. Legyen is úgy!

Gráfik Imre: Hajózás és gabonakereskedelem. „Gabonakonjunktúra vizen”. Második, javított kiadás. Pannonia Könyvek. Pécs, 2004. 168 p.

Dankó Imre

Gráfik Imre 1992-ben, már mint jól ismert etnográfus, az áruszállítás (gabonaszállítás), a közlekedés-szállítás lehetőségeinek (vízi, szárazföldi, emberi erővel, állati erővel, vasúti) és eszközeinek, valamint ezek változásainak jeles kutatója jelentette meg Debrecenben, a Folklór és Etnográfia című sorozatban *Hajózás és gabonakereskedelem* című könyvét (65. szám). A szerző nyilvánvalóan ezen könyve „második, javított” kiadásának tartja ezt az újabb, most ismertetendő, szép kiállítású, jó tipografizálással Pécssett készült könyvét. Tekintve, hogy a könyvek kiadása Debrecenben és Pécssett történt, de egyéb körülmények következtében is, úgy érezzük, hogy Gráfik Imre munkájának ismertetése, bemutatása elsősorban Debrecenben, illetőleg Pécssett (ahol mindkét helyen egyetemi néprajzi tanszék működik) válthat ki nagyobb érdeklődést.

Debrecenben azért jelentős Gráfik Imre könyvének ismertetése, mert a XVIII. század végén fellendült gabonatermesztés és -értékesítés (feldolgozás) kiemelkedően jeles helye volt Debrecen városa is. Úgy, ahogy azt Gráfik Imre szépen, néhány beszédes adat, statisztika, utalás megtételével meg is állapítja. Jóllehet Debrecen kevésbé, csak kisszerűen szólhat a vízi úton való gabonaszállításról, mint más, hajózható víz mellett települt város, amelyeknek jelentős közlekedési-szállítási lehetősége a vízi út, jellegzetes eszköze pedig a „hajó” volt. Ebben a tekintetben, legalább is a „fahajók” vonatkozásában Gráfik Imre számára is kimagaslóan fontos helyet jelentett a Tisza mellett települt és többek között hajózásáról is híres Szolnok városa. Nem vitatható, hogy Gráfik Imrére a hajózás, a fahajók használata kutatása terén nagy hatással volt a szolnoki hajósélet és annak *Betkowszki Jenő* által való alapos, egy életet kitöltő kutatása, leírása. *Betkowszki Jenő* 1954-től kezdődően több tanulmányban, könyvben foglalkozott a szolnoki (a tiszai) hajózás, különösképpen pedig a fahajózás kérdéseivel; köztük ki-

mondottan a fahajókkal való gabonaszállítással is. Ezúttal csak négy, e tekintetben alapvető munkáját említjük: *Adatok a szolnoki hajósok életéből* (Ethnographia, LXV. 1954. 88–120. p.); *Fahajók a Tiszán*. (Jász-kunsági Füzetek 2. Szolnok, 1955.); *Tiszai hajósélet*. (Szolnok, 1961); *A tiszai fahajók építése, javítása, népe* (Szolnok, 1968.). Azonban Gráfik Imre elsősorban nem a Tisza és egyes mellékfolyói hajózását tanulmányozta, hanem a Dunáét és mellékfolyói egy némelyikének, valamint éppen a gabonaszállítás szempontjából jelentős bácskai csatornarendszer (Ferenc Csatorna 1887, Károly Ferenc Csatorna 1888 stb.) hajózását kutatta. Talán éppen Bácska kimagasló gabonatermelése, a termés elszállításának mindig fontos kérdése fordította figyelmét a fahajós, vontatós dunai fahajózás, a vele szorosan összetartozó gabonakereskedelem felé. Természetesen témaválasztásában nagyon nagy szerepe lehetett *Gunda Béla* professzornak, lévén Gráfik Imre egyetemi tanulmányai első három évében a debreceni egyetem hallgatója, Gunda Béla tanítványa. Munkája során tisztes kutatási előzményekkel számolhatott. Legkorábban talán *Pisztory Mór* Győr közlekedésének, kereskedelmének történetével foglalkozó munkáiban találkozott a dunai vontatásos-hajós gabonakereskedelemre is kitérő részekkel, sőt önálló tanulmányokkal is, mint például a Győri Közönyben, 1871-ben megjelent *Győr város gabonakereskedése összehasonlítva Pestvárossal* cíművel (Győri Közöny, 1871. öt folytatásban, a 17–22. számokban). Különben erről a Győr és Pest közötti „gabonakereskedelmi harcról”, amely nagyon szorosan összefüggött a dunai (fahajós, vontatásos) hajózással, *Vörös Károly* majdnem száz év múlva is közölt egy nagyszerű tanulmányt; mintegy jelezve, hogy a kérdés mindmáig aktuális, további kutatásra való (*Győr és Pest harca a dunai gabonakereskedelemért 1850–1881*. Arrabona, 1965. 471–491.). Különben erről tanúskodik *Balázs Péter* nagyszerű gazdaság- és társadalomtörténeti monográfiája is (*Győr a feudalizmus bomlása és a polgári forradalom idején*. Bp. 1980), de különösen első fejezetének (*Győr város gazdasági és társadalmi fejlődése a XIX. század első felében*) bevezető részei: *A távolági kereskedelem szerepe a város fejlődésében*, *A városi belső piac alakulása, Közlekedés és szállítás* (11–41.) Ezek a feldolgozások történeti, főleg gazdaságtörténeti jellegűek és alapos levéltári kutatásokon alapulnak, például véve *Takáts Sándor* korábbi, nagyszámú, egyébként főleg a XVI–XVII. századra vonatkozó kutatásait és feldolgozásait. Közülük ezúttal csak két, a *Magyar Gazdaságtörténeti Szemle* 1900. és 1904. évi évfolyamaiban folyamatosan közölt tanulmányaira utalunk. Öt tanulmánya *A dunai hajózás a XVI–XVII. században* összefoglaló címen jelent meg az 1900. évi évfolyamban (a 97–123., 145–177., 193–223., 241–277. és 289–319. oldalakon). Másik említendő tanulmánya a hajóépítés – a hajóépítők történetével foglalkozott és arra is jó lehetőséget kínált számára, hogy szülővárosát, Komáromot is erőteljesen, jelentőségének-súlyának megfelelő mértékben bevonja a dunai hajózás, a dunai gabonakereskedelem világába (*Hajóépítők telepítése Magyarországon a XVI., XVII. és a XVIII. században* – Magyar Gazdaságtörténeti Szemle 1904. 81–117.). A Komárommal kapcsolatos hajózásról, áruszállításról, sőt éppen a gabonakereskedelemtől későbbi kutatók is számot adtak. Akár mint a közelmúltban *Kecskés László* is tette több kisebb feldolgozásában, illetve *Komáromi mesterségek* című tanulmánykötetének (Madách Kiadó, Pozsony, 1978.) a *Hajóácsok* és a *Szekeres gazdák* című fejezeteiben (167–228.).

A dunai hajózás, a fahajós gabonakereskedelem részletei iránt is nagy érdeklődést mutatott a magyar néprajztudomány. Elég, ha idevonatkozóan *Takács Lajosra* hivatkozunk, aki a dunai hajóvontató út Tolna megyei szakaszáról értekezett (*A dunai hajóvontató út Tolna megyei szakasza*. Néprajzi Közlemények, III. 1958. 359–362.).

De nem lehet célunk a dunai vontatott fahajós gabonakereskedelem eléggé gazdag irodalmával foglalkozni. Az eddigi adatokat is csak azért említettük meg, hogy rámutassunk azokra a nagyszerű előzményekre, amelyek Gráfik Imrét három nagy, összefoglaló jellegű tanulmány megírására készítették. Ezt a három tanulmányt akár egyfajta „előzetes” munkálatoknak is tekinthetjük, az alábbiakban ismertetendő könyvéhez. Az *első* nagy tanulmány egyrészt általánosító, másrészt technikatörténeti jellegű munka. *Az áru útja a szállítás forradalma előtt* című tanulmányról van szó (Ethnographia, XCIV. 1983. 1. 1–35.). A *második* ugyancsak 1983-ban jelent meg és ez is összegező jellegű, rendszerező igénnyel megírt tanulmány volt (*A magyarországi fahajózás*. Néprajzi Közlemények, XXVI. 1983.). A *harmadik* nagy „előzetes” tanulmánya pedig, a már említett *Hajózás és gabonakereskedelem* című, Debrecenben kiadott munkája volt (Folklór és Etnográfia 65. Debrecen, 1992.)

Mind a három „előtanulmánynak” az a közös jellemvonása, hogy mind tartalmilag, mind formailag szigorúan vett tudományos munkák. Tartalmilag úgy, hogy mindegyik nagyrészt Gráfik Imre saját történeti néprajzi, történeti, könyvészeti-levéltári kutatásaira-gyűjtéseire épült; világos, következetes, úgynevezett tudományos nyelven és stílusban íródott. Formailag pedig a tanulmányok logikus tagolása, megfelelő tudományos apparátussal való ellátása, bibliográfiai adatlása jellemzik.

Ezekhez a jellemzőkhöz viszonyítva ez a bővített formában „összedolgozott” könyv mind stílusában (egyenletes, logikus leíró-elbeszélő) – de nem úgynevezett tudományos stílus –, mind formájában más. Például a legjellegzetesebb s egyben legjobban elterjedt tudományos formát, a jegyzetelést nem is használja. Ez idáig is már többen ismertették kiemelve, hogy Gráfik Imre igen széles körű forrásanyagra támaszkodva ismerteti a hazai gabonatermelés és kereskedelem „főként XVIII–XIX. századi” életmódokat alakító történetét. A „gazdag forrásanyag” fogalmába szorosan beletartoznak a dunai, vagy általában a vízi közlekedés-szállítás, a hajózás egészének, vagy egyes részeinek képzőművészeti ábrázolásai is. Itt nemcsak a XIX. század derekától származó, gyakran neves képzőművészeink által készített illusztrációs rajzokra, metszetekre (Vasárnapi Újság, Hazánk és a Külföld stb.) kell gondolnunk, hanem néhány festményre is, de mindennek előtt a Gráfik Imre által összeszedett-összeállított „ikonográfiai reprodukciógyűjtemény” darabjaira is. Ezeknek az illusztrációs célokat szolgáló képzőművészeti daraboknak az a lényege, hogy életképszerűen ábrázolják a kutatott életmódokat. Így vált Gráfik Imre könyve történeti néprajzi irodalmunk egyik legkiválóbb darabjává.

Régi tárgyak – új katalógusok. A Néprajzi Múzeum legújabb tárgykatalógusai.

Csupor István – Rékai Miklós: A vajkőpülvő. Néprajzi Múzeum. Budapest, 2003. 84 p. (A Néprajzi Múzeum tárgykatalógusai 8.)

G. Szabó Zoltán: A dudu. Néprajzi Múzeum. Budapest, 2004. 135 p. (A Néprajzi Múzeum tárgykatalógusai 9.)

Szojka Emese: A sárközi bútor. Néprajzi Múzeum. Budapest, 2005. 144 p. (A Néprajzi Múzeum tárgykatalógusai 10.)

Selmeczi-Kovács Attila: A kézi aratás járulékos eszközei. Néprajzi Múzeum. Budapest, 2006. 71 p. (A Néprajzi Múzeum tárgykatalógusai 11.)

Máté György

A Néprajzi Múzeum 1993-tól jelenteti meg tárgykatalógusainak újabb sorozatát. Az elmúlt esztendőben, megújított koncepció szerint és egységes arculattal újabb négy kiadvánnyal bővült a sorozat.

A tárgyak, tárgycsoportok ismertetésének története hosszú időre nyúlik vissza. Már Bátky Zsigmond készített ilyeneket a maga korában, akinek a budapesti és a vidéki múzeumok munkatársai között is számos követője akadt, azonban az egységes, önálló kötetben megjelenő tárgykatalógusok sokáig vártak magukra. Pedig a néprajzi kutatás fontos kellei ezek, ugyanis a műtárgyak adatainak pontos leírásával és fotójával lehetőség nyílik azok tanulmányozására anélkül, hogy felkeresnénk a múzeumokat és kézbe vennénk a tárgyakat. Ezeket a gondolatokat fogalmazza meg Szilágyi Miklós muzeológiáról írt könyvének utolsó fejezetében (*Bevezetés a néprajzi muzeológiába*. Néprajz Egyetemi Hallgatóknak 30. Debrecen, 2003.). A szerző hangsúlyozza a gyűjtemények ily módon történő hozzáférhetőségét, és az összefoglalója végén kiemeli néhány, az 1990-es évektől „könyvművészeti formában” megjelenő kiadványt, azaz *A Néprajzi Múzeum tárgykatalógusai* elnevezést viselő sorozat első öt darabját.

E sorozat kezdetben megjelenő részei (Szűrűjasok; Üvegképek; Székképek; Gyűrűk; Cifraszűrök) sem tartalmilag, sem formailag még nem alkotnak teljesen egységes képet. Egy-egy műtárgy leírásakor nem azonosak a szempontok, sőt azt is mondhatjuk, hogy azok számára, akik kutatás céljából akarják használni ezeket a kiadványokat, hiányosak az adatok, mivel gyakorlatilag csak a leglényegesebb paramétereit közlik a tárgyaknak. Ezen katalógusok hiányosságaira értékelő szemléjében felfigyelt Szarvas Zsuzsa is (Tabula, 2000. 3(1). 133–139.), aki azt is kifogásolta, hogy a sorozat elindításakor nem született egy olyan bevezető tanulmány, amiben felvázolták volna a vállalkozás célját, illetve megvalósításának módját. Eddigiekből az sem derül ki, hogy mi alapján választják ki azokat a tárgycsoportokat, amelyeket a bemutatás céljával kiválasztottak.

Ezen hiátusok egy részét szünteti meg a sorozat hatodik tagja, *A nyereg*. Ebben az esetben egy sikeres kiállítás előkészítéseként született meg a tárgykatalógus. Szerzője, Gráfik Imre kidolgozta azt az egységes szempontrendszert, amely alapján a további szerzők – a szükséges kisebb módosítással – ismertetik a tárgyakat. E szerint a tárgy elnevezése, leltári száma és fotója mellett szerepel annak helyi megnevezése, anyaga, mérete, készítési technikája, valamint egy rövid leírása. Külön feltüntetésre kerül a készítő neve, a készítés helye és ideje, a használat helye, valamint a gyűjtésre, beszerzésre vonatkozó adatok, így a gyűjtő neve, a gyűjtés helye és ideje, a beszerzés módja. A szerzeményezés közlését Fejős Zoltán – aki időközben irányítója lett a katalógusmunkáknak – javasolta. A nyereg után megjelent tárgycsoportok földolgozása közül egyedül *A tükrös* – Sáfrány Zsuzsa munkája – tér el ettől a szempontrendszertől, *A vajköpülő*, *A duda*, *A sárközi bú-*

tor és *A kézi aratás járulékos eszközei* címet viselő katalógusok azonban ilyen tekintetben egységesnek mondhatók.

A *Catalogi Musei Ethnographiae* sorozat 8. kötetében két muzeológus, Csopor István és Rékai Miklós, két gyűjtemény (kerámia és táplálkozás) részét képező műtárgyakat tesz közzé. Adódik ez abból, hogy a múzeumi struktúrában e két terület osztozik a mintegy 150 darab vajköpülő elhelyezésén. A szerzők szándékosan szűkítették le vizsgálatukat erre a tárgyra, mert a tejfeldolgozás valamennyi eszközét bemutató katalógus „parttalanná tette volna a munkájukat”. A bevezető tanulmányban összefoglalják a vajkészítés, vajköpülés kialakulásának útját, a köpülők általános használati módját, és kitérnek például a köpülés sikeres műveletével összefüggő hiedelmekre, valamint összefoglalták a tárgy regionális típusait is. A katalógus rész beosztását is tájegységekre bontották. Ezekből kiderül, hogy a fa- és a cserépköpülők általánosan elterjedtek voltak a Kárpát-medencében, táji különbségek inkább a formájukból adódnak. Néhány üvegből készült vajkészítő eszköz is megőrződött, ezek a kiadvány végén, külön fejezetben kerültek közlésre. A szerzőknek nehézséget, és így a meghatározásokban hiányosságot okozott, hogy kevés a datált tárgy. További problémát jelentett a vizsgálat szempontjából, hogy egy vajköpülő több részből tevődik össze (köpülő, kármentő, köpülőfa, borító), és sok esetben csak egyes darabjai vannak meg a tárgynak. Ezek ellenére egy ez idáig kevésbé ismert tárgytypusról készült értékes katalógus.

Hasonlóan alapos vizsgálat után született meg sorozat kilencedik tagja, *A duda*. Ez esetben is összekapcsolódott a katalóguskészítés egy kiállítással („Aki dudás akar lenni...” Dudák és dudások a Kárpátokon innen és túl), melyet a kiadvány szerzője, G. Szabó Zoltán rendezett. Ebben a katalógusban a Néprajzi Múzeum munkatársai által 1870 és 2003 között, a Kárpát-medencén belül és azon kívül gyűjtött valamennyi duda és dudaelven működő hangszer szerepel, a már fentebb említett szempontrendszer szerint. Az aerofon hangszercsalád nádsípokból kialakult, légszákkal felszerelt tagjairól készített összefoglalásában Szabó Zoltán bemutatja a hangszer működését, típusait, készítését és díszítését. Összehasonlítja a különböző dudaábrázolásokat és a valós hangszereket, valamint ír a zenészek eme csoportjának a társadalomban betöltött szerepéről és a dudálás 19–20. századi alkalmairól. A legismertebb, mondhatni a legjobb dudások a pásztorok közül kerültek ki hazánkban, de a katonák körében is igen kedvelt volt a dudamuzsika. Csakúgy, mint az északi (palóc) és a délszláv területeken a két világháború között a lakodalmakban, farsangkor, és más szórakozási alkalmak (fonó, tollfosztó, kocsmai mulatozás) ideje alatt. A 20. század során azonban a modernebb hangszerek terjedésével a duda fokozatosan visszaszorult, de története nem ért véget. Az 1970-es évekre tehető a hangszer újralfedezése, és egyben modernizálása is. Mára ez a nagy múltra visszatekintő népi eszköz ismét beépült a köztudatba.

A tárgykatalógusok sokszínűségét mutatja Szojka Emese kötete is. A Tolna megyei Sárköz viseletéről, szötteseiről vagy éppen kerámiáiról megszülető néprajzi leírások mellett most már a népi bútorokról is önálló tartalmas kiadvány készült. A múzeum bútor- és világitóeszköz-gyűjteményének mintegy 155, a Sárközben gyűjtött, vagy onnan származtatható darabját rendezte katalógusba a szerző, aki típus szerint nyolc csoportba sorolja a tárgyakat, amelyek fényképe mellett a bútorok adatait a már „megszokott” szempontrendszer alapján tünteti fel. A témából adódik, hogy enteriőr-fotókat is láthat az olvasó. Időben

mintegy másfél századot ölel fel az anyag, amelynek a legkorábbi darabjait a 18. század végén készült kelengyebútorok alkotják, míg a sor egy 1927-ből való polgári ízlést tükröző hálószobabútorral zárul. Ebbe az időintervallumba tartozó tárgyakat a szerző kronologikusan haladva mutatja be tanulmányában, amelyet színesít egy-egy bútordarab vagy bútoregyüttes múzeumba kerülését megelőző története. A munkája során Szojka Emese a bajai, illetve a szekszárdi múzeum sárközi bútorait is bevonta a tanulmányozásba, s ezzel is újabb egyedies vonást kölcsönöz a sorozat többi tagjához képest, ugyanis nem egy tárgyműfaj, illetve tárgynem került feldolgozásra, hanem egy földrajzi-kulturális közegből csoportosított tárgykategória.

A Néprajzi Múzeum tárgykatalógusainak legújabb, tizenegyedik tagja az aratáshoz kapcsolódó járulékos eszközöket mutatja be. Ezzel ismét egy sajátos témát választottak ki és dolgoztak fel a múzeum anyagából. Az aratás a hagyományos paraszti gazdálkodás egyik legfontosabb munkafázisa volt, de ez a kötet nem az alapvető eszközöket, a sarló- és a kasza-típusokat taglalja, hanem a munkafolyamathoz szükséges egyéb eszközöket veszi górcső alá. A terjedelmét tekintve az eddigiekhez viszonyítva rövidnek mondható kiadványban mintegy kilencven tárgy fotója és leírása található, melyek között szerepelnek a kötelsodrók, a marokszedő kampók és a kévekötfák. Ezekhez kapcsolódó munkafázisokat, az eszközök használatát és helyi elnevezéseit foglalja össze Selmeczi Kovács Attila bevezetőjében. A földművelés-gyűjtemény részét képező anyag nyomtatott fényképes „adatbázisa” is, a többi katalógushoz hasonlóan, a kutatók számára elősegíti a múzeumi raktárakban rejlő tárgyak vizsgálatát.

A kötetekben szereplő bevezető tanulmányok angol nyelven is olvashatók. A sorozat mostanra már teljesen kialakult, Gerhes Gábor tervezte egységes arculata beleillik a Néprajzi Múzeum legújabb kiadványait jellemző igényesen, szépen kivitelezett munkák sorába. A legújabb katalógusokhoz kapcsolódó témakutatások OTKA-program keretein belül valósultak meg (T 037830. sz. kutatás).

Ethnographia

A Journal of the Hungarian Ethnographical Society

Vol. 117.

2006

No. 2.

Head of the Editorial Board:

LÁSZLÓ KÓSA

Editorial Board:

RÓBERT KEMÉNYFI, ATTILA PALÁDI-KOVÁCS, IBOLYA T. BERCZKI,
GÁBOR VARGYAS, GYULA VIGA, VILMOS VOIGT

Editor:

ELEK BARTHA

Editorial Office Address: Hungarian Ethnographical Society

[Magyar Néprajzi Társaság], H-1055 Budapest V.

Kossuth Lajos tér 12. Telephone: (1) 473-2400/extension 481

Telephone/telefax: (1) 269-1272, e-mail: mnt@neprajz.hu

Editor's Address: Department of Ethnography, University of Debrecen

[Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék] H-4010 Debrecen, Egyetem tér 1. Pf.: 16.

Telephone /fax: (52) 489-100/ extension 22249

E-mail: ethnographia@freemail.hu

E-mail: barthaelek@yahoo.com

TABLE OF CONTENTS

Studies

- Veronika Nagy:* The Geographical Distribution of *farsangi és lakodalmi tyúkverő*
[verbatim: chicken hitting at carnival and wedding parties] in the Carpathian Basin 105
- Imre Lénárt:* Turning Points in Social Approaches to the Assessment of the
Situation of Homeless People 137

History of Science

- Zoltán Ujváry:* A Translator of Romanian Songs and Ballads:
György Ember (1845–1905) 149

Discussions, Opinions

- Vilmos Voigt:* Folk Narrative Congress in Tartu 161

Arguments & opinions

- László Szabó:* New Approach – New Sources – New Findings
in the Research of Jassic People 171

- Book Reviews** 185

FORMAI KÖVETELMÉNYEK

1. A kézirat terjedelme ne haladja meg a 40 000 letűtést.
2. A kéziratot .rtf (rich text format) vagy .doc (Microsoft Word) formátumban, mágneslemezen, emailben vagy CD-n, valamint kinyomtatott formában kérjük a szerkesztőhöz eljuttatni.
3. A szövegközi kiemelésekhez *dőlt (italic)* betűt használjanak.
4. A jegyzetek megadása lábjegyzetek formájában történjen, ne használjanak szövegközi jegyzeteket! A lábjegyzet formája: Vezetéknév Évszám: Oldalszám.
Pl. Balassa 1973: 59.
5. A tanulmányokhoz mellékelni ábrák, rajzok, fotók elkészítésénél vegyék figyelembe, hogy azok fekete-fehérben kerülnek a kötetbe. A fénykép rövidebb oldala maximum 9 cm legyen. A képek hátoldalán tüntessék fel azok sorszámát, valamint talpas nyíllal a helyes orientációt. A digitális képeket 300 DPI felbontásban kérjük, tömörítve .TIFF, esetleg .JPG formátumban. Külön mellékeljenek képjegyzéket a sorszám, a pontos szövegközi hely, valamint a képaláírás feltüntetésével.
6. A tanulmányhoz kérjük csatolni a szerző nevét, munkahelyének megnevezését, tudományos fokozatát, valamint – ha van – email címét. Lehetőség szerint kérjük közölni a szerző azon telefonszámát is, ahol a szerkesztő elérheti.
7. Az irodalomjegyzék a tanulmány végén szerepeljen. Az irodalmi hivatkozásokat lábjegyzetben szerepeltessék. Azonos szerző ugyanabban az évben írt tanulmányát a, b, c betűkkel különítsék el. Az irodalomjegyzék formátuma a következő legyen:
 - 7.1 Önálló kötet esetében:
VEZETÉKNÉV Keresztnév
Évszám *Kötetcím*. Kiadási hely: Kiadó
Pl. BALASSA Iván
1973 *Az eke és a szántás története*. Budapest: Akadémiai Kiadó
 - 7.2 Tanulmánygyűjtemény esetében:
VEZETÉKNÉV Keresztnév
Évszám Cím. In Szerkesztő: *Kötetcím*. Oldalszám. Kiadási hely: Kiadó
Pl. ORTUTAY Gyula
1941 Népköltészet és műköltészet. In Eckhardt Sándor (szerk.): *Úr és paraszt a magyar élet egységében*. 161–181. Budapest: A Budapesti Királyi Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Magyaraságtudományi Intézete
 - 7.3 Folyóirat esetében:
VEZETÉKNÉV Keresztnév
Évszám Cím. *Folyóiratcím*. Évfolyam. Szám. Oldalszám.
Pl. LENGYEL Dénes
1982 Álmos vezér születésének mondája. *Ethnographia*. XCIII. 2. 259–268.
8. Hol és milyen kutatási pályázat keretében készült a tanulmány.

Ethnographia

117. évfolyam

2006

2. szám

Ismertetések

Lukács László – Ambrus Lajos – L. Simon László: Édes szőlő, tüzes bor. (*Égető Melinda*) – GOULAG le peuple des zek. (*Szendrei Eszter*) – Kocsis Gyula: A Jászság társadalma, népessége, gazdálkodása a XVI–XVII. században. (*Égető Melinda*) – Bathó Edit: A jász viselet. (*Gulyás Éva*) – Die Wende als Wende? (*Gyanó Szilvia*) – Augé, Marc: An anthropology for contemporaneous worlds. (*Pentelényi Kinga*) – Bársony János – Daróczi Ágnes (szerk.): Romák sorsa a náciizmus idején I–II. (*Voigt Vilmos*) – Bársony János – Daróczi Ágnes: Vrana mámi mesél. (*Voigt Vilmos*) – Gráfik Imre: Hajózás és gabonakereskedelem. „Gabonakonjunktúra vizen”. (*Dankó Imre*) – Régi tárgyak – új katalógusok. (*Máté György*)

HIBAIGAZÍTÁS

Az Ethnographia 2004/3 számában *Idegenek a kertemben* című cikk szerzőjének a neve tévesen jelent meg, a cikk szerzője helyesen *Füredi Zoltán*. A tévedésért a szerkesztőség elnézést kér.

ISSN 0014-1798

Szerkesztő: Bartha Elek [Editor: Elek Bartha]

Felelős kiadó: Paládi-Kovács Attila, a Magyar Néprajzi Társaság elnöke

[Published by: Attila Paládi-Kovács, President of the Hungarian Ethnographical Society]

Fordító: Csontos Pál [Translator: Pál Csontos]

Olvasószerkesztő: K. Sándor Mária [Copy editor: Mária K. Sándor]

Borító: Dallos Csaba (Julius Schnoor von Carolsfeld: Péter meggyógyítja a koldust – metszet)

[Cover design: Csaba Dallos]

Nyomdai előkészítő: Bihari Nagy Éva [Printing & Publishing: Éva Bihari Nagy]

Nyomta a Kapitális Kft., Debrecen [Printed in Debrecen by Kapitális Ltd.]

Felelős vezető: Kapusi József [Managing Director: József Kapusi]

Veronika Nagy: The Geographical Distribution of farsangi és lakodalmi tyúkverő
[verbatim: chicken hitting at carnival and wedding parties]
in the Carpathian Basin

Imre Lénárt: Turning Points in Social Approaches
to the Assessment of the Situation of Homeless People

Zoltán Ujváry: A Translator of Romanian Songs
and Ballads: György Ember (1845–1905)

Vilmos Voigt: Folk Narrative Congress in Tartu

László Szabó: New Approach – New Sources
– New Findings in the Research of Jassic People

ETHNOGRAPHIA



Lukács László: A karácsonyfa a közép-európai néprajzi kartográfiában
Kovács Előd: Hol volt, hol nem volt – a magyar mesekezdő ótörök származása
Balázs János–Bölkei Zoltán: Cserépedénybe temetett, réz által konzervált, részlegesen mumifikálódott magzat

Voigt Vilmos: Meghalt Meletyinszkij

2006/3

A szerkesztőbizottság elnöke:
KÓSA LÁSZLÓ

A szerkesztőbizottság tagjai:
KEMÉNYFI RÓBERT, PALÁDI-KOVÁCS ATTILA, T. BERCZKI IBOLYA,
VARGYAS GÁBOR, VIGA GYULA, VOIGT VILMOS

Szerkesztő:
BARTHA ELEK

A szerkesztőség címe: Magyar Néprajzi Társaság, H-1055 Budapest V.
Kossuth Lajos tér 12. Telefon: (1) 473-2400/481-es mellék
Telefon/telex: (1) 269-1272, e-mail: mnt@neprajz.hu

A szerkesztő címe: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék
H-4010 Debrecen, Egyetem tér 1. Pf.: 16. Telefon/fax: (52) 512-958
E-mail: ethnographia@freemail.hu
E-mail: barthaelek@yahoo.com

TARTALOM

Tanulmányok

- Lukács László:* A karácsonyfa a közép-európai néprajzi kartográfiában.....211
Kovács Előd: Hol volt, hol nem volt a magyar mesekezdő
ötörök származása259

Közlemények

- Balázs János – Bölkei Zoltán:* Cserépedénybe temetett, réz által
konzervált, részlegesen mumifikálódott magzat.....283

In memoriam

- Voigt Vilmos:* Meghalt Meletyinszkij.....287

- Ismertetések**301

Ethnographia

A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata

117. évfolyam

2006

3. szám

Lukács László

A karácsonyfa a közép-európai néprajzi kartográfiában

A XX. század második harmadától a század végéig a közép-európai országok néprajztudományának jelentős eredménye a nemzeti néprajzi atlaszok anyagának összegyűjtése és kiadása.¹ Megjelent a német, a svájci, az osztrák, a lengyel, a magyar, a szlovák, torzó maradt a jugoszláv néprajzi atlasz. A regionális munkák közül *Szolnok Megye Néprajzi Atlaszát*, *A Vajdasági Magyarok Néprajzi Atlaszát*, a nemzetiségiek képviselőiben *A Magyarországi Szlovákok Népi Kultúrájának Atlaszát* említhetem. Az újabb hazai néprajzi szakirodalom tanúsítja, hogy mindezideig alig hasznosítottuk e gazdag adatbázisokat, amelyek immár Közép-Európa területét lefedik, számos témában nyújtanak segítséget a terminológia, a morfológia, a területi elterjedés, az elterjedtség, a kapcsolatok és az időrend kérdésében.² A karácsonyfa, mint nagy területen, különböző, de egymástól nem túlságosan távoli időpontokban elterjedt, gazdag terminológiával, sokféle előzménnyel rendelkező, végül formai szempontból az egységesülés irányába tartó szokástárgy különösen alkalmas a néprajzi térképezésre. Témaköre ezért a legtöbb nemzeti néprajzi atlasz kérdőívébe bekerült, a rá vonatkozó, gyűjtött anyagot térképlapokon ábrázolták, kommentárokból magyarázták. Szerencsés több nemzeti atlasz esetében is a tematikai megfelelés: ugyanazt a kérdést tették fel, így a válaszokból szerkesztett térképlapokat egymás mellé tehetjük, tanulmányozásuk, elemzésük során hatalmas területet járhatunk be az ábrázolt jelenségek sorrendjében.

A Német Néprajzi Atlasz (*Atlas der deutschen Volkskunde* – ADV) első hat mappába rendezett térképlapjai közvetlenül a második világháború előtt jelentek

¹ Barabás 1963.

² Gunda 1989: 43–73; Lukács 1990a: 53–58, 1990b: 294–299; Balassa 1996: 67–77.

meg.³ Térképeinek legnagyobb része a népszokásokkal, hiedelmekkel, sok esetben kizárólag terminológiai kérdésekkel foglalkozik. A karácsonyfa témakörét érintő két térképe a II. mappába került. Sajnálatos, hogy az ADV első hat mappájához nem készültek kommentárok, így a karácsonyfával kapcsolatban is csupán e két térképlap ad tájékoztatást, minden egyéb írásbeli kiegészítés, magyarázat, a közölt anyag tanulságainak számbavétele nélkül.

Az ADV II/37. számú térképén a *Ki hozza a karácsonyi ajándékokat a gyermekek véleménye szerint?* kérdésre érkezett válaszokat ábrázolták. Mivel a karácsonyfát, a legtipikusabbá vált karácsonyi ajándékot is valaki vagy valami hozza, ezért ez a kérdés témánkhoz tartozik. A térképlap első pillantásra árulkodik arról a jelenségről, amely a német nyelvben és kultúrában észak és dél különbségében fennáll.⁴ Az északi és a keleti német területeken a *Weihnachtsmann*, míg a déli és a nyugati vidékeken a *Christkind* hozza az ajándékokat. E két hatalmas terület között, Alsó-Szászország déli részén, Tübingiában, Szászországban és Brandenburg déli területein egy kontaktzóna húzódik, ahol gyakoriak az átfedések (*Weihnachtsmann* – *Christkind*). E széles kontaktzóna is tagozódik: Alsó-Szászország keleti részében és Tübingiában, Szászországban, Brandenburg déli vidékein szórványosan *Der heilige Christ*, Tübingiában és Brandenburg déli területein szórványosan, Szászországban dominánsan *Knecht Ruprecht* az ajándékhozó. Schleswig-Holstein és Alsó-Szászország északi része a *Weihnachtsmann* elterjedtségi területéhez tartozik, ahol gyakran, de izoláltan feltűnik a *Kind Jesus* vagy keveredése a *Weihnachtsmann*-nal. Nordfriesland északi határán és Sylt szigetén egy-egy előfordulását találjuk a *Julmann*-nak, amely az észak-német területet ért svéd kulturális, nyelvi hatás jele (svéd *julman* ~ ném. *Weihnachtsmann*). A német néprajzi atlaszmunkálatok első szakaszában még inaktív Kelet-Poroszország a *Weihnachtsmann* területe, ahol szórványosan: *Der heilige Christ*, *Knecht Ruprecht* és ezek keveredése a *Weihnachtsmann*-nal, a *Weihnachtsmann* és a *Christkind* keveredése, sőt a *Nikolaus* és a *Pelznickel* is előfordult.

A délnémet terület nyugati csücskében, a német-svájci-francia hármas határnál kistáji elterjedtségben feltűnik a *Weihnachtskind*. Ez a karácsonyfa törzsterülete, a Rajna felső vidéke, ahol a *Christkind* elterjedtsége homogén. A nagy déli elterjedtségi terület nyugati felében erősen szórtan feltűnik a korábbi naptári ünnepről karácsonyra áthelyeződött ajándékhozó: *Nikolaus*, *Pelznickel*, *Pelzmärtel* és ezek keveredése a *Christkind*-del. Az ADV Ausztriát is bemutatja, amely (Bajorországgal együtt) homogén *Christkind*-terület. Vorarlbergben (és Liechtensteinben) kistáji elterjedtségű a *Nikolaus* tisztán, vagy keveredése a *Christkind*-del. Felső-Ausztriában és a hozzá északról kapcsolódó csehországi német terüle-

³ Harmjanz – Röhr (szerk.) 1937/39.

⁴ Grober-Glück 1985: 345–365; Wiegelmann 1985: 389–404; König 1994: 230–231.

teken a *Das goldene Rössel* hozta a karácsonyi ajándékot. Elnevezése gyakran keveredett a *Christkind*del. Végül a déli terület számos helyén, izoláltan előfordul az *Engel* vagy keveredése a *Christkind*del (Észak-Rajna-Wesztfália, Frankföld, Alsó-Bajorország, Stájerország, Észak-Burgenland, Szilézia).

A fenti kérdéssel már egy évtizeddel az ÁDV megjelenése előtt a német babonaszótár karácsony címszavának egyik alfejezete is foglalkozott.⁵ Segítségével értelmezni tudjuk a terminológia térképlapról leolvasható elterjedtségét. Németországban a protestantizmus megkísérelte a katolikus Szent Miklóst mint ajándékhozót kiszorítani. Martin Bohemus 1608-ban ezzel vádolta híveit: „Néhány szülő a gyerekeknek valamit az ágyukra tesz és azt mondja: Ezt Szent Miklós hozta, ami rossz szokás, mert ezáltal a gyerekeket egy szenthez utasítjuk, pedig tudjuk, hogy nem Szent Miklós, hanem a Jézuska (*Christkindlein*) minden testi és lelki jó ajándékozója, ezért nekünk is egyedül hozzá kell könyörögnünk.”⁶ A protestáns közép- és északnémet területeken Szent Miklós helyére a karácsonykor ajándékokat hozó *Weihnachtsmann* került, amely nagy szakállával, csuklyás bundájával külsőleg Szent Miklóstra emlékeztet.⁷ A katolikus délnémet területeken *Christkind* lett az új karácsonyi ajándékhozó, de itt, önállóan vagy a *Christkind* maszkos alakoskodó kíséreié, szórványosan a régi ajándékhozók is fennmaradtak (*Martin, Nikolaus, Barbara, Lucia, Joseph, Schimmelreiter, Butzenbrecht, Pudelfrau*). Az is előfordul, hogy a jóságos *Christkind* együtt szerepel *Weihnachtsmann*al. Ebben az esetben a *Weihnachtsmann* a *Christkind* kiegészítője: ő irányítja a rénszarvasszánt, a fázó kis *Christkind*et térdére ülteti, magához öleli, a derekáról lógó hatalmas virgács jelzi, hogy ő a rendfenntartó, a büntetésvégrehajtó is. Az ajándékozók alakjának megformálásában a XIX. század kezdetétől a német felvilágosult pedagógiaelmélet is szerepet játszott. Törekvése szerint a gyermekeket ijesztő, csúnya, gonosz figurák helyett a kedves, megjelenésében is szép ajándékhozókat népszerűsítette. *Weihnachtsmann* és *Christkind* ezen az alapon is előtérbe került a régi ajándékhozókkal szemben. Alakjukat a XIX. század közepétől a gyermekirodalom meséi, dalai, versei, a gyermekkönyvek illusztrációi, a régi századfordulótól a karácsonyi képeslapok ábrázolásai is népszerűsítették.⁸ Erdélyben a szászoknál a *Christferkel* (karácsonyi malac) hozta kocsijával az ajándékot. Délnémet városokban Szent Miklós alakja és a napjához (december 6.) kötődő ajándékozása is tovább élt.⁹ Zürichből 1799-ből, Bécsből 1820-ból fennmaradt képes ábrázolás szerint a karácsonyfát Szent Miklós hozta. Korábban a gyermekek december 6-án kaptak ajándékokkal

⁵ Hoffmann-Krayer – Bächtold-Stäubli 1927/28: (Nachträge) 923–924.

⁶ Pinzl – Tögel 1968: 38.

⁷ Gajek 2001: 163.

⁸ Eberspächer 2000: 141–152.

⁹ Handschuh 1990: 220–221.

díszített fát (*Nikolausbäumchen*), majd jómódú családokban karácsonykor is, végül az ajándékfa a karácsonyi időpontra rögzült.¹⁰ Berchtesgaden környékén (Bajorország) a földműves lakosságnál a XIX–XX. század fordulóján terjedt el a karácsonyfa, amit karácsonyeste Szent Miklós hozott, kíséretében a Kram-pusszal. Nikolaus így decemberben két alkalommal is végigjárta a házakat. Amikor még nem volt karácsonyfa, a gyerekeknek csak almát, diót és berchtesgadeni fajátékokat adott. Elterjedése után a gyermekeknek karácsonyfát, a cselédeknek gyümölcskenyeret hozott. Maria Gern községben még mindig Nikolaus a karácsonyi ajándékhozó.¹¹ Megemlítem, hogy Belgiumban, Brüsszelben ma is Szent Miklós hozza a karácsonyfát december 24-én.

Dieter Lutz a karácsonyfa törzsterületén, Délnyugat-Németországban (Baden-Württemberg) vizsgálta a téli és a tavaszi népszokásokhoz kapcsolódó terminológiát, alakokat. Adatbázisában a karácsonyhoz fűződő alakok az alábbiak:

Christkindle: A karácsonyi szokások és a gyermekek várakozásának központi alakja. Gyakran, a felvonulások során fehér ruhás lányalakként szerepel, de többször csak a gyermekeknek szóló elbeszélésekben, mint ajándékhozót említik. Alkalmanként baba formában jelenik meg, mindenekelőtt a bölcsőcske szokásban.

Christengel vagy *Christengele*: az előbbi szinonimája.

Weihnachtskindle(i): Ez a megnevezés a dél-alemann (dél-badeni) területre korlátozódik. Így nevezik a karácsonyi ajándékokat is. Megemlítem, hogy a *Wiehnechtchindli* a karácsonyfa ajándékozója Johann Peter Hebel (1760–1826) szűkebb hazája, Dél-Baden alemann dialektusában írt, *Die Mutter am Christabend* című versében:

Jetzt wär er uusstaffiert un wie ne Maibaum ziert;
un wenn bis früeih der Tag verwacht,
het's Wienechtchindli alles gmacht.

Christoffle: *Christkindl*ével azonos formájú alak, akit a karácsonyi menetben *Hullenfrau* kísér.

Rollesel: A *Christkindle* férfi kísérője a december 24-ei menetben. Többes számban egy sereg maszkos alakoskodó legény, akik a helységen végigvonulva adományokat gyűjtenek.

Hullenfrau: Szalmával vagy csepűvel betekert alak, a *Christkindl*ével együtt szerepel, a gyerekeket megbünteti vagy engedelmességre és szorgalomra inti, de nem ajándékoz.

¹⁰ Witzmann 2000: 55–58; Geiger 1939/1940: 246; Weiss 1946: 168–171; Mantel 1975: 88.

¹¹ Pinzl – Tögel 1968: 39; Kriss 1980: 45.

Christkindles Magd: Karácsony előtti vasárnapon jelenik meg a gyerekeknél, *Christkindle* megbízásából süteményt, gyümölcsöt ajándékoz nekik.

Butzenmann: A medvealakoskodó csoport megnevezése, amelyben egy vagy több szalmamedve a medvetáncoltatóval vonul, lármázva, zenélve és adományokat kérve, keresztül a falun.¹²

Az ADV II/38. számú térképén a *karácsonyfa* nevének táji változatait ábrázolták. Ez a terminológiai kérdés ugyanúgy és ugyanott osztja két részre a német nyelvterületet, mint az előző. Északon és keleten *Weihnachtsbaum*, délen és nyugaton *Christbaum* a karácsonyfa elnevezése. A Szászországtól Alsó-Szászországig húzódó széles kontaktzónában használt *Tannenbaum* elnevezés Schleswig-Holsteinben, Mecklenburgban és Pomerániában is folytatódik, ahol erősen keveredik a *Weihnachtsbaum*mal, már szinte dominánssá válik, regionális elterjedtséget jelez. Schleswigben, Nordfrieslandban és Sylt szigetén a skandináv kapcsolatokról tanúskodó *Julbaum* hét kutatóponton fordul elő (svéd *julgran* ~ ném. *Weihnachtsbaum*). Egyetlen elszigetelt előfordulása tűnik fel a *Julbaum*nak az északi területektől távol, Sziléziában, Mährisch Schönberg (Šumperk) környékén. A német atlaszgyűjtés idején, 1932-ben ez bizonyára egészen friss elterjedtségű lehetett, és azokkal az eszmékkel állhat kapcsolatban, amelyek részben skandináv elemek felhasználásával átértékelték, átformálták a német karácsonyt. Egyetlen előfordulásból nem vonhatunk le messzemenő következtetéseket, legfeljebb meglepetésünket fejezzük ki, hogy a *Julbaum* terminus már 1933 előtt a német nyelvterület e félreeső, idegen államhatárral elválasztott szögletébe eljutott. Kelet-Poroszország *Weihnachtsbaum*-terület, de nem homogén. Szórtan a *Tannenbaum*, a *Lichterbaum* és a *Weihnachtsbaum* – *Christbaum* – *Lichterbaum* keveredése is előfordul.

A délnémet terület délnyugati részének kistája, ahol a Rajna nyugati irányból északnak fordul, ugyanúgy elválik környezetétől, mint az előző térképen: a karácsonyfa neve itt *Weihnachtsbaum*. Kelet felé: Baden-Württemberg, Bajorország, Hessen és Ausztria területén a *Christbaum* erősen homogén, de néhány kistáji elterjedtségű terminológiai eltérést jelez a térkép. Ilyen Hessenben Darmstadt környéke a Majna és a Rajna között, vagy a Rajnától nyugatra Worms (Rajna-vidék – Pfalz), Vorarlbergben Bregenz, Turingiában Rudolstadt, Weimar vidéke, valamint a szudétanémet terület, ahol *Zuckerbaum* a karácsonyfa neve. A *Zucker Baum* elnevezést használta 1788-ban Johann Gottfried von Herder fia, a tízéves Wilhelm apjának írt levelében.¹³ Herder 1788/89-ben olaszországi utazást tett, karácsonykor nem volt otthon. Fia Weimárból küldött levelében részletesen beszámolt apjának a karácsonyi ajándékokról és a karácsonyfáról. Utóbbiról ezekkel a szavakkal: „Der Zucker Baum hat auch recht schön gebrant...” (A kará-

¹² Lutz 1966: 26–27.

¹³ Schmalenberg 1989: 141.

csonyfa igazán szépen világított is...). Nem véletlenül használta a *Zuckerbaum* szót, hiszen édesanyja, Carolina Flachsland darmstadti, maga weimári születésű. Mindkét helyen ez a szó járta.

A darmstadti és wormszi *Zuckerbaum*-vidéket elválasztja egy kistáj, ahol a Rajna mindkét oldalán *Christkindlbaum* a karácsonyfa neve. Utóbbi szórványosan Pfalzban is előfordul, egy kutatóponton Vorarlbergben is jelzi a térkép. Pfalzban Landau környékén, Württembergben Marbach, Pforzheim, Tübingen, Reutlingen között feltűnik két kistáj a karácsonyfa *Buchsbaum* elnevezésével. Az egykori szudétanémet vidék nyugati sarkában, a cseh-szász-bajor hármás határnál kistáji elterjedtségű a karácsonyfa *Putzbaum* neve. *Putz* ~ cicoma, cifra-ság, dísz. *Putzbaum* ~ feldíszített fa. Goethe *Werther szerelme és halála* című levélregényében (1774) ezt a szót használta a karácsonyfára: *ein aufgeputzter Baum mit Wachslichtern, Zuckerwerk und Äpfeln* ~ viaszgyertyákkal, édességgel és almával feldíszített fa. Alois John, a szudétanémet népszokások monográfusa három karácsonyfa-elnevezést említett az Ércheegység déli részéről, Egerlandból: „Most szinte mindenhol gyertyával, cukorkákkal, almával, dióval és flitter füzérekkel gazdagon díszített fenyőfa áll fényárban, vagy a szoba mennyezetén függ, még a legszegényebb családoknál is. A karácsonyfa (*Christbaum, Putzbaum, Zuckerbaum*) alá helyezik az ajándékokat.”¹⁴

A mai nyelvjáráásokban, a karácsonyfa díszítésére utaló, csupán kistáji elterjedtségű *Zuckerbaum* és *Putzbaum* elnevezéseket korábban nagy, összefüggő területen használták: a *Zuckerbaumot* Pfalzban, Rheinhessenben, Starkenburgban és a Spessartban, a *Putzbaumot* az Ércheegység déli részén, Egerlandban.¹⁵

A *Wörterbuch der deutschen Volkskunde* szerint a karácsonyfa még ma is használatos népi elnevezéseiben kialakulásának különböző fejlődési vonalai tükröződnek. Azé a folyamaté, mely során a téli napforduló időpontjában a védő céllal meggyújtott (szentelt) gyertyák és az örökzöld fák kapcsolódásából kialakult a karácsonyfa. A szótár a következő karácsonyfanéveket sorolja fel: *Christ-, Christkindchen-, Kindchens-, Lichter-, Rosinen-, Nuß-, Hassel-, Äppel-, Zucker-, Schmuck-, Putz-, Metten-, Jul-, Tannen-, Buchs-, Buschbaum; Busch, Christbusch, Christmaien.*¹⁶

Dieter Lutz délnyugat-németországi adatbázisában a karácsonyfa elnevezései az alábbiak:

Weihnachtsbaum: E megnevezés kevésbé népi, mint a következők. Ez a forma szerepel a karácsonyfa két korai írásos említésében: a sträßburgi

¹⁴ John 1905: 21.

¹⁵ Krogmann 1962/1963: 79.

¹⁶ Erich – Beittl 1974: 953–954.

Memorabiliában Dannenbäum (1605), Johann Conrad Dannhauer strasbourggi prédikátor katekizmusában *Weihnachts- oder Tannenbaum* (1642, 1657).¹⁷

Christbaum: Általánosan elterjedt, Krisztus fáját (*Baum Christi*) jelenti.

Christkindlesbaum: Különösen Badenben elterjedt, a Jézuska fáját jelenti.

Tannenbaum: Különösen Badenben elterjedt. Strásburgban a jómódú házaknál vezetett számadáskönyvekben 1539-től találunk bejegyzéseket karácsonyi fenyőfákról, fenyőgallyakról.¹⁸

Baum: Freiburg im Breisgauban speciális jelentése *Weihnachtsbaum*. Ezt használja

Hebel is említett versében:

Verwach mer nit, verwach mer nit!

Dy Muetter goht mit stillem Tritt,

si goht mit zartem Muettersinn

un holt e Baum im Chämmerli dinn.

Egy másik alemann költeményében (*Eine Frage*) a *Wiehnechtchindli-Baum* is előfordul.

Buchsbaum: Vaihingen, Tübingen, Leonberg, Ludwigsburg, Heilbronn környékén, a Sváb-Alb területén, de az elzászi Schlettstadt vidékén is elterjedt. Korábban puszpángot, télizöldet díszítettek vagy egy fa formájú állványt ezzel vontak be. Neve később átkerült a fenyő karácsonyfára.

Barbarabaum: Oberer Kocher, Jagsttal, Felső-Svábföld területén elterjedt. Itt kb. 1870-ig karácsonyfa helyett Borbála-ágakat (*Barbarazweige*) használtak, a *Barbarabaum* kifejezés azután néhol áttevődött a fenyőfára.

Maien: Ulm környékén, a Sváb-Alb déli részén elterjedt. Karácsonyfa értelemben, de mint egyébként, az összes ünnepi fa megnevezése.

Nußbaum: Steinlach, Heuberg környékén elterjedt.

Gutelesbaum: Böhmenkirchben (Göppingeni járás) és a Sváb-Alb területén (Heidenheim vidékén) elterjedt.¹⁹

Mit árulnak el ezek az elnevezések a karácsonyfa díszítéséről? A *Nußbaum* és a *Gutelesbaum* kifejezetten a karácsonyfa díszítésére utal: a dióval (*Nuß*) és édességekkel, különböző alakú süteményekkel, marcipánfigurákkal díszített karácsonyfára. Utóbbi karácsonyi édességek összefoglaló neve: *Gutele*.²⁰

Az ADV II/38. számú térképét jól kiegészíti, szinte kommentálja Kurt Mantel könyvének a karácsonyfa elnevezéseiről és azok földrajzi elterjedtségéről szóló fejezete. Könyvéhez három elterjedési térkép is tartozik.²¹

¹⁷ Weber-Kellermann 1978: 107–108.

¹⁸ Hoffmann – Krayner – Bächtold – Stäubli 1927/28: (Nachträge) 914.

¹⁹ Lutz 1966: 27–28.

²⁰ Lutz 1966: 31, 194.

²¹ Mantel 1975: 107–112, 223.

A Svájci Néprajzi Atlasz (*Atlas der schweizerischen Volkskunde* – ASV) anyagát 1937 és 1942 között gyűjtötték. Kiadása 1950-ben indult, 1989-ben fejeződött be.²² Egy olyan ország nemzeti atlasza, amely három nagy nyelvterület metszéspontjában található, ahol a kulturális határok nem feltétlenül esnek egybe a nyelvhatárokkal, hanem azokat más, klimatikus, földrajzi, történeti, vallásfelekezeti, gazdasági, demográfiai tényezők is befolyásolják.²³ Kérdőívének 76–93. kérdése az ünnepi szokásokra vonatkozik, Miklós naptól pünkösdig. Négy térképe foglalkozik a karácsonyfával, valamennyi az atlasz II. kötetében jelent meg, Paul Geiger munkája. Az ASV értékét növelik a térképlapokhoz kapcsolódó kommentárkötetek, amelyekben a két szerkesztő az egyes témákra vonatkozó megjegyzéseit foglalta össze. Olyan adatokkal is kiegészítette, amelyeket nem lehetett térképen ábrázolni. Kommentárjaik szinte teljes egészében az atlaszgyűjtés eredményeire, a kitöltött kérdőívek adataira támaszkodtak. Nem vonták be a korábbi néprajzi publikációkból, művelődéstörténeti irodalomból hasznosítható adatokat.

Az ASV II/154. számú térképe a *karácsonyi* és az *újévi ajándékhozó alakok*kal foglalkozik, ezért az ADV már elemzett, II/37. számú térképlapja mellé állítható. Nem csupán az ajándékhozókat, hanem a télközépi ajándékozás időpontjait, ezek XIX. század végén bekövetkezett változásait is bemutatja. Az ajándékozás időpontja Szent Miklós, újév napjáról karácsonyra tevődött át. A korábbi fő ajándékhozóval, Miklóssal egy külön térképlap (II/151.) foglalkozik. Jól látható ez a változás Nyugat-Svájcban, ahol az ajándékozási időpont újévről karácsonyra történő áthelyeződése a legújabb időkben játszódott le. Közép- és Kelet-Svájcban, ahol egyöntetűen a *Christkind* a karácsonyi ajándékhozó, a régi állapot már korábban megszűnt, amikor az ajándékot december 6-án vagy Szilveszterkor Miklós (*Niklaus*) hozta. Miklós ajándékhozó szerepe korábban igen fontos volt, ami katolikus vidékeken még sokáig fennmaradt.

A *Weihnachtskind* és a *Christkind* a legismertebb, de nem a legrégebbi alakok. Egész német Svájcot elfoglalják. A *Weihnachtskind* Nyugat-Svájra korlátozódik (Bázel, Bern és környéke, Aargau nyugati része, Solothurnból csak egyes helységek). *Christkind* használatos egész Kelet-Svájcban, valamint Wallis és Freiburg kantonok német nyelvű településein. Bern kantonban (Berner Mittelland) régebbi ajándékhozót jelez a térkép, ez a *Mutti*. Korábbi neve *Neujahrmutti*, mivel Nyugat-Svájcban Újév volt az ajándékozás időpontja. Ennek változásakor került át karácsonyra, de néhol *Niklaus* lépett a helyére. A *Mutti* területétől délre, Kandertal, Simmental három kutatópontján egy szörme-maszkos alakoskodó, a *Pelzer* jelez kistáji elterjedtséget. Inkább ijesztő figura,

²² Geiger – Weiss 1950/89.

²³ Hugger 1994: 98–99; Szabó 2000, 2004.

aki az engedetlen gyerekeket megbünteti. Gyakran a *Weihnachtskind* kísérője két-három *Pelzer*. Alakja Dél-Németországban, Svábföldön is megjelenik.

Francia Svájcban nagyszámú ajándékhozóval találkozunk, de nem mindegyik régi. Legtöbbjük kistáji elterjedtségű, de köztük nem éles a határ. *Chauche-vieille* réginek számít, területe a genfi határtól Waadtlandig terjed. Számos helyen inkább ijesztő alak. *Chalande* Genf kantonban, az ezzel szomszédos waadtlandi és savoyai területen megjelenő ajándékhozó. A többi alakoskodó újabb, elnevezésüket részben a német svájciából fordították. *Croquemitaine*-t két szomszédos kutatóponton említették (Ste-Croix, La Chaux s. Ste-Croix), ahol egyedül vagy a *Dame de Noëllekkel* együtt járt. *Bonhomme Noël* és *Père Noël* főként Neuenburg kantonban, szórványosan a Berni-Jura ezzel határos területein az ajándékhozó. *Père Noël* megjelenik még négy wallisi kutatóponton is. Courtepinben csak a reformátusoknál. *Bon Enfant* igen elterjedt Waadtban. Karácsonykor vagy újévkor, sőt számos helyen mindkét időpontban ajándékoz, de alakja újkeletű, néhol még saját hagyomány nélküli. Echalens-ben a reformátusoknál ugyanaz a szerepe, mint a katolikusoknál *Niklaus*-nak. *Dame de Noël* a régi alakok közé tartozik. Főként a Neuenburgi-Jurában jelenik meg, de területe átnyúlik Waadtba, a Berni-Jurába is. Undervelier-ben és Bassecourt-ban csak a reformátusoknál ajándékhozó, a katolikusoknál a karácsonyi ajándékokat a szülők, keresztszülők személyesen adják át. La Chaux s. Ste-Croix-ban a XX. század elején a *Croquemitaine* és három-négy *Dame de Noël* hozott apró karácsonyi ajándékokat. Az atlaszgyűjtés idején a *Dame de Noëlek* már adománygyűjtés céljából járták végig a települést. *Poupon Jésus*, *Enfant Jésus* vagy *Petit Jésus* az ajándékhozó a francia svájci katolikus vidékeken (Freiburg, Unterwallis).

Graubünden rétoromán nyelvű területén utóbbiaknak megfelel az *Infant Gesu*, *Bambin*, a tessini olaszoknál a *Bambino Gesù*. Fr. *Poupon Jésus*, *Enfant Jésus*, *Petit Jésus*, rétorom. *Infant Gesu*, *Bambin*, ol. *Bambino Gesù* ~ ném. *Christkind*. Kinézetük, szerepük egymástól igen eltérő lehet. Vízkeresztkor egész Tessinben *Re Magi* ajándékoz, az olasz határhoz közeli négy kutatóponton *Befana*. Közülük két helyen először 1941/42 telén jelent meg *Befana*, olaszországi átvételként.

Svájcban az ajándékhozó alakoskodók kinézetük szerint négy típusba sorolhatók:

1. Szakállas öreg férfi bundában, fején csuklyával. Mikulásnak (*Niklaus*) kinéző alak.

Rajta kívül idetartozik: *Mutti*, *Père Chalande*, *Homme de Noël*, *Bonhomme Noël*, *Père Noël*, *Bon Enfant*.

2. Öregasszony Mikulás kinézettel: *Chauche-vieille*, részben a *Dame de Noël*.

3. Angyal fehér ruhában, fátyollal, szárnyakkal: *Weihnachtskind*, *Neujahrs-kind*.

Hasonló öltözetű *Angette* és sok helyen *Dame de Noël*. Ismeretlen *Ange de Noël*, *Chalandière* vagy *Fée de Noël* külseje, mivel ők – az ajándék átadásának módja szerint is – láthatatlanok.

4. Gyermek. *Christkindet* gyermeknek, fiúcskának gondolják, de láthatatlan. *Poupon*, *Enfant Jésus*, *Bambin*, *Bambino Gesù* is közel állnak a gyermek alakhoz, de ők is láthatatlanul ajándékoznak.²⁴

Richard Weiss klasszikus művében (*Volkskunde der Schweiz*) már 1946-ban összefoglalta elemzett térképlapunk fő mondanivalóját: „Eltekintve az említett reliktumoktól, minden télközépi ajándékhhozó keresztény jellegű megnevezést, öltözetet és átértelmezést kapott, így *Christkind* (angyal alaknak gondolt vagy megjelenített) a Reuðtól keletre, *Weihnachtskind* a Reuðtól nyugatra, *l'Enfant Jésus* Freiburg és Wallis katolikus kantonokban, *il Bambino* Tessinben, *le Bon Enfant* Waadtlandban, gyakran szakállas férfi, Miklós-alak, ahogy *Père Noël* a Jurában, aki a német *Weihnachtsmann* megfelelője, végül a genfi *Père Chandale*, aki nevét a karácsony „Calendae” elnevezéséből nyerte.”²⁵ Richard Weiss *Nyelvhatárok, felekezeti határok mint kulturális határok* című tanulmányát 1951-ben már az ASV anyaga alapján írta, amelyben elemzett térképlapunkra is kitért: „Az ajándékozással kapcsolatban (II/154. térkép) megmutatkozik, hogy a régebbi újévi időpont a karácsonyi mellett, mindenekelőtt Nyugat-Svájcban (ideértve a német nyelvű Bern környékét) maradt fenn, de csak protestáns területeken, amíg a katolikus kantonok (Wallis, Freiburg) az egyházi karácsonyi terminushoz igazodtak, vagy – mint Tessinben – vízkeresztkor ajándékoznak.”²⁶ Tanulmányában Weiss Svájc területén a vallás tagoló erejét a nyelv elé helyezi, a svájci francia és német nyelvterületet elválasztó Sarine-határral szemben a Kelet- és Nyugat-Svájc közötti Reuss–Napf–Brünig vonalat hangsúlyozza. Svájcban ez a legjelentősebb kulturális határ, ahol a számos jelenséghatárt jelző izoglosszák nyalábot képeznek. Elemzett térképlapunk is hozzájárul egy izoglosszával a nyalábhöz. Nyugat-Svájc, a nyelvhatár mindkét oldalán, legtöbbször mint egység jelenik meg.²⁷

Az ASV II/157. számú térképlapja a karácsonyfa svájci elterjedésének időpontjait ábrázolja, amelyhez Barabás Jenő megállapításai kapcsolódnak: „A kultúra dinamikáját az időtényezőből kiinduló térképek világítják meg legjobban. Erre különösen akkor van lehetőség, ha aránylag rövid, 50-100 évnnyi időszakban jelentős változás figyelhető meg. Az ASV a karácsonyfa térhódítását négy egymáshoz közel eső időpontban mutatja be, igazolva ezzel egy új jelenség gyors el-

²⁴ Geiger – Weiss 1959: 14–20.

²⁵ Weiss 1946: 170.

²⁶ Weiss 1951: 105–106.

²⁷ Weiss 1951: 103–104; Barabás 1963: 85.

terjedését.”²⁸ Paul Geiger már jóval megjelenése előtt, 1946-ban kommentálta ezt a térképlapot a Svájci Néprajzi Atlaszból közölt mutatványban. Kommentárját így foglalta össze: „Jellemző a térképre, hogy rajta egy jelentős mozgás követhető, nem statikusan, hanem dinamikusan hat. Látjuk egy szokás be- és előrenyomulást, felfedezzük, ahogy az részben folyamatosan, részben ugrásokban előretör, utóbbi esetben leggyakrabban városról városra terjed.”²⁹ A kérdőív három kérdésére adott válaszokból szerkesztették a térképet, írták meg a kommentárt: *Mikor vált szokássá a karácsonyfa-állítás? Állítanak gyertyás karácsonyfát? Mióta gyakorolják ezt a szokást?* A kérdések megfogalmazása nem teljesen egyértelmű: nem derül ki belőlük, hogy a karácsonyfa első megjelenésének vagy általánossá válásának időpontja után érdeklődnek-e. Valójában a kérdés az általánossá válás időpontjára irányult, így a térkép is ezt mutatja be, de a kommentárban kitérnek az első megjelenés évére, a kutatópontra az első karácsonyfát állító személyre is. A térképlap a családban felállított, feldíszített, gyertyás karácsonyfa elterjedésével foglalkozik. Az általánossá válás időhatáraként az első világháborút (1914–18), a régi századfordulót (1900) vették fel, illetve negyedik időszaknak tekintik a gyűjtés időpontját (1937–42) azokon a kutatópontokon, ahol a karácsonyfa még akkor sem vált általánossá. Az időhatárok közül a századfordulót és az első világháborút az adatközlők gyakran említették. Utóbbi a katona-karácsonyok miatt, amelyek a karácsonyfa terjedésére különösen kedvezően hatottak. Ha ez így volt a világháborúban semleges Svájcban, akkor többszörösen így kellett, hogy legyen Németországban, Ausztria-Magyarországon, ahol a frontokon négy katona-karácsonyt ért meg sok millió állampolgár.

A karácsonyfa a XVIII. század végén észak felől előbb német, majd később francia és rétoromán Svájcban terjedt el, ahol még az atlaszgyűjtés időpontjában is sok helyen ritka vagy nem általánosan jellemző volt. Terjedésének legtovább olasz Svájc állt ellen. Ugrásszerűen meggyökeresedett a városokban a Genf-tónál, Mittelwallisban és Tessinben is, de gyors továbbterjedését különböző tényezők bénították. A vidéki lakosság vonakodva, késlekedve vette át: a karácsonyi jászol (*Krippe*) felállítása jobban megfelelt a keresztény gondolkodásnak. Karácsonyi jászolat Svájcban a katolikusok és a reformátusok egyaránt állítanak. Appenzellben egyik előfutárát, a mézeskalácsból épített, torony- vagy piramisszerű *Clausezüügöt* kellett a karácsonyfának kiszorítania.

E lassító tényezők ellenére a karácsonyfa Svájcban terjedt, amit az atlaszgyűjtői is regisztráltak: *l' arbe de Noël gagne du terrain* (a karácsonyfa teret nyer – Rue, Freiburg), *leur nombre augmente* (számuk növekszik – Rances s. Orbe, Waadt). Leolvasható a térképről, hogy a karácsonyfa Németország felől a badeni, württembergi határon át Bazel és a Bodeni-tó között terjedt Svájc északi,

²⁸ Barabás 1963: 151.

²⁹ Geiger–Weiss 1946: 238.

német lakosságú részében, ahol elterjedtsége már 1900 előtt általánossá vált. E határ menti széles sávból a folyó völgyekben terjedt fölfelé: az Aar völgyében a Neuenburgi tóig, Bern föléig, a Reuss völgyében föl egészen Uriig, a Linth-völgyben Glarusig, a Rajnáéban Churig. Közép-Wallisban, a Rhône-völgy német lakosságú településein feltűnik egy sziget, ahol a karácsonyfa már 1900 előtt általánossá vált. Keleti irányból, Tirol és Vorarlberg osztrák tartományok felől terjedése lassúbb volt: a velük szomszédos német és rétoromán nyelvű területeken csak 1900, sőt számos helyen csak 1914/18 után vált általánossá. Appenzell hat kutatópontján is csak ekkor szorította ki említett előfutárát, sokáig riválisát. Szórványosan német Svájcban is feltűnik néhány kutatópont, ahol a karácsonyfa csak a két utóbbi időszakban vált általánossá. Német Svájc déli részén, Waadtban hosszú, keskeny zónát képez a kutatópontok sora, ahol ugyancsak az első világháború után lett általános, sőt számos helyen még a gyűjtés idején is csupán gyakori volt. Ugyanígy francia Svájcban is előfordul néhány település, ahol már 1900 előtt általánosan elterjedt, de a legtöbb helységben csupán a századforduló, illetve az első világháború után. Genf, Waadt és Freiburg kantonokban a regionálist megközelítő nagyságú területen a karácsonyfa 1937–42 között még nem volt általános, csupán gyakori. Ugyanitt 9 kutatóponton ritka elterjedtségét, háromban teljes hiányát olvashatjuk le.

A rétoromán nyelvterületen csupán egy-egy kutatópont jelzi a karácsonyfa 1900, illetve 1918 előtti általános elterjedtségét (Domat, Bravuogn–Graubünden), a legtöbb helységben 1918 után vált általánossá. Hét rétoromán kutatóponton csak gyakori, háromban ritka. A rétoromán és az olasz nyelvterület közé ékelődő német nyelvű kutatópontokon ugyanazt az elterjedtséget mutatja, mint a rétoromán területen. Olasz Svájc 8 kutatópontján vált általánossá a karácsonyfa az első világháborút követően, máshol egyenlő arányban gyakori, illetve ritka.

Eduard Hoffmann-Krayer a svájci népszokásokat bemutató könyvében 1913-ban említette, hogy néhány vidéken még egyáltalán nincs karácsonyfa.³⁰ Richard Weiss a karácsonyfa terjedésének akadályaként a karácsonyi tuskóégetést hangsúlyozta, amely Svájc francia, rétoromán és olasz nyelvterületén erősen tartotta magát.³¹ Svájcban ez ugyanúgy lassította a karácsonyfa terjedését, mint a Balkánon a délszláv népek karácsonyi tuskóégetése (*badnjak*).

Terjedésének előmozdítói a felsőbb társadalmi rétegekhez tartoztak, városiak, illetve az Eglise libre protestáns felekezethez tartozók, akik a templomi karácsonyfát átvették. Az adatközlők néha egyes személyeket is említettek, akik a karácsonyfa terjesztésében szerepet játszottak: lelkészek, tanítók, vendéglősök, reformátusok. Beköltözött személyek is, főként német Svájcból a másik három nyelv területére nagy számban áttelepülők, akik a karácsonyfa-állítás szokását

³⁰ Hoffmann–Krayer 1913: 108.

³¹ Weiss 1946: 172.

magukkal hozták. Monthey-ban (Wallis) 1880 körül német svájci betelepülők, Bulle-ban (Freiburg) 1890 táján a német svájci nőnevelő intézetekből hazatérő lányok honosították meg. Delemont-ba (Bern) 1900 körül került Németországból. Wünnwilbe az 1880-as években német Svájcból érkezett apácák, Wassenbe (Uri) 1880-ban német mérnökök hozták. Locarnóban (Tessin) a betelepülő svájci németek révén (*invasione dei Tedeschi*) vert gyökeret az atlaszgyűjtés (1937–1942) előtt mintegy harminc esztendővel. Mendrisioba (Tessin) Észak-Svájcból importálták néhány évvel az atlaszgyűjtés megkezdése előtt. Kik voltak azok a személyek, akiknek otthonában a településen első alkalommal megjelent a karácsonyfa? Peney Le Jorat-ban (Waadt) a lelkésznél, Sissachban (Baselland) 1850 körül szintén a lelkészlakban állították az első karácsonyfát, utóbbi már gyertyás volt. Rohrbachban (Bern) 1860 körül elsőként a lelkésznél és a tanítónál jelent meg. Almens-ben (Graubünden) 1870-ben a Zizers-ből, Roverede-ben (Graubünden) 1896-ban a német Svájcból érkezett lelkésznél állt az első karácsonyfa, Isonében (Tessin) ugyancsak a lelkésznél. Oron-la-Ville-ben (Waadt) az Eglise libre-hez tartozó családoknál, Damvant-ban (Bern) a beköltözött protestánsoknál, Boncourt-ban 1908-tól a protestáns családoknál. Frickben (Aargau) korábban inkább a reformátusoknál, Kleinlützelben (Solothurn) 1900 körül csak a reformátusoknál, Murtenben (Freiburg) is előbb a református családoknál volt karácsonyfa. Lausanne-ban első alkalommal 1849-ben egy Németországból származó hölgy házában tűnt fel. Champéry-ben (Wallis) az 1880-as években egy Angliából, La Chaux s. Ste-Croix-ban 1877-ben egy Németországból idekerült asszony honosította meg. Bonfolba (Bern) 1890 körül két német svájci család hozta, helybeli család 1900 táján állította az elsőt. Welschenrohrban (Solothurn) idegenből jött órásk terjesztették el az 1880-as évek végén. Balsthalban (Solothurn) 1865-ben egy zürichi származású úrnál, Derendingenben (Solothurn) 1880 táján egy Zürichből idekerült református hölgnél jelent meg. Utzenstorfba az 1860-as, 70-es években szintén egy asszony hozta Bázélból. Murtenbe (Freiburg) egy itteni család importálta Bielből (Bern). Haslibergbe (Bern) 1890-ben egy bázeli festő révén került. Binnben vidékről származó tanító és tanítónő honosította meg. Oberibergben (Schwyz) az első karácsonyfát egy Einsiedelnből (Schwyz) származó asszony állította. Purában (Tessin) az atlaszgyűjtés idején a karácsonyfa még egészen új volt, egy Németországból betelepült személy állított először. A vallisi Münsterben, Visperterminenben, a graubündeni Samedanban és Cresta-Aversben az első karácsonyfát a vendéglős állította, Visperterminenben 1900 táján. Hallauban (Schaffhausen) 1870 körül az óvónőnél jelent meg az első karácsonyfa. Arosában (Graubünden) lánya visszaemlékezése szerint 1882-ben Hold úr családjában állították az első karácsonyfát.

Az adatközlők által említett évszámok a karácsonyfa karácsonykor történt első megjelenésére vonatkoznak. Némely helyen a karácsonyfa a régi ajándékozá-

si időpontokhoz (Miklós, Szilveszter) kapcsolódott, ahonnan karácsonyra helyeződött át, mivel az ajándékozás új időpontja karácsony lett.

Svájcban a karácsonyfa leggyakrabban fenyő, ritkábban magyal. Utóbbit az atlaszgyűjtés idején már csak ritkán vagy egyáltalán nem használták. Tüskétlen magyal karácsonyfát állítottak Fischenthal (Zürich) hegyi földművesei.

Bázel kanton egy kutatópontján, Lausenben korábban a karácsonyfát a menyegyzetre akasztották. A függő karácsonyfa Németország, Ausztria, Magyarország és Szlovákia számos vidékén is elterjedt. Végül egy adatközlő említette Badenben (Aargau), hogy ifjúkorában egy műfát fenyőágakkal díszítettek.³²

Az ASV II/158. számú térképének témaköre: *a karácsonyfa a templomban*. Az ezzel kapcsolatos kérdés így hangzott: *Állítanak-e karácsonyfát a templomban (vagy más nyilvános helyen)?* Svájcban mind a katolikus, mind a református templomokban állítanak karácsonyfát, de nem minden katolikus templomban. Hiányzik néhány freiburgi településen és Tessinben, gyakran csak a karácsonyi jászol mellé kerül. Kelet-Svájc német anyanyelvű, református kantonjaiban (Thurgau, Zürich, Aargau) a vasárnapi iskolák tanulói számára állítják. Graubündenben az iskolások karácsonyi ünnepe a templomi karácsonyfa előtt zajlik le.

A karácsonyfa templomban való megjelenése időhatárának 1900-at vették fel. Nyugat-Svájc református kantonjaiban (Waadt, Neuenburg, Bern), de Genf kantonban is már 1900 előtt domináns volt a templomi karácsonyfa. Waadt 2, Bern 3, St. Gallen 1 kutatópontján a református, Freiburg 2, Jura 1, Luzern 1, Wallis 2 és Graubünden 1 kutatópontján a katolikus templomban 1900 után jelent meg. Az 1900 előtti adatok az 1860-as évekig terjednek, sőt a Jura kantonbeli La Chaux-de-Fonds katolikus templomában 1858-ban állították az első karácsonyfát. Waadtlandban is korán, az 1870-es, 80-as években bevezette a templomi karácsonyfát az Eglise libre. Francia Svájc számos településén ez az egyház a vasárnapi iskolák tanulóinak állított karácsonyfát a templomban: Echallensben (Waadt) 1870 körül, La Brévine-ben (Neuenburg) 1875 táján. Kezdeményező leggyakrabban a lelkész, a gyülekezet asszonyköre vagy az iskolaszék volt. Aigle-ben (Waadt) említette egy adatközlő, hogy az első karácsonyfát az Eglise libre templomában látta, ahol az, a térképlap tanúsága szerint, már 1900 előtt megjelent. Ha térképünket az előző (II/157.) térkép mellé tesszük, rögtön feltűnik, hogy Waadtban a karácsonyfa jóval korábban megjelent a templomokban, mint a családi otthonokban. A templomi karácsonyfák állítása révén az egyházak jelentős szerepet játszottak a karácsonyfa terjedésében. Katolikus egyházközségi teremben, református gyülekezeti teremben is állítanak karácsonyfát, ebben az esetben a templomból hiányzik.

³² Geiger – Weiss 1959: 31–34.

Gyakran karácsonyfák állnak a templomi jászol mellett vagy mögött, díszítettek, gyertyások vagy teljesen díszítetlenek, gyertya nélküliek. Utóbbi esetben csupán a jászol háttéréül szolgálnak, több fenyőfát is állítanak mögé, amelyek csupán díszítését szolgálják.

A templomi karácsonyfákat leggyakrabban az egyházközség, a gyülekezet gyermekeinek, iskolásainak karácsonyi ünnepségére állítják, ahol megajándékozzák őket. Ez főként Graubünden református templomaira és iskoláira jellemző, ahol az iskola, az iskolás gyermekek számára állított karácsonyfa, a templomban megtartott iskolai ünnepség már 1900 előtt meggyökeresedett, jóval korábban, mint a családi karácsonyfa. A templomi és a családi karácsonyfa általánossá válásának időbeli különbségét (1900 előtt – 1918 után, gyakori, ritka) a két elemzett térképlap is jelzi.

Az ASV II/159. térképlapja *a nem egyházi, nem szakrális helyiségekben és a szabadban állított karácsonyfával* foglalkozik. A vasárnapi iskolák számára az iskolában vagy más teremben felállított karácsonyfa főként Nyugat-Svájc protestáns helységeit jellemzi. Előző térképünkön láthattuk, hogy a vasárnapi iskolák karácsonyfáját Kelet-Svájcban a templomokban állítják. Iskolák számára az iskolában vagy más teremben állított karácsonyfa Bern, Baselland, Freiburg, Wallis, Tessin és Graubünden kantonokban domináns, máshol alárendelt, szórányos. *Más terem* lehet a tornaterem, tornacsarnok, a helyi önkormányzati közgyűlés ülésterme a község- vagy városházán. Nem csupán az egyház által fenntartott vasárnapi iskolákban és az elemi iskolákban, hanem a bölcsődékben, óvodákban, középiskolákban, sőt az egyetemen is állítanak karácsonyfát. A Zürichi Egyetem karácsonyfája már egy héttel karácsony előtt a lépcsőházban áll. Állítanak karácsonyfát kórházakban, öregek lakóotthonában, egyesületi székházakban, hotelekben is, de ezekkel nem foglalkozik az atlasz.

Az iskolai karácsonyfák állításának időhatára is 1900. Legkorábbi adatok az 1860-as, 70-es évekből Graubündenből származnak. Bernből gyűjtöttek még XIX. századi adatokat (Moutierben 1867-ben, Damvantban 1888-ban, Trubschachen 1880 körül). Kik voltak az iskolai karácsonyfa-állítás kezdeményezői? Rue-ben (Freiburg) maga az iskola, máshol a pedagógusok, lelkészek, Boncourtban (Jura) egy jómódú iparos felesége. Mustèrben (Graubünden) az atlaszgyűjtés előtt egy évtizeddel a Betánia Szövetség kezdeményezésére honosított meg a karácsonyfa-állítás. Egy szálloda termében rendezték a karácsonyfa-ünnepélyt, a szegény gyermekeket megajándékozták, az iskolások betlehemes játékot mutattak be. Más egyesületek, egyházi szervezetek is rendeznek iskolai karácsonyfa-ünnepélyt, így Damvantban (Bern) az orsolyita nővérek. Grenchenben (Solethurn) maguk a diákok, akik minden osztályteremben karácsonyfát állítanak.

Időben hogyan viszonyul az iskolai karácsonyfa a családihoz? Isenthalban (Uri) a karácsonyfa előbb, már 1900 körül megjelent az iskolában, mint a családokban, ahol csak 1925 óta általános. Rohrbachban (Bern) is korábban meghonosodott a vásárnapi iskolában, mint otthon. Adelbodenben (Bern) az iskolában előbb volt karácsonyfa, mint a templomban. Sonognóban (Tessin) az iskolai karácsonyfa az atlaszgyűjtést megelőző évtizedben jelent meg, a családi otthonokban és a templomban ekkor még nem állították.

Egészen új szokásként mutatja be az ASV a szabadban állított fenyőfákat, amelyek francia és német Svájc városait, városkáit jellemzik, ahol gyakoriak, de csak Belső- (Észak-) Svájcban, máshol szórványosak. Svájcban, a szabadban álló mindenki karácsonyfáit az 1930-as években kezdték állítani, már a karácsonyt megelőző napokban. Minden esetben a helység jól látható, forgalmas helyére kerültek: egy térre, a falu vagy a város kútjához, a városháza vagy a templom elé, a vasútállomáshoz. Számos helyen a közösség kifejezőjének tartják. Sok esetben csupán üzleti reklámcélokat szolgál, így Bazelben, Steinben, Zürichben, ahol lábazatába reklámkirakatokat helyeznek el. Surseeben, Zugban a városszépítő egyesület, máshol a városi önkormányzat állítja.

Még az előzőnél is újabb szokás Svájcban kis gyertyás karácsonyfák állítása a sírokon. Közvetlenül az atlaszgyűjtést megelőző években jelentek meg a kis karácsonyfák Tramelan-Dessus (Bern) református sírjain, ahova Bielből (Bern) hozták be. Sarmenstorfbán (Aargau) az 1920-as évek végén jelent meg a kis karácsonyfa a sírokon, ugyanígy Bazelben és Adelbodenben (Bern) is. Roggwilben fenyőágakon elhelyezett gyertyákat gyűjtenek a sírokon.³³ Temetői karácsonyfákkal Németországban, Ausztriában, Szlovákiában, sőt Magyarországon is találkozunk.

Az Osztrák Néprajzi Atlasz (*Österreichischer Volkskundeatlas – ÖVA*) 117 térképlapból és 8 kommentárkötetből áll, 1959–1979 között jelent meg.³⁴ Két térképe foglalkozik a karácsonyfával. Anyagukat 1955/56-ban, a városokban 1957/58-ban gyűjtötték, majd kiegészítették a Német Néprajzi Atlasz keretében az 1930-as években, Ausztriában létrejött adatbázisból. Mindkét térképlap és a rájuk vonatkozó, 59 oldalas kommentár (*Christbaum und Weihnachtsgrün*) is Richard Wolfram munkája. Wolfram professzor, az ÖVA egyik főszerkesztője, nem csupán az osztrák és a német atlaszkérdőívekre beérkezett válaszokat, hanem saját gyűjtéseinek eredményeit, valamint a karácsonyfára és előzményeire vonatkozó gazdag néprajzi, művelődéstörténeti irodalmat is felhasználta szinte könyvvé terebélyesedő kommentárjához.³⁵

³³ Geiger – Weiss 1959: 39–41.

³⁴ Wolfram – Kretschmer 1959/1979.

³⁵ Wolfram 1965.

Az ÖVA 2/28. térképlapja a karácsonyfa elterjedésének időpontjaival foglalkozik, így az ASV II/157. számú, már elemzett térképe mellé helyezhető. A kérdőív következő kérdéseire adott válaszok alapján készült a térkép: *Mióta ismerik az Önök helységében a karácsonyfát? A helyi hagyomány szerint ki honosította meg? Vannak-e települések vagy egyes házak, ahol nem állítanak karácsonyfát?* A térképlap hat időhatáron belül ábrázolja a karácsonyfa ausztriai terjedését. Az adatok egy csoportja nem köthető évszámhoz, évtizedhez: a „nagyon régen”, „emberemlékezet óta”, „mindig”, „Krisztus születése óta” típusú válaszok ezek, amelyekből nem derül ki a karácsonyfa elterjedésének időpontja, de jelzik, hogy ez a régmúltban történt. Évszámokhoz köthető időhatárok: 1850 előtt (számuk felülmúlta a várapozást), 1850–1870, 1870–1890, 1890–1918, 1918 után. Az utolsó két időhatárnál Ausztriában is döntő 1918, az első világháború vége: a csukaszürke egyenruhába öltöztetett osztrák földművesek közül sokan a frontokon ismerkedtek meg a karácsonyfával, szeretteiktől távol. Ezáltal erős kötődés alakult ki körükben a karácsonyfához, amely a karácsonyi ünnep szimbólumává vált. Hozzájárulhatott a *frontkarácsonyfa* megismeréséhez, hogy az osztrák katonai egységek szoros kötelékben harcoltak a németekkel, akiknél a karácsonyfa már általánosan ismert volt.³⁶

Ha összehasonlítjuk a karácsonyfa svájci és ausztriai elterjedésének térképét, jelentős különbségeket fedezhetünk fel. Ahogy korábban elemeztük, Svájcban Bázeltól a Bodeni-tóig egy majdnem teljesen összefüggő területet látunk, ahol a karácsonyfa már 1900, illetve 1914 előtt általánossá vált. Korai elterjedése Németország és Svájc határvidékére jellemző. Ez nem csoda, mivel a karácsonyfa előzményeire vonatkozó legkorábbi adatokat a Svájccal szomszédos Elzászból és Badenből ismerjük a XVI. század elejéről. A céhházban felállított karácsonyfa 1570-ben már Bernből is adatolható. Céhszokásból a XVIII. század folyamán vált a családi karácsony szereplőjévé a feldíszített fa Németországban, majd a század végén Svájcban is. A szomszédos német területekről előbb a svájci városokban, a felső társadalmi rétegeknél terjedt el.³⁷

Ausztriában a hosszú német-osztrák határzónában, amely a Bodeni-tótól a felső-ausztriai Mühlviertelig húzódik, nem jellemző a karácsonyfa korai elterjedése: a kutatópontok nagy részében a régi századfordulón, az első világháború éveiben vagy a két világháború közötti időszakban vált általánossá. Késői megjelenése nem csupán a határzónát, hanem egész Nyugat-Ausztriát jellemzi. Nem említette a karácsonyfát a felső-ausztriai Braunauból néprajzi adatokban, megfigyelésekben gazdag önéletrajzában Kováts István szegedi kőműveslegény, aki két társával együtt, útban a müncheni téli építészkolába, az 1844. évi karácsonyt ott töltötte: „Karácsonybőjt estéjére éppen Braunauba értünk, mely egyik

³⁶ Wolfram 1965: 6.

³⁷ Wolfram 1965: 6.

felső-ausztriai határvároska. Itt beszálltunk a nagy vendégfogadóba, hol eszünk ágában sem volt a nagyszerű meglepetés, mely az egész utazásom egyik legjelentékenyebb napja volt. Alighogy kifújtuk magunkat az utazás fáradalmaiból, látjuk, hogyan készül a vendégszoba sarkába elhelyezett asztalra a fölterítés egész dísszel. El nem gondolhattuk sehogy sem, hogy kinek a részére lesz az. Három helybeli paraszt volt a kocsmában, de azt tudtuk, hogy azok semennyiért sem étkeznek ma máshol, mint családjaiknál. Idegenek meg csak éppen mi hárman voltunk ott. Azt is tudtuk, hogy a vendéglős nem étkezik itt, mert önéki egészen külön szép lakosztálya volt. Amint így töprenkedtünk, egyszer csak bejön a vendéglős, s odaállva elibénk, kérdi tőlünk, hogy hová valók vagyunk, és hogy hová utazunk. Mi elmondtunk mindent, és azt is megmondtuk, hogy Münchenbe iparkodunk a téli építésziskolába járni. Ő igen megdicsérte szándékunkat, s azt mondja: az urak a két napon át a vendégeim lesznek, mert gondolom, hogy Béctől gyalog idáig utazni elég volt, s a két szent napon úgysem illenék utazni. Különben a pihenésre is szükségünk van. Az ajánlat nagyszerű volt. Mi felálltunk mind a hárman, és igen szépen megköszöntük az igen szíves vendégszeretetet, és elfogadtuk azt. Amit ők ettek, ugyanazt kaptuk mi is. Naponta háromszor terítettek, és a kalács sosem hiányzott az asztalról.”³⁸ Azt ugyan nem írja Kováts, hogy jártak a vendéglős lakásában, ahol a karácsonyfát láthatták volna. Mégis valószínűsíthetjük azt, mivel tudta, hogy a vendéglősnek egészen külön szép lakosztálya van, ahol karácsonykor ugyanazt ették, amivel őket megvendégelték. Bizonyosnak tartom, hogy a karácsonyfát meg is mutatták volna nekik, mint akkor még kuriózumot, ha lett volna náluk. Kováts híradásából úgy tűnik, hogy 1844-ben Braunauban karácsonyfát még nem állítottak, a karácsonyi kalács volt az ünnep meghatározó jelképe. Egyidejűségként érdemes megemlíteni: ugyanezen a karácsonyestén Pesten Petőfi Sándor, Csapó Etelka, Vörösmarty Mihály, Bajza József, Erdélyi János, Kuthy Lajos és Kazinczy Gábor számára meglepetésként hatott a vendéglátó háziasszony, Vachott Sándorné Csapó Mária által állított karácsonyfa, amit a vendégeknek bemutatnak, azok nagy éljenzéssel fogadták, valósággal az est fénypontja volt.³⁹

A korai megjelenés súlypontja Kelet-Ausztria, ahol sűrűsödnek a „nagyon régen” és az 1850 előtti időszakot megjelölő kutatópontok. Legsűrűbbek Bécsben és környékén, ahol Károly főherceg Németországból származó felesége már 1816-ban állított karácsonyfát. Grázban még korábban, 1813-ban evangélikus hivatalnokok, a napóleoni háborúk menekültjei állították az első karácsonyfát. Korai grázi megjelenésével talán magyarázható szintén korai elterjedése Délkelet-Ausztriában. Bécsből és környékéről nyugat felé a Duna völgyében korán és gyorsan terjedt egészen az Enns-határig, Korneuburg, Tulln, Krems, Melk,

³⁸ Kováts 1981: 204–205.

³⁹ Ujváry 2001: 132; 2005: 205.

Amstetten irányába. Ugyancsak korán megjelent Alsó-Ausztria északi felében, a mai Burgenlandban, Kelet-Stájerországban, Karintia keleti részén (Wolfsberg környékén). Burgenlandban az itteni magyar arisztokrata családok (Eszterházy, Batthyány, Erdődy) hatására is gondolhatunk, de még inkább a karácsonyfa korai formájára: a mennyezetten függő fára, amely itt nagyon intenzíven elterjedt. Utóbbi független a felsőbb rétegektől később átvett karácsonyfától.

Nem csupán a területi elterjedtség helyzete, hanem a néprajzi, művelődéstörténeti kutatás eredményei is megerősítik, hogy a karácsonyfa ausztriai terjedésénél a kezdeményezések és a példák részben Bécsből, más részről Németországból indultak ki. Volt-e időbeli eltérés a karácsonyfa terjedésében az államhatár két oldalán? Jöhetett-e Ausztriába a korai időszakokban közvetlenül a bajor szomszédságból a karácsonyfa? Az ADV elterjedtségi térképe még hiányzik, de a gazdag néprajzi, művelődéstörténeti irodalomból képet alkothatunk az alemann, a sváb és a bajor területeken a karácsonyfa elterjedésének koráról. Alemann-sváb területen a karácsonyfa nyilvánvalóan régi. Ezzel magyarázható, hogy az alemann Vorarlbergben valamivel több kutatóponton jelent meg a karácsonyfa a korábbi időszakokban, három helyen már 1851–1870 között, mint a vele szomszédos Tirolban. A bajorországi helyzetről Leoprechting 1855-ben megjelent könyve (*Aus dem Lechrain*) tájékoztat, aki azt írta, hogy a karácsonyfa az ideig Bajorországban nem csupán a falvakban, hanem minden vidéki városban is teljesen ismeretlen. Felső-Bajorországban a körülmények a tiroliakhoz hasonlítottak, ahol még a XX. század harmincas éveiben is előfordultak parasztházak, amelyekből hiányzott a karácsonyfa. A bajor-osztrák határon át közvetlenül, hullámszerűen tehát nem terjedhetett el Tirolban a karácsonyfa. Ausztriai terjedésének útja Bécsből és talán Grácból indult.

Tirolban terjedését a XIX. század utolsó harmadában a vasútépítések is előmozdították. Brixenbe a tiroli déli vasút építésével jutott el a karácsonyfa. A Tirolt Vorarlberggel összekötő Arlberg-vasút mentén kutatópontok sora jelzi a karácsonyfa 1871–1890 közötti megjelenését. Az Arlberg-vasút építése 1884-ben fejeződött be.⁴⁰ Vasútépítő mérnökei, vezető hivatalnokai terjesztették a karácsonyfát.⁴¹ A vasútvonalak kiépülése után terjedését elősegítette a gyors, olcsó és tömeges vasúti szállítás is. Leopold Schmidt említette, hogy Németországban a Magdeburger Börde erdőben szegény területén későn terjedt el az álló fenyőkarácsonyfa, akkor, amikor a vasúti szállítás ezt lehetővé tette.⁴² Gazdagabb fenyőválaszték Berlinben is csak a Tübingiával, a Harz-hegységgel létesített vasúti összeköttetés megteremtésével (1851) jelent meg. Korábban a berliniek a helyi, brandenburgi szurkosfenyőt (*Kiene, Doppeltanne*) díszítették (*Picea excelsa* var.

⁴⁰ Nössing–Noflatscher 1986: 127.

⁴¹ Wolfram 1965: 8.

⁴² Schmidt 1963: 236–237.

nigra Willk.). Tübingiából, a Harz-hegységből vasúton az előkelőbb jegenyefenyőt (Tanne) és lucfenyőt (*Fichte*) szállították. 1928-ban a négymilliós lélekszámú Berlinben 800.000 karácsonyfa kelt el, főként a tempelhofi karácsonyfavásárban, ahova a fenyők Schleswig-Holstein-ből, Bajorországból, Tübingiából, a Harz-hegységből érkeztek.⁴³ Tudjuk, hogy Budapestre hajóval és vasúton is szállították a karácsonyfát.

Az atlaszgyűjtés eredményeként 365 adat érkezett a karácsonyfát egy-egy településen meghonosító személyről. Közülük számos arisztokratáé és művészé az elsőség érdeme. Ugyan csak 21 arisztokratát, nemest neveztek meg, a kastélyokban állított karácsonyfák révén szerepük ennél nagyobb lehetett. Legnagyobb létszámú foglalkozási csoportot a tanítók, tanárok képeznek, 102 említéssel, akik nem csupán otthon, hanem az iskolában is állítottak karácsonyfát. Ötvenegy polgárt, 30 gyárost, 29 egyházi személyt, 21 vendéglőst, 18 hivatalnokot, 14 erdészt említettek. Csupán 10 földműves nevéhez fűződik az elsőség, végül egyaránt 9 katonáéhoz és idegenből érkezett idénymunkáséhoz.⁴⁴

Az ÖVA 2/29. számú térképlapja a karácsonyi zöld ágak különböző formáit mutatja be. Köztük és a karácsonyfa között összefüggés mutatható ki. Maga a karácsonyfa sem más, mint a jeles napi szokásokat az esztendő folyamán végigkísérő növényi jelképek egyike, még akkor is, ha az közülük a legmagasabbra emelkedett. Ausztriában a karácsonyi zöld ágak elsősorban örökzöldek: fenyő, jegenyefenyő, erdei fenyő, boróka, magyal, fagyöngy. Hozzájuk társulnak a szobában mesterségesen hajtattott vetések (Luca-búza), gyümölcsfák ágai (Borbála-ág), amelyek korábban némelykor karácsonyfaként is szolgáltak. Utóbbiakkal nem foglalkozik az atlasz. Az Ausztriában a XIX. század első harmadában megjelent, majd folyamatosan terjedő karácsonyfa korábbi, helyi formái, előfutárai közül öt elterjedtségét mutatja a térkép. Valamennyi jól körülhatárolható regionális vagy kistáji elterjedtséget mutat Ausztria keleti, délkeleti felében, valamint az Alpokban a Salzburg és Tirol közötti tartományi határig. Közülük az első kettő csupán Dél-Burgenlandban fordul elő:

1. *Kökénytövis karácsonyfa*. Dél-Burgenland 15 településén dokumentálták, a németújvári- (Güssing) és a gyanafalvi (Jennersdorf) járásokban, az osztrák-magyar-szlovén hármashatárnál. E kistáji elterjedésétől nyugatra, Stájerországban csupán egyetlen előfordulását jelzi a térkép. Felfedezését a Burgenlandi Néprajzi Atlasz (*Atlas der burgenländischen Volkskunde*) számára 1954-ben végzett kérdőíves gyűjtésnek köszönhetjük, amit 1958-ban az ÖVA munkálatai során kiegészítettek. Burgenlandi előfordulásáról Leopold Schmidt a felfedezését követően tanulmányt írt, így róla nem csupán Richard Wolfram kommentár-

⁴³ Kügler 1930: 166, 173–175.

⁴⁴ Wolfram 1965: 6–7, 12–13.

jából tájékozódhatunk.⁴⁵ Formája és elhelyezése szerint a kökénytövis karácsonyfa kétféle: a) A szoba mennyezetére akasztott citrom formájú. A kivágott kökénybokor ágait felül összekötik, a mennyezetre akasztják. Tövére egy almát, töviseire is almát, aszalt gyümölcsöt, különböző alakú süteményeket (madár, csillag, hold, szív), mézeskalácsot szúrnak, illetve akasztanak. A Burgenlandi Néprajzi Atlasz kérdőívére Borosgödörben (Inzenhof) le is rajzolták a mennyezeten függő kökénytövis karácsonyfát, amelynek töviseire szaloncukrot is akasztottak, amit jellegzetesen magyarországi karácsonyfadísznek tartunk. b) Az ív alakú kökénytövis karácsonyfa készítésénél két kökényágot vágnak, tövüket egy-egy átfúrt deszkába vagy takarmányrépa-korongba szúrják. Mindkettőt ív alakban egymáshoz hajlítják, és hegyüket összekötik. Díszítése az előzőével azonos. A szobaablakba állították. Rajzát Dobrafalváról (Dobersdorf) küldték be. A kökénytövis karácsonyfa a fenyő karácsonyfa előzménye, már annak elterjedése előtt is készítették, díszítették. Hárspatakon (Limbach), Felsőbeleden (Oberbildein), Királyfalván (Königsdorf), Dobrafalván 1900 körül, Orbánfalván (Urbersdorf) 1890, Horvátfaluban (Krobotek) 1914 táján, Rábakeresztúron (Heiligenkreuz im Lafnitztal) a XIX. század második felében még kökénytövis karácsonyfa járt. Ganócson (Gamischdorf) és Rakson (Rax-Dorf) gyertyával is díszítették.⁴⁶ Fennmaradását azzal is magyarázhatjuk, hogy a helyi fenyvesek jórészt nagybirtokosok tulajdonában voltak, erdeiket a karácsonyi időszakban őriztették. A parasztok közül, aki nem rendelkezett erdővel, csak kökénybokorhoz jutott hozzá. Rakson még az atlaszgyűjtés időszakában, 1957–58-ban is állítottak kökénytövis karácsonyfát, idős emberek, családok, akik nem kaptak senkitől fenyőfát, vagy nem tudták megvásárolni. Az atlaszgyűjtés gyanafalvi adatközlője szerint: „Az egészen szegény házaknál tövises kökényág a karácsonyfa, ahogy a környéken még ma is azt használják.”⁴⁷

A kökénytövis karácsonyfával azonos *koronafa karácsonyfa*, *tüskeág karácsonyfa* Horgoson (Csongrád m., Horgoš), Doroszlón (Bács-Bodrog m., Doroslovo), Topolyán (Bács-Bodrog m., Bačka Topola) és Szentfülöpön (Bács-Bodrog m., Filipowa, Bački Gračac) is elterjedt.⁴⁸ Doroszlón az első világháborút követő években a karácsonyfához lepényfa vagy kökénybokor ágait használták. Leopold Schmidt a kökénytövis karácsonyfa északnémet párhuzamait említette, dél-alföldi, vajdasági elterjedtségét még nem ismerhette.⁴⁹ Tíz évvel később ajándéktartó állványokkal (*Gabenständer*) rokonította, amelyeket a délnyugati

⁴⁵ Schmidt 1955: 180–186; Wolfram 1965: 13–16.

⁴⁶ Schmidt 1955: 181–183.

⁴⁷ Wolfram 1965: 14–16.

⁴⁸ Móra 1913: 88; Kovács 1997: 160; S. Kiss 2005: II; Borús 1981: 80–81; Zöldy 1971: 51–52; 1972; Eichinger 1982: 9–10.

⁴⁹ Schmidt 1955: 184.

német vidékekről a telepések egészen a Szerémségig elvittek. A szlavóniai, bácskai, bánáti, tolnai, baranyai, galíciai, besszarábiai és a dél-oroszországi németeknél az ajándéktartó állványt az ablakban állították fel. Törzséből fakampók álltak ki, amelyekre almát, diót, aszalt szilvát tűztek.⁵⁰ Ajándéktartó állványokat (*torony-karácsonyfa*) Topolyáról és Szentfülöpről is ismerünk.⁵¹ A töviságot, a karácsonyfa előzményeinek sorában a német babonaszótár is említi. Svédországban, Göteborgtól északra adventben vadalmaágot vittek a szobába, amit kihajtottak, karácsonyra kizöldült. Tövisre kicsi piros almákat szúrtak. A nagy ágat a szoba sarkában, a kicsit az asztalon, gyakran a karácsonyi sajton helyezték el.⁵²

2. Az *újévi fát* szintén Dél-Burgenland németújvári és gyanafalvi járásaiban regisztrálták hét kutatóponton, amelyekhez Stájerország feldbachi járásából még egy előfordulás társul. Kis fenyőfát piros és fehér papírszalagokkal díszítenek, és szilveszter estéjén a kútházra tűzik, hogy a következő évben elegendő vizük legyen. Horvátfaluban és a stájerországi Hohenbrugg a.d. Raab községben a lebontott karácsonyfa került a kútkávéra. Borosgödörben újévkor kenyeret is dobtak a kútba. Nem csupán Dél-Burgenlandban, hanem Elzászban is újévi fát tűztek a kútkra.⁵³

3. A *szoba mennyezetén függő karácsonyfa* az előbbieknél jóval nagyobb regionális elterjedtséget mutat Ausztria délkeleti felében. Burgenlandra, Stájerország nagy részére (a Mura–Mürz vonaltól délre), Karintia keleti szélén a Lavant völgyére jellemző. Néhány szórvány előfordulását Karintiában és Kelet-Tirolban látjuk. Alsó-Ausztria délkeleti kiszögellésében (Bucklige Welt) ugyanúgy a függő karácsonyfa jellemző, mint a vele szomszédos kelet-stájerországi és középburgenlandi területeken. Alsó-Ausztriában még a Dunától északra is felfedezhetjük szórvány előfordulását. A kisméretű, feldíszített fenyő karácsonyfát a mestergerendára vagy a födémdeszkába vert kampósszegre akasztották, leggyakrabban a hegyével fölfelé. Kelet-Ausztriában a függő karácsonyfa a régebbi forma, amelyről a XX. század folyamán fokozatosan áttértek az álló karácsonyfára. Ez a folyamat az atlaszgyűjtés éveiben is tartott: elsősorban Stájerországban még akkor is előfordultak egész helységek, amelyekben csak függő karácsonyfa volt. Waldsteinben (Gráz környéki járás) a hegyi földműveseknél főként függő-, a völgyekben élő munkáscsaládoknál álló karácsonyfát regisztráltak az atlasz gyűjtői. Számos stájer településen különböző arányban függesztették vagy állították a karácsonyfát. Burgenlandban már csupán négy kutatópontról jelezték a függő karácsonyfa kizárólagosságát, a többiben az átállás még tartott vagy már lezárult.⁵⁴

⁵⁰ Wolfram 1965: 15.

⁵¹ Borús 1981: 80–81; Zöldy 1971: 53; 1972.

⁵² Hoffmann-Krayer – Bächtold-Stäubli 1927/1928: 904.

⁵³ Wolfram 1965: 16; Reinsberg-Düringsfeld 1898: 18.

⁵⁴ Wolfram 1965: 17–18.

A függő karácsonyfa a burgenlandi atlasz kérdőívébe is bekerült, így arról Leopold Schmidt, az itteni kutatópontokról érkezett válaszokat feldolgozó tanulmányából is értesülünk.⁵⁵ Észak-Burgenland nezsideri (Neusiedl) járásában csupán három kutatópont jelzi, hogy a függő karácsonyfa korábban itt is előfordult. A kismartoni (Eisenstadt) és a nagymartoni (Mattersburg) járásokban már sűrűbbek a jelek, de ezek is csupán a függő karácsonyfa korábbi előfordulásáról tájékoztatnak. Közép- és Dél-Burgenlandban megsokszorozódnak a térkép jelölései, amelyek a függő karácsonyfa korábbi, közelmúltbeli és a gyűjtés idején (1953–54) még élő gyakorlatáról tanúskodnak. Ilyen a felsőpulyai (Oberpullendorf) járás és a hienc vidék, amelyek a függő karácsonyfa kompakt elterjedtségi területéhez tartoznak. A németújvári és a gyanafalvi járásokban a függő karácsonyfa tövét kihegyezik, almát szúrnak rá. Előfordult a hegyével lefelé függő, a tövével felfüggesztett karácsonyfa is. Ezek aránya nem magas: Burgenland 150 helységéből ismerjük a függő karácsonyfát, közülük alig fél tucatban fordult elő a hegyével lefelé függő fa.⁵⁶ Leopold Schmidt említette, hogy Hebel 1820-ban keletkezett költeményéhez (*Die Mutter am Christabend*) készült korabeli illusztráció a függő karácsonyfát jeleníti meg.⁵⁷ Hebel itt nem szól kifejezetten a függő karácsonyfáról, csupán egy fáról ír, amit az édesanya behoz a szobába, amelyen az ajándékok függenek. Hebel egy másik alemann versében (*Eine Frage*) olvashatunk a függő karácsonyfáról:

Der Wienechtchindli-Baum verrothet bald,
wie alli Muetter sin im ganze Dorf.

Do hangt e Baum, nei lueg me doch und lueg!
In alle Näste nüt als Zuckerbrod.

A függő karácsonyfa burgenlandi elterjedtségi képe az azt felváltó álló karácsonyfa elterjedésének irány- és időmeghatározására is alkalmas. Leolvasható a térképről, hogy a függő karácsonyfát felváltó álló karácsonyfa Burgenlandban északról déli irányban terjedt. Terjedése még az atlaszgyűjtés időszakában is javában tartott, ezért a folyamat jól tanulmányozható, dokumentálható volt. A függő karácsonyfa nem csupán Kelet-Ausztriából, hanem a német nyelvterület középső és délnyugati régióiból (Egerland, Szászország, Thüringia, Frankföld, Elzász, Baden, Pfalz) is ismert.⁵⁸ Magyarországon és Szlovákiában is elterjedt, ezért foglalkoznak vele a magyar és a szlovák néprajzi atlaszok, amelyeknek térképlapjait az elemzett osztrák térképlap mellé tehetjük.

⁵⁵ Schmidt 1963: 213–242.

⁵⁶ Schmidt 1963: 215–231.

⁵⁷ Schmidt 1963: 236.

⁵⁸ Krogmann 1962/1963: 66–68; Handschuh 1990: 225–227.

4. *Udvarban felállított karácsonyfa.* Karintiában és Stájerországban december 24-e reggelén a parasztudvarokban is állítanak néhány színes papírszalaggal díszített vagy díszítetlen fenyőfát. Elterjedtsége Karintiában a Sau-Alpoktól nyugatra, a tartomány középső és nyugati részében olvasható le a térképről. Stájerországban a Mura mentén Judenburg és Bruck között, valamint az Enns völgyében, Hall bei Admonttól Aich-Assach-ig jellemző. A két folyóvölgyi elterjedtség között összekötő kapocs a Palten völgye, ahol a szokás szintén előfordul. Az udvari karácsonyfát (*Weihnachtgrössing*, *Weihnachtsboschn*) a ház bejáratához, az istállóajtóhoz, a kúthoz, a trágyadombra, a kertbe vagy az udvarra állítják. Itt áll vízkeresztig, gyertyaszentelőig, nagypéntekig vagy az állatok legelőre történő első kihajtásáig. Fontos, hogy az állatok kapcsolatba kerüljenek vele: hozzádörgölődzenek vagy beleharapjanak, ezáltal elkerülik a betegségeket, járványokat. A trágyadombba tűzött karácsonyfa különös erőt ad a trágyának. A lebontott karácsonyfa trágyadombba szúrásával Szlovákiában, Árva megyében is találkozunk.⁵⁹

5. *Bachlboschn* és *Kranzach*. A karácsonyi zöldágnak ez a terminológiája és a hozzá kapcsolódó szokáscselekmény Salzburg tartományból, Pinzgau, Pongau területéről, a Salzach völgyéből ismert. Róla nem csupán Richard Wolfram kommentárjából, hanem Richard Treuer tanulmányából és Kurt Mantel könyvéből is tájékozódhatunk.⁶⁰ Pinzgauban és Pongauban a karácsonyt megelőző nap elnevezése: *Bachltag*. E nap reggelén egy széles növésű, de alacsony fenyőt hoztak az erdőből, ez a *Bachlboschen*. A cseléd a tetőre mászott, a kéményen kötelet eresztett el, amit a gazda a konyhában a csúcsával lefelé állított fenyőfa tövéhez kötött. Egy másik kötélt a fa csúcsára került. A kormos fakéményben a cseléd fölfelé, a gazda lefelé húzogatta a kötélnél fogva a fenyőfát: 5-6 húzogatóssal tisztára söpörték a kéményt. Kéménysöpítés után a *Bachlboschen*-t a tűzhelyen elégették. Úgy tartották, hogy a *Bachlboschen*-el történt kéménysöpítéstől a kéménynek nem csupán jó huzata lesz, hanem egész évben elkerülhetik általa a kéménytűzet, a boszorkányoknak a kéményen keresztül a házba jutását, általában szerencsét hoz a tűzre, tűzhelyre.

A *Kranzach* vagy *Kranawett* a borókacserje helyi elnevezése Pinzgauban és Pongauban. *Bachltag* (december 24.) délelőttjén a gazda, a fia vagy a cselédje a frissen köszörült fejszével, egyetlen vágással az erdőn egy borókafenyőt is vág. Otthon az udvaron szenteltvízzel meghintik, majd baltával háromfelé vágják. Egy részét a tisztára mosott kútványúba teszik, erről isznak az állatok. Véleményük szerint a *Kranzach*-tól nem fagy meg a víz, egész évben friss lesz, így az állatok egészségesek maradnak. Általában vízkeresztig hagyják a *Kranzach*-ot a vályúban, sok helyen tovább is, egész évben. A vályúból kivett *Kranzach*-ot is

⁵⁹ Horváthová 1986: 65.

⁶⁰ Wolfram 1965: 21–28; Treuer 1963: 143–154; Mantel 1975: 71–74, 98.

elégetik a tűzhelyen. A Kranzach második harmadának zöldleves részét apróra összevágják, karácsonyeste az állatok takarmányába vagy sójába keverik: „ami az állatokat esztendőn át megóvjá a betegségektől.” Fás részeit szintén elégetik, füstje a füstölődő húsoknak is jót tesz, kellemes ízt ad. A harmadik részt ugyan csak felaprítják, és a karácsonyesti, szilveszteri és vízkereszti füstöléshez használják. Parázsra szórják, szenteltvízzel meghintik, a gazda megfüstöli vele a ház összes helyiségét, az istállókat, ólakat és az udvart is. Elképzelésük szerint a füstöléstől rossz szellem nem jöhet be, minden áldott és megszentelt lesz, az egészség bennmarad, a betegség elkerüli a házat. A Bachlboschn és a Kranzach Salzburgban a gyűjtés idején, 1957 és 1963 között még szórványosan előfordult karácsonyi zöldágként. Egy-két évtizeddel korábban, amikor a fakéményeket még nagyobb számban használták, a Bachlboschnnel a karácsonyi kéménysöprés is gyakoribb volt.⁶¹

A karácsonyi zöldágak (*Weynacht- oder Bachel-Boschen*) vágását, babonás alkalmazását a XVIII. századi salzburgi erdészeti rendelkezések szigorúan tiltották (1729, 1755, 1796).⁶² Sorozatos tiltása bizonyítja, hogy a szokás már száz évvel az első feldíszített, gyertyás karácsonyfa Salzburg városában való megjelenése előtt nagyon virulens lehetett. Ez is megerősíti azt a véleményt, hogy a Bachlboschn-ben a karácsonyfa helyi, korai formáját, előfutárát lássuk.⁶³

A kilenc mappába rendezett, 634 térképet tartalmazó *Magyar Néprajzi Atlasz* (MNA) 1988–1992 között jelent meg.⁶⁴ Anyagát 1959-től egy évtizeden keresztül gyűjtötték. Kérdőívének 169. kérdéscsoportja irányul a karácsonyfára: *Mikor állítottak először karácsonyfát? Mióta általános a karácsonyfaállítás? Hogyan honosodott meg, kik hozták be (helyi értelmiség, iparosok, szomszéd faluból, városból stb.)? Mit mondanak a gyermekeknek, hogy ki hozza a karácsonyfát (Jézuska, angyal stb.)? A karácsonyfa neve? Szokás-e karácsony estéjén a megajándékozás; ki kit és mivel ajándékoz meg? A svájci és az osztrák atlaszok tapasztalatait is hasznosító kérdésekre a magyar nyelvterület 410 kutatópontján gyűjtött válaszokból három térképlap készült, amely a karácsonyfával foglalkozik, mindhárom Csalog Zsolt munkája.*

Mivel az MNA gerincét és lényegét képező elterjedési térképeket magyarázó, értelmező, a fontosabb tanulságokat magába foglaló kommentárkötet nem jelent meg, ezért a kommentálást, az elterjedtségből levonható következtetéseket az atlaszt forrásul használni kívánó kutatóknak maguknak kell elvégezni, levonni. Ma már javarészt olyanoknak, akik nem vettek részt az atlaszmunkálatokban. A kommentárkötetek hiánya miatt továbbra is nagy jelentősége van az MNA kéz-

⁶¹ Treuer 1963: 143–146.

⁶² Mantel 1975: 98.

⁶³ Wolfram 1965: 21–22.

⁶⁴ Barabás (szerk.) 1988/1992.

iratos, adattári anyagának, amely mintegy 1600 kitöltött kérdőívből, 20.000 fényképfelvételből és 10.000 rajzból áll. Maga a kérdőív négy füzetben, 200 kérdés csoportot tartalmaz, kitöltésével több millió adatból álló, a magyar kulturális örökség szempontjából nem elhanyagolható adatbázis jött létre, amit a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézete őriz.⁶⁵ Mintegy az MNA kommentárkötetének pótlására kívánatos volna, hogy egy-egy kérdés csoport kidolgozása szerepeljen a szakdolgozati és a doktori témák között. Részben vagy teljesen az MNA gyűjtött anyagára alapozva korábban számos figyelemre méltó könyv, tanulmány jelent meg olyan szerzőktől, akik az atlaszmunkálatokban aktívan részt vettek.⁶⁶

Az MNA VIII/533. térképlapja az álló fenyőkarácsonyfa előtti formák (karácsonyi zöldágak) elterjedtségét mutatja be, így a már elemzett 2/29. számú osztrák térkép párja. Utóbbi a karácsonyi zöldág öt, a magyar atlasz nyolc formájával foglalkozik. Közülük a száraz ág, a muskátli, mályva, és a rozmaring csak a magyar atlaszban szerepel, a függő fenyő, boróka, a kökény, a fagyöngy és a nem fenyő örökzöld ág mindkettőben. Első ránézésre is feltűnik, hogy ezek a régi formák Ausztriában néhány jól körülhatárolható területre korlátozódnak, a magyar atlasz szerint viszont teljesen kitöltik a Kárpát-medencében a központi magyar néptömb lakóhelyét. Keleten (Erdélyben és Moldvában) csak néhány szórvány előfordulásukat dokumentálták. Dunántúlon a függő fenyő vagy fenyőgally karácsonyfa volt a domináns. Egy kisebb vasi-zalai és egy nagyobb baranyai-somogyi terület kivételével, ahol a XX. században megjelent álló karácsonyfa előtti más formának nincs emléke, Dunántúlon és a Kisalföldön (a Csallóközben, a Vág és az Ipoly között is) a függő karácsonyfa volt a jellemző, amellyel az osztrák atlaszban, a szomszédos Burgenlandban már találkoztunk. Dunántúl- és Kisalföld-szerte fenyő helyett szórványosan boróka is lehetett a függő vagy az álló karácsonyfa. A fenyőerdőkben gazdagabb Nyugat-Dunántúlon nem jelez borókát a térkép. Somogyban Kaposkeresztúron, Tolnában Gyulajon kökény, galagonya vagy más tüskés ág előzte meg az álló fenyőkarácsonyfát. Ordacsehiben (Somogy m.) a boróka mellett a kökény, galagonya vagy más tüskés ág is az előzmények közé tartozott. A Dunántúl középső és keleti részén, valamint a Kisalföldön szórványosan a fagyöngy, a tuja, a bukszus, a puszpáng, a cédrus, a leander vagy más örökzöld (nem fenyő) ág is lehetett előfutár. Az Északi-középhegységet, az Ipolytól a Hernádig a boróka-karácsonyfa dominanciája jellemezte, amely szórványosan a Duna-Tisza közén és a Tiszántúl északi felében is előfordult. A Hernádtól keletre, Abaújban, Zemplénben, a Bodroghközben, a Nyírségben ismét a függő fenyő vagy fenyőgally válik domináns előzménnyé, a

⁶⁵ Barabás 1967: 131; 1972: 376–377.

⁶⁶ Kisbán 1960, 1968; Szolnokyi 1972; Paládi-Kovács 1973a, 1979, 1981; Füzes 1984; Barabás – Gilyén 1987.

térképen azzal a mellékjellel, hogy ezek az álló fenyővel időben párhuzamosan éltek. Szórványosan a kökény, a galagonya vagy más tüskés ág, a fagyöngy és a tuja, a bukszus, a puszpáng, a cédrus, a leander vagy más örökzöld (nem fenyő) előfordulását is jelzi a térkép. Az Alföldön Pesttől keletre, egészen Tarnaméraig (Heves m.) hat kutatópontra a XX. században megjelent álló fenyő előtti más formának nincs emléke. Budától nyugatra viszont a régies előzmények (boróka, függő fenyő vagy fenyőgally, tuja, bukszus, puszpáng, cédrus, leander vagy örökzöld ág, muskátli, mályva) domináltak. Az Alföldre a keveredés, szóródás jellemző, nem látunk nagy homogén, kompakt területeket a térképen. Középső részén emlékezet óta kizárólagos az álló fenyő. A Tisza mentén és a Tiszántúlon az előzmények sorában a tuja, a bukszus, a puszpáng, a cédrus, a leander vagy más örökzöld (nem fenyő) ág gyakori. Ugyanitt a függő fenyő vagy fenyőgally szórványosan előfordul. A Dél-Alföldön (Bácska, Bánság) a száraz ág és a kökény, a galagonya vagy más tüskés ág volt az uralkodó, a tuja, a bukszus, a puszpáng, a cédrus, a leander vagy más örökzöld (nem fenyő) ág és a boróka alárendelt. Vadászon (Arad m., Vinători) a tuja, a bukszus, a puszpáng, a cédrus, a leander vagy más örökzöld mellett Ürményházán (Torontál m., Jermenovci) rozmaring volt az álló fenyőkarácsonyfa előzménye.

Tátrai Zsuzsanna a MNA gyűjtőfüzetei alapján írta a vajdasági kutatópontokról: „Visszatérve az Atlasz gyűjtőfüzeteire, a következő adatokat kapjuk a fenyőkarácsonyfa előtti típusokra: Bácskertesén (Kupusina) a túske karácsonyfának nevezett karácsonyfa papírral betekert bürök volt; Piroson, Tordán a századfordulóig zöld papírral betekert gyümölcságról emlékeznek meg; Ittebén kökényágra emlékeznek a 20-as évekig; Bácsstopolyán az 1890-es években 3 faágat szegeztek össze, ezt bevonták piros papírral. Ebbe szegeket vertek a dió, alma, mézeskalács díszeknek. 1900 körül töviskoronafa volt a karácsonyfa, és csak 1910 körül jelentek meg a fenyőfák, de csak a gazdagabb házakban; Pacséron tüskés ágakat zöld papírszalaggal tekertek be; hasonlóan Moholon; Doroszlón galagonyaág volt szokásban a 10-es évekig.”⁶⁷ Legutóbb, 1989-ben Jung Károly mutatta be a MNA gyűjtései alapján a vajdasági karácsonyfa előzményeit, érintette a fenyőkarácsonyfa időrendjét is: „Hála a készülő Magyar Néprajzi Atlasz gyűjtéseinek, ma már tudjuk, hogy szűkebb hazánkban sem a fenyő volt az általános karácsonyfa, hanem a sokkal egyszerűbben beszerezhető más ágak: Kupuszinán a bürök, Tordán gyümölcság, Csantavéren száraz ág, Doroszlón galagonyaág stb. Az ágakat több helyütt papírral (színessel és fehérrel) is bevonták. A források alapján megállapítható, hogy a fenyő karácsonyfák általánosabb elterjedése a mi vidékünkön legkorábban a századforduló utánra tehető; Topolyán például az első ilyen karácsonyfát 1908-ban állították föl a katolikus templomban.”⁶⁸

⁶⁷ Tátrai 1985: 349.

⁶⁸ Jung 2000: 144–145.

Erdélyben két jel uralkodik a térképen: emlékezet óta kizárólagos forma az álló fenyő és a XX. században megjelenő álló fenyő előtti más formáknak nincs emléke. A függő fenyőt vagy fenyőgallyat a székelyföldi Csíkkozmasról (Cozmeni), Kovásznáról (Covasna) és a moldvai Gajcsánáról (Găiceana) jelzi a térkép. Tótiban (Bihar m., Tăuteu) a fagyöngy, Désaknán (Szolnok-Doboka m., Ocna Dejului), Olthévízen (Nagy-Küküllő m., Hoghiz), Lészpeden (Bákó m., Lespezi) és Felsőrekecsinben (Bákó m., Fundu Răcăciunu) a tuja, a bukszus, a puszpáng, a cédrus, a leander vagy más örökzöld (nem fenyő) ág volt az álló fenyőkarácsonyfa előzménye.

A MNA VIII/534. térképe a *Mióta általános az álló fenyőkarácsonyfa?* kérdésre kapott válaszokat mutatja. Tematikai megfelelőivel a svájci és az osztrák atlaszban már találkoztunk. Még az általánossá válás időhatárai is az előbbiekhöz hasonlóak, a MNA-ban ötöt vettek fel: 1. emlékezet óta, a XIX. század végén már általános volt; 2. a XX. század elejétől (1900–1919) általános; 3. a két világháború között (1920–1944) lett általános; 4. 1944 után vált általánossá; 5. ma sem általános. Utóbbi a gyűjtés időpontjára (1959–1969) vonatkozik. A térkép nyugatról kelet felé haladva erősen mozaikszerű, a Bodrog–Tisza vonaláig, délen a mai országhatárig mind az öt időhatár megjelenik rajta szórtan, keverten. Dunántúlon, különösen Vasban és Baranyában domináns az első időszak, a többi megyében szinte egyenlő arányban oszlik meg az első három. Ami a meglepő, hogy szórtan, de számos kutatóponton képviselteti magát a negyedik és az ötödik időszak. Ez azt jelenti, hogy az álló fenyőkarácsonyfa még Dunántúl számos kutatópontján is csak a második világháború után vált általánossá, illetve még az atlaszgyűjtéskor sem volt általános. Még inkább meglepő, hogy a Kisalföldön csupán egyetlen kutatópont jelzi az első időszakot, Barslédec (Ladice). A többi kisalföldi kutatóponton a karácsonyfa a másik három időszakban vált általánossá, tehát elég későn, sőt négy helyen még a gyűjtés idején sem volt általános. Utóbbiak közé tartozik Pereszteg (Sopron m.), a Fertő-tótól délre, amelynek szomszédságában: Fertőszentmiklóson a Bezerédi-család 1834-ben Flóra lányának, Osliban Jáky Ferenc plébános 1855-ben a falu iskolás gyermekeinek karácsonyfát állított.⁶⁹ Ezek a korai évszámok a karácsonyfa első megjelenését, de nem általánossá válását jelentik. Ebben az esetben, még Sopron megyében is, több mint egy évszázad sem volt elég a karácsonyfa általánossá válásához.

Az Északi-középhegységben az Ipolytól a Bodrogig, a Duna-Tisza közén a mai országhatárig ugyanaz a kép, mint a Dunántúlon. A Vajdaságban, a Tiszántúlon, Partiumban és Erdélyben a harmadik és a negyedik időszakban, az első, sőt számos kutatóponton a második világháború után vált általánossá az álló fenyőkarácsonyfa. Ugyanitt néhány kutatóponton a karácsonyfa még az atlaszgyűj-

⁶⁹ Bálint 1973: 36.

téskor sem volt általános. A tíz moldvai és bukovinai kutatópont közül egyben már a XX. század elejétől, egyben a két világháború között, háromban 1944 után vált általánossá, ötben még a gyűjtés idején sem volt általános. Vajdaságban egyedül Székelykevét (Skorenovac) jelöli a térkép az első időszakba tartozónak, a többi vajdasági kutatóponton a harmadik és a negyedik időszakban vált általánossá az álló fenyőkarácsonyfa. Katona Imre 1972-ben három észak-bánáti községben, Padén (Torontál m., Padej), Szajánban (Torontál m., Sajan) és Egyházaskéren (Vrbica) végzett felderítő gyűjtése nyomán írta: „... a *karácsonyfa* főként e század elején kezdett terjedni, ma már eléggé általánosnak vehető, holott maga a karácsony Jugoszláviában nem olyan nagy ünnep, mint Magyarországon.”⁷⁰

A MNA VIII/535. számú térképét a *Kik kezdeményezték, honosították meg az álló fenyőkarácsonyfát?* kérdésre adott válaszokból szerkesztették. Azzal, hogy egy-egy helységben az első karácsonyfát állító személy mely társadalmi-foglalkozási-vallási csoporthoz tartozott, honnan érkezett, már a svájci és az osztrák atlaszok kommentárjaiban is találkoztunk. A MNA-ban mindezt térképen ábrázolták, 15 féle kezdeményezőt, meghonosítót jelölve: 1. betelepült katolikusok, 2. helyi katolikus kisebbség, 3. katolikus katonák, 4. hazatérő katonák, 5. helyi uradalom, 6. iskola, 7. egyház, 8. ipari munkákba járók, 9. vasutasok, 10. helyi gazdaréteg, 11. helyi iparosok, 12. helyi bányászok, 13. helyi erdőmunkások, 14. x közeli városból jött, 15. x közeli községből jött. Közülük a 13-as sorszámút, a helyi erdőmunkások jelét, a függőleges nyilat sehol nem találtam a térképen, de így is igen gazdag, változatos az a társadalmi-foglalkozási-vallási közege, amely a karácsonyfa meghonosításában élen járt.

Ennél a térképlapnál érzem a hozzá kapcsolódó kommentár hiányát. A kérdésre adott válaszokból konkrét személyekhez, nevekhez, családokhoz, aránylag pontos időponthoz lehetett volna kötni a karácsonyfa meghonosítóit. Azt is megtudnánk a kommentárból, hogy melyek voltak azok a városok, települések, ahonnan a karácsonyfa terjedt. Tátrai Zsuzsanna a vajdasági kutatópontokon lejegyzett válaszok alapján írta: „A fenyőkarácsonyfa behozatalára és elterjedésére vonatkozóan is találunk néhány konkrét adatot az atlaszfüzetekben. Pl. Bácskertesén, Tordán, Ürményházán, Hertelendyfalván, Csantavéren, Pacséron, Martonoson és Moholon is a *nagygazdák* kezdeményezték. Torontálvásárhelyen (Debeljača) az elterjedését a beköltöző katolikusoknak tulajdonítják; Ürményházán az is elképzelhető, hogy a szokás a szomszédos német falvaktól ered, a „krisztkindli” elnevezés is ezt bizonyíthatja. A parasztlányok ebből a faluból férjhezmenetelük előtt a szomszédos német falvakban szolgáltak. Ittebén a hagyomány szerint a 900-as években az iskolai fenyőkarácsonyfa volt az első, de még a 60-as években sem vált ez a szokás általánossá. Bácsfeketehegyen

⁷⁰ Katona 1974: 46.

(Feketić) az emlékezet szerint az óvoda kezdeményezte a fenyőkarácsonyfát. Kóton a tanítótól látták. Bácsstopolyán a bárónő, majd a helyi értelmiség kezdeményezésére terjedt el.⁷¹

A térkép a Dunántúlon és a Duna-Tisza közén hatalmas üres foltokat ábrázol, ahonnan nem érkeztek a kérdésre válaszok. Ahol az álló fenyőkarácsonyfát emberemlékezet óta jelenlévőnek tartják, ott nehéz is megválaszolni, hogy ki állított a településen először.

Betelepült katolikusok főként a Dunántúl eredetileg református törzslakosságú, volt jobbágyközségeiben honosították meg a karácsonyfát. Az ilyen helységeken sokáig idegenkedtek is tőle. Ez érezhető Kovács Imre (szül. 1910) református lelkész soraiból, amelyekben gyermekkora seregélyesi (Fejér m.) karácsonyfájára emlékezik: „Nálunk a karácsonyfa nem volt szokásban. Így a díszítés, gyertyagyújtás, csillagszóró sem. Néhány »úri« háznál, meg néhány katolikus háznál igen. A katolikus családok tagjai ugyanis a grófi kastélykert fenyőiről, így vagy úgy, szereztek legalább egy-egy fenyőgallyat. Mi (reformátusok) nem szerezhettünk, de nem is volt ilyen igényünk.⁷² A Móri-völgy községeiben (Sárkeresztés, Moha, Iszkaszentgyörgy) is hangsúlyozták az adatközlők a reformátusok visszafogottságát, a helyi katolikusok nagyobb kezdeti aktivitását a karácsonyfa régi századforduló körüli meggyökerezésében. Szatmárban, a szamosháti falvakban sem állítottak karácsonyfát a magyar reformátusok, mivel azt katolikus szokásnak tartották.⁷³ Beregdarócon is tükrözte a lakosság etnikai-vallási különbözőségét a karácsonyfa-állítás. A falu ősi lakossága, a magyar reformátusok – emlékezet szerint – mindig állítottak karácsonyfát, a később betelepült ruszin görög katolikusok nem. Náluk a *karácsonyi szalma* dominált.⁷⁴

Betelepült katolikusok honosították meg a karácsonyfát Dunántúlon kívül a Tiszazugban, a helyi katolikusokkal együtt a Bodroglakban. A térkép jeleinek gyakorisága szerint a helyi katolikus kisebbség játszott döntő szerepet a karácsonyfa meggyökerezésében mind a négy nagytájunkon, sőt még a bukovinai Andrásfalván (Măneuti) is. Moldvában Lészpeden (Lespezi) a (katolikus) egyház, Tatroson (Țîrgu Trotuș) a helyi (katolikus) gazdagréteg honosította meg. Erdélyben is ez a réteg látszik a legaktívabb kezdeményezőnek a karácsonyfa-állításban. Erdély két kutatópontján ábrázolják ebben a szerepkörben a katolikus katonákat: Feketelakon (Szolnok-Doboka m., Lucu) az iskolával együtt, Rétyen (Háromszék m., Reci) a helyi katolikus kisebbséggel együtt a karácsonyfa meghonosítói. Természetesen nem csak a katolikus- és nem csupán az erdélyi katonák ismerkedhettek meg a császári és királyi közös ezredek vagy a magyar kirá-

⁷¹ Tátrai 1985: 350.

⁷² Kovács 1984: 11.

⁷³ Csűry 1935: 455.

⁷⁴ Papp 1975: 273.

lyi honvédség laktanyáiban a karácsonyfával, s leszerelésük után annak ismeretével térhettek haza. Havadon (Maros-Torda m., Neaua) id. Ozsváth Sándor mondta el, hogy ő első ízben 1908-ban látott karácsonyfát a marosvásárhelyi 9-es huszárok laktanyájában rendezett karácsonyi ünnepélyen.⁷⁵ Hazatérő katonák kezdeményezték a karácsonyfa-állítást a Bodroghköz három kutatópontján, valamint Tiszaeszláron (Szabolcs m.) és Panyolán (Szatmár m.) a helyi katolikus kisebbséggel együtt.

A helyi uradalom a Dunántúlon öt, a Felvidéken három, az Alföldön tizenegy, Erdélyben három kutatóponton volt a térkép szerint a karácsonyfa-állítás meghonosítója. Az ehhez kapcsolódó kommentárban idézhetnénk az uradalmi karácsonyfa-állításról ránk maradt cikkeket, visszaemlékezéseket, naplókat. Közülük a legkorábbi Réső Ensel Sándor cikke 1862-ből a Sáros megyei uradalmi cselédek karácsonyfájáról.⁷⁶ Bár itt szlovák népességről van szó, amit a MNA nem érintett. Állítottak karácsonyfát magyar uradalmi cselédeknek vagy gyermekeknek is. Széchenyi Viktor, Fejér megye főispánja a Székesfehérvárral szomszédos Sárpentele-pusztán állított karácsonyfát az uradalmi cselédek gyermekeinek már az első világháború előtt, amelyről fia, Széchenyi Zsigmond vadászíró visszaemlékezésében olvashatunk.⁷⁷

Iskolai és egyházi kezdeményezésre is terjedt a karácsonyfa. Az iskola államosítása előtt nagymértékben összefüggött az egyházzal. Iskola révén szórva nyosan terjedt a karácsonyfa. Iskolai terjesztését akadályozta a karácsonyi szünet, bár sok iskolában a szünet előtti utolsó tanítási napon zajlott le a karácsonyi ünnepély. Sokkal több helyen rendeztek karácsonyfa-ünnepélyt az egyházak, a karácsonyfa a templomokban, gyülekezeti termekben is megjelent. A térkép tanúsága szerint a Duna-Tisza-köze déli részén, a Felvidék keleti felében, de különösen Erdélyben és Moldvában játszott jelentősebb szerepet az egyház a karácsonyfa meghonosításában.

Három kutatóponton (Ipolytölgyes – Hont m., Parasznya – Borsod m., Mikebuda – Pest m.) az ipari munkába járók, egyen (Erdőkövesd, Heves m.) a vasutasok honosították meg. Erdőkövesd esetében valószínűleg rossz helyre került a jelölés. Ezt a települést a vasútvonalak messze elkerülték, így nem élhetett itt olyan számottevő létszámú vasutasréteg, amely a karácsonyfa elterjesztésében szerepet játszhatott volna. A vasúti csomópontokhoz (pl. Hatvanhoz) közeli, vasút mellett fekvő kutatópontok inkább számításba jöhetnek, ahonnan sokan jártak a MÁV-hoz dolgozni, akár a budapesti Keleti pályaudvarra is, s gócponti munkahelyükről hozták a faluba a karácsonyfát családjuknak, rokonságuknak, szomszédaiknak is. A vártnál jelentősebb szerepet vitt a karácsonyfa meghonosí-

⁷⁵ Makkai–Nagy 1993: 152.

⁷⁶ Réső Ensel 1862: 527.

⁷⁷ Széchenyi 1994: 62–63.

tásában a helyi gazdaréteg, különösen a Dél-Alföldön (Bácska, Bánság), de szórványosan a Dunántúlon, a Kisalföldön, a Felvidék északkeleti részében, a Tiszántúlon és Erdélyben, sőt Moldvában is. Ugyanígy kezdeményezők voltak szórványosan az egész magyar nyelvterületen a helyi iparosok, akik nem csupán a saját házuknál, hanem az iparos olvasókörökben is állíthattak karácsonyfát. A helyi bányászokat a tatabányai (Bana – Komárom m.) és a salgótarjáni szénmedencében (Karancseszki, Bárna – Nógrád m.) említették az atlaszgyűjtőknek a karácsonyfa meghonosítójaként. A helyi erdőmunkások függőleges jelét nem találtam a térképen, viszont négy kutatóponton is feltűnik egy rövid vízszintes vonal mindkét végén nyíllal, jelmagyarázat nélkül. Csókakőn (Fejér m.) az 1930-as években karácsony előtt az ölfavágók hazafele jövet hoztak maguknak az erdőből fenyőágot.⁷⁸ Alsószentmártonban (Baranya m.) a telente Benyovszky Móric gróf erdejében dolgozó férfiak onnan hoztak maguknak fenyőkarácsonyfát.⁷⁹ Végül a MNA számos kutatópontjára a közeli városból, községből jött a karácsonyfa. Közvetítői a városban szolgáló, majd hazatérő lányok voltak, például Oroszlányban (Komárom m.)⁸⁰ Szerepük lehetett a karácsonyfa elterjesztésében a városokban tanuló vagy az idegenből férjhez jött lányoknak, a falun elhelyezkedő óvónőknek, tanítóknak, tanítónőknek is.

Szlovákia Néprajzi Atlasza (*Etnografický atlas Slovenska – EAS*) egykötetes, 1990-ben jelent meg.⁸¹ Kérdőíve 170 tárgyi néprajzi, folklór- és társadalomnéprajzi témakört ölelt fel. Anyagát 1971–1975 között gyűjtötték 250 kutatóponton, amelyből 189 szlovák, 37 magyar, 17 ruszin, 4 gorál, 3 egykori német település. Az EAS 535 térképet, 42 diagramot, számos rajzot tartalmaz, 6 tematikai csoportja 20 fejezetre, 86 alfejezetre tagolt. Minden alfejezethez rövid kommentár készült. A karácsonyfával a XIII. fejezet (*Kalendáris szokások*) téli népszokásokat bemutató alfejezetének 4. számú térképe foglalkozik. Szakszerkesztője és a hozzákapcsolódó kommentár szerzője Viera Feglová.

Az EAS XII/4. számú térképe a karácsony fő szimbólumait mutatja be. Maga a térkép a karácsonyfa szlovákiai elterjedésének időszakait ábrázolja, ahogy ezt a svájci, az osztrák és a magyar atlaszok tematikailag azonos térképlapjai is tették. A szlovák atlaszban három időszakot vettek fel, amelyekben a karácsonyfa elterjedt, megjelent a karácsonyi szimbólumok között: 1. 1918 előtt; 2. 1918–1945 között; 3. 1945 után. A térkép tanúsága szerint a karácsonyfa a mai Szlovákiát javarészt az első időszakban, 1918 előtt meghódította: Pozsonytól Királyhelmecig, Csacától Szinnáig tartó, összefüggő területen már az első világháború előtt állítottak karácsonyfát. Nyugatról kelet felé haladva csupán néhány kisebb-

⁷⁸ Gelencsér – Lukács 1991: 268.

⁷⁹ Matovics 1976: 5–7.

⁸⁰ Végváriné Babirák 1999: 380.

⁸¹ Kovačevićová (szerk.) 1990.

nagyobb szigetet látunk, ahol ennél később jelent meg. Nyugat-Szlovákia területét csak két ilyen sziget érinti: az Érsekújvári járásban egy (Muzsla/Mužla), a Lévaiban két kutatóponttal (Dalmad/Domadice, Palást/Plášťovce) kezdődik, majd Közép-Szlovákia Zólyomi és Nagykürtösi járásában öt kutatóponton folytatódik, ahol a karácsonyfa a második időszakaszban, a két világháború között terjedt el. Közép-Szlovákia északi részén még egy-egy kutatópont ilyen: a zsolnai járásban Trencsénselmec (Štiavnik), a Liptószentmiklósiban Vichodna (Východná). Kelet-Szlovákiában megszorodnak a második és a harmadik időszakra tartozó szigetek. A második időszakaszba tartozó szigetet alkot négy kutatópont az Iglói, és az Ólublói, ismét egy Iglói, egy a Bártfai, majd kettő a Bártfai, egy a Homonnai, újra kettő a Homonnai, négy a Kassai, Kassa környéki és az Eperjesi, három a Nagymihályi járásban. Kelet Szlovákiában tehát kilenc szigetet alkotnak azok a kutatópontok, ahol a karácsonyfa a két világháború között vált általánossá. E szigetek egy nagyobb, összefüggő terület körül, abba ékelődve vagy abban szigetet alkotva helyezkednek el, amely az első időszakaszhoz tartozik. Kelet-Szlovákiában öt szigetet alkotnak azok a kutatópontok, ahol a karácsonyfa csak a harmadik időszakaszban, a második világháború után terjedt el. Ilyen egy kutatópont a Kassa környéki, egy-egy az Ólublói és a Poprádi, tíz a Bártfai, a Svidníki és a Homonnai, végül három a Homonnai és a Nagymihályi járásban.

A karácsonyfa szlovákiai elterjedtségi térképe alapján megállapíthatnánk, hogy a karácsonyfa Szlovákiában nyugat felől keleti irányba terjedt. Mivel területének zömén elterjedése már 1918 előtt megtörtént, számításba kell vennünk, hogy abban az időszakaszban a mai Szlovákia még a történeti Magyarország északi, felvidéki régióját alkotta.⁸² Indokolt tehát a szlovák és a magyar atlasz „érintkezési zónájának” alaposabb tanulmányozása, művelődéstörténeti adatok, település és társadalomtörténeti-, etnikai folyamatok elemzése a karácsonyfa elterjedésével kapcsolatban.

A karácsonyfa aránylag késői elterjedésének szigeteit (Muzsla, Dalmad, Palást, Nagykürtösi, Zólyomi járások), azok környezetében a MNA is jelzi. Meglepően késői előfordulását a Kisalföldön már említettem. A magyar atlaszban a Muzsla szomszédságában lévő két kutatópont is ezt erősíti meg: Neszmélyen 1944 után, Bátorkesziben a két világháború között vált általánossá. A Nagykürtösi, Zólyomi járások területén található nagyobb sziget folytatásában, az Ipolytól délre egy kutatópont az *1945 után lett általánossá*, ötben a *ma sem általános* jelet látjuk a MNA-ban. Kelet-Szlovákiában három sziget található a két atlasz „kontaktzónájában”. Közülük az Abaujnádasd–Kassa környéki déli folytatását a MNA-ban is követhetjük a Hernád mentén, ahol végig *a két világ-*

⁸² Paládi-Kovács 1994: 1–35.

háború között, 1944 után, sőt a ma sem általános jeleket olvashatjuk le. A két atlaszban azonos kutatóponton, Magyarbődön, a MNA még későbbre datálta a karácsonyfa általánossá válását: a *ma sem általános* jelet kapta.

A karácsonyfa Kassa környéki késői elterjedése ugyanúgy váratlan, ahogy a Kisalföldön, Sopron, Győr környezetében. Kassa környéke esetében gondolhatnánk a XVIII. századi ruszin telepes falvakra, ahol az elszlovákosodott vagy elmagyarosodott, de a görög katolikus vallást megtartó lakosság szobáiból a *karácsonyi szalmát* csak nagyon nehezen és későn szorította ki a karácsonyfa. Ám ha megnézzük az EAS négy kutatópontjának etnikai-vallási összetételét, ahol a karácsonyfa csak a két világháború között jelent meg, közülük csupán egyet találunk, ahol a ruszinok nyomára bukkanunk. Kavocsán (Sáros m.) ma Kassa része, szlovák, római katolikus; Magyarböd (Abaúj-Torna m.) magyar, református; Vargony (Sáros m.) az 1910-es népszámlálás szerint már szlovák, de Fényes Elek geográfiai szótárában 1851-ben még „orosz falu”, görög katolikus; Abaúj-nádasd szlovák és magyar, római katolikus.⁸³ A ruszin származás tehát csak Vargony esetében mutatható ki, a többi kutatóponton az etnikai-vallási tényező nem lehet a késői megjelenés magyarázata.

Keletebbre, a Töketerebes- és a Nagymihályi járás területén található másik sziget, ahol a karácsonyfa 1918–1945 között terjedt el, a MNA-ból délkelet felé kiegészíthető: a Bodrog és a Felső-Tisza mentét végig az *1920, 1940 után lett általános* és a *ma sem általános* jelek kísérik. Szinte regionális elterjedtséget mutat ez a késői megjelenés a magyar nyelvterület északkeleti részén. Az EAS három kutatópontján a lakosság etnikai-vallási vizsgálata során ezen a szigeten már eredményesebben nyomozható a ruszin származás. Szalók (Zemplén m.) 1910-ben szlovák és magyar, Fényesnél 1851-ben még „orosz–magyar” falu, görög katolikus, római katolikus és református lakossággal. Kásó (Zemplén m.) 1910-ben magyar és szlovák, Fényesnél még „orosz-tót” falu, lakói görög és római katolikusok. Kisújlak 1910-ben és Fényesnél is magyar település, de lakossága a római-, a görög katolikus és a református felekezetek között oszlik meg, ahol a görög katolikusok elmagyarosodott ruszinok lehetnek.⁸⁴

Ájfalucskán (Abaúj-Torna m. Hačava), az EAS 192. számú kutatópontján a karácsonyfa csak 1945 után terjedt el. A MNA szerint Ájfalucska szomszédságában, Szádelőn *emlékezet óta, a XIX. század végén* már általános a karácsonyfa, de tőle délre, a Bódva mentén a *XX. század elejétől, a két világháború között* és az *1944 után lett általánossá* jeleket követhetjük. Ájfalucska 1910-ben szlovák és magyar lakosságú, Fényes szerint „orosz falu”, görög katolikus vallású.⁸⁵ Ájfalucska a XV. században megszállt vlach-ruszin telepből vált szlovákká,

⁸³ Lelkes (szerk.) 1992: 197, 248, 413, 43; Fényes 1851: II. 188, I. 163, IV. 271, III. 125.

⁸⁴ Lelkes (szerk.) 1992: 355, 195, 218; Fényes 1851: IV. 60, II. 183, IV. 238.

⁸⁵ Lelkes (szerk.) 1992: 45; Fényes 1851: II. 4.

részben magyarrá.⁸⁶ Vessünk egy pillantást a két atlasz érintkezési zónáján kívüli szigetekre is! Közép-Szlovákiában Trencsénselmec római katolikus szlovák, Vichodna evangélikus szlovák település. Az Iglói és az Ólublói járás négy kutatópontja közül kettőben kimutatható a lakosság ruszin származása. Ugyanígy az Iglói járásban Nagykcunfalva (Helcmanovce), a bártfaiban Lénártó (Lenartov) esetében is. A Bártfai járás két kutatópontból álló szigetén az egyik, Biharó (Becherov) görög katolikus ruszin. Nagycsertész (Čertížné) kutatópont a Homonnai járásban ugyanilyen. Nagypolány (Vel'ká Pol'ana) és Tüskés (Pichne) szintén. Végül Tarna (Trnava pri Laborci) a Nagymihályi járásban 1910-ben ukrán, Fényesnél 1851-ben görög katolikus „orosz falu.”⁸⁷ Mindezekben a két világháború között jelent meg a karácsonyfa. Kelet-Szlovákiában az Ájfalucskán kívüli szigeteket, ahol a karácsonyfa 1945 után vált általánossá, a szepesi, sárosi és észak-zempléni görög katolikus ruszin népességű kutatópontok alkotják.

Az EAS elterjedési térképén külön jelekkel ábrázolták a karácsonyfát megelőző, régi karácsonyi szimbólumokat: a karácsonyi szalmát, a karácsonyi asztal alá tett vastárgyakat, a függesztett dekoratív szalmatárgyakat, az aratásnál félretett utolsó zabkévét. Mindezeket rajzban is közlik, ugyanúgy régi formaként egy csúcsával lefelé fordított karácsonyfa rajzát is, amit a tövénél fogva a mennyezetre, a gerendára akasztottak.

Viera Feglová rövid térképkommentárát jól kiegészíti a Szlovákia népi kultúrájának lexikonába (*Encyklopédia l'udovej kultúry Slovenska*) írt karácsonyfa (*vianočný stromček*) címszava.⁸⁸ Szlovákul a karácsonyfa hagyományos, tájnyelvi elnevezései: *jezul'an, kriskindl, polazník, podl'azník*. Szlov. *jezul'an, kriskindl* ~ ném. *Christbaum*, szlov. *polazník, podl'azník* ~ magy. *palázoló* (köszöntő). A mai Szlovákia területén a karácsonyfa a paraszti kultúrában a XIX. század végétől a XX. század harmincas éveig vált általánossá, Északkelet-Szlovákiában később. Terjedését elősegítette, hogy régebbi formákhoz kapcsolódott: karácsonykor korábban is zöld ágakkal díszítették az emberek a házaikat, istállóikat. Városi környezetben a karácsonyfának főként esztétikai funkciója volt, a paraszti kultúrában az egész szokáskomplexumnak a gyarapodást elősegítő, védő szerepe került előtérbe. A karácsonyfát a trágyadombba szúrták, tüleveleit a vetőmagba keverték vagy a tyúkok fészkebe tették. Esztétikai funkciójának előtérbe kerülését jelzi helyváltoztatása, növekedése: a mennyezetről, a gerendáról függő karácsonyfát egyre inkább tartóba állították, magassága is növekedett, így jobban díszített. Katolikus falvakban a plébános a vízkereszti házszentelés alkalmával a karácsonyfát is megszentelte, ezután lebonthatták, az édességet

⁸⁶ Paládi-Kovács 1973b: 378; 1996: 199; 2003: 285.

⁸⁷ Lelkes (szerk.) 1992: 397, 420, 279, 239, 81, 275, 281, 400, 383; Fényes 1851: IV. 18, IV. 300, II. 98–99, III. 22, I. 107–108, I. 216, III. 247, III. 235, IV. 182.

⁸⁸ Feglová 1995: II. 301.

megehették. Napjainkra a karácsonyfa Szlovákia lakosságának minden társadalmi rétegénél elterjedt. Újabban a temetőbe is visznek kis karácsonyfát a sírokra. Nagy karácsonyfát állítanak a városok, kisvárosok és falvak központjában. Viera Feglová írta a lexikon szalmakarácsonyfa (*slamený stromček*) címszavát is, amely ugyancsak jól kommentálja az atlaszt.⁸⁹ A szalmakarácsonyfa a múltban a karácsonyhoz kötődött, a karácsonyfa előzménye a következő évi jó termés elősegítője. Krumpliban tüzték a legszebb kalászokat, papírral díszítették, a szoba mennyezetére akasztották. Vízkereszt után a kalászokból kidörzsölt magot a vetőmag közé rakták. Északkelet-Szlovákiában főként a ruszinok egészen az 1970-es évekig karácsonyi jelképnek tartották a szalmakarácsonyfát.

Emília Horváthová kutatási eredményei is jól kiegészítik a szlovákiai karácsonyfára vonatkozó ismereteiket. Közülük elsősorban azokat a témákat emelem ki, amelyekkel korábban a svájci, az osztrák vagy a magyar atlaszokban már találkoztunk. Szlovákiában a fenyőfát a gerendára függesztették, az asztal fölé. Almával, dióval, mézeskaláccsal díszítették. Árva megyében előfordultak olyan helyek, ahol a karácsonyfát a karácsonyesti vacsora után lebontották, és a trágyadombba szúrták, hogy vegetatív erejét kihasználják, a földnek adják vissza.⁹⁰ Témánkhoz kapcsolódik Peter Bogatyrev tanulmánya, melynek anyagát Kelet-Szlovákiában, Sáros megye szlovák és ruszin falvaiban gyűjtötte a karácsonyfáról az 1930-as évek elején.⁹¹ Bogatyrev a karácsonyfa mágikus, néphitbeli funkcióihoz közölt adatokat. Siroka (Široké) szlovák faluban a plébános vízkeresztkor megszenteli a karácsonyfát, a háziasszony az égő karácsonyfával füstöli meg a gyümölcsfákat. Lacsno (Lačnov) 1910-ben már szlovák, Fényesnél még „oroszfalu”-ban.⁹² vízkeresztkor a plébános által megszentelt karácsonyfáról a süteményeket megeszik, az üres fát a gabonaszárítóra teszik. Törzséből a gazda ostor nyelet készít, amikor tavasszal először megy szántani, azt használja, azzal patogat, majd eldobja. Sasó (Šašová) ukrán községben karácsonyfát korábban csak az uraknál állítottak, a „ruszinoknál” csak pár év óta. A katolikus szlovákoknál viszont már korábban is volt. Tölgyed (Dubinné) római katolikus szlovák településen Bogatyrev gyűjtése idején már állítottak karácsonyfát, de nem minden háznál. Azon a területen, ahol Bogatyrev gyűjtött csak röviddel azelőtt jelent meg a karácsonyfa, korábban csak a falusi értelmiségieknél állították, tőlük terjedt el a szélesebb társadalmi rétegek körében. Összehasonlításként hivatkozhatunk Bartha Elek megállapítására, amely a mai Északkelet-Magyarország görög katolikus településeire vonatkozik. Ezekben a régi századfordulón csak ritkán állítottak karácsonyfát, amelynek elterjedése csak az 1910-es évekre tehető. Némi idő-

⁸⁹ Feglová 1995: 151.

⁹⁰ Hováthová 1972: 211; 1975: 1011; 1986: 65.

⁹¹ Bogatyrev 1932/1933: 254–258.

⁹² Lelkes (szerk.) 1992: 235; Fényes 1851: III. 4.

eltolódás is tapasztalható a különböző vagyoni helyzetű csoportok között. A szegényebbek az első világháború előtti és utáni évtizedben még nem fenyőfát, hanem más örökzöld ágat vagy borókát használtak karácsonyfának.⁹³

A karácsonyfa felvidéki terjedésére vonatkozó művelődéstörténeti adatok közül a legkorábbiak az óvodai mozgalomhoz kapcsolódnak. Korompai Brunszvik Teréz grófnő, bécsi mintára, 1828-ban már karácsonyfát állított Budán a krisztinavárosi óvodában.⁹⁴ Korábbi budai munkatársa, Rehlingen Antal, az első „óvóbácsi” 1832-ben a nagyszombati óvodában állított karácsonyfát, amelyről naplójában olvashatunk. A nagyszombati óvoda karácsonyfa-ünnepélyéről 1836 januárjában a *Preßburger Aehrenlese* című pozsonyi lap is beszámolt.⁹⁵ A XIX. század közepén a karácsonyfa a felvidéki kastélyokban is megjelent. Alsósztrégován (Nógrád m.) Madách Imre kastélyában – a költő unokaöccsének visszaemlékezése szerint – már az 1850-es évek második felében állítottak karácsonyfát.⁹⁶ Berzevicéről (Sáros m.), ősi kastélyukból, gyermekkori karácsonyfájukról Berzeviczy Albert (1853–1936) memoárjában olvashatunk.⁹⁷ Utóbbi egyidejűségben áll a Sáros megyei földbirtokosok által szlovák uradalmi cselédek számára állíttatott karácsonyfával, amelyről 1862-ből kapunk hírt.⁹⁸ Ugyancsak az első világháború előtti és alatti észak-déli kapcsolatról tanúskodik, hogy a miskolci piacon az 1910-es években már árulták a karácsonyfát. Gömör északi feléből, Sajórédéről hozták.⁹⁹ Nagy tételben árulták, kereskedtek vele, ezért feltételezzük, hogy otthon is állítottak, s ebben a Szlovák Néprajzi Atlasz is megerősít minket: a 167. számú kutatóponton, Sajórédén (Rejdová) a mai Rozsnyói járásban már 1918 előtt megjelent a karácsonyfa.

Mivel a karácsonyfa a városi, fővárosi polgárcsaládoknál már korábban gyökeret vert, terjesztésében szerepet játszhattak a náluk alkalmazott házicselédek. Összekötő kapcsot jelentettek a cselédlányok a falu és a város, a vidék és a főváros között, mivel a néhány évig végzett városi munka után rendszerint visszatértek eredeti lakóhelyükre, szülőfalujukba. Munkájuk jellege, a polgárcsalád kiszolgálása, a részükre végzett munka betekintést engedett számukra az úri család életébe a hétköznapiakon és az ünnepeken is. A cseléd a karácsony előtti bevásárlásnál a karácsonyfa hazacipelésénél is segített. Megismerte, díszítette az otthon esetleg még ismeretlen vagy szerényebb megjelenésű karácsonyfát, szentesítte a gazdájától kapott ajándék is ott lapult a fa alatt, vízkereszt után a lebontott fát, lehullott tűleveleit is ő takarította el. Mindezzel készült eljövendő családi szere-

⁹³ Bartha 1999: 55.

⁹⁴ Hornyák 1994: 569.

⁹⁵ Rehlingen 2005: 4; *Preßburger Aehrenlese* X. 4. 1836. január 14. 13–14.

⁹⁶ Balogh 2001.

⁹⁷ Berzeviczy 1907: 82–84.

⁹⁸ Réső Ensel 1862: 527.

⁹⁹ Paládi-Kovács 1982: 313.

pére, amikor férjhezmenetele után, gyermekeinek otthon majd ő is állít karácsonyfát. A házicseléd foglalkozás migráns jellegű volt, a cselédlányok távoli régiókból, Budapestre leggyakrabban a Felvidékről és Erdélyből érkeztek. Budapest székesfővárosban még 1910-ben is 67.922 házicseléd dolgozott, akik később jelentős szerepet játszottak a karácsonyfa otthoni, erdélyi, felvidéki meggyökereztetésében.¹⁰⁰ Budapesten 1880-ban 28.986 cselédet alkalmaztak. Anyanyelv szerinti megoszlásuk (magyar: 66,6; német: 21,8; szlovák: 8,9%) is azt tükrözi, hogy jelentős hányaduk a Felvidékről származott.¹⁰¹

Az EAS és a MNA kutatópontjainak érintkezési zónájában végzett alaposabb áttekintés, a felidézett művelődéstörténeti adatok, település- és társadalomtörténeti-, etnikai folyamatok talán elegendők annak igazolására, hogy az elterjedtségi térkép alapján első látásra kikövetkeztethető nyugat-keleti irány mellett a karácsonyfa az 1918 előtti Felvidéken más, elsősorban déli irányból is terjedt az óvodai mozgalom, a földbirtokosok, a házicselédek és az itt nem érintett, de terjedésében Közép-Európa szerte jelentős szerepet betöltő egyházak, iskolák és katonai szolgálat révén.

Jugoszlávia Néprajzi Atlasza (*Etnološki atlas Jugoslavije – EAJ*) munkálatai Branimir Bratanić (1910–1986) kezdeményezésére és irányításával 1961-ben kezdődtek a Zágrábi Egyetemen. Egyetlen kötete látott napvilágot 1989-ben, a többi elsodorta a megjelentetésének kezdetén kitört délszláv háború, Jugoszlávia szétesése.¹⁰² Hiánya miatt hatalmas űr tátong az európai néprajzi kartográfiában: e többnyelvű, sokvallású régióból már soha nem fogjuk megtudni, hogy a népi kultúrában a jelenséghatárok, kulturális határok milyen viszonyban vannak a nyelvhatárokkal, felekezeti határokkal. Az egykori Jugoszlávia területén, a nyugati- és a keleti kereszténység határán, ahol mohamedán vallási közösségek is színezik a képet, nem tudjuk térképlapokról leolvasni, hogy a felekezeti határokon hogyan változnak meg a jeles napi szokások. Ilyen és hasonló kérdések már a svájci atlasz esetében is felmerültek, Jugoszláviából Svájcnál jóval nagyobb területről remélhattünk rájuk válaszokat. Szertefoszlott a közép-európai atlaszkészítő generáció várakozása is, ahogy Barabás Jenő megfogalmazta: „A jugoszláv atlasz területileg igen szerencsésen kerekíti ki a lengyel és magyar kutatást, s miután e három munka tematikus összehangolására a szerkesztőségek ügyeltek, a Balti-tenger és az Égei-tenger közötti terület nagy részéről megfelelő áttekintés áll majd rendelkezésre.”¹⁰³

A megjelent egyetlen kötetből látjuk, hogy az EAJ jól szerkesztett térképekből, alapos, ráadásul kétnyelvű (horvát, német) kommentárokból áll. Témám

¹⁰⁰ Gyáni – Kövér 2001: 338–339.

¹⁰¹ Gyáni 1983: 24, 51–52.

¹⁰² Belaj (szerk.) 1989.

¹⁰³ Barabás 1963: 44.

szempontjából még inkább hátrányos, hogy az EAJ II. kötete elmaradt, mivel ez tartalmazta volna A növényekkel és fákkal kapcsolatos népszokások és hiedelmek (*Običaji i vjerovanja uz biljke i drevće*) című térképlapot és kommentárt, amelyből a karácsonyfára vonatkozó információkat is remélhattük. Az I. kötetben földművelési és méhészeti témák mellett térképlap jelent meg az ún. kultikus kertekről (*kultni vrtići*), a Luca búza, Borbála búza elterjedtségéről, szerzője Vitomir Belaj (EAJ 8.321. számú térkép).¹⁰⁴ Leolvashatjuk róla a decemberi jeles napokon tányérba vetett, szárba szökken, a karácsonyi asztalra, (ahol már volt) a karácsonyfa alá tett, vagy a templomi betlehem mellett elhelyezett zöldellő búza elterjedtségét: Szlovénia, Horvátország, Bosznia-Hercegovina és a Vajdaság területén. A szerb-ortodox világban ismeretlenségét (*nema*) jelzi a térkép. Az EAJ gyűjtői figyelmüket az egykori Jugoszlávián kívüli délszláv lakosságra is kiterjesztették. A kultikus kertekről szerkesztett térképlapokon elhelyeztek két kisebb melléktérképet: a szokás elterjedtségéről a nyugat-magyarországi, burgenlandi horvátok, illetve a görögországi macedónok körében.

Néprajzi térkép hiányában a karácsonyfával kapcsolatban a délszláv néprajzi irodalom ad felvilágosítást. A *karácsonyi tuskóégetés* a délszláv térségben erősen elterjedt. Mivel elsősorban a nyílt, kandallós tüzelőhöz kötött, ezért a kemencéssé vált területeken (Horvátország, Szlavónia) visszaszorult. Helyére a karácsonyfa lépett, amely a városokból feltartóztatlanul terjedt. A Szerémség olyan keverékszóna, ahol karácsonyi tuskót (*badnjak*) égetnek a kemencében, ugyanakkor karácsonyfát is díszítenek. Utóbbi német eredetét horvát neve is elárulja: horv. *križbam* ~ ném. *Christbaum*. Szlovéniában és a vele határos horvát területeken a kihalt karácsonyi tuskó neve (*božić*) átment a karácsonyfára. Igen régiesek, a karácsonyfa előfutárának tekinthetők azok az ágak, amelyeket Horvátországban, Szlavóniában a szoba mennyezetére akasztanak vagy a karácsonyi kalácsba tűznek, almával, dióval díszítenek.¹⁰⁵ A horvátok magyar eredetű szóval *kinč*-nek nevezik e karácsonyi termőágakat.¹⁰⁶ *Kinčs* szavunkat karácsonyi termőág értelemben magyar értelmező- és tájszótáraink nem ismerik. Gulyás Éva tanulmányában olvashattunk a karácsonyfa előzményéről, amit Tiszaörsön (Heves m.) is *kinčs*nek neveztek a XIX. században.¹⁰⁷ Milana Černelić tanulmányából kiderül, hogy Szamoborban (Zágráb m.) az első világháború előtt egyes családoknál még *kinčs*, másoknál már *križbam* (karácsonyfa) volt: „Már délután elkezdődik a *kinčs* díszítése. Régi szamobori szokás szerint a *kinčs*et az asztal fölé rakták... Mindezekelőtt az ágat odaszegezik a mennyezethez, hogy szilárdan álljon, ahol szükséges, a másik végét is a mennyezethez szegezik, hogy ne lógjon túl alacsonyan.

¹⁰⁴ Belaj 1989: 21–30.

¹⁰⁵ Schneeweis 1961: 116–117.

¹⁰⁶ Schneeweis 1961: 123; Schmidt 1963: 242; Bálint 1973: 34.

¹⁰⁷ Gulyás 1992: 372.

Majd almát, diót, mogyorót és papírláncokat akasztanak rá, köré bojtocskákat raknak, amiken aranyozott levelek vannak. Az üresen maradt helyekre különböző színű papírlampionokat, mogyorót, diót és almát tesznek. Ráakasztanak még kifűjt tojásokat is, felületüket tarka ruhadarabkával vonják be. Középre akasztják a koszorút, ha van elég hely, akkor kettőt is. Akinek nincs ideje, módja azt megcsinálni, vagy tehetős, gazdag, az a szoba sarkába karácsonyfát állít egy faállványra a padlóra vagy asztalkára. Ez már nem a régi *kincs*, hanem a *križbam*, amelyre mindenfélét akasztanak: almát, narancsot, aranyozott diót, mogyorót, cukorkákat, papír- és üvegdíszeket.¹⁰⁸ Hagyományosan a kincset csak szerényen díszítették, almával, dióval. A karácsonyfa terjedésével gazdagabb díszítésének új divatja viszatükröződött a *kincs*, a termőág díszítésében is. Milovan Gavazzi a karácsonyfa horvátországi terjedésénél is hangsúlyozta a városiakok szerepét, akiknél az ajándékokat karácsony előestéjén, illetve reggelén a karácsonyfa alá tették. A városi szokások, a karácsonyfa-állítás és az ajándékozás átszivárogtak a falvakba.¹⁰⁹

A Lengyel Néprajzi Atlasz (*Polski atlas etnograficzny* – PAE) hat kötete csak tárgyi néprajzi témákkal foglalkozik, a karácsonyfát nem érinti. A Magyarországi Szlovákok Népi Kultúrájának Atlasza (*Atlas l'udovej kultúry Slovákov v Mad'arsku*) hat térképet tartalmaz a karácsonyi népszokásokkal kapcsolatban, de közülük egyiknek sem témája a karácsonyfa.¹¹⁰ Hogy lett volna mit térképen ábrázolni, azt bizonyítja Krupa András háromkötetes könyve a magyarországi szlovákok kalendáris szokásairól, amelyben külön fejezetben mutatta be a karácsonyfát.¹¹¹

A regionális atlaszok közül Szolnok Megye Néprajzi Atlaszának eddig megjelent két kötetében nem találunk térképet a karácsonyfáról. Legújabb regionális atlaszunkat, a *Vajdasági Magyarok Néprajzi Atlaszát* (VMNA) 2003-ban vehettük kézbe. Térképlapjait CD-n, kommentárjait egy kötetben tették közzé.¹¹² Anyagát a Vajdaság 41 magyarlakta településén gyűjtötték: közülük 22 a Bácskában, 18 a Bánságban, egy a Szerémségben található. Közel 900 térképet tartalmaz tizenhat témakörben. Közülük négy foglalkozik a karácsonyfával: a IX. témakör (*Jeles napok*) 2.1., 2.2.1., 2.2.2. és 2.3. számú térképei. Valamennyi Borús Rózsa munkája, rövid kommentárjaik is.

A VMNA IX/2.1. számú térképe a *Mikor állítottak először karácsonyfát a településen?* kérdésre adott válaszokat ábrázolja. Ahogy a svájci atlasz esetében (ASV, II/157.), itt is problémának érzem, hogy a kérdés a karácsonyfa első megjelenésére, egy konkrét személyre, évszámra, a térképlap jelmagyarázata pedig

¹⁰⁸ Černelić 1993: 27–28.

¹⁰⁹ Gavazzi 1988: 177.

¹¹⁰ Gyivicsán (szerk.) 1996.

¹¹¹ Krupa 1997: II. 80–84.

¹¹² Papp – Raffai – Terbócs (szerk.) 2003.

három időszakra: a XIX. századra, a századforduló környékére és a XX. századra vonatkozik, amelyekben a karácsonyfa a Vajdaságban általánossá vált. Általánossá válásának időszakaira vonatkozó válaszokat kaptak, ezeket ábrázolták a térképlapon, amely tematikailag azonos még az ÖVA 2/28., a MNA VIII/534. és az EAS XII/4. számú térképével is.

Két térképlapon a karácsonyfa díszítésében bekövetkezett változásokat kísérhetjük figyelemmel: *Mivel díszítették a karácsonyfát az 1950-es, illetve az 1990-es években?* (IX/2.2.1; IX/2.2.2.) A térképekről leolvasható, hogy napjainkra a saját készítésű (száracsütemény, szalmadísz, kukoricaháncs dísz, papírszeletek, toboz) és a vallásos jellegű (szentképek) díszek eltűntek a karácsonyfáról.

Végül témánkban a VMNA IX/2.3. számú térképe a *Mi volt a szegényember karácsonyfája?* kérdésre ad választ. Tematikailag megfelel az ÖVA 2/29. és a MNA VIII/533. számú térképének. Utóbbi alapján már tudjuk, hogy a Dél-Alföldön az álló fenyőkarácsonyfa általánossá válása előtt a „szegényember karácsonyfájának” számos formáját alkalmazták, s ez jól tükröződik az ÖVA-térkép-lap kapcsán említett magyar néprajzi irodalomban is. Mindezt kiegészítve, összegezve olvashatunk róla Borús Rózsa kommentárjában: „A szegényember karácsonyfája terminus alatt a fenyőfát helyettesítő, más fáról vágott ágakat, illetve a lécből készült, esetenként kukoricaszárból készült fát értették. A nádból, kukoricaszárból készült „karácsonyfa” Közép-Bánátot jellemzi, tollkarácsonyfára Majdányon emlékeznek, míg Moholon, Temerinben és Bajmokon kóróseprűt vontak be színes papírral. A bővebb meghatározás nélkül, zöld ágaknak leírt karácsonyfa készítése Vajdaság nyugati részét, valamint Közép-Bánátot jellemezte. Kőkényágot a Duna mentén és Közép-Bánátban vágta erre az alkalomra.”¹¹³

IRODALOM

- BALASSA Iván
1996 A Duna ősszeköt – a Duna elválaszt. In Katona Judit-Viga Gyula (szerk.): *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei.* 67-77. Miskolc
- BALOGH Károly
2001 Madách Imréről elfogultan. Elhangzott a Magyar Rádió Kossuth adóján 2001-ben.
- BARABÁS Jenő
1963 *Kartográfiai módszer a néprajzban.* Budapest: Akadémiai Kiadó
1967 A Magyar Néprajzi Atlasz helye és jelentősége az európai etnológiai vizsgálatokban. *A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei* XXIV. 117–133.
1972 A Magyar Néprajzi Atlasz (MNA) munkálatainak jelenlegi állása. *Ethnographia* LXXXIII. 376–378.

¹¹³ Borús 2003: 99.

- BARABÁS Jenő (szerk.)
1988/1992 *Magyar Néprajzi Atlasz*. I–IX. Budapest: Akadémiai Kiadó
- BARABÁS Jenő – GILYÉN Nándor
1987 *Magyar népi építészet*. Budapest: Műszaki Könyvkiadó
- BARTHA Elek
1999 *Görög katolikus ünnepeink szokásvilága*. Debrecen
- BÁLINT Sándor
1973 *Karácsony, húsvét, pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából*. Budapest: Szent István Társulat
- BELAJ, Vitomir
1989 Kultni vrtići. In Belaj, Vitomir (szerk.): *Etnološki atlas Jugoslavije*. I. 21–30. Zagreb
- BELAJ, Vitomir (szerk.)
1989 *Etnološki atlas Jugoslavije*. I. Zagreb
- BERZEVICZY Albert
1907 *Régi emlékek 1853–1870*. Budapest: Révai Testvérek Irodalmi Intézet Rt.
- BOGATYREV, Peter
1932/1933 *Der Weihnachtsbaum in der Ost-Slowakei. Germanoslavica* II. 254–258. Prag
- BORÚS Rózsa
1981 *Topolya népszokásai*. Újvidék
2003 Jeles napok. In Papp Árpád – Raffai Judit – Terbócs Attila (szerk.): *A Vajdasági Magyarok Néprajzi Atlaszának kommentárkötetete*. 97–104. Szabadka
- CSÚRY Bálint
1935 *Szamosháti szótár*. I–II. Budapest
- ČERNELIĆ, Milana
1993 Božićni običaji Hrvata. In Ričković, Marijan (szerk.): *Božićnica*. 7–44. Zagreb: Otvoreno sveučilište
- EBERSPÄCHER, Martina
2000 Die Gabenbringer: Christkind und Weihnachtsmann. In Gockerell, Nina (szerk.): *Weihnachtszeit. Feste zwischen Advent und Neujahr in Süddeutschland und Österreich 1840–1940*. Sammlung Ursula Kloiber. 141–152. München – London – New York; Prestel Verlag
- EICHINGER, Jakab
1982 Weihnachtliche Sitten und Bräuche in Filiporva. In Mesli, Paul – Schreiber, Franz – Wildmann, Georg (szerk.): *Filipowa–Bild einer donauschwäbischer Gemeinde. Vierter Band: Brauchtum*. 9–14. Wien
- ERICH, Oswald A. – BEITL, Richard
1974 *Wörterbuch der deutschen Volkskunde*. Stuttgart: Kröner Verlag
- FEGLOVÁ, Viera
1995a Slamený stromček. In Botík, Ján – Slavkovsky, Peter (szerk.): *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*. II. 151–152. Bratislava: Veda, vydateľ'stvo Slovenskej akadémie vied
1995b Vianočný stromček. In Botík, Ján – Slavkovsky, Peter (szerk.): *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*. II. 301. Bratislava: Veda, vydateľ'stvo Slovenskej akadémie vied
- FÜZES Endre
1984 *A gabona tárolása a magyar parasztgazdaságokban*. Budapest: Akadémiai Kiadó
- GAJEK, Esther
2001 Weihnachten. Geschenk! In Kess, Bettina (szerk.): *Zur Kulturgeschichte des Schenkens*. 161–164. Schleswig

- GAVAZZI, Milovan
1988 *Godina dana hrvatskih narodnih običaja*. Zagreb
- GEIGER, Paul
1939/1940 Weihnachtsfest und Weihnachtsbaum. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* XXXVII. 229–254.
- GEIGER, Paul – WESS, Richard
1946 Aus dem Atlas der schweizerischen Volkskunde. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* XLIII. 221–271.
1959 *Atlas der schweizerischen Volkskunde*. Kommentar. Zweiter Teil. Basel
- GEIGER, Paul – WEISS, Richard (szerk.)
1950/1989 *Atlas der schweizerischen Volkskunde*. Basel
- GELENCSEI József – LUKÁCS László
1991 *Szép napunk támadt. A népszokások Fejér megyében*. Székesfehérvár
- GULYÁS Éva
1992 Kalendáris szokások. In Szabó István (szerk.): *Tiszaörs. Tanulmányok a falu múltjából*. 365–390. Debrecen
- GUNDA Béla
1989 Műveltségi áramlatok a Mezőföldön. *Fejér Megyei Szemle* 1989/1. 43–73. Székesfehérvár
- GYÁNI Gábor
1983 *Család, háztartás és a városi cselédség*. Budapest: Magvető Könyvkiadó
- GYÁNI Gábor – KÖVÉR György
2001 *Magyarország társadalomtörténete a reformkortól a második világháborúig*. Budapest: Osiris Kiadó
- GYIVICSÁN Anna (főszerk.)
1996 *A Magyarországi Szlovákok Népi Kultúrájának Atlasza*. Békéscsaba
- HANDSCHUH, Gerhard
1990 Der Christbaum im fränkisch-thüringischen Raum. Aufkommen und Verbreitung eines weltweiten Brauchsymbols deutscher Weihnacht. *Schönere Heimat* LXXIX. 219–228. München
- HARMJANZ, Heinrich – RÖHR, Erich
1937/1939 *Atlas der deutschen Volkskunde*. I–VI. Lieferung. Leipzig
- HOFFMANN-KRAYER, Eduard
1913 *Feste und Bräuche des Schweizervolkes. Kleines Handbuch des schweizerischen Volksbrauchs der Gegenwart*. Zürich
- HOFFMANN-KRAYER, Eduard – BÄCHTOLD-STÄUBLI, Hans
1927/1928 *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Nachträge. Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- HORNYÁK Mária
1994 Brunszvik Teréz, az első óvodák és a karácsonyfa-kultusz. *Ethnographia* CV. 567–571.
- HORVÁTHOVÁ, Emília
1972 Das volkstümliche Brauchtum. In Horváthová, Emília – Urbancová, Viera (szerk.): *Die slowakische Volkskultur. Die materielle und geistige Kultur*. 185–227. Bratislava: Vydateľ'stvo Obzor Vydateľ'stvo Tatran Vydateľ'stvo slovenskej akadémie vied
1975 Zvykoslovie a provera. In Filová, Božena – Mjartan, Ján (szerk.): *Slovensko. L'ud*. II. část. 985–1030. Bratislava
1986 *Rok vo zvykoch nášho ľudu*. Bratislava

- HUGGER, Paul
1994 *Volkskunde in der Schweiz seit dem Zweiten Weltkrieg. Zwischen Provinzialismus und Weltoffenheit. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XCVII. 97–112.
- JOHN, Alois
1905 *Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen*. Prag
- JUNG Károly
2000 *Régiék kalendáriuma. Heti jegyzetek az esztendő népi hagyományvilágáról*. Újvidék: Forum Könyvkiadó
- KATONA Imre
1974 *Jeles napok és ünnepi szokások maradványai Észak-Bánátban. A Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei* VI. 19–20. 23–51. Újvidék
- KISBÁN Eszter
1960 *Nyersanyag és technika. Pépes ételeink típusai. Néprajzi Értesítő* XLII. 5–27.
1968 *A lepénykenyér a magyar népi táplálkozásban. Népi Kultúra – Népi Társadalom* I. 51–91. Budapest
- KOVAČEVIČOVÁ, Soňa (szerk.)
1990 *Etnografický atlas Slovenska*. Bratislava
- KOVÁCS Endre
1997 *A karácsonyi ünnepkor népszokásai Doroszlón. Cumania* XIV. 145–179. Kecskemét
- KOVÁCS Imre
1984 *Népszokások egy Fejér megyei faluban. A karácsonyi ünnepkör Seregélyesen*. Kézirat. A Szent István Király Múzeum Néprajzi Adattára, Székesfehérvár. Lelt.sz.: 84.16.
- KOVÁTS István
1981 *Egy szegény pórfüü önéletrajza. A szöveget gondozta és a jegyzeteket írta: Bálint Sándor*. Budapest: Magvető Könyvkiadó
- KÖNIG, Werner
1994 *Atlas zur deutschen Sprache*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- KRISS, Rudolf
1980 *Sitte und Brauch im Berchtesgadener Land*. Berchtesgaden
- KROGMANN, Willy
1966/1963 *Die Wurzeln des Weihnachtsbaumes. Rheinisches Volkskunde* XIII–XIV. 60–80. Bonn
- KRUPA, Ondrej
1997 *Kalndárne obyčaje*. II. Vianoce – nový rok – tri krále. Békésska Čaba
- LUKÁCS László
1990a *Kulturális határok a Dunántúlon*. In Körmendi Géza (szerk.): *Komárom-Esztergom Megyei Néprajzi Füzetek* 4. 53–58. Tata
1990 *Kulturgrenzen in Westungarn. Congressus Septimus Internationalis Fennougristarum. Sessiones sectionum*. In Bartha Elek – Keresztes László – Maticsák Sándor – Ujváry Zoltán (szerk.): *Dissertationes ethnologica et folklorica*. 294–299. Debrecen
- LUTZ, Dieter
1966 *Volksbrauch und Sprache. Die Benennung von Phänomenen der Winter- und Frühlingsbräuche Südwestdeutschlands*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag
- MAKKAI Endre – NAGY Ödön
1993 *Adatok téli néphagyományaink ismeretéhez. Magyar Népköltési Gyűjtemény* XX. Budapest

- MANTEL, Kurt
1975 *Geschichte des Weihnachtsbaumes und ähnlicher weihnachtlicher Formen. Eine kultur- und waldgeschichtliche Untersuchung.* Hannover: Schaper Verlag
- MATOVICS Mária
1976 *Karácsony az alsószentmártoni sokácoknál.* Kézirat. A Szent István Király Múzeum Néprajzi Adattára, Székesfehérvár. Lelt.sz.: 76.17
- MÓRA István
1913 Jeles napok. *Néprajzi Értesítő* XIV. 76–88.
- NÖSSING, Josef – NOFLATSCHER, Heinz
1986 *Geschichte Tirols. Zur Ausstellung auf Schoß Tirol.* Bozen
- PAPP Zoltán Sándor
1975 *A beregdaróci emberek élete a századfordulón.* Budapest: Natura
- PALÁDI-KOVÁCS Attila
1973a Néhány megjegyzés a magyar parasztság teherhordó eszközeiről. *Ethnographia* LXXXVI. 511–526.
1973b Ukrainische Streusiedlungen in Nordostungarn im 18–19. Jahrhundert. *Acta Ethnographica* XXII. 371–415. Budapest
1979 *A magyar parasztság rétgazdálkodása.* Budapest: Akadémiai Kiadó
1981 Hagyományos vízfordó módok és eszközök a Kárpát-medencében. *Ethnographia* CV. 1–35.
1996 A régi Torna vármegye és néprajzi jellege. *A Herman Ottó Múzeum Évkönyve* XXXIII–XXXIV. 193–209. Miskolc
2003 Ukrán szörványok Északkelet-Magyarországon a 18–19. században. *Tájak, népek, népcsoportok. Válogatott tanulmányok.* 281–319. Budapest
- PAPP Árpád – RAFFAI Judit – TERBÓCS Attila
2003 *A Vajdasági Magyarok Néprajzi Atlasza.* Szabadka
- PINZL, Richard – TÖGEL, Gustl
1968 *Der Christbaum.* München
- REHLINGEN Antal
2005 A nagyszombati óvoda első hónapjai (1832). *Órláng* X. 3–4. 4. Martonvásár
- REINSBERG-DÜRINGSFELD, Otto
1898 *Das festliche Jahr in Sitten, Gebräuchen, Aberglauben und Festen der germanischen Völker.* Leipzig
- RÉSŐ ENSEL Sándor
1862 Sáros megyei tót cselédség karácsonfája. *Nefejejts* III. 45. 527.
- SCHMALENBERG, Erich
1989 *alles ein Wunder. Weihnachten in Briefen und Tagebüchern.* München: Claudius Verlag
- SCHMIDT, Leopold
1955 Der weihnachtliche Schlehdom im Burgenland. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1955. 180–186. Regensburg
1963 Der hängende Christbaum. Aus der Arbeit am Atlas der burgenländischen Volkskunde. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LXVI. 213–242.
- SCHNEEWEIS, Edmund
1961 *Serbokroatische Volkskunde.* Erster Teil. Volksglaube und Volksbrauch. Berlin
- S. KISS Ágnes
2005 Túskeágú „karácsonyfa”. *Magyar Szó Hétféje* II. 94. 2005. december 24. II. Újvidék
- SZABÓ József
2000 Nyelvek és nyelvjárások Svájcban. *Magyar Nyelv* XCVI. 109–120.
2004. Svájc nyelvi helyzete, különös tekintettel a nyelvi kisebbségekre. *Magyar Nyelv* C. 159–170.

SZÉCHENYI Zsigmond

1994 *Csordapásztorok. Ahogy elkezdődött... Egy magyar vadász hitvallása.* 62–67. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó

SZOLNOKY Lajos

1972 *Alakuló munkaeszközök. A magyar népi kenderrost-megmunkálás.* Budapest: Akadémiai Kiadó

TÁTRAI Zsuzsanna

1985 *Interetnikus kapcsolatok a jeles napi szokásokban. A Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei XVII.* 64–65. 343–358. Újvidék

TREUER, Richard

1963 *Weihnachtliches Baumbrauchtum in den Salzburger Gebirgsgauen. Salzburger Museum Carolino Augusteum Jahresschrift* 1962. 8. 135–154. Salzburg

UJVÁRY Zoltán

2001/2005 *Karácsony Petőfivel 1844-ben. Ethnica* III. 4. 131–132. Debrecen, *Miscellanea* IV. 249–251. Debrecen

VÉGVÁRINÉ BABIRÁK Ilona

1999 *Oroszlány. Egy magyarországi falu legendája és igaz története.* Oroszlány

WEBER-KELLERMANN, Ingeborg

1978 *Das Weihnachtsfest. Eine Kultur- und Sozialgeschichte der Weihnachtszeit.* Luzern–Frankfurt am Main

WEISS, Richard

1946 *Volkskunde der Schweiz.* Grundriss. Erlenbach–Zürich

1951 *Sprachgrenzen und Konfessionsgrenzen als Kulturgrenzen. Auf Grund des Atlases der schweizerischen Volkskunde (ASV).* *Laos* I. 96–110. Stockholm

WITZMANN, Reingard

2000 *Nikolaus als Gabenbringer. Das Wiener Nikolausbäumchen. Engelhauch & Sternenglanz. Advent- und Weihnachtskalendarium aus Wien.* 266. Sonderausstellung. Historisches Museum der Stadt Wien. 55–58. Wien

WOLFRAM, Richard

1965 *Christbaum und Weihnachtsgrün. Österreichischer Volkskundeatlas. 2. Lieferung.* Wien

WOLFRAM, Richard – KRETSCHMER, Ingrid (főszerk.)

1959/1979 *Österreichischer Volkskundeatlas.* Graz–Wien–Köln: Böhlau Verlag

ZÖLDY Pál

1971 *Néprajzi apróságok Topolyán az 1900-as évek táján.* Kézirat. Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattára, Budapest. Lelt.sz.: P. 303/1971.

1972 *A szegényember karácsonyfája. 7 nap, 1972. január 21.* Szabadka

RÖVIDÍTÉSEK

ADV = *Atlas der deutschen Volkskunde.* I–VI. Lieferung. Szerk.: HARMJANZ, Heinrich — RÖHR, eRICH. LEIPZIG, 1937/1939.

ASV = *Atlas der schweizerischen Volkskunde.* Szerk.: GEIGER, Paul — WEISS, Richard. Basel, 1950/1989. Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde

EAJ = *Etnološki atlas Jugoslavije. I.* Szerk.: BELAJ, Vitomir. Zagreb, 1989. Centar za etnološku kartografiju

EAS = *Etnografský atlas Slovenska.* Szerk.: KOVAČEVIČOVÁ, Soňa. Bratislava, 1990. Veda, vydateľstvo Slovenskej akademie vied

- MNA = Magyar Néprajzi Atlasz. I–IX. Szerk.: BARABÁS Jenő. Budapest, 1988/1992. Akadémiai Kiadó
- ÖVA = Österreichischer Volkskundeatlas. Főszerk.: WOLFRAM, Richard — KRETSCHMER, Ingrid. Graz—Wien—Köln, 1959/1979. Böhlau Verlag
- PAE = Polski atlas etnograficzny. I–VI. Szerk.: GAJEK, Józef. Warszawa, 1964/1974.
- VMNA = Vajdasági Magyarok Néprajzi Atlasza. Szerk.: PAPP Árpád — RAFFAI Judit — TERBÓCS Attila. Szabadka, 2003. Kiss Lajos Néprajzi Társaság

László Lukács

THE CHRISTMAS TREE IN THE CENTRAL EUROPEAN ETHNOGRAPHICAL CARTOGRAPHY

The most significant achievement of the time period between the beginning and the end of the last third of the 20th century in the field of Central European ethnography was the collection of the material for the national ethnographical atlases and their publication. The Yugoslav atlas has never been completed but, one after the other, the German, Swiss, Austrian, Polish, Hungarian, and Slovak collections were all duly published. In the light of the recent literature in Hungary, it can be safely stated that the rich databases collected and classified with the help of these atlases have been hardly utilized hitherto by scholarly or academic circles. However, these works cover the entire area of Central Europe now, and they represent primary assistance in a number of topics concerning the issues of terminology, morphology, geographical distribution, incidence, connections, and chronology.

This study takes an account of the data available on Christmas trees and provides an analysis of them. This object of custom, which has spread over a large area and in different time periods that are still relatively close to one another, displays a vast array of terminology and a variety of precedents. The above features, combined with the fact that, finally, it seems to be moving toward a more uniform appearance, make it especially suitable for the purpose of ethnographical mapping. No wonder that the topic of Christmas trees has been included in the questionnaires of most of the national ethnographical atlases, where the relevant data is recorded and illustrated in map sheets with various commentaries.



Hol volt, hol nem volt a magyar mesekezdő ötörök származása

Kakuk Zsuzsa 80. születésnapjára

1. CÉLKITŰZÉS, FŐBB ÁLLÍTÁSOK♦

Írásomban cáfolom azt a véleményt, hogy a magyar *Hol volt, hol nem volt* mesekezdőnek vannak finnugor (vagy uráli) és keleti szláv megfelelői. (Eltételezve egyetlen, esetleg az orosz folklórból származó, kétséges zürjén adattól.) A jelenleg rendelkezésemre álló ismeretek alapján rekonstruálom a mesekezdő eredeti magyar jelentését. Tisztázom, hogy a részben általam kimutatott törökségi megfelelőinek mi a helyes értelmezése. O. B. Tkačenko felvetéséhez csatlakozva bizonyítom a formula törökségi eredetét.¹ A törökségi megfelelők a – szintén általam idevont – perzsa *Yakī bud, yakī nabud* mesekezdőre mennek vissza végsősoron,² amelynek az eredeti jelentése '[szó szerint:] az egyik volt, az egyik nem volt; [filológiai fordítás:] az egyik ember [valóban] élt, a másik nem (vagyis a történet egyes szereplői valóban éltek, más szereplői nem)'. Cáfolom O. B. Tkačenkonak azt a véleményét, amely szerint a Volga-vidéken törökségi részről ez a mesekezdő – a hiánya miatt – nem hathatott a helyi szóbeli kultúrára. (Az általam idevont kazáni – azaz volgai – tatár megfelelő bizonyítja az utóbbi állításomat.)

A vizsgált kérdésnek szinte minden területén a javaslatom után is maradnak nem kellőképpen tisztázott pontjai, itt csak a jelenlegi adatok alapján leginkább elfogadható megoldást ismertetem.

2. A MESEKEZDŐ KIALAKULÁSÁNAK KORÁBBI REKONSTRUKCIÓI

Solymossy Sándor úgy vélte, hogy a mesekezdő mostani, magyar alakváltozatainak kikövetkeztethető jelentése: *'egyszer volt és egyszer nem volt'.³ Érvelésként bizonyította, hogy a *Hol...*, *hol...* szerkezet a használat szempontjából

♦ Az írássom elkészítését az OTKA D42229 nyilvántartási számú Posztdoktori Kutatási Támogatása tette lehetővé.

¹ Vö. Tkačenko 1979; REPR 2002: 161–164. (Változatlan tartalommal.)

² Vö. *PerRSI* II.: 750.

³ Solymossy 1922: 106–107.

egyénértékű az *Egyszer..., egyszer...* szerkezettel.⁴ A bizonyításnak ezt a részét el tudom fogadni, mert pusztán a magyar adatok alapján valószínű, hogy a formulában a két tagmondat korábban ugyanazzal a szóval kezdődött. Solymossy szerint a mesekezdő korábbi alakja a *Hol..., hol...* szerkezetet tartalmazta, amelyhez mára az 'egyszer volt és egyszer nem volt' jelentés tapadt.⁵ A neves magyar kutató azonban jelentésváltozást is feltételezett: a formula eredeti jelentése szerinte a (kikövetkeztetett) *'nem tudom hol volt – valahol volt' lehetett.⁶ Érvelésként a *hol* szó eredetinek tekintett, helyre vonatkozó értelmére hivatkozott.⁷ *Nem fogadható el* Solymossynak ez az érvelése, mert egy új, nem bizonyított állításon alapul. Az új állítás szerint a magyarban egy (kikövetkeztetett) *'nem tudom hol volt – valahol volt' → (kikövetkeztetett) *'egyszer volt és egyszer nem volt' jelentésváltozás ment volna végbe. Solymossy Sándornak ezt az állítását nemigen lehet bizonyítani. Én inkább azzal érvelnék a neves kutató véleménye mellett, hogy a magyarban a *hol* szó használata ebben a nyelvtani szerkezetben, 'egy alkalommal' jelentéssel korábról (1519-ből) mutatható ki, mint az *egyszer* hasonló használata, s a legkorábról adatolt jelentése szerint pedig helyre vonatkozott. Az időre vonatkozó nyelvtörténeti adatot tartalmazó dokumentum vagy száz évvel későbbi, mint a helyre vonatkozó adatot tartalmazó.⁸ Solymossy Sándor véleményét azzal a ténnyel is alátámasztanám, hogy a mesekezdő folytatásaként gyakran találunk olyan felsorolást, amely a mese *helyszínét* határozza meg.

A kitűnő kutató véleményének igazolásához azonban mindez nem elegendő. Azért nem, mert a *hol* szónak a fentebb már idézett szerkezetben való, s a mesekezdőnek megfelelő ismételt használata a legkorábbi előfordulásakor már az időre vonatkozott. Nem magyarázza Solymossy feltevése a formula kárpát-medencei elterjedését sem, továbbá ellentétes a magyar mesekezdő nemzetközi megfelelőinek jelentéseivel, s ezért aligha illeszthető azok rendszerébe.

A magyar formula nemzetközi háttéréhez rendkívül gazdag anyagot publikált Solymossy, ugyanebben a cikkében. Megállapítása szerint, mesekezdőnk tipológiai szempontból az ún. „poláris mesekezdők” közé tartozik. Solymossy röviden beszámolt e típus egyes sajátosságairól is, szót ejtve a a finnugor *Sokat ment, keveset ment* formuláról és társairól. Fontos azonban megjegyezni, hogy eredetükre nézve *nem tekintette a finnugor párhuzamokat a magyar mesekezdő megfelelőinek*.⁹ Vagyis külön-külön tárgyalta egyrésről a magyar mesekezdőt (rokonságá-

⁴ Solymossy 1922: 106.

⁵ Solymossy *ibid.*

⁶ Solymossy 1922: 107.

⁷ Solymossy 1922: 106, majd 107.

⁸ Benkő 1967–1970: II. 132; az *egyszer* szóra vö. *ibid.* I. 716–717.

⁹ Solymossy 1922.

val együtt), másrészlől a poláris mesekezdőket és elterjedésüket.¹⁰ Egyetlen finnugor párhuzamként, írásának más részében a zürjén *kor-ké, né korké olis vilis car* 'egyszer és nem egyszer élt-volt egy cár' adatot idézte (mint orosz folklórból származó jövevényt).¹¹ A zürjén adat értelmezését idő hiányában nem áll módomban ellenőrizni, de az alábbiakban (5. pont) ismertetett törökségi megfelelőkhöz képest távoli, esetleg törökségi közvetítéssel meghonosodott alakzatnak látszik. Fentebb már részletesebben ismertettem, hogy Solymossy a magyar mesekezdő eredeti jelentésének a *'nem tudom, hol volt, – valahol volt' értelmezést javasolta (107. o.). Jóllehet az egyik helyen időmeghatározásnak (109. o.), a másik helyen pedig helymeghatározásnak minősítette a magyar formulát, de az utóbbi tartotta az eredetinek (107. o.). A korabeli ismeretek alapján beszámolt a mesekezdő magyar változatairól és elterjedésükről. Eszerint: 1. Szeged vidékéhez tartozik a *Vót, hun nem vót*, és a *Vót a világon, hun nem vót*. Főként Erdélyben terjedt el az *Egyszer volt, hol nem volt*, amely változat világosan a magyar formulára gyakorolt európai hatásról tanúskodik. További erdélyi változata az udvarhelyi székelyektől: *Éccő vót, hó vót, hó nem vót* (106. o.). A magyar kultúra honfoglalás előtti örökségének tekintette a formula korai változatait (109. o.). Meggyőző (kaukázusi) mingréll, avar, grúz egyezést javasolt azokhoz (107. o.). Felhívta a figyelmet az alábbiakban még szerepet játszó újrameus 'volt, de bármi volt, az égi Istennél jobb nem volt, volt egyszer egy ember' jelentésű formulára, amelyet Felső-Szíriában, „hívők”-től jegyeztek le (105–106. o.). Szintén újrameusoktól, valamint a szíriai nesztorianusoktól idézte az „*ítva lítva*” 'volt, nem volt' adatot. A felsoroltakon kívül még – konkrét példa nélkül – örmény és kurd megfelelőket is feltételezett (107. o.). Hivatkozott az oszmáni/törökországi török *bir varmiş, bir yokmuş* mesekezdővel való egyezésre is (108. o.). Ezzel szemben *nem* állította, hogy a magyar mesekezdő megfelelői elterjedtek volna akár a törökségben, akár a finnugor népeknél. Más közel-keleti motívumok miatt is török eredetűnek tartotta a magyar mesekezdő albán és cincár megfelelőit, a román egyezést pedig magyar eredetűnek (108. o.). Gyűjteményének értékét az sem csökkentheti, hogy részben csak angol, illetve német fordításban közölte a megfelelőket – a publikáció idején még nem állt a magyar kutatók rendelkezésére olyan könyvészeti háttér, mint napjainkban.

Összegezve: Solymossy Sándor szerint a magyar mesekezdő valamely keleti kultúrából került át hozzánk, még a honfoglalást megelőzően. Nemzetközi megfelelői elsősorban a Kaukázusban, illetve attól délre – pl. Kis-Ázsiában – találhatók. Egyetlen, kétes zürjén egyezéstől eltekintve finnugor megfelelője nincs. Ugyanakkor egy olyan mesekezdőtípushoz sorolható a megfelelőivel együtt, amely típushoz finnugor mesekezdők is tartoznak. A magyar formula eredeti alakváltoza-

¹⁰ Solymossy 1922: 108.

¹¹ Solymossy *ibid.*

ta a *hol...*, *hol...* szerkezetet tartalmazta. Az eredeti jelentése *'nem tudom hol volt – valahol volt' lehetett, amely mára *'egyszer volt és egyszer nem volt'-ra változott.

A kiváló kutató megállapításainak többsége időtállóan bizonyult. A mesekezdők nemzetközi egyezéseiből és párhuzamaiból általa elkészített gyűjtemény tudományos feldolgozása még akkor is több évtizedre adhat feladatot különböző műveltségű kutatóknak, ha ma már a formula magyar változatának eredete tisztázottnak látszik.

O. B. Tkačenko,¹² Solymossy Sándortól teljesen függetlenül, de szinte ugyanazon adatok alapján, mint a magyar kutató, s hasonló filológiai eljárással, a magyar mesekezdő eredeti jelentésének a 'nem tudom, hogy volt vagy nem volt' értelmezést állapította meg.¹³ Az általa – belső magyar fejleményként – javasolt változássor: *Volt egyszer > Nem tudom, hogy volt, vagy nem volt >* (kikövetkeztetett, egyszerűsödött:) **Volt, vagy nem volt >* (kikövetkeztetett) **Volt-e, nem volt-e >* (kikövetkeztetett) **Hol volt-e, hol nem volt-e >* (egyszerűsödés a formula első részében:) *Hun volt, hun nem volt, volt-e, nem volt-e,*¹⁴ majd ebből a *Hol volt, hol nem volt.*

O. B. Tkačenko összes érvét felsoroltam a zárójelkben. Annak ellenére, hogy a kiváló kutató szerint is iráni → törökségi → magyar átvételek történtek, nem tett kísérletet a nemzetközi változatok egymáshoz való viszonyának tisztázására, s a magyar változatokat a nemzetközi megfelelőiktől függetlenül értelmezte. Ebben a formában az általa javasolt változássor nem teszi lehetővé a szintén általa feltételezett törökségi eredetet. Azonban a nemzetközi mesekezdőkkel kapcsolatos véleménye világos, a kutatási módszere egyértelmű, mindezek alapján valószínű, hogy a törökségi változatok esetében is egy 'volt egyszer' jelentésű mesekezdőre gondolhatott. Így már összeköthetők egymással a magyar és a törökségi megfelelők. A Tkačenko által javasolt változássor helyes voltát azonban ez a szempont sem teszi elfogadhatóvá, igen nehéz, valószínűleg sikertelen kísérlet volna bizonyítani azt. (Például utólagosan sem lehet magyarázatot adni arra, hogyha az írásának egyik részében egy törökségi *Bir varmiš, bir yokmuš* '[szó szerint:] egy volt, egy nem volt'-szerű mesekezdőt tekint a magyar *Hol volt, hol nem volt* elődjének, akkor írásának másik részében miért egy magyar *Volt egyszer*-re vezet vissza a *Hol volt, hol nem volt*-ot? A két megoldás kizárja egymást.)

O. B. Tkačenko további véleménye:¹⁵ Az orosz mesekezdőt (*žil-był* 'élt, volt; élt, éldegélt') nem lehet a törökségtől származtatni, mert csak igen távoli töröksé-

¹² Tkačenko 1979; REPR2002: 161–162.

¹³ Tkačenko 1979; REPR2002: 161.

¹⁴ Tkačenko 1979; REPR2002: 161–162.

¹⁵ Tkačenko 1979; REPR2002: 161–164.

gi népeknél akad egyeztethető alak.¹⁶ [Ez az egyeztethető alak talán a magyar formula egyik megfelelője.] A magyar mesekezdő elválaszthatatlan az iráni megfelelőitől. Egyetlen példaként, s mintegy a nemzetközi megfelelők ősváltozataként Tkačenko a tádzsik *Bud, nabud, yak dexqan bud* 'volt, nem volt, egy földműves volt' adatot ismertette. Szerinte a mesekezdő valószínűleg iráni nép(ek)től került át a törökséghez, majd onnan a magyarokhoz. Az iráni eredetét azzal bizonyította, hogy a törökségben csak a perzsa területekkel szomszédos népeknél mutatható ki: törököknél, azeriknél, türkmeneknél és özbekeknél.¹⁷ Azokra a törökségi népekre, amelyeket kevésbé jelentős iráni hatás ért – a Volga-vidékieket említette név szerint –, ez a formula nem jellemző.¹⁸ A magyar mesekezdő törökségi eredetére a következő érveket hozta fel: *idegen* ez a formula a többi *finnugor* nép, valamint a magyarokat környező indoeurópai népek számára; tekintettel kell lenni a honfoglalás előtti, szoros kapcsolatra a magyarok és egyes törökségi népek között. Nem zárható ki, de nem is bizonyítható az, hogy közvetlenül valamely iráni néptől vették át a magyarok a mesekezdőt.¹⁹

Tkačenko valójában csak érintőlegesen foglalkozott a magyar mesekezdő eredetével és kialakulásával. Őt igazából az orosz *žil-был* 'élt, volt; élt, éldegélt' kialakulása, finnugor környezete érdekelte, amely témához alig tartozik hozzá a magyar mesekezdő problematikája. Azért a tényért, hogy ennek ellenére hasznos ötletek és ismeretek sorával járult hozzá a mi kultúránk e szeletének jobb megismeréséhez, én inkább hálás vagyok neki, és nem kívánom írásának pontatlan, esetleg éppen hibás részeit sorban kijavítani. Az ő érdeme az, hogy érvekkel alátámasztva felvetette a *Hol volt, hol nem volt* török származásának lehetőségét, rámutatott a kérdés egy iráni vonatkozására is, valamint arra, hogy ez a magyar mesekezdő formula idegen a többi finnugor nép számára.

3. A KORÁBBI REKONSTRUKCIÓK EREDMÉNYEINEK MEGJELENÉSE A FOLKLORISZTIKAI SZAKIRODALOMBAN

Kovács Ágnes véleménye:²⁰ A valódi magyar mesék nagy része evvel a formulával kezdődik. A magyar mesekezdő értelme 'talán volt, talán nem volt'. A Székelyföldön, főként Csíkban legtöbbször a *Volt, hol nem volt* változattal találkozni; nyugatabbra, de a Tiszától még keletre az *Egyszer volt, hol nem volt*; a Tiszától nyugatra pedig a *Hol volt, hol nem volt* változat a jellemző. Párhuzamai

¹⁶ Tkačenko 1979; REPR2002: 57.

¹⁷ Tkačenko 1979; REPR2002: 162.

¹⁸ Tkačenko 1979; REPR2002: 163.

¹⁹ Tkačenko 1979; REPR2002: 162.

²⁰ Kovács 1979.

sűrűn előfordulnak kaukázusi (mingréliai, grúz és örmény), szíriai nesztoriánus, újrameus, törökországi török, albán, macedo- és dákóromán gyűjteményekben, s szórványosan spanyol és portugál mesék kezdetén is.

Kovács Ágnes a *Hol volt, hol nem volt* kutatásának Irodalomjegyzékében két tanulmányra hívta fel a figyelmet, amelyek közül az egyik (Pais 1951) véleményem szerint nem tartozik ide. Pais Dezső, a rá jellemző lelkiismeretességgel és alapossággal, ebben a tanulmányában a magyar összetételek rendszerezéséről írt. Gombocz Zoltánnal vitatkozva úgy tartotta, hogy a Gombocz által önálló típusként felvett ún. poláris összetételeket a főbb ellentéteken alapuló összetételek egy alváltozatának lehet tekinteni. Gombocz egyik példajaként idézte a magyar mesekezdet.²¹ Véleményem szerint, figyelembe véve azt a körülményt, hogy a magyar *Hol volt, hol nem volt* formulához kielégítő szinten egyező megfelelők sorát sikerült kimutatni, a Pais Dezső által javasolt szemlélet nem a magyar folklór tanulmányozásához, hanem az összehasonlító eurázsiai tipológiai kutatásokhoz szolgálhat megbízható támpontul.

Vargyas Lajos²² a magyar mesekezdet értelméről és rokonságáról: „formulánk[- ...] a finnugor és török[ségi] nyelvekben általános formája a bizonytalan idő kifejezésének (például »hosszú ideig ment, rövid ideig ment«, »ment, nem ment« és hasonlók)”.²³ Vargyas Lajos a jelek szerint elfogadta Solymossy Sándor egyeztetéseinek egy részét. Ugyanebben az írásában indoklás nélkül, könnyen lehet, hogy nem is szándékosan, szűkítette a lehetséges finnugor egyezések körét: a magyar mesekezdet „nyelvlélektani eredetű elem”, amely az „ugoroknál” és a törökségben egyaránt kimutatható.²⁴

Ortutay Gyula²⁵ a mesekezdet magyarban való megjelenésének idejéről és rokonságáról: viszonylag nehéz ennek a magyar mesekezdetnek „a magyar mesei előadásmód legrégebb rétegéhez kapcsolása. [...] A török, kaukázusi és a magyar anyagban jelentkezése törvényszerű, másutt csak esetleges, tehát a magyar mesekezdésnek ez is a honfoglalás előtti rétegből való”. Nemzetközi megfelelőiről továbbá: „Egyesek a szláv eredetű poláris mesekezdetek közé sorolják, míg mások úgy vélik, hogy a kaukázusi (mingréli, grúz, örmény stb.), valamint a [...] török mesekezdésben gyakori az e formájú mesekezdet,²⁶ innen került át véletlenül másra is.”

²¹ Pais 1951: 145.

²² Vargyas 1984: 117, 119.

²³ Vargyas 1984: 117.

²⁴ Vargyas 1984: 119.

²⁵ Balassa – Ortutay 1979: 539.

²⁶ A *török* (vagy *törökországi török*) helyett véletlenül »szeldzsuk–török«-öt írt, ezt helyesbítettem.

Voigt Vilmos véleménye:²⁷ „[...] ez a formulatípus különben egyszerre mutat keleti szláv és uráli párhuzamok felé”.²⁸ Voigt Vilmos ezt a nézetét szintén kitűnő folklórkutatók munkássága alapján alakította ki.²⁹ Írásának első publikált változatában ugyanígy fogalmazta meg a véleményét.³⁰

Pacsai Imre³¹ megismételte az O. B. Tkačenko által korábban már a magyar mesekezdőhöz vont törökségi megfelelők egy részét. Megpróbálta a törökségi adatokat a Volga-vidékhez kapcsolni, ahonnan ez a mesekezdő hatással lehetett volna az oroszra. Pacsai I. gondolatmenete elfogadható, csak a volgai megfeleléshez szükséges példáját³² kell az általam az 5. pontban közölt kazáni tatár adatra kicserélni.

Megjegyzések:

A példák sorát még hosszan folytatni lehet, illendőségből esetleg szükséges is volna, azonban az eddigi kollekciónak már tartalmazza azoknak az anomáliáknak egy részét, amelyek megoldást igényelnek (pl. a mesekezdő jelentése, megfelelői és kronológiája).

Az ismertett véleményekből itt csak a magyar mesekezdő értelmezésével kapcsolatosakat emelem ki, mert elsősorban erre a gondra javaslok megoldást. Az egyik vélemény szerint a mesekezdő a történet idejét teszi bizonytalaná; ezzel szemben áll az a vélemény, amely szerint a történet valóságtartalmát teszi kétségessé (talán volt, talán nem volt). Nagy különbség van aközött, hogy az eseménysor megtörténte, vagy csak a történések időpontja nem biztos. (Természetesen egy történet valóságtartalmát az idejének lebegtetésével is kétségessé lehet tenni, de a probléma negligálásának ezt a nyakatekert módját érdemes figyelmen kívül hagynunk.)

Szintén említést érdemel még egy tapasztalat, amely az előbb ismertett véleményekből szűrhető le. Annak ellenére, hogy senki sem érvelt a magyar mesekezdő finnugor rokonsága *mellett*, ez a származtatási ötlet mint egy tény bukkan fel bűvópatakszerűen a szakirodalomban.

²⁷ Voigt 1998: 231, 250.

²⁸ In: Voigt 1998: 250.

²⁹ Voigt 1998: 231.

³⁰ Voigt 1979: 215–216, 237–238.

³¹ Pacsai 2003: 174–175.

³² Pacsai 2003: 175.

4. A MESEKEZDŐ KÉT MAGYAR VÁLTOZATÁNAK KORA

A magyar régiségből nem maradt ránk ennek a mesekezdőnek a feljegyzése. Ezért azt próbáltam meg kikutatni, hogy melyik az az első időpont, amikor olyan adat mutatkozik a magyar írásbeliségben, amely alapján elképzelhető a mesekezdő létezése is.

Két változata egy sajátos nyelvtani szerkezeten alapszik: a *hol...*, *hol...* szerkezeten, amelynek első tagja az *egyszer* szóval váltakozhat. Nem hihető el, hogy a mesekezdő előbb jelent volna meg a magyar kultúrában, mint az a nyelvtani szerkezet, amelyen alapszik. Ezért a változatainak időrendjéhez ajánlatos figyelembe vennünk e nyelvtani szerkezetnek a nyelvtörténeti adatok alapján ismert korát. Fontos momentum, hogy *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* a régi magyar adatok között csak a *hol...*, *hol...* szerkezetet tartja számon, mégpedig Kr. u. 1519 körüli időkből.³³ Vagyis a török hódoltság koránál valamennyivel régebről már van bizonyítékunk arra, hogy a *Hol volt, hol nem volt* mesekezdő egyáltalán létezhetett. Nyugodt lelkiismerettel származtathatjuk ezt a változatot 1519-nél korábról. Ezzel szemben nem mondható el ugyanez az *Egyszer volt, hol nem volt* változatról! Ha pusztán a nyelvtörténeti adatok alapján vonunk le következtetést, azt kell gondolnunk, hogy előbb jött létre a *Hol volt, hol nem volt* változat, s csak azt követően az *Egyszer volt, hol nem volt*. Az első a török hódoltság korát megelőzően, a második pedig a hódoltság során, vagy azt követően. Vajon támogatja-e ezt a megállapítást a mesekezdő változatainak földrajzi elterjedése? Kovács Ágnes – Solymossyra hivatkozva – azt állítja, hogy az *egyszer*-rel kezdődő változat a Tiszától a Székelyföldre terjedő területen élő magyarságra jellemző.³⁴ Attól nyugatra a *hol* szóval kezdődő változat a domináns, Székelyföldön pedig egy harmadik variáns. Vagyis, két másik változat közé mintegy beékelődve, arra a területre a leginkább jellemző az *Egyszer volt, hol nem volt*, amelyet az oszmán török hatás a leginkább érintett. A *hol* szóval kezdődő változat pedig a törökök által legkevésbé érintett területre.

Összegezve: A fentiek alapján is az a véleményem, hogy a *Hol volt, hol nem volt* változat már a 16. századot megelőzően létezett a magyar kultúrában, ezzel szemben az *egyszer*-rel kezdődő variáns csak Magyarország oszmán török megszállásának idején alakult ki. A nemzetközi egyezések szerkezetét tekintve szintén a *hol* szóval kezdődő változat elsődlegességét lehet alappal feltételezni, mert azokban is ugyanazzal a szóval kezdődik a formulát alkotó két tagmondat. Az európai folklór hatása a mesekezdő első szavának kicserélődésére nem zárható ki egyértelműen, de több érv szól az oszmán török megoldás mellett. A 8. pontban ismertetem azt, hogy *hogyan* mehetett végbe egyrésről a *Hol volt, hol nem volt*

³³ Benkő 1967–1970: II. 132.

³⁴ Kovács 1979.

meghonosodása, másrésről az *Egyszer volt, hol nem volt* kialakulása. A magyar változatok jelentéseinek változásait is a nemzetközi változatok bemutatását követően tárgyalom.

5. A TÖRÖKSÉGI MEGFELELŐK

Solymossy Sándortól ismerem a [törökországi] török megfelelőt. Kimondot-
tan a magyar mesekezdő megfelelőjeként, első ízben O. B. Tkačenko közölte az
azerit, a türkmént és az özbeket,³⁵ és később, de szerintem tőle függetlenül
Pacsai Imre újra a türkmént és az özbeket.³⁶ A törökségi adatok szempontjából
egyikük sem használta forrásként N. Roşianunak a magyar formulával nem fog-
lalkozó, de igen széles perspektívájú mesekezdő-gyűjteményét, amely szintén
tartalmaz idetartozó török, azeri és türkmén adatokat.³⁷ Roşianu sajnos ugyanazt
a törökségi szerkezetet egészen eltérően fordítja a török és a türkmén esetében,
és ennek megfelelően eltérően tipizálja is azokat az elemzésében, ezért a formu-
lánk eredetének kutatásához a munkája kevésbé használható.³⁸ E kiváló kollekci-
ókat most egy kazáni (volgai kipcsek) tatár, egy (kaukázusi; Pontus–Káspi vidé-
ki kipcsek) kumük, egy (turkesztáni; turki) ujjur, valamint egy másik özbek
adattal egészítem ki. Az idetartozó törökségi mesekezdők összehasonlító vizsgá-
latához azonban még nincs valamennyi adatforrás kimerítve. (A változatok is-
mertetése során a népnév előtt álló terminus technikus azt a törökségi nyelvcsop-
ortot jelöli, amelyhez az adott nép nyelve tartozik. A legújabb terminológia
még nem honosodott meg kellőképpen, ezért, zárójelben a korábbi elnevezéseket
is közlöm. Ahol a forrás az orosz *žil-был* 'élt, volt' formulával értelmezi a török-
ségi mesekezdőt, ott csak magyar jelentést adok meg.)

A rendelkezésre álló adatok jelentése alapján a törökségi formulák két, egy-
mástól jól elkülöníthető típusba sorolhatók:

1. típus

Délnyugati (oguz) törökség:

azeri *biri vardī, biri yoχdu* 'szó szerint: egyike volt, egyike nem volt; filoló-
giai: az egyike megtörtént, a másika nem'.³⁹ N. Roşianu közli még a *biri var idi*,

³⁵ Tkačenko 1979; REPR2002: 162.

³⁶ Pacsai 2003: 175.

³⁷ Roşianu 1974: 195–198.

³⁸ Vö. Roşianu 1974: 20–21. A perzsa formulának is csak egy sajátos értelmezését tünteti fel egyetlen jelentéseként (21. o.), amely ráadásul eltér a szokásosnak mondható megközelítéstől (vö. Boyle 1966: 91. 1. jegyz.).

³⁹ *RAzSl* 357; »žit'« címszó. Találkozni lehet egy azeri *Bir vardī, bir yoktu* változattal is, amely azonban mesterséges nyelvkeverés nyomait viseli magán. Lásd Araslı 1985: 113.

biri yoχ idi alakváltozatot, amelynek ugyanaz a jelentése, mint az előbbié, továbbá a *bir var idi*, *biri yoχ idi* 'szó szerint: egy volt, egyike nem volt' változatot.⁴⁰

2. típus

(Az alábbi adatok magyar jelentése 'az egyik volt, a másik nem', kivéve az ujjgurt és a kumüköt, lásd alább az elemzést.)

Délnyugati (oguz) törökség:

török *bir varmüš*, *bir yokmuš* 'nekogda, kogda-to; v nekotorom carstve (formula začina skazki); (az orosz értelmezés a formula használata alapján következtet)';⁴¹ *ua*. 'bylo li, ne bylo li (začin skazki)'.⁴²

türkmen *bir bar eken*, *bir yok eken* 'bylo li, ne bylo li (skazočnyj začin)'.⁴³ Ugyanennek egy, nyilván népetimológiai értelmezésen alapuló, továbbfejlesztett változata: *bir zamanda bar eken*, *bir zamanda yok eken*.⁴⁴

Északnyugati (kipcsak) törökség:

– Volga vidéki: kazáni tatár *ber bar ikän*, *ber juk ikän*, *kädžä komanda ikän* 'bylo ili ne bylo, a kozel bil komandyrom... (odna iz form začina tatarskih skazok)'.⁴⁵

– Pontus–Káspi vidéki (kunkipcsak, [kaukázusi]): kumük *bar bolğan* – *bir bolmağan* [nem értelmezhető pontosan, ellenőrizendő több helyen] 'szó szerint: létezett – egy nem volt'.⁴⁶

Turkesztáni (turki) törökség:

– (Nyugat-Turkesztán): özbek *bir bår ekan*, *bir yuq ekan* 'szó szerint: egy volt, egy nem volt',⁴⁷ valamint *bår ekanda yuq ekan*, *oč ekanda tuq ekan* 'customary way of starting a folktale) there was and there was not, there was hungar and there was plenty, i. e. once upon a time'.⁴⁸

– (Kelet-Turkesztán): ujjgur *bar iken*, *yok iken* 'žil-był (začin v skazkah); volt, nem volt'.⁴⁹

⁴⁰ Roşianu 1974: 198, 204.

⁴¹ *TurRSI* 894.

⁴² *TurRSI* 120.

⁴³ *TurkmRSI* 71.

⁴⁴ Roşianu 1974: 198.

⁴⁵ *TatRSI* 165.

⁴⁶ *RKumSI* 214; »žit'« cimszó.

⁴⁷ *UzbRSI* 80.

⁴⁸ *UzbED* 16.

⁴⁹ *UjgRSI* 186.

Az azeri az egyetlen törökségi nyelv, amelyben a formula jelentése megkérdőjelezhetetlen, mégpedig a számnévhez tartozó végződések miatt. Azonban az azeri alak – véleményem szerint – a perzsa megfelelőnek (*Yakī bud, yakī nabud*) már nem csak jelentésében, hanem alakjában is szinte pontos másolata. Más kérdés, hogy a perzsa számnév után álló *-ī* a homofónián kívül feltehetően nem egyeztethető az azeri számnév után álló *-i* végződéssel. Ez is egy példa arra, hogy a nép másként fordít, mint a nyelvész. Formálisan feltehető, hogy az azeriktől terjedt volna el a mesekezdő Irántól Magyarorszáig és ujjurföldre, azonban a *Köroglu* eposz elterjedésén kívül nem tudnék más érvet felhozni e feltevés védelmében, ezért inkább megmaradok a perzsából való származtatásnál.

A többi törökségi alak jelentésének megállapításánál a szótárak kevésbé használhatók, mert általában a nyelvtani sajátosságok figyelembe vétele nélkül, főként a formula mesekezdő szerepe szerint értelmezik. Nyilvánvalóan igaza van a szótáríróknak abban, hogy a mai jelentése elsősorban az, hogy mesekezdő. A törökség népi adatközlőinek az ötletei azért volnának értékesek, mert a számukra is bizonyos mértékig homályos jelentésű formulára esetleg ma is hasonló magyarázatokat kapnánk, mint amilyeneket a több száz évvel korábban élt magyarok. Azonban népi értelmezések sem állnak rendelkezésre. Véleményem szerint lényegében véve ugyanaz a 2. típushoz tartozó mesekezdő eredeti jelentése, mint az azerié, vagyis 'a történet egy része megtörtént, más része nem történt meg'. Abban, hogy az összes törökségi változathoz az említett értelmezést kötöm eredeti jelentésként, alapvető szerepe van a perzsa megfelelőjüknek, amelyből a törökségi mesekezdőt származtathatónak tartom.⁵⁰ (Ha nem is valószínűsítem, de teljesen kizárni sem merem, hogy időnként és helyenként a nép körében a *bir* és egyenértékűsei, 'egy alkalommal, valamikor'-jelentéssel esetleg időhatározóként is értelmeződhetek (vö. a szótáríró egyik megoldását a török formulánál). Ha történt ilyen, ahhoz a perzsa *yakī* szó mára kikopott, elavult 'egyszer' jelentésének is köze lehetett.⁵¹

A törökségi mesekezdő perzsa származtatásának gyöngé pontjáról:

A perzsa formula törökségi egyeztetése jelentéstani szempontból nem tökéletes, mert a törökségi mesekezdők nem ember létezését, illetve nemlétét állítják, a perzsa *yakī* szóhoz pedig – ebben a szerepében – csak mint emberre utaló szóra vannak adataim. (Hasonlóképpen csakis emberre vonatkozhat egyes helyzetekben az angol *one, pl. someone, anyone.*) E nehézség azonban könnyen feloldható, tekintettel arra, hogy idegen eredetű formulának törökségi népi értelmezéséről van szó, s az sem zárható ki, hogy a perzsa *yakī* az ismereteimmel ellentétben

⁵⁰ Lásd a 6. pontban.

⁵¹ Vö. *PerRSI* II. 750.

eredetileg nem csak emberre vonatkozott. Népetimológiára mutathat az a körülmény is, hogyha nem a perzsa formula pontos értelmét, hanem inkább annak szavait fordították le, s a formáját vették át.

A törökségi mesekezdő perzsa származtatását igazoló körülmények:

Gyakorlatilag ugyanazok a szavak ugyanolyan sorrendben alkotják a mesekezdő törökségi változatainak döntő többségét, mint a perzsa megfelelőjüket. (Természetesen a hangalakok különbözők.) Jóllehet a leggyakoribb törökségi alakváltozat ütemtagolása 4/4, a kumüké pontosan egyezik a perzsáéval (3/4). Tartalmi szempontból is megoldhatatlan probléma nélkül egyeztethetők a törökségi változatok a perzsa *Yakī bud, yakī nabud* mesekezdővel.⁵² A jelenleg ismert törökségi változatok többsége a perzsákkal közvetlenül érintkező kultúrákban mutatható ki.

Önmagukban az idetartozó törökségi mesekezdő-változatok nem tartalmaznak olyan jelet, ami alapján régeinek, esetleg Kr. u. 895 előttiének tekinthetnének kialakulásukat.

6. A PERZSA ÉS A TÁDZSIK MEGFELELŐRŐL

Az első pontban megemlítettem, hogy a törökségi mesekezdőt az általam a *Hol volt, hol nem volt* formulához sorolt perzsa *Yakī bud, yakī nabud* mesekezdőre vezetem vissza, amelynek az eredeti jelentése véleményem szerint: 'szó szerint: az egyik volt, az egyik nem volt; filológiai fordítás: az egyik ember [valóban] élt, a másik nem (= a történet egyes szereplői valóban éltek, más szereplői nem)'. Az 5. pontban ismertettem az e származtatás mellett szóló érveimet.

Az *-ī* szuffikszumtól eltekintve az 'egy' jelentésű számnéven alapuló, két részből álló felsorolást a perzsa régiségből, konkrétan a középperzsából (= a muszlim hódítás előtt) is ismerünk: *andar šaw ō xānak ī brādar dō, ēvak Buržak u ēvak Buržādur nām būd mađ* 'in der Nacht kam er zum Hause zweier Brüder, des einen Name [Buržak], des anderen [Buržādur]'. Szó szerint: 'az estében a házhoz két fivér, egy Buržak és egy Buržādur nevű volt jött'. Vagyis az egyiknek a neve Buržak, a másiknak pedig Buržādur volt.⁵³ A középperzsa *ēvak* a mesekezdőben is szereplő újperzsa *yak* elődje.

A kérdés voltaképpen megoldódott volna, ha a középperzsa példánkban ott volna az *-ī* szuffixum. (Igaz, a törökségi változatok többségében sincs *-i*, de a

⁵² Erről részletesebben lásd a 6. pontban.

⁵³ Salemann 1895–1901: 288.

középperzsából nem ismert ez a szerkezet a mesekezdőnek megfelelő használatban, ezért nem lehet az újperzsánál korábbi időkre visszavezetni a formulát.)

Az újperzsa *Yakī bud, yakī nabud* mesekezdő, véleményem szerint a korai újperzsában *ē* hangértékű, kijelölő szerepű, (természetesen ugyanígy kapcsolódó) határozott névelőt tartalmazza. Példa a modern perzsából *régies rövid vokalizmussal: *yakī* 'der eine', *dīgarī* 'der andere'. E példát vetítve a mesekezdőre, annak szó szerinti jelentése 'az egyik volt, a másik nem volt'. Vö. még az újperzsa *avvalī* és *dīgarī* 'az első és a második (másik)'.⁵⁴

Ez így már majdnem tökéletes megoldás volna, azonban gondot okoz a már említett, mára elavult, de újperzsa (ún. klasszikus perzsa) *yakī* hangalakú szó. Jóllehet ugyanehhez a hangalakhoz több jelentés is tapad, amelyek egy része ma is megvan, s valószínűleg két, homofón szót takar a hangalak, azonban az elavult szó jelentése pontosan megfelel a magyar *Egyszer* mesekezdő-elemének. Vagyis 'egy alkalommal'. A kétkötetes perzsa–orosz szótár – a megoldásom szempontjából előzékenyen – csak 'odin raz; egyszer (pl. szorzásnál, de nem »odnaždy« <egy alkalommal, egyszer>)' jelentést határoz meg,⁵⁵ azonban találok az 'egy alkalommal' jelentésével a 13. századi perzsa költészetben. Nem zárható ki teljes bizonyossággal, hogy a törökség egy részében ez a perzsa, történetkezdésre szolgáló szó hatott bizonyos ideig az ettől függetlenül kialakult perzsa *Yakī bud, yakī nabud* mesekezdőből létrejött törökségi mesekezdő értelmezésére. Azt ugyanis nem tartom hihetőnek, hogy a perzsa mesekezdőnek 'Egy alkalommal volt, más alkalommal nem volt' lett volna az értelme. Az 'egy alkalommal' jelentésű perzsa *yakī* aligha ismétlődött felsorolásban, csakis történet bevezetésére szolgált.

Az O. B. Tkačenko által felhozott tádzsik *Bud, nabud* 'volt, nem volt' alapján nem magyarázhatók a törökségi *bir* 'egy' szóval kezdődő formulák, csak az ujjgur megfelelő, azt pedig Tkačenko nem ismerte. Nem tartom kizárhatónak, hogy maga a tádzsik mesekezdő voltaképpen törökségi jövevény a tádzsikoknál, s mint ilyen hathatott valamilyen úton az ujjgura.

Végezetül a perzsa mesekezdőnek egy harmadik értelmezéséről számolok be, s bizonyítom, hogy nem az volt a formula eredeti és általános jelentése. J. A. Boyle egy perzsa mesénél így magyarázta a formulát: „Ez a népmesék elején a hagyományos formula. Megfelel az angol „Once upon a time” formulának. Szó szerinti jelentése „volt valaki (Isten), nem volt egy (másik)”.⁵⁶ Ez az értelmezés sok párhuzamot idéz fel: *Kezdetben vala az Íge*, az arab *Bismillah* a perzsa megfelelőjével együtt etc. Jól illik hozzá a fentebb Solymossy Sándortól idézett, valószínűleg vonatkozású újrameus formula is. Véleményem szerint egy töről is fakad-

⁵⁴ Az újperzsa adatokat lásd in Horn 1895–1901: 107.

⁵⁵ *PerRSI* II. 750.

⁵⁶ Boyle 1966: 91. 1. jegyz.

nak. Mégsem fogadhatom el ezt az értelmezést, mert aligha van konkrét példa arra, hogy egy vallási dogmából, vagy akár csak egy valláshoz tartozó formulából is népmesekezdő vált volna. Az ún. természeti népek vallásos hidelmeit nem lehet idevonni, s azok esetében kevéssé valószínű, hogy egyértelműen kimutatható volna ilyen folyamat. Azt viszont könnyű feladat adatolni, hogy valamely új vallás minden korábban is létezett jelenséget megkísérelt a maga szája íze szerint úráértelmezni. Helyenként talán a perzsa földműveseknek is sikerült megtanítani a népmeséjük kezdetének vallási jelentését.

7. AZ ÁLLÍTÓLAGOS FINNUGOR ÉS SZLÁV „MEGFELELŐKRŐL”

Az egyetlen zürjén adaton kívül *soha senki sem tudott finnugor megfelelőt kimutatni* a magyar mesekezdőhöz, ezért nem maradt értelme finnugor megfelelőkről szót ejteni. Hasonlóképpen szamojéd megfelelő sincs, ezért uráli sem lehet. Kizárólag az idő bizonytalansága, valamint a poláris mesekezdés nem elfogadható alap az egyeztetéshez.

Az orosz *žil, byl* 'élt, volt; élt, éldegélt' mesekezdő – véleményem szerint – közelebb áll a magyarhoz, mint az idevont finnugor adatok. O. B. Tkačenko, aki külön is foglalkozott a magyar mesekezdővel,⁵⁷ és az idézett orosz mesekezdő finnugor megfeleléseit kutatta elhivatottan és a megfelelő módszerrel, nem tudott szláv egyezést találni a magyar adathoz. De még a magyar formulával nem foglalkozó, azonban szláv adatokat bőszéggel feldolgozó mesekezdő-gyűjteményekben, például Jiří Polívkának a keleti szláv mesekezdőket is taglaló monográfiájában, vagy N. Roșianu igen szélesre tárt meseformula-gyűjteményének szláv anyagában sincs egyetlen egyezés sem a *Hol volt, hol nem volt*-tal vagy az *Egyszer volt, hol nem volt*-tal.⁵⁸ (A második tagmondaton belüli tagadás hiánya miatt, a Polívkának köszönhetően ismertté vált ukrán „*kde bylo, tam bylo*” 'ahol volt, ott volt' adat⁵⁹ a magyar formulának csak távoli párhuzamaként vehető számba. Figyelembe véve azokat a körülményeket is, hogy kizárólag a Kárpátok környékéről, Bukovinából és Halicsból gyűjtötték fel, és az ukránok nyelvrokonainál, valamint más szomszédainál nem mutatható ki, minden fentartás nélkül elfogadható Pacsai Imre meglátása, amely szerint aligha lehet genuin szláv formulának tekinteni.⁶⁰ Hasonló a helyzet a szintén ukrán „*Tak kde bylo, kde bylo*” 'Így, hol volt, hol volt' adattal is.)⁶¹ Tekintettel arra, hogy más kutató sem ismer

⁵⁷ Tkačenko 1979; REPR2002: 161–164.

⁵⁸ Vö. Polívka 1932: 124–132; Roșianu 1974: 19–23, 136–142, 182–204.

⁵⁹ Pacsai 2003: 173.

⁶⁰ Pacsai 2003: 173.

⁶¹ Polívka 1932: 132.

szláv egyezést a magyar *Hol volt, hol nem volt*-hoz vagy az *Egyszer volt, hol nem volt*-hoz, semmi ok nem maradt arra, hogy a továbbiakban a magyar mesekezdőhöz szláv vagy keleti szláv megfelelőket feltételezzünk. (A szlovák és ruszin egyezések magyar eredetűek.)⁶²

A tipológikus hasonlóságokkal, amelyeket egyes finnugor népektől és máshonnan ismerünk,⁶³ jelen írásomban nem foglalkozom. A poláris mesekezdő kérdése akkor volt igazán érdekes a magyar formula eredetének szempontjából, amikor még csak egy-két pontos egyezést ismertek hozzá a nemzetközi párhuzamok közül, és a szerény mennyiség miatt azokat – akkoriban még – akár véletlenszerű egyezéseknek is lehetett tartani.

8. A MAGYAR VÁLTOZATOK KIALAKULÁSÁNAK ELŐZETES REKONSTRUKCIÓJA

Három alapvető, egymástól eltérő magyar változat ismert:

Az egyik, a mai értelme alapján, a cselekmény megtörténtét vonja kétségbe (*Nem tudom, hogy volt, vagy nem volt*); a második az idejét (*Egyszer volt, hol nem volt*), a harmadik a helyét (azzal a folytatással, amely a történet helyszínét határozza meg tréfás formában; idetartozik a *Volt, hol nem volt*; *Hol volt, hol nem volt*, s idevonható az *Egyszer volt, hol nem volt* is a megfelelő folytatással).

Véleményem szerint a magyar mesekezdő története a következő:

A magyar kultúrába a honfoglalás előtt került át ez a szövegkezdő formula, valamelyik ötörök néptől. A már meghonosodott változatra, a későbbiekben két ízben hatottak törökségi megfelelők úgy, hogy a hatásuk kimutatható maradt. Utoljára a (török) hódoltság korában érte ilyen hatás ezt a formulánkat.

A honfoglalás előtt a magyarok egy törökségi, szó szerint 'egy volt, egy nem volt', értelemszerűen pedig 'egy része megtörtént, más része nem történt meg' jelentésű szövegkezdő alakzatot fordíthattak le, amely, immár magyarul, egy **Volt vagy nem volt*-hoz hasonlóan hangozhatott.⁶⁴ A lefordított ötörök formula hangalakjának bemutatására nem vállalkozom, azonban kétségkívül egy **bir bar...* 'egy + létige valamilyen múltidőt kifejező végződéssel', *bir yok...* 'ua. tagadó alakban' szerkezetre épült.⁶⁵

⁶² Szlovák: vö. Pacsai 2003: 173–174; ruszin: vö. uó. 2003: 175.

⁶³ Vö. pl. Rošianu 1974: 20–21.

⁶⁴ Vö. az 5. pontot, azon belül különösen az ujur és a kumük formulát; a magyar adatra pedig Tkačenko 1979; ^{REFR}2002: 162.

⁶⁵ Lásd az 5. pontban.

Az első magyar interpretációból alakult ki egyrészlől a *Nem tudom, hogy volt vagy nem volt*,⁶⁶ valamint, szintén a honfoglalás előtt a *Hol volt, hol nem volt* 'egy alkalommal volt, más alkalommal nem volt'. (A jelentésére vö. 1519-ből: *hol..., hol...* 'majd..., majd...'.)⁶⁷ Az utóbbi magyar változat a rá ható törökségi szövegkezdőnek a *formáját* követve jött létre.

Az első magyar variáns (**Volt vagy nem volt*) kialakulásához ugyanolyan intenzív, de eltérő jellegű törökségi hatásra volt szükség, mint a *Hol volt, hol nem volt* létrejöttéhez. Az első esetben ugyanis a törökségi formula *értelmét* fordították le közelítő pontossággal, amihez kiváló nyelvtudás kellett, a második esetben azonban csak a *formai* sajátságokat emelték át a magyarba, és ezzel egyidejűleg az új magyar változat jelentése viszonylag messze került a törökségiétől. A törökségi megfelelők tagmondatai szimmetrikus felépítésűek; a magyar változat ütemtagolására vö. esetleg a kumükét.⁶⁸ A magyarok 'egy alkalommal, valamikor' értelmezésében a formulát „tanító” törököknek is szerepe lehetett, mert van a *bir* szónak a törökségben időre vonatkozó jelentése is (azonban nem 'valamikor' értelemben). Kimutattam a törökségi megfelelő olyan változatát is az özbekből, amely csakis időre vonatkozhat,⁶⁹ viszont az másodlagos, özbek fejleménynek látszik. A vizsgált magyar mesekezdő-változat folytatásaként ma gyakran találunk olyan felsorolást, amely a mese *helyszínét* határozza meg, rendszerint tréfás formában. A mesekezdő ilyen folytatásának alapja a *hol* alkotóelem népetimológiás, helyre utaló szóként való értelmezése, vagyis másodlagos, belső magyar fejlemény. (Annak ellenére, hogy a törökségi népmeséktől sem idegen a tréfás mesekezdés.) Fentebb bizonyítottam, hogy formulánk nem lehet finnugor vagy ugor kori örökség, mert egyetlen, bizonytalan eredetű zürjén adatot leszámítva nincs megfelelője a finnugor nyelvcsaládhoz tartozó népek kultúrájában. Honfoglalás utáni átvétel sem tételezhető fel, mert egy ilyen feltevésnek ellentmond a mesekezdő-változatok Kárpát-medencei elterjedése,⁷⁰ valamint a magyar *hol..., hol...* szerkezet Mohács előtti dokumentálása.⁷¹ Az utóbbi magyar szerkezet legkorábról ismert jelentése már az időre vonatkozott, ezért nem helyes az alkotóelemeit a mesekezdő esetében a helyet jelölő magyar *hol* szóra visszavezetni, ahogy tette azt Solymossy Sándor.⁷² A magyar kultúrába Kárpát-medencei avar örökségként sem kerülhetett át, mert a délszláv népek folklórájából nincs kimutatva megfelelője, a szlovákban és a ruszinban pedig magyar eredetű.

⁶⁶ Tkačenko 1979; REPR2002: 161. adata a *MNGy* 1960/1: 374. alapján.

⁶⁷ Benkő 1967–1970. II. köt, 132.

⁶⁸ A kumük adatot lásd az 5. pontban.

⁶⁹ Lásd az 5. pontban.

⁷⁰ Lásd a 2–3. pontokban Solymossy Sándor és Kovács Ágnes ismertetését.

⁷¹ Benkő *i. h.*

⁷² Solymossy 1922: 107.

Vagyis nincs olyan nyom, ami alapján avar eredetet feltételezhetnénk. 13–14. századi tatár átvétel azért nem lehet, mert az Erdélybe hazatért hadifoglyoktól aligha terjedhetett el 100–150 év alatt többféle jelentéssel és alakváltozatban a Kárpát-medencében, és az Erdélyre jellemző változatok sem támogatnak egy ilyen megoldást. Az utóbbi ok miatt nem lehet egy alakváltozatot sajátos jelentéssel a honfoglalás előttré, egy másikat pedig a szóbanforgó időszakra datálni.⁷³ A török hódoltság kora egyrészt szintén az alak- és jelentésváltozatok sokfélesége és azok ismert Kárpát-medencei elterjedése, másrészt a magyar *hol...*, *hol...* szerkezet korábbi megjelenése, harmadrészt a török változat eltérő ütemtagolása miatt (3/3) nem jöhet számításba. Olyan védhető variációs lehetőség sincsen, amely lehetővé tenné az eddig tárgyalt két változat valamelyikének a 15–16. századi, oszmán török eredetét. Vagyis a magyar kultúrába a mesekezdő első változata csak a magyar népnek az ugor egységből való kiszakadása után, és a honfoglalás előtt kerülhetett át.

Az átvétel helyszínéről: több tényező is arra enged következtetni, hogy két különböző földrajzi területen ment végbe a két változat meghonosodása a magyar kultúrában. Tekintettel arra, hogy a törökségi megfelelők egymással nagyjából egyező formát és szókincset mutatnak, nem tételezhető fel, hogy az egyik változatot olyan törökségi néptől vették át a magyarok, amelynek nyelvét rendkívül jól értették, a másikat pedig olyantól, amelyet kevésbé értettek. Tehát csakis az hihető, hogy a magyar nép „török” nyelvismerete kopott meg a két változat meghonosodása közt eltelt időben. A törökségi megfelelők szavait még érthették a *Hol volt, hol nem volt* kialakulásának idején, de számukra a nyelvtani viszony és a törökségi hagyomány már nem volt teljesen világos. Egy helyben, ugyanazon törökségi nép(ek) környezetében élve egy ilyen változás aligha ment végbe. Legfeljebb a köznépek a törökségtől való eltávolodása, egyfajta függetlenedés következtében. A törökségi formula a 7–9. század folyamán kerülhetett át a magyarba, mert a középperzsából nincs kimutatva, s a törökségnél perzsa jövevény.⁷⁴ A 7. században, a jelenlegi ismeretek szerint, igen szoros nyelvi kapcsolat volt egy törökségi nép és a magyarok között. Mindezt figyelembe véve nem feltételezhető, hogy fordított sorrendben keletkezett a mesekezdő két magyar változata, s ennek megfelelően a magyarok „török” nyelvismerete az első változat kialakulásánál lett volna kezdetleges. (Hasonló a helyzet a magyar nyelv *fogas* és *süllő* szavaival: a *fogas* a *süllő* szó török eredetijének egy olyan magyar tükörfodítása, amely bizonyítja, hogy a korabeli magyarok felismerték a *süllő* szó *sül-* tagjának török eredetijében a ’fog’ jelentésű török szót. Azt is lefordították, meg annak a képzőjét is, így jöhetett létre a magyar *fogas* szó. Viszont fordí-

⁷³ A 13–14. századi tatár–magyar érintkezések jellegére vö. Tardy 1980.

⁷⁴ Részletesebben lásd az 5–6. pontokban.

tás nélkül is átvették a török szót a honfoglalás előtt, abból alakult ki a 'fogas' jelentésű magyar *süllő*.)

Az *Egyszer volt, hol nem volt* eredete: a Tiszántúlon a (török) hódoltság korában alakult ki a *Hol volt, hol nem volt* mesekezdő *Egyszer volt, hol nem volt* változata, a török *Bir varmüš, bir yokmuš*' szó szerint: egy volt, egy nem volt; filológiai fordítás: az egyik volt, a másik nem (= a történet egy része megtörtént, más része nem történt meg)' hatására. A Tiszántúlon a törökök által érintett összes magyar, minden valószínűség szerint, pontosan értette a török kifejezésből az 'egy' jenetésű *bir* szót. Százával kerültek át ennél bonyolultabb török szavak akkoriban a magyarba, s tűntek el később.⁷⁵ Tekintettel az adószedésre (harácsra) és a portyázásokra, a 'nincs' jelentésű török *yok*, és a 'van' jelentésű török *var* sem lehetett érthetetlen a korabeli magyarok számára. A török kifejezés négy szava közül tehát legkevesebb kettőt, de valószínűleg az összeset értették, ami elősegíthette a magyarban való meghonosodását. Szintén ebbe az irányba hathatott a török formula *ritmusa* és *szimmetriája*. E ritmusra és ezt a szimmetriát tükrözve jött létre a magyar *Egyszer volt, hol nem volt* (vö. oszm. *Bir varmüš, bir yokmuš*), amely népi műfordításként elsősorban a török szavak magyar jelentését tartalmazza, s kevésbé tükrözi a török mondat jelentését. (Az értelmezéshez ugyanis más nyelvtani és más filológiai ismeretek is szükségesek.) Külső hatás nélkül, a több mint fél évezreddel korábban meghonosodott *Hol volt, hol nem volt* formulát még abban az esetben sem módosíthatta volna – vagy szoríthatta volna ki – egy „esetlenebb”, a figyelem felkeltésére kevésbé alkalmas és kevésbé jó zeneiségű (ritmus, szimmetria) más mesekezdés, ha a törökségi formula pontos fordítását próbálták volna meg alkalmazni a korabeli magyarok. A Dunántúlon meg is maradt a *Hol volt, hol nem volt* dominanciája. Kirgiz alapján, műfordító magyar szakember⁷⁶ így magyarított hasonló alakzatot 1979-ben: *Fele hazug, fele igaz*. (Az oszmán török nyelv folytatását képviselő [törökországi] török nyelv értelmező szótára a formula két jelentését különbözteti meg: 1. mesekezdő, „régén” értelemben; 2. mint a mese, úgy múlt el; ma már csak álmkép stb.⁷⁷ A török nyelvjárási szótár ilyen adatot nem tartalmaz.)⁷⁸

[A magyar változatok kialakulásának ágrajz-szerű ábrázolása a 11. pontban, függeléként található.]

A véleményemet a következő érvekkel lehet alátámasztani:

1. A magyar mesekezdő megfelelőjének hiánya a rokon (uráli) népköltészetben és köznyelvben.

⁷⁵ Vö. Kakuk 1996.

⁷⁶ Bede 1979: 7.

⁷⁷ Vö. *Türkcē sözlük* 162.

⁷⁸ Vö. *Türkiye 'de...*

2. A magyar mesekezdő megfelelőjének hiánya a Kárpát-medencei magyarsággal együtt élő, illetve az avval szomszédos népeknél. Ahol kimutathatók a megfelelői e körön belül, ott vagy magyar eredetűek (a szlovákban és a ruszinban),⁷⁹ vagy a török folklórból származnak (az albánban etc.)⁸⁰. Solymossy Sándor feltételezte, hogy van – magyar eredetű – román megfelelője is, azonban N. Roșianu monográfiája alapján bebizonyosodott, hogy nincsen. Jóllehet Roșianu e művében nem foglalkozott a magyar mesekezdővel, ezzel szemben annak rokonaival igen, és kategórikusan kizárta az egyezésüket román formulákkal, amikor így írt „A román mese nem ismeri a közvetlen [vagy egyenes] elutasítás következő típusát: *Volt, nem volt; Volt, ami nem volt; Volt, de semmi sem volt.*”⁸¹ Elemzésében ezek közül a *Volt, nem volt* változathoz sorolt több olyan iráni és törökségi formulát, amelyek a magyar mesekezdő rokonai, és csak mintegy véletlenül, fordítástechnikai hiányosságok miatt tekintette ezek perzsa és a türkmén egyezéseit egy másik típus képviselőinek.⁸²

3. A magyar mesekezdő megfelelőjének hiánya az európai folklórbán. Ahol esetleg kimutatható (spanyol, portugál), ott Solymossy Sándor megállapítása szerint nem jellemző, csak sporadikusan feltűnő, minden valószerűség szerint jövevény elem.⁸³

4. A magyarok szoros kapcsolatai törökségi népekkel a honfoglalás előtt, s a jelentékeny török hatás a török hódoltság korában.

5. A magyar változatok jelentős mértékű tartalmi egyezése, formai (egy esetben pontos) megfelelése, illetve a változatokat alkotó szavak jelentéseinek szinte tükörfordításszerűen pontos egyezése a törökségi megfelelőkkel.

6. Láttuk, hogy a három eltérő magyar változat közül kettő kétségkívül megfelel a mai törökségi mesekezdőknek, a harmadiknak pedig a mai értelmezési lehetősége – a sajátos, helyszínre vonatkozó folytatásával együtt – népetimológián alapuló másodlagos magyar fejlemény. Amikor egyazon jelenség két változata jól magyarázható idegen származással, akkor a filológiai gyakorlat szerint nem szokás belső fejleményként egymásból származtatni azokat. A jelen esetben ezért is indokolt többszörös törökségi hatást feltételezni.

(7. A többi érvemet a magyar mesekezdő történetének rekonstrukciója során ismertetem.)

⁷⁹ Szlovák: vö. Pacsai 2003: 173–174; ruszin: vö. uő. 2003: 175; román: vö. Solymossy 1922: 108.

⁸⁰ Vö. Solymossy 1922: 108.

⁸¹ *Rumynskaja skazka ne znaet prjamogo otricanija tipa: „Bylo, ne bylo”, Bylo čego ne bylo”, „Bylo, da ničego ne bylo”*. Roșianu 1974: 21. Egy, a magyarral egyeztethető román mesekezdő hiányára vö. még *ibid.* 19–23, 136–142, 182–204.

⁸² Roșianu 1974: 20, 21.

⁸³ Solymossy 1922: 109.

9. ÖSSZEGZÉS

A magyar kultúrába a 7–9. század folyamán kerülhetett át a törökségtől egy szó szerint 'egy volt, egy nem volt', értelemszerűen pedig 'egy része megtörtént, más része nem történt meg' jelentésű, magyarítva egy **Volt vagy nem volt*-hoz hasonlóan hangzó szövegkezdő formula. (Ebből alakultak ki később, másodlagos, belső magyar fejleményként a *Nem tudom, hogy volt vagy nem volt* változat és társai.) Ugyancsak a 7–9. század folyamán, szintén törökségi hatás alatt, de valamelyes időkülönbséggel jött létre a **Volt vagy nem volt* alapján a *Hol volt, hol nem volt* variáns. Magyarország török megszállásának idején, vagyis a hódoltság korában (16–17. század) alakult ki a *Hol volt, hol nem volt* formulából az *Egyszer volt, hol nem volt*, oszmán török hatás alatt. Térképen is jól követhető, hogy az *egyszer* szóval kezdődő változat dominanciája főként abban az országrészben mutatkozik meg, amelyikben az oszmán török hatás is jelentős volt.

Abban az ótörök nyelvben, amelyből a magyarba átkerült, a szövegkezdő eredeti értelme *'a történet egy része valóban megtörtént, más része nem' lehetett, amely a mai török népek közül csak az azeriknél mutatható ki egyértelműen. A többi mai török alakváltozat rendszerint többféleképpen is értelmezhető. A törökség által lakott szinte valamennyi területről jól adatolt a mesekezdő létezése, lényeges kivétel Szibéria. A 7. századtól kezdődően, perzsáktól került át a törökséghez e sajátos szövegkezdő formula.

A perzsában a mesekezdő eredeti, bizonyítható értelme 'a történet egyes szereplői valóban éltek, más szereplői nem'. A törökségi–perzsa egyeztetésnek formai akadálya nincs, s jelentéstani szempontból is kielégítően egyeztethetők a változatok.

További kutatás szükséges ahhoz, hogy megtudjuk, melyik ótörök néptől került át hozzánk ez a szövegkezdő formula. Szinte biztosnak látszik, hogy a Kazár Birodalom valamelyik népéről lehet szó, esetleg magukról a kazárokról. Ezt a feltevésemet a mesekezdő mai földrajzi elterjedése, a kronológikus szempontok, a történelmi/művelődéstörténeti háttér, valamint a valószínűleg helyes kaukázusi párhuzamok egyaránt jól támogatják. Mindennek ellenére, egy jövőbeli, célirányos kutatás esetleg rácsáfolhat.

Vizsgálandó még, hogy milyen műfajú szöveg kezdőformulája volt ez az alakzat annál az ótörök népnél, amelyiktől hozzánk átkerült. Az is kérdéses, hogy az átvétel idején, a magyar szóbeli kultúrában milyen műfajú szövegek élén állhatott. Megkerülhetetlen tény ehhez a kérdéshez, hogy mind a perzsáknál és tádzsikoknál, mind a török népeknél, mind pedig nálunk mesekezdő lett belőle.

Végezetül meg kell említeni, hogy ez a ma mesekezdőként használt formula az egyetlen olyan, honfoglalás előtti elem a szóbeli magyar folklórban, amelynek törökségi eredetét akadály nélkül bizonyítani lehet.

IRODALOM

- ARASLI, A. A.
1985 *Azeri Türklerin'in halk hikâyeleri*. Ankara
- BALASSA Iván – ORTUTAY Gyula
1979 *Magyar néprajz*. Budapest
- BEDE Anna (ford.)
1979 *Manasz. Kirgiz hősenek*. Budapest
- BENKŐ Loránd (szerk.)
1967–1970 *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. I–II. Budapest
- BOYLE, John Andrew
1966 *Grammar of Modern Persian*. Wiesbaden
- HORN, Paul
1895/[1898]–1901 *Neupersische Schriftsprache*. Grundriss der Iranischen Philologie. 1–200. Strassburg
- KAKUK Zsuzsa
1996 *A török kor emléke a magyar szókincsben*. Budapest
- KOVÁCS Ágnes
1979 *Hol volt, hol nem volt...* Magyar Néprajzi Lexikon. II. 570. Budapest
- MNM = ORTUTAY Gyula – Dégh Linda – Kovács Ágnes
1960 *Magyar Népmesék*. I–III. Budapest
- PACSAI Imre
2003 *Az orosz népmesék szerkezetének areális vonatkozásai*. *Néprajzi Látóhatár*. XII. 165–177.
- PAIS Dezső
1951 *Kérdések és szempontok a szóösszetételek vizsgálatához*. *Magyar Nyelv*. XLVII. 135–154.
- PerRSI* = RUBINČIK, Ju. A. (szerk.)
1983 *Persidsko–russkij slovar'*. II. Moskva
- POLÍVKA, Jiří
1932 *Slovanské Pohádky*. I. Úvod. *Východoslovanské Pohádké*. Praha
- RAzSI* = ORUDŽEV, A. A. (szerk.)
1982 *Russko–azerbajdžanskij slovar'*. I. Baku
- RKumSI* = BAMMATOV, Z. Z. (szerk.)
1960 *Russko–kumyjskij slovar'*. Moskva
- ROȘIANU, N.
1974 *Tradicionnye formuly skazki*. Moskva
- SALEMANN, C.
1895–1901 *Mittelpersisch*. Grundriss der Iranischen Philologie. 249–332. Strassburg
- SOLYMOSSY Sándor
1922 *Hol volt, hol nem volt*. *Magyar Nyelv*. XVIII. 105–109.

- TARDY Lajos
1980 *A tatárországi rabszolgakereskedelem és a magyarok a XIII–XIV. században*. Budapest
- TKAČENKO, O. B.
1979 *Sopostovitel'no-istoričeskaja frazeologija slavjanskih i finno-ugorskih jazykov*. Kiev. [Reprint: 2002, Nyíregyháza]
- TurkmRSI* = BASKAKOV, N. A. *et alii* (szerk.)
1968 *Turkmensko–russkij slovar'*. Moskva
- TurRSI* = BASKAKOV, A. N. *et alii* (szerk.)
[1977], ^{REPR}1989 *Turecko–Russkij Slovar'*. Istanbul
- Türkçe sözlük*
1983 I–II. Ankara.
- Türkiye 'de halk ağzından derleme sözlüğü*
1963–1982 I–XII. Ankara
- UjgRSI* = NADŽIP, É. N. (szerk.)
1968 *Ujgursko–russkij slovar'*. Moskva
- UzbED* = WATERSON, Natalie (szerk.)
1980 *Uzbek–English Dictionary*. Oxford
- UzbRSI* = BOROVKOV, A. K. (szerk.)
1959 *Uzbeksko–russkij slovar'*. Moskva
- VARGYAS Lajos
1984 *Honfoglalás előtti, keleti elemek a magyar folklórban*. Keleti hagyomány–nyugati kultúra. 96–120. Budapest. [A cikk első kiadását lásd in: Történelmi Szemle, 1977. 107–121.]
- VOIGT Vilmos
1998 *Mese*. A magyar folklór. 221–280. Budapest. [Első kiadás: 1979. *ibid.* 205–257.]

FÜGGELÉK

A magyar változatok történetéhez

(A bibliográfiai adatokat lásd az 5. pontban, a tartalom kifejtése a 4. és a 8. pontban olvasható.)

Kr. u. 895 előtt

ótörök

**Bir bar..., bir yok...*

szó szerint: **'egy volt, egy nem volt'*

értelme: **'részben megtörtént, részben nem',*

(vö. pl. türkmén *bir bar eken, bir yok eken 'ua.'*

és török *bir varmiş, bir yokmuş 'ua.'*)

Az ótörök mesekezdő egy alakváltozatából,
amelyre vö. ujjur *bar iken, yok iken*
(szó szerint:) 'volt, nem volt'

↓

Az ótörök mesekezdő egy másik
alakváltozatának hatására alatt,
amelynek szimmetriájára
vö. a törökségi alakváltozatok
többségét, az ütemtagolására pedig
(esetleg) a kumük *bar bolğan*
– *bir bolmağan* adatot

..

..

magyar **Volt vagy nem volt* > *Hol volt, hol nem volt* 'egy
alkalommal volt, más alkalommal
nem volt'

Nem tudom, hogy volt, vagy nem volt
(E változat kialakulásának kora nem meghatározható)

Kr. u. 16–17. század

a török

Bir varmiš, bir yoqmuš
szavainak és formájának hatására

magyar (*Hol volt, hol nem volt* >) *Egyszer volt, hol nem volt*

Előd Kovács

THE OLD TURKISH ROOTS OF THE HUNGARIAN *HOL VOLT, HOL NEM VOLT*
[ONCE UPON A TIME]

For the 80th birthday of *Zsuzsa Kakuk*

In my paper, I wish to refute the opinion which contends that the Hungarian *hol volt, hol nem volt* opening gambit for folk tales has its Finno-Ugric (or Uralic) and Eastern Slavic equivalents. On the basis of the currently available information, I will retrace the original Hungarian meaning of this tale-opening device and ascertain what the correct interpretation of its Turkish counterparts—identified partly by myself—are.

Nevertheless, due to some hitherto unclarified aspects of this subject matter, my study can only present the most plausible solution deduced from data currently available.



Balázs János – Bölkei Zoltán

Cserépedénybe temetett, réz által konzervált, részlegesen mumifikálódott magzat

A Kecskemét közelében fekvő Nyárlőrinc településen egy régészeti feltárássra került sor az ott található Árpád-kori romtemplom körüli temetőben, melyet az ott lakók főleg a XIV. és a XVII. században használtak. Az ásatást a kecskeméti Katona József Múzeum végezte, a vezető régész V. Székely György volt.¹

A feltárás során a felszíni földréteg eltávolításakor két cserépedény került elő, melyekben egy-egy magzat maradványait fedezték fel a régészek. A kevés számú néprajzi leírásból tudjuk, hogy a kereszteletlenül elhunyt gyermekek még a XX. században is sok helyen különleges elbánásban részesültek. Gyakran nem temették pappal, temetőbe, hanem a temető mellé, árok szélére, kerti fa alá, és nem koporsóban, hanem kis ládában, esetleg rongyba csavarva vagy fazékban. Többször helyeztek melléjük más halottaknál nem, vagy kevésbé szokásos mellékletet: pl. pénzdarabot. Az érmék funkciója az volt, hogy elősegítse a mennyországba való bejutásukat. Ez volt a vám a túlvilágra vezető úton, vagy fizetség az ott keresztelő Szent János által végrehajtott keresztelésért.²



1. kép. A magzati csontokat tartalmazó cserépedény.

¹ V. Székely 1987.

² Bartucz 1928.

Bartucz Lajos is tanulmányozta eme szokást, ő egy galgahévízi (Pest megye) ásatáson figyelt fel arra, hogy a temetőben több helyen cserépedények kerültek elő és az egyik cserép alján lévő földbe ragadva gyermekcsontokat talált. Valószínűleg több lelet megsemmisült, mivel azokat a cserepeket, amelyek nem törtek össze az ásás során, az ott dolgozó munkások kiürítettek, és úgy vitték a régészekhez. Bartucz Lajos az általa talált csontokat a cserép alapján Árpád-korinak vagy kora középkorinak gondolta.

Már ő is rájött arra, hogy az ilyen cserépedényekbe a meg nem keresztelt gyermekeket temették el, sőt az ilyen helyeket oszlopokkal meg is jelölték, és leírja azt is, hogy a szokás még akkor is élt (1928), és valószínűsíti azt is, hogy ez más vidékeken is szokásban lehet. Elbeszélésekből tudja azt is, hogy ennek a temetkezési rítusnak az oka az lehetett, hogy a halva született vagy keresztületlenül elhalt gyermekek „a többi holtakat jajgatásukkal ne zavarják”.³

Selmeczi László is foglalkozott e témával, és ő a szokást Jász-Nagykun-Szolnok megyében írja le, főleg a négyszállási középkori temetőben, a temető felhagyása után történt betemetkezések formájában.

Nyárlőrincen két cserépbe temetett csecsemőt találtak. Az edények a temető felhagyása után kerültek a romtemplom közelében elhelyezésre. A két magzat maradványait a Szegedi Tudományegyetem Természettudományi Kar Embertani Tanszékén vizsgáltuk embertani szempontból. Az egyik magzatnak (lsz.: 10661) csak a csontmaradványai maradtak fenn, míg a másiknál (lsz.: 14426) spontán mumifikáció zajlott le, amely a magzat törzsének és az alsó végtagjának egy részét, valamint a jobb alkart érintette. A test alsó részén anyagmaradvány is található, amelybe a magzatot bepólyálták. A magzat elhalálózási életkorát 6,5-7 holdhónapban állapítottuk meg a csontok méretei alapján.⁴ A test 24-27 cm hosszú és 900-1300 g tömegű lehetett.⁵ A temetés idejét a régészeti melléklet, egy erősen korrodált réz 1 krajcáros alapján lehetett meghatározni, amelyet valószínűleg I. Ferenc József uralkodása idején, 1858–1862 között bocsátottak ki.

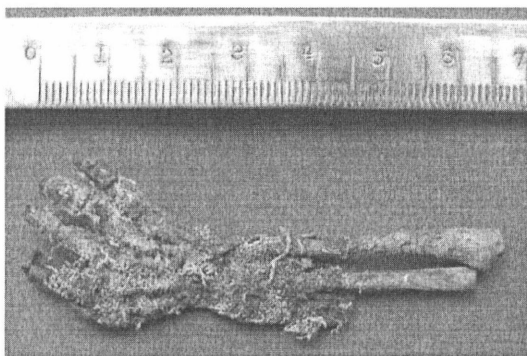
Már a leletek megtalálásakor is szembe tűnő volt azok zöld színe, míg a nem mumifikálódott részek csontjai természetes színükben maradtak fenn. A zöld elszíneződést feltételezésünk szerint a réz okozhatta, ami a cserépben elhelyezett réz 1 krajcárosból került a környezetbe. Hipotézisünk igazolására irányult az SZTE TTK Szervetlen és Analitikai Kémiai Tanszéken elvégzett analitikai vizsgálat, ahol az irodalmi adatokhoz képest több ezerszeres rézkoncentrációt kaptunk. A réz szövetekben és csontokban mért magas koncentrációjából arra lehet következtetni, hogy a bomlást az érme erős korrodációja során a környezetbe jutott réz állította le, mivel a réznek baktérium és gombaölő hatása van.

³ Selmeczi 1992.

⁴ Kósa 1989.

⁵ Sadler 1999.

A mumifikáció, mint több más esetben, itt is sok, és sokszor véletlen tényező egybeesése miatt jöhetett létre, ilyenek voltak például a test kis mérete, a mellé helyezett pénz, valamint az, hogy egy edényben került elhelyezésre, így a gyorsan korrodálásnak induló pénz miatt kis helyen nagy rézkoncentráció alakult ki, amely a test kis méretének köszönhetően viszonylag nagy területet érintett.



2. kép. A mumifikálódott jobb alkar

IRODALOM

BARTUCZ Lajos

1928 Köcsögbe temetés a régi palócoknál. *Antropológiai Füzetek* III. évf. 1–3. szám.

KÓSA Ferenc

1989 *Age estimation from the fetal skeleton*. ISCAN, M. Y. /Ed/: Age markers in the human skeleton. 21–54.

SADLER, T. W.

1999 Orvosi embryologia (fordította Hadházy Csaba – Lévai Géza). *Medicina*. Budapest

SELMECZI László

1992 Régészeti–néprajzi tanulmányok a jászokról és a kunokról. *Folklór és Etnográfia* 64. Debrecen.

V. SZÉKELY György

1987 *Kun eredetű tárgyak és kulturális elemek Nyárlőrinc középkori temetőjében*. Kézirat. Kecskemét.

János Balázs – Zoltán Bölkei

A PARTIALLY MUMMIFIED EMBRYO, BURIED IN A POT, PRESERVED BY
THE EFFECT OF COPPER

During an excavation conducted at *Nyárlőrinc*, near the city of *Kecskemét*, archeologists were exploring the graveyard located around the ruins of a church building that dates back to the historical age named after the Hungarian chieftain *Árpád*. The graveyard had been used by the local population mostly in the 14th and the 17th centuries. When the surface layer of the ground was removed, they found two pieces of earthenware with the remains of an embryo in each. As it has been revealed in a few ethnographical accounts, there were some settlements even as late as in the twentieth century in which children who had died before they got to be baptized used to be treated in a special way.

Due to the copper content of a coin that had been placed next to one of the embryos, the latter had been mummified. Just like in other similar cases, this process in *Nyárlőrinc* must have been the result of a coincidence of several individual factors. These factors were, for example, the small size of the body, the copper coin located close to it, and that they both had been put inside an earthenware pot. As a result, there had been a fairly high concentration of copper in a small confined place because of the fast corroding coin, which affected a relatively large surface of the small sized body of the embryo.

Meghalt Meletyinszkij

2005. december 16-án, Moszkvában elhunyt Jeleazar Mojszejevics Meletyinszkij, az összehasonlító folklorisztika egyik legkiválóbb 20. századi klasszikusa, ekkor már egyetlen óriása. 87 évet élt. Gazdag életművet és „mélyen” tanulmányos életpályát mondhatott magáénak.

1918. november 22-én, Harkovban született. 1940-ig a moszkvai egyetem „történelmi-filozófiai-irodalmi” intézetében romanisztikát és germanisztikát tanult. Ekkor Leningrádba került és vált V. M. Zsirmunszkij és bizonyos fokig V. Ja. Propp tanítványává. Noha sosem volt vallásos és az ideológiákat sem kedvelte, ez a „teoretikus” háttér (Moszkvában, ide értve az irodalomkutatók között akkor uralkodó „lukácsizmust” is), illetve az ezt elvető leningrádi „pozitivizmus és komparatiztika” először nehezen volt összeilleszthető az elvben mindvégig „moszkvai” tudós számára. A világháború hamarosan őt sem kímélte. Bevonult, egységével együtt bekerítették, és hiába tudott visszajutni a frontvonalon, letartóztatták. Ekkor még kiszabadult, és 1944–46-ban a taskenti egyetemen taníthatott. 1946-tól a petrozavodszki egyetem irodalmi tanszékét vezette. 1949-ben itt ismét letartóztatták és a „kozmpolitizmus” vádjával büntetőtáborba került. Csak Sztálin halála után, 1954-ben rehabilitálták.

Szinte hihetetlen, milyen gyorsan és „teljes filológiai fegyverzetben” kapcsolódik be a tudományos életbe, ekkor már a világ népei epikus szövegeinek rendszerezésével foglalkozik, és folkloristának tekintik. 1956-tól a moszkvai (Gorkij-ról elnevezett) Világirodalmi Intézetben dolgozik, elsősorban összehasonlító eposzkutatással foglalkozik, az intézet különböző részlegeit vezeti. 1992-ben megy nyugdíjba. 1989-től 1994-ig a moszkvai állami egyetemen a világtörténelem és a világ kultúráinak tanszékén egyetemi tanár, majd (1992-től) az újonnan szervezett moszkvai „Bölcsészettudományi Egyetem” igazgatója. 1971-ben Pitè-díjat (*A mítosz poétikája* c. könyvéért), 1990-ben orosz Állami díjat kapott (*a Világ népeinek mítoszai* kétkötetes lexikonáért).

A nem mindennapi tehetséggel megáldott kiváló tudósra korán mindenki felfigyelt. Ezt nem csak pozitív módon kell érteni. Már doktorinak szánt disszertációja (*Geroj volsebnj szkazki*) 1945-ben elkészült, ám csak 1958-ban jelenhetett meg könyv alakjában. Ebben egy majdnem „stadiális”, komparatív képét adja a világ népei körében ismert korai epikus szövegeknek. Veszelovszkij, Zsirmunszkij és a „történelmi” Propp munkáinak társa ez a mű, sok hasonlósággal, ám

egyéni eltérésekkel is. Noha mindenki elismerte a munka kiváló értékeit, ám tudománybeli „ellenfelei” is hozzájárultak ahhoz, hogy még rehabilitálása után is éveknek kellett eltelnie ahhoz, hogy a munkát kinyomtassák. Éppen fordítva történt meg ugyanez új „akadémiai doktori” értekezésével. A *Proiszhozsgyenyije geroicseszko eposza. Rannie formi i arhaicseszkie pamjatyiki* könyv alakban már 1963-ban megjelent. Ám a vitán a klerikalizmustól kezdve a kozmopolitizmusig sok mindennel megvádolták, úgyhogy hivatalosan csak 1966-ban nyerte el az újabb tudományos fokozatot. (Erről lásd a túltaktikázott magyar beszámólót: *Ethnographia* LXXVIII /1967/ 127–129.) Ez a munka társtalan teljesítmény: az egész világ eposzainak kibontakozását rajzolja meg, tipológiai módszerrel. Alighanem ő volt az a nagy tudós, aki utoljára vállalkozott (egyáltalán vállalkozhatott) egy ilyen hatalmas feladatra. Meletyinszkij kiváló áttekintőképességének újabb bizonyítéka ez a társadalomtörténeti fejlődésre épülő, mégis komparatív és tipológiai szintézis. Persze akkori munkahelyén (a Gorkij Intézetben), főként pedig barátai körében egészen kivételes képességű, témájukat világméretben ismerő kutatók voltak, és a hrucsovi korszak is akkor még sok illúziót is tartogatott az egyre „nyitottabbá” váló tudományos lehetőségeket, egyszerismind a szovjet tudomány „világméretű” vezető szerepét illetően. Következő könyvei („*Edda*” i *rannie formi eposza* – 1968, majd *Paleoaziatszkij mifologicseszki eposz. Cikli Vorona* – 1979) egy-egy lokális és tipológikusan fontos témakört dolgoznak fel: a *Verses Edda* mitológiai énekeit, illetve a szovjet Távolkelet kis népeinek kultúrhéroszáról, a „Hollóról” szóló archaikus történeteket. Ezen időben készül a Gorkij Intézetben egy teljesnek tervezett, sokkötetes világirodalomtörténet. Ehhez is igénybevették Meletyinszkij sokoldalú tudását. Ennek eredménye nemcsak a mítoszok kezdeteitől egészen a kortársi latin-amerikai irodalom „mitológiai realizmusáig” eljutó monográfiája (*Poetyika mifa* – 1976, magyarul egy nem túl olvasmányos fordításban: *A mítosz poétikája*. Budapest, 1985), hanem a középkori „regény”-ről szóló áttekintése (*Szrednyevikovij roman* – 1983), illetve a mítosz és a regény valóságábrázolását összevető panorámikus kötete (*Vvegyenyije v isztoricieszkuju poetyiku eposza i romana* – 1986). Ezek a művek is csakugyan kiváló rendszerezések, noha mára egyre ritkábban szokták őket idézni. Meletyinszkij az előbbiben a középkori francia epika úgynevezett „breton” ciklusával foglalkozik, valamint a középkori perzsa és grúz nyelvű, „regényes” eposzokat vizsgálja. Az előbbi fejezethez felhasználta Claude Lévi-Strauss hozzá eljuttatott jegyzeteit is, aki egykor arra készült, hogy a maga strukturális módszerével vizsgálja a középkori francia „roman” műfaját, ám később rájött, e tervét nem fogja megvalósítani. Az 1986-os könyve a világméretű prózaepikatörténeti szemléből eddig kihagyott részeket vizsgálja. Meletyinszkij ebben immár négy évtizedes töprenkedés után összefoglalja az eposz és a mítosz, a mese és a regény létrejöttéről kialakult nézeteit. Majd az an-

tik regény, a középkori udvari epika, a novella és a kalandregény kérdéseivel foglalkozik. Végül a távolkeleti regény problémáját is vizsgálja. Csak aki valóban átnézte e könyveket, az jöhet rá, milyen hatalmas ismeretanyag szintézisei ezek. Meletyinszkij egy-egy művet vagy szerzőt olykor csak mondatokban jellemez, ám az a megoldás, ahogy és amiért egy-egy összefüggésben említi (mondjuk például a „kalóz-naplót” mint regénykeretet) igazán tanulságos, általában gondolatébresztő. E komparatív munkáiban a szerző sosem falrengető, nem ötletthalmozó, inkább józanul regisztrál, a műveket és műfajokat a helyükre teszi. A társadalomtörténeti és -tipológiai összefüggéseket tartja fontosnak, ám mindig is távol állt a vulgármarxizmustól. Most említett művei között van olyan is (pedig ezek még a szovjet korszakban jelentek meg), amelyben Marx neve elő sem fordul. (*A mítosz poétikája* elején viszont külön is olvashatunk Marxnak a mitológia elmúlására vonatkozó nézetéről, mivel ezt Meletyinszkij tudományosan fontos véleménynek tartja – noha kisebb terjedelemben, mint rögtön ez után Max Müller nézeteiről szólván.) E sorozat legkésőbb megjelent tagja a novella történeti poétikájával foglalkozik (*Isztoricseszakaja poetyika novelli* – 1990). Az orosz irodalomtörténet egyik leginkább időtállóan tekinthető fogalma volt az A. N. Veszeloovszkij megfogalmazta „történeti poétika” kategóriája. Meletyinszkij többször is foglalkozott ezzel a kérdéssel. Azt, hogy még élete végén is milyen friss, újító gondolatai támadtak, jelzi *O lityeraturnih arhetyipah* c. kis áttekintése (1994), amelyben a szüzsék és motívumok létrejöttéről kialakított Veszeloovszkij-adta felfogást értelmezte újra, egyszersmind utal arra, milyen módon is lehetne rendezni az „irodalmak” legáltalánosabb szövegtípusait.

Nemcsak a szorosabb értelemben vett folkloristák, hanem az epikus műfajok minden irodalomtörténésze számára kimeríthetetlen gazdagságú ez az életmű.

Ezzel kapcsolatban azt is feltétlenül meg kell említeni, hogy Meletyinszkij több fontos kiadványsorozatot is létrehozott, gondozott. 1969-ben (éppen Propp Morfológiájának új kiadásával) indította meg a „Tanulmányok a Kelet folklórjáról és mitológiájáról” sorozatot, amelyet a borító alsó bal sarkán levő embléma alapján csak „teknősbéka”-sorozatnak nevezett a szovjet akadémiai kiadó („Nauka”) liberális és magas színvonalú „orientalista szerkesztősége”. Olykor persze ez a „Kelet” igazán tág értelmű volt. Minthogy e kötetek elején a „szerkesztőség” egy tájékoztatóban felsorolta a sorozat korábbi kiadványait is, tudjuk, hogy 25 év alatt évente átlag két kötet látott napvilágot, nemcsak Propp, Permjakov, Riftyin, Grincer, Frejdenberg, Putyilov művei, nagy tudósok tiszteletére összeállított tanulmánykötetek (és természetesen Meletyinszkijnek és tanítványainak monográfiái), hanem klasszikus munkák oroszra fordítása (Victor Turner, M. I. Gerhardt, Georges Dumézil, F. B. J. Kuiper, Albert Lord és mások művei). Még magyar szerzőtől is közöltek tanulmányt! A másik ilyen könyvsorozat (*Szkazki i mifi narodov Vosztoka*) hagyományos szövegeket tett közzé tu-

dományos kommentárokkal. Már az új moszkvai egyetemen kezdték el az *Arbor mundi* (*Mirovoje gyerevo*) folyóirat megjelentetését. Biztos szép és fontos lehet... (az igealak azt jelzi, hogy tudtommal egyetlen példány sincs belőle házáinkban).

E tények ismeretében jobban érthető, honnan is volt Meletyinszkijnek olyan bámulatosan széleskörű áttekintése a világ mítoszairól és folklórjáról! Hiszen szerkesztőként százszámra és betűről betűre olvashatta át e műveket. Persze, a kiadás intenzitása hullámmozgott: még a szovjet korszakban is voltak „rossz” és „jó” évek. Tréfálkozva maga is mondta, milyen jó embléma volt a lassú, ám kitartó teknősbéka, amely végül is a versenyfutásban legyőzte a marcona Akhilleuszt!

Meletyinszkij világhírét azonban inkább másik fő kutatási területe, a strukturális folklorisztika továbbfejlesztése hozta meg. Mint ahogy mintaképei, Veszelovszkij, Zsirmunszkij és Propp számára is volt átjárás a komparatív és a „morfológiai” vizsgálat között, nyilván Meletyinszkijnél sem zárta ki sohasem egymást e kétféle megközelítés. Ő és tanítványai az elsők között ismerték fel a proppi morfológia és Lévi-Strauss strukturalizmusának igazi, korszakot nyitó jelentőségét. Otthonában tartott „szemináriumain” tanítványaival egyszerűen végigolvasták és kommentálták előbb a *Strukturális antropológia*, majd a *Mitológiák* kötetét. (Egyébként Meletyinszkij „legjobb” külföldi nyelve éppen a francia volt – amiben eltért kollégáitól.) A kezdettől fogva részt vett az Ivanov és Toporov által kialakított moszkvai strukturalista (szlavista–balkanológus–indogermanista) nyelvész- és szemiotikus csoportok munkájában. Ebben legfontosabbnak az objektív, mérhető, nem ideologikus elemzés lehetőségeit látta. (Noha itt is voltak fenntartásai a később nem egyszer a hajmeresztésig poentírozott összevetéseket illetően.) És természetesen tevékenyen vett részt a tartui nyári egyetemek ülésén. Eredetileg itt mutatták meg a tanítványaival (Nyekljudov, Novik, Szegal) együtt készített, a mese morfológiáját strukturalista irányba továbbfejlesztő nagy, monografikus áttekintést (ez először 1969-ben és 1971-ben jelent meg oroszul, a tartui iskola évkönyvében). Ez máig a mese legjobb strukturalista analízise. Ő gondozta 1969-ben Propp mese-morfológiájának újrakiadását, amelynek (a magyar publikációban is olvasható) utószava a strukturális meseelmélet máig legszebb kiáltványa. Ez a tanulmány számos nyelven napvilágot látott: és világhírt hozott a szerzőnek. Érdekes, hogy maga Meletyinszkij később mégsem dolgozta ki részletesen az „új” mesetípus-csoport rendszerét, nem írta meg a maga új szempontú motívumelemzés-áttekintését. Előbb említett történeti–poétikai monográfiáiban is csak alkalmanként tér ki ilyen összefüggésekre. Ám, hogy ezt sosem felületes módon képzelte el, a budapesti *Folk-Narrative* kongresszusra kiadott folyóirat-számban (*Helikon* 1990/1.) nálunk is olvasható tanulmányában is jól látjuk: ebben egészen a mese és a hagyományos házassági szokásvilág strukturális összefüggéséig több mindenre kitér.

Élete minden borzalmi ellenére is az utóbbi negyven (!) évben vitathatatlanul a szovjet (majd orosz) folklorisztika vezető egyénisége volt. Nemcsak kiválóan képzett folklorista, hanem művelt, rengeteget dolgozó ember volt. Gyors beszédét csak még gyorsabb gondolkodása múlta felül. Derűs, barátságos, közvetlen, vendégszerető, kollegiális volt. Bárkiben felfedezte a tudományos értéket. Támogatta a hozzá fordulókat. Ő fedezte fel és pártolta például G. L. Permjakovot. Tanítványai, az afrikai eposzkutató Jelena Kotljar, a mongolista eposzkutató Sz. Ju. Nyekljudov, a szibériai sámánizmus szokásvilágával foglalkozó Je. Sz. Novik vagy az epikus műfajok változása iránt érdeklődő D. Sz. Szegal munkáiban igen sok gondolat (bavallottan is) őtöle származik. Ugyanakkor minden kortársától szuverénül határolta el magát. Ivanov és Toporov legközvetlenebb társai voltak: ám az ő rekonstrukciós mitologizálásukat maga sosem követte. Bahtyin reneszánszához sokban hozzájárult. Ám világosan kifejtette, miben nem ért egyet Bahtyinnak az antik és a középkori regényről adott elméletével. Azt hiszem, már Bahtyinnak a „szórol” alkotott nyelvfilozofálása sem ragadta meg. Lévi-Strauss legjobb szovjet ismerője volt – mégsem emlékszem, hogy a francia etnológus valamely konkrét elemzését is átvette volna. Lotmannel személyesen is jóban volt. Ám Lévy-Bruhl sokkal gyakrabban idézte, mint a tartui szemiotikust. Meletyinszkij (legalábbis barátai előtt) szókimondó ember volt. Ha ő egyszer „mracsnij” (sötét, borzalmas, gonosz) embernek tartott valakit, így is nevezte, minden további indokolás nélkül is. (Tapasztalataim szerint igaza volt, noha az így erkölcstelennek tartott személyek közül egyesek olykor hasznos szakmai tevékenységet is folytathattak.)

A magyarokhoz – véletlenek következtében – szoros szálak fűzték. Magam több mint 40 éve ismerhettem meg. Azóta, ha csak tehettem, meglátogattam moszkvai lakásán is. Akkori felesége (nem volt gyermekük) főzte a legjobb teát, és hatalmas kutyáját (akit Marr-nak hívtak) több magyar folklorista is megismerhette. Találkoztunk a tartui nyári egyetemen, meg a bukaresti Folk Narrative kongresszuson, majd sikerült (Ortutay Gyulával) meghívatni hozzánk, a Folklore Tanszékre. Nagy szó volt az, hogy végül is kiengedték egy ilyen „veszedelmes” országba! Minthogy valamilyen vízum-hosszabbítási problémája volt (amit Ortutay persze, hogy elsímított), nem kis félelemmel utazott végül is haza. Talán még rajtam kívül is van olyan pályatársam, aki emlékszik iszonyatos, háború előtti barna vulkánfiber-bőröndjére, amely madzaggal volt átkötve. Meg arra, hogy amikor kigyalogolt Ferihegyen a repülőhöz, utolsó üdvözlésként „bilincsbette” két kezét és úgy mutatta fel nekünk. (Mi féltünk is, hogy más majd jelenti ezt. De semmi baj nem volt.) Noha szinte nem volt közös nyelve Ortutayval, közös témája Dömötör Teklával, jól érezték magukat közös társaságban, tudtak együtt kacagni. Tudom, hogy az említettek személyesen is megszerették egymást. Vele és Dundessal pedig hármasban oly jókat neveltünk (sőt ők ketten ha-

hotáztak), úgyhogy Bukarestben mindig lehetett tudni, melyik szekcióban voltak. Egyébként Dundessal franciául beszéltek. A külföldiek közül Claude Brémond, Pierre Maranda, Mihai Pop tartozott azok közé, akiket szeretett. Nálunk pedig az irodalomteoretikus Nyíró Lajos. Amikor már a brezsnyevi Szovjetunióban a strukturalizmus visszaszorítása zajlott, 1973-ban Budapesten még megrendezhettük a két akadémiai irodalomtudományi intézet közös, „strukturalista” konferenciáját. Ezen már Hrapcsenko akadémikus a strukturalizmus és főként a szemiotika „korlátozott” alkalmazhatóságát elég fenyegetően emlegette. Ám nekünk, folkloristáknak sikerült a korlát alatt átbújni, olyannyira, hogy Hrapcsenko is, a magyar főszerző is kijelentette, a strukturális és szemiotikai folklorisztika „viszont” úgy, ahogy ezt „Meletyinszkij és Voigt elvtársak” művelik, „hasznos” módszer. (Mire a bizantinológus Sz. Sz. Averincev sietett kijelenteni, hogy ő „voltaképpen” folklorista.) Sőt a budapesti konferencia oroszul és magyarul is kiadott kötetében Nyekljudov és Kanyó Zoltán is a „jó” (szemiotikus) folkloristák közé került. (Lásd a magyar kötetben: *Szemiotika és művészet*. Szerk.: J. J. Barabas és mások, Budapest, 1979. 8–9.) Talán itt azt is megemlíthetem, hogy mi „Harap”-csenkónak neveztük el az említett ideológust, ami kitűnően szórakoztatta a „szovjet” küldöttség ebbe beleavatott tagjait, mire E. M. rögtön „Arapcsenkó”-nak nevezte őt, amely gúnynév megint mindenkit elégtétellel töltött el, és jobbnál-jobb további változatokat, etimológiákat agyaltunk ki.

Nemcsak a magyar *Világirodalmi Lexikon*ba, hanem az *Enzyklopädie des Märchens* megfelelő kötetébe is én írtam a Meletyinszkij-címszót. Az utóbbi 1998-ban készült, és először arra kértem, ő írja meg, én majd csak stilizálom. Nem így történt, csupán egy rövid, kétlapos hivatalos „szovjet” önéletrajzot küldött. (Ebben voltak „homályos” pontok, és a német szerkesztők sem értettek mindent!) Ezt végül is, a német szerkesztőkkel való némi terjedelmi huzakodás után sikerült megfelelő részletességgel közölni. (Nem sorolom fel, ki mindenki kapott e népmese-lexikonban nála sokkal „rövidebb” címszót.) A címszó írása közben először az tűnt fel, hogy az 1990-es években egyre kevesebbet publikált. Ő és tanítványai ezt a kétkötetes, Tokarjev-féle „A világ népeinek mítoszai” című (nálunk *Mitológiai Enciklopédia* címmel 1988-ban jelent meg) munkálataival magyarították. A kitűnő munka egészét voltaképpen Meletyinszkij koordinálta, és csakugyan elég sok munkája volt vele. (Csakúgy, mint a magyar kiadást gondozó Hoppál Mihálynak.) Ez a szép, jól illusztrált, szakirodalmi hivatkozásokkal ellátott kézikönyv a szovjet vallástudomány újjáéledésének a dokumentuma – és máig legjobb kézikönyve – volt, kiváló bevezető tanulmányokkal az egyes népek és népcsoportok hiedelmeiről, folklórjáról, és nemcsak a szó szoros értelmében vett mítoszairól. Ezt még sok szerkesztő gondozta. (Örök kár, hogy Meletyinszkij személyes felkérése ellenére előbb Hoppál Mihály, majd alulírott

végül is nem készítettük el a magyar és finnugor „mitológia” bizonyos részeit. Volt itt kölcsönös félreértés is, ami a határidőket illeti, ám az egyszerű ok az volt, hogy a kiszemelt magyarok sosem írták meg a címszavakat! Ami engem illett, én sok mindent nem neveztem volna mítosznak vagy mitológiának, amit a más népekkel foglalkozó hasonló fejezetekben így tituláltak.) Amikor a kétkötetes orosz munka első kiadása után sikerült Meletyinszkijel tisztáznom nem-írásomnak a „lustaságon” túlmenő okait, hosszabb fejtegetést hallhattam, miszerint át kell tekinteni a mítoszok legfontosabb kategóriáit. Két mozzanatára jól emlékszem az érvelésnek. Elmondta, miért nem rendszer Lévi-Strauss négykötetes főműve. És azt is elmondta, hogy a huszadik század szépirodalmi alkotásai közül is többek, noha ezek is hasonlítanak a modern mítoszokra, mégis teljesen mások, mint például a jungiánus „örök mítoszok”, és erre jó példák az olyan írók műveiben található „mitológikus részek”, mint amilyen Bulgakov, Ajtmatov vagy Raszputyin. Magamban rögtön igazat adtam a *Mester és Margarita* ilyen értelmezésének, ám Bulgakov többi művét nem neveztem volna így, sőt Ajtmatovot sem gondoltam egészen jó példának. Raszputyintól pedig semmit sem olvastam. Annál nagyobb volt meglepetésem, amikor az orosz kétkötetes mitológia új, egykötetes változatát vehettem a kezembe. Ez a *Mifologicseskij Szlovar* (Moszkva, 1990). Ezt egyedül Meletyinszkij szerkesztette és egy szárazabb, valószínűbb mitológiai lexikon. Amelynek végén (a 634–640. folio-lapokon) viszont ott van Meletyinszkij áttekintő esszéje: „A mítosz és a mitológia általános értelmezése”. És amely szövegnek utolsó mondata éppen a Bulgakov, Ajtmatov, Raszputyin felsorolás. Ez az írás az idős Meletyinszkij klasszikus áttekintése egy olyan témáról, amely egész életében foglalkoztatta. (A Tokarjev-féle kétkötetes munkának az elején olvasható – Tokarjev és Meletyinszkij aláírással – egy bevezető írás a mitológiáról, amelynek nyilván tudománytörténeti és modern részeit készítette Meletyinszkij.) Az 1990-es kötetzáró cikket bizony jó lenne végre magyarul is olvasni. Ehhez azonban intelligens fordítóra lenne szükség, mivel Meletyinszkij „száraz” stílusa azért precíz és igen végiggondolt mondatokat produkált!

Ám tevékenysége a poszt-gorbacsovi időben sem szűnt meg, szervezett, irányított, több egyetemen is előadott, külföldön is. Vagyis csak a tájékozatlan gondolhatta, hogy megpihent. Éppen ellenkezőleg, még új, főként a klasszikus orosz irodalommal foglalkozó előadásokra is maradt ereje.

1993-ban, már Gorbacsov bukása után jelent meg (a moszkvai Bölcsészettudományi Egyetem kiadványaként) a 75 éves tudós tiszteletére egy ünnepi kötet (*Ot mifa k lityerature*, Nyekljudov és Novik szerkesztésében.) A 23 szerző között ott vannak a legkiválóbb kortársak és tanítványok, és viszonylag kevés külföldi (Pierre Maranda, Arthur Hatto, Cesare Segre) – köztük két magyar: Nyíró Lajos és jómagam. Nyíró az avantgarde-irodalom egységének problémájáról írt,

magam pedig a korai művészetek ikonikusságáról. Minthogy ennek az írásnak nincs is magyar változata, nálunk ismeretlen is maradt. Cikkem mottójaként Meletyinszkij 1972-es tanulmányából idéztem, amely a „szóbeli művészet őstársadalombeli forrásairól” íródott. Szerencsére ez is olvasható magyarul, *A művészet ősi formái* c. alapvetően fontos tanulmánykötetben (Budapest, 1982. 147–190.). Hihetetlen, ám igaz, akkor még egy év alatt magyarul ki tudtunk adni egy orosz tanulmánykötetet! (Noha nem teljesen, mivel közben a szovjet szerzők közül B. L. Ogibenyin disszidált, és az ő írását nem hozhattuk. Am akikről mi elhallgattuk ugyanezt, mint az Izraelbe távozott Marija Langleben, majd D. M. Szegal, tőlük a magyar kiadás is közölte írásait. Minden „éberséggel” együtt furcsa világ volt ez. Moszkvában persze még „furcsább”).

Talán a fentiek is igazolhatják, amit állítottam, miszerint „különös” kapcsolatot fűzte Meletyinszkijt a magyarokhoz.

Személyes életútjáról egyet-mást tudtam, felesége halálát, második házasságát pedig mások mesélték. Ám ő sem igazán érdeklődött személyes vonatkozások felől. Minthogy korábban mindig szép dedikálással eljuttatta műveit, meglepett, amikor egy (nem hazai) könyvesboltban megláttam újabb könyvét: „Válogatott tanulmányok. Visszaemlékezések”. (*Izbrannüe sztatyi. Voszpominanyija*. – Moszkva, 1998. Ez is a Bölcsészettudományi Egyetem kiadványa, szerkesztője Jelena Novik volt.) 15 fontos tanulmány olvasható itt, köztük a már említett budapesti előadása, *A művészet ősi formáiban* közölt tanulmánya, a Propp emlékének szent kötetben közölt írása a „Holló-történetekről”, (ez a mítoszok paradigmikus és szintagmatikus tengelyéről írott legjobb tanulmány, talán Szegalnak az indián mítoszokról írott dolgozata társítható csak hozzá a második helyen, és Lévi-Strauss világhírű tanulmánya is csak „bronzérmet” nyerhetne), e mítoszok összevetése az észak-amerikai indiánok mítoszaival (amelynek egyik előtanulmányát én hoztam Pestre, az *Acta Ethnographica* 1973. évi kötetébe). Külön írás tekinti át az ókori mítoszokat. A Bogatürjov tiszteletére készült kötetből való a „Skandináviai mitológia, mint rendszer” című írása. Ennek egyik kéziratát Norvégiába vittem. Persze, engedély nélkül. Ám Anne Holtsmark professzornál, a skandináv filológiai-mitológiai kutatás nagyasszonyánál már volt egy (nyilván hasonló módon odakerült) példány. Úgyhogy azt jegyezte meg: „a maga Mojszejevics barátjának nem vinne el egy működő írógépet?” (Nem vittem.) Egyébként e cikkből háromféle, különböző helyeken publikált variáns létezik... Különösen tanulságosak a meséről írott dolgozatai. Köztük „A házasság a mesében” eredetileg az *Acta Ethnographica* 1970. évében (az Ortutay Gyula tiszteletére kiadott kötetben) jelent meg. És mennyivel egyszerűbb lett volna annak idején a korrektúra, ha akkor is ott lett volna nálunk az orosz szöveg. Érdekes módon éppen itt a mostani kötet nem ad forráshivatkozást. Egy kései anekdota-tanulmányt követ egy korai Prométhe-

usz-tanulmány. A kettő közötti 30 évet nem érzi az olvasó. Török–mongol epikáról ír a Zsirmunszkij tiszteletére (gyakorlatilag általa) szerkesztett kötetben. Az eddikus költészet közhelyeiről, a középkori irodalom összehasonlításának problémáiról olvashatunk áttekintést, és végül „A mítosz a XX. században” című rövid áttekintést találjuk.

Míndez is jól jelzi, milyen sokrétű, szerves egész Meletyinszkij életműve.

Ám az igazi meglepetés e könyvben ezután olvasható. A szerző 80. születésnapjára kiadott tudományos tanulmánykötetben 1971 és 1975 között írott visszaemlékezéseinek két részét közlik. „Az én háborúm” elmondja, hogy a háború kitörésekor az elsőéves aspiráns norvégül tanult és Ibsenről készült disszertációt írni. Fiatal és nagyon boldog házas volt, ágyhoz szegzett édesanyjával is rendkívül bensőséges kapcsolatban élt Moszkvában. Behívják, és nyelvtudása miatt katonai fordítóiskolába küldik. 1941. október 17-én, Moszkva evakuációjakor Kujbisevbe, majd a Volga menti Sztavropolba irányítják a csoportot. Itt békésnek látszó nyelvtanulást folytatnak, és Meletyinszkij csoportjának legkiválóbb, közszeretnek örvendő tagjává válik. Maga írja, hogy életében sem előbb, sem utóbb nem élvezhette ezt: korábban is, később is mindig éreztették, hogy nem igazi, egyenlő értékű „szovjetember”. Önként kéri a frontszolgálatot, és a 37. hadsereg felderítőihez kerül. 1942. június 13-án kezdődnek azok a Harkov környéki csaták, amelyek során a németek (ma már tudjuk, nem kevesebb, mint tucatnyi szovjet hadsereggel együtt) bekerítik egységét. Hosszú bolyongás és menekülés következik, és végül augusztus 1-jén találkoznak ismét szovjet katonákkal. Itt azonban őrizetbe veszik. Krasznodarba kerül, sorstársaival együtt. Először tovább szolgálhat, mint ezredtolmács, ám szeptember 7-én letartóztatják, október 16-án pedig tíz évi javító-kényszermunkatáborra ítélik, „a Vörös Hadsereg szétzüllesztését célzó szovjetellenes propaganda”, valamint „Hitler és a fasizmus dicsőítése” miatt. Táskájában ugyanis volt egy, a német hadifoglyoktól szerzett orosz–német társalgási könyv, valamint egy evangélikus zsoldároskönyv. Pontosan 24. születésnapján indult meg vele a transzport a táborba. Különböző kaukázusi légerek és betegség után 1943. május 15-én, Tbilisiben felfüggesztik az ítéletet, sőt Taskentbe utazni utasítják. Ott véletlenül megtalálja az akkor már csak az evakuált leningrádiak (Sismarjov, Zsirmunszkij) által irányított Világirodalmi Intézetet és egyetemet. Sok bonyodalom után folytathatja aspirantúráját, az egyetemen világirodalmat és irodalomelméletet adhat elő. Ám beteg és nyomorog, nincsenek megfelelő „iratai”. Ez a „kettős élet” akkor érne véget, ha megvédené disszertációját („Ibsen romantikus korszaka”). Ám 1945. március 16-án, a védés ceremóniája nyitányaként a hatóság azt mondja a megjelenteknek, hogy Meletyinszkij nem méltó a védésre, minthogy „önzöen a tudománnyal foglalkozik”, nem végez társadalmi munkát, és a hallgatókkal végzett természetakarítás során is visszaélések történtek.

A védést „elhalasztják”. Ám május végén, hirtelen, erre mégis sor kerül – persze, sikerrel. (Közben véget ért a háború és noha nem igazi amnesztia követte ezt, mégis sok könnyítést eszközöltek a háború alatti „vétkéért.”) 1946-ban Petrozavodszkba költözhet, ahol a karél–finn egyetemen az irodalmi tanszék vezetője, ám még ekkor sincs teljesértékű „személyi passzport”-ja. Doktori disszertációját írja, most már folklórból. E témára Zsirmunszkij körében, Taszkentben talált rá. Ez voltaképpen „a varázsmese hősének létrejötte” könyvéből ismert téma. Ha sikerült volna megvédeni, ő lett volna a legfiatalabb „tudományok doktora”. Ám mire a kézirat elkészült, kitört Leningrádban (és folytatódott Petrozavodszkban is) a *zsdanovscsinának* nevezett, a „kozmpopoliták” elleni harc, ami elsősorban az összehasonlító irodalomtudomány és folklorisztika ellen irányult: Zsirmunszkij csakúgy áldozatául esett, mint Propp. 1949 májusában hirtelen letartóztatják Meletyinszkijt, hosszú vizsgálat indul ellene előbb helyben, majd Moszkvában. Képtelen vádakkal illetik és végül 10 évet kap. Az európai Északra, a Kargopollag Jercevo nevű táborába kerül. Lágerélete végéig többször is kihallgatják, még Petrozavodszkban is, ekkor már mások, a „karjalai finnek hazaáruló összeesküvése” ügyében. Sztálin halála után sem az első között szabadul. Csak 1954. október 18-án rehabilitálják. Visszatérhet Moszkvába. Ekkor már 36 éves. Nem „szabadulási iratot”, hanem belső „passzportot” azonban csak újabb tíz év múlva kap. És még később is (például akadémiai doktori értekezése gáncsolói) felhozzák ellene a börtönévekhez vezető „vádat”.

Ez a visszaemlékezés nem tipikus „láger-irodalom”, nem is pamflet, nem is szépirodalmi mű. Ám eleven képet fest az eseményekről, a helyszínekről, sok-sok emberről. Szenvedéseit, megaláztatását, betegségeit sztoikusán említi. Noha nem érzeleg és elég objektív képet fest a vele történekről, egy-egy felvillantott részletből még mélyebben látunk e pokolba. Amikor például hónapokig magánzárkában volt és olvasni sem engedték, költeményeket írt. Ezek közül közli azokat, amelyre emlékszik. Néhány álmának témáját is megemlíti. Egyik vizsgálati fogságában sorstársától törökül kezd tanulni. Igen sok vonatkozásban utal a hadseregben, a bekerítés után meg táborokban a zsidókkal kapcsolatos véleményekre, bánásmódra. Az is kiderül, hányszor is mentette meg a véletlen az életét. Hogyan jutott a könyvelői vagy egészségügyi részlegekbe. Noha ezt nem maga említi, abból, ahogy sok, a katonaságnál és a börtönben megismert „barátjáról” beszél, kiderül, igen jó képessége volt sokféle emberrel közvetlen kapcsolatot találni. Mint sok értelmiségi társa, a lágerben ő is önszorgalmából, könyvekből és a bebörtönzöttek „szemináriumain” tanul: ő például kvantumfizikát!

Nem a börtön tette Meletyinszkijt nagy tudóssá. Inkább annak ellenére maradt annak. Mégis, e felkavaró olvasmányt másnak is csak „ajánlani” tudom, hi-

szen itt ismerősünk a szenvedő hős, és mindezek ismeretében olvasni tőle az óizlandi epikus klisék meg a jakut énekkezdő formulák összevetését – új dimenziót ad a valódi tudós és valódi tudomány valódi tiszteletéhez is.

Tbilisziben a börtönből szabadulva az első napon könyvesboltba is betér, ahol „A Kelet Nagy Vallásai” című könyvet veszi meg, amely életre szóló hatással van rá. Nemcsak emiatt gondolom úgy, hogy Meletyinszkijnek nem is kettő, hanem három fő érdeklődési területe volt: az epikus alkotások és a strukturalista szövegelemzés mellett a mitológia is.

Filológus volt, nem terepmunkás, nem történész és nem szociológus. Amit az emberekről tudott, azt (Gorkijt parafrázálva) az „ő egyetemein” tanulta meg. És nyilván innen ered arányérzéke, higgadtsága. Nagy tudós volt, és most azt is tudjuk, mennyire nagy ember is.

Vele kapcsolatban is felmerül két vagy három kérdés, amelyet a 20. századi nagyszerű szovjet folklorisztikával kapcsolatban fel szoktak tenni – és amelyre éppen azok nem tudnak, vagy nem akarnak részletesen válaszolni, akik belülről ismerik ezt a csodálatos tudományt.

Melyik nemzedékhez sorolható? Bizonyos fokig a régi iskolák folytatója volt, főként a komparatistikát illetően. Több műve egy „jobb, korszerűbb” Veszeloovszkij vagy Zsirmunszkij, meg a kevésbé ismert, ám létező „komparatív Propp” művére emlékeztet. És az ő közvetlen tanítványai is ilyen összehasonlító filológusok. Olykor mintha száz év alatt mi sem történt volna e folklorisztikában, csupán a módszerek finomodtak, az eredmények lettek részletesebbek.

Újító vagy konzervatív tudós volt-e? Mind a kettő, mégpedig teljes mértékben. E téren egyedül áll, még kortársai körében is. Még Propp is, akit „újítóként” tisztelünk, azt mondta az ő *Morfológiájának* Meletyinszkij írta utószaváról: „Kiváló írás, nem sokat értek belőle”. Ami persze vicc volt, nem is igaz, ám jellemzi azt a különbséget, ami Meletyinszkij csakugyan új felismeréseit elválasztja kollégáitól, akik – mondjuk – csak a kommunikációelmélet (felületes) átvételével gondolták modernizálni az orosz folklorisztikát. (Itt nem csupán K. V. Csisztov egyébként tiszteletreméltó tanulmányaira gondolok.) Meletyinszkijt az is megkülönbözteti a látszat-modernektől, hogy csak akkor gondolt valamit modern módszernek, ha az csakugyan új volt. Egyébként a megalapozott tudományos eredményeket mindenkitől elfogadta. Műveiben egy idő után már „fárasztó” is a nemzetközi szakirodalom olykor egymásnak bizony feleselő művei olyan szép, rendbeszedett felsorolása. Ám ő ezt muszájnak tartotta: az áttekintést is és mindenkinek a legjobb oldalát bemutatni is.

Ma már nem káderkérdés: marxista tudós volt-e? Nem is könnyű erre válaszolni. (Például Propp esetében sem.) Vulgármarxista sosem. Inkább valamilyen stadiális-tipológikus, világméretű fejlődést gondolt el. Hogy ezt milyen módon is lehet felfogni, az orosz, majd szovjet vallástörténészek, régészek és

etnográfusok igazán sokféleképpen fogták fel. Elég itt csak Sternberg, Koszven, Tokarjev vagy Kabo nézeteire és ezek eltéréseire gondolnunk. Meletyinszkij leginkább az emberiség fejlődésének korai szakaszairól írva találkozik a világtörténelem periodizálásának problémájával. És itt ő is ugyanazokat a közismert fogalmakat használja, amelyeket a „marxista-leninista” tudomány. Viszont nem emlékszem, hogy az osztályharcot afféle mindent megoldó „epikus törvénynek” tekintette volna. Sőt e téren még hegelianus (vagy lukácsiánus) sem volt. (Legalábbis felnőtt korából ránk maradt írásaiban nem volt az: nem valamilyen elméletből vezette le a jelenségek változását, hanem az ismert szövegek változását próbálta értelmezni.) Említett mitológiaértelmezés-történeti tanulmányában éppen emiatt állítja szembe Marx, Hegel és Schelling felfogását. És – mivel ez a legkevésbé ideologikus a három nézet közül – ő Marx véleményét tartja a legjobbnak.

Ami az embert illeti, vele kapcsolatban is felmerül az a kérdés: be tudott-e illeszkedni a maga társadalmába? Miért nem menekült külföldre? Mint olyan sokan mások, csak az ő környezetéből Szege, B. A. Uszpenzkij, Vj. Vsz. Ivanov és mások? (Ám mint megint csak oly sokan mások, maradtak is, mint Zsirmunszkij, Propp, D. Sz. Lihacsov, Lotman, V. N. Toporov stb.) Talán már későn nyílt erre lehetőség, és ekkor a végre meglátogatható Franciaországban már csak filmek nézéséhez volt kedve? Minden „konvertibilis” tudós számára felvetődik ez a költői kérdés: menni vagy maradni? A huszadik század fasiszta, nemzetiszocialista, leninista, sztálinista államaiban pedig még inkább. Az önkényuralom legborzasztóbb arcát az említett pályatársak közül Meletyinszkij ismerte meg. Később mégsem disszidált. Van, aki véletlenül, személyes kalandvágyból vagy lustaságból dönt így vagy úgy. Ám Szolzsenyicin (akinek nézeteivel, gondolom, Meletyinszkij sosem egyezett) életútja is bizonyítja – egyik megoldás sem jó. Még mindig az a legjobb, ha az ember ilyen döntések elé kerülve: magára hallgat. Szeretném remélni, hogy élete végső évtizedeiben jó döntésnek tartotta azt, hogy Moszkvában maradt. (Egyébként, érdekes módon, az egész világ mítoszaival és eposzaival foglalkozó tudós nem volt „világutazó” típus, aki a helyszínen szerette volna látni a Húsvét-szigetet, a kínai falat vagy a maja piramisokat, inkább maga köré szerette gyűjteni az embereket.) Viszont a 80-as évek végétől egyetemi előadások tartására hívták meg Kanadába, Olaszországba, Japánba, Braziliába, Izraelbe. Több olyan konferenciát is szerveztek, amelyek az általa és tanítványai által képviselt iskolát mutatták be.

Ami ezen túlmenően Meletyinszkijt, az embert illeti, ott nem kell kérdéseket feltenni. Ezzel kapcsolatban csak azt említem, talán legközvetlenebb tanítványa (Nyekljudov) nekrológiájában azt emeli ki, hogy Meletyinszkij gyűlölte a képmutatást és a cinizmust. Magam is így érzem. Vj. Vsz. Ivanov azt tartja a legfontosabb személyes vonásnak, hogy Meletyinszkijben valamilyen egészen

„rabelais-iánus életenergia” volt megfigyelhető. Ez is találó jellemzés. Ivanov is Meletyinszkij emlékiratából idéz: már az ifjú embert a „harmóniára törekvés” vezette, sőt – ahogy maga Meletyinszkij írta” – „az akkor még általam nem is ismert fogalmak szerint mindig a rendezetlenség, Káosz ellen, a rend, a Koszmosz érdekében kívántam tevékenykedni”. Később tudományos munkásságának ez a felfogás nemcsak erkölcsi, hanem filozófiai alapja is maradt.

Noha munkássága régóta közismert volt, ám erről igazi, summázó áttekintés eddig nem készült. Korábban műveinek teljes bibliográfiáját sem tették közzé. (A tiszteletére kiadott 1973-as tanulmánykötet csak válogatást adott, és ez is évtizedekkel ezelőtt fejeződött be.) Csak 2002-ben, a Moszkvai Bölcsészeti Egyetem sorozatában jelent meg V. I. Gulcsinszkij és Je. A. Kumpan szerkesztésében az *Eleazar Mojszejevics Meletyinszkij. Biobibliograficeszkij ukazatyel c. füzet*, amely azonban nem jutott el messzire (hogy finoman fogalmazzunk). Tanítványai most nem halogathatják egy méltó összegezés elkészítését. Ez nemcsak azért nehéz feladat, mivel sokat és fontos műveket írt, hanem azért is, mivel – főként az utóbbi évtizedekben – könyvei, tanulmányai a világ sok részén jelentek meg, még olyan nehezebben hozzáférhető formában is, mint a kínai, japán fordítások.

Meletyinszkij életének és munkásságának utolsó évtizedéről tud a legkevesebbet a nemzetközi folklorisztika. Mint több más, kiváló orosz folklor-kutatonak, neki is új kiadásban jelentek meg könyvei: 2005-ben a *Geroj volvebnoj szkazki*, 2004-ben a *Proiszhozsgyenije geroicseszko eposza*, már 1995-ben a *Poetyika mifa*. A moszkvai Bölcsészettudományi Egyetemen tartott felolvasásait tartalmazó füzetek, amelyek érdeklődésének újabb, a klasszikus orosz irodalom felé forduló szakaszát jelzik (pl. *Dosztojevskij v szvetye isztoricseszkoj poetyiki. Kak szgyelani „Bratja Karamazovi”* – 1996, *Zametki o tvorcsesztove Dosztojevskogo* – 2001, *Nacsalo pszihologiczeszkogo romana* – 2002) például gyakorlatilag könyvforgalomba sem kerültek... Ezeket is értékelni kellene, mégpedig addig, amíg élnek közvetlen munkatársai, akik ismerik Meletyinszkij egész életútját! Az ilyen értékelés során ki kellene térni arra is, milyen is volt Meletyinszkij személyes kulturális érdeklődése, ízlése. E tekintetben magam nem is tudnék érdemi megfigyelést tenni. Legfeljebb azt, hogy (felesége révén) a két világháború közti ukrán fenomenológiát, avantgarde és absztrakt művészetet ismerte és nagyra is tartotta.

A magyar áttekintések, a tőle lefordított írások voltaképpen jellemzőek és ma is kitűnően használhatóak. Mint már említettem, a *Világirodalmi Lexikon* bemutatta őt, persze a lágerévek kihagyásával. Ez a nemzetközi kézikönyvekben is így volt, és nyilvánvaló okból az egykori szovjet szaklexikonok is hallgatnak e dicstelenségről. Viszont kevés művét recenzálták nálunk: gondolom, a kompetencia hiányában. *A mítosz poétikája* magyar kiadása (1985) igen röviden

méltatja. Ám ennél fontosabb, hogy e kötet elején (a 7. lapon) ott olvasható a szerző rövid előszava. Ebben ő írja: „Egész tudományos munkásságomban különleges hely illeti meg a magyar tudósokkal kialakult tudományos és személyes kapcsolataimat, és ezek a kapcsolatok különösen értékesek számomra. ... Büszke vagyok rá, hogy a Magyar Néprajzi Társaság tiszteleti tagjává választott.” (Ez még 1980-ban történt.) Utólag is elégtétel, hogy az ő esetében folklorisztikánk idejében ismerte fel a zseniális kollégát, és többen személyesen is megismerhették. Életműve régóta a mi folklorisztikánkhoz is hozzátartozik.

Voigt Vilmos

ISMERTETÉSEK

Litovkina, Anna T.: *Once upon a Proverb: Old and New Tales Shaped by Proverbs.* Szekszárd, szerzői kiadás, 2004. 108 p. (+ Mieder, Wolfgang – Tóthné Litovkina Anna: *Twisted Wisdom. Modern Anti-Proverbs.* Burlington, 1999. 254 p.; Litovkina, Anna T.: *A Proverb a Day Keeps Boredom Away.* Pécs-Szekszárd, 2000. 386 p.)

Vargha Katalin

A szerző parömiológus, nyelvész, angol nyelvet tanít a Pécsi Tudományegyetem Illyés Gyula Főiskolai Karán, Szekszárdon. Több egyetemen tartott kurzusokat az amerikai angol proverbiumokról. Alább ismertetett munkái e termékeny kutató-tanári pálya eredményei.

Litovkina Anna 2004-ben kiadott kötetének nyersanyaga egy nyelvi szeminárium keretében született: a hallgatói által, proverbiumok felhasználásával írt vagy átírt meséket tartalmazza; továbbá az első rész meséiben használt proverbiumok listáját ábécérendben, variánsaikkal és jelentésükkel együtt. A kötetet két kislány, a 10 éves moszkvai Anastasya Sidyakova, és a 12 éves budapesti Fedoszov Júlia rajzai illusztrálják.

A szerzőnek két korábbi könyve ugyancsak az amerikai angol proverbiumokkal foglalkozik. Az 1999-ben megjelent *Twisted Wisdom. Modern Anti-Proverbs* társszerzője Wolfgang Mieder (University of Vermont, Burlington), a mai parömiológia egyik legjelentősebb alakja. Közös kötetük 320 gyakran használt amerikai angol proverbiumot tartalmaz – és több mint 3000 antiproverbiumot, vagyis közmondásparódiát, a fordítás alapjául szolgáló eredeti szövegek szerint elrendezve. Angol nyelvű anyagból ez az első ilyen gyűjtemény. A hagyományos szövegeket ábécérendben, variánsokkal együtt közlik, hivatkozással standard amerikai proverbium-gyűjteményekre, röviden megadva a jelentésüket is. Ez után következnek a paródiák, általában mintegy tucatnyi. Azonban egyes nagyon produktív proverbiumokhoz (pl. *Money talks* <Pézt beszél>) 2-3 oldalnyi fordítást közölnek (pl. *Money talks – and mostly it says „goodbye”* <Pézt beszél – legtöbbször azt mondja „viszlát”>). Az antiproverbiumok mindennapi életünket kommentálják – megdöbbentő nyelvi megoldásokkal. Az érdekes és humoros gyűjteményt 75 illusztráció egészíti ki Mieder archívumából.

A 2000-ben megjelent *A Proverb a Day Keeps Boredom Away* tankönyv, egyetemi jegyzet. A szerző célja, hogy különböző gyakorlatokkal segítse az olvasót 450 gyakran használt amerikai angol proverbium – és ezek használata – elsajátításában, jelentésük megértésében. Ezek mellett Litovkina több mint 1000 ritkábban előforduló proverbiumra is felhívja hallgatói/olvasói figyelmét. A könyv 47 leckéből áll, ezeket 4 fejezetbe sorolta a szerző: 1. eredet, 2. nyelvi jellemzők, 3. komponensek, 4. témák. Számos rövid, illusztratív idézet (több száz könyvből, újságból és magazinból) segíti a jelentés és használat megértését. Emellett versek, mesék, történetek színesítik a fejezeteket, a humoros hatást

viccek, wellerizmusok, paródiák biztosítják. Különböző feladatok, néhány leckénként tesztek segítik a tanulót abban, hogy megszerzett tudását lemérhesse. A kreatív feladatok (pl. a közmondások antiproverbiummá, vagy hirdetésszöveggé alakítása) segítik a nyelvtanulót, hogy szabadabban, kötetlenebbül használja az elsajátított proverbiumokat. A szórakoztató tankönyvet a tesztek megoldókulcsa, proverbium-mutató és válogatott bibliográfia egészíti ki, Oleg Dobrovol'skij rajzai és Wolfgang Mieder archívumából származó illusztrációk színesítik.

Szintén a szerző amerikai angol proverbiumokról tartott óráján volt feladat klasszikus mesék átdolgozása, vagy teljesen új történet írása, proverbiumok felhasználásával. A diákok nagyon érdekesnek és inspirálónak tartották ezt a feladatot. Az ő írásaikból közöl 34-et a *Once upon a Proverb: Old and New Tales Shaped by Proverbs* című kötet.

A proverbiumok és a mesék számos módon kölcsönhatásban vannak és kiegészítik egymást – pl. gyakori a mesék formuláris bölcsességgel való lezárása, ugyanakkor bizonyos formulák a mesékből váltak mára proverbialissá. Egyes modern amerikai szerzők – mint Arnold Lobel vagy James Thurber – meséik tanulságát gyakran közmondás-paródia formájában fogalmazzák meg.

A mesék újraírásánál, illetve új mesék írásánál is számos alkalom adódik proverbiumok használatára. A hagyományos mesei kezdőformula a *Once upon a time...* a mesék többségében szerepelt, zárásként, tanulságként pedig az *All's well that ends well* <Minden jó, ha a vége jó> mellett számos más közmondást pl. *There's no place like home* <Mindenütt jó, de legjobb otthon> (Jancsi és Juliska) is választottak a kreatív hallgatók.

Gyakran kulcsszavak hívják elő a közmondásokat, pl. Hófehérkének ezzel kínálja az almát a gonosz mostoha: *An apple a day keeps the doctor away* <Napi egy alma távontartja az orvost>. Szórakoztató, amikor az eredeti történet egy-egy részét úgy írták át, hogy oda egy közmondás beilleszthető legyen, pl. Hófehérke elmegy a közértbe és vesz egy új seprűt (*A new broom sweeps clean* <Új seprű jól seper>).

A mesékben a közmondások dőlt betűvel szerepelnek, ez segíti az (amerikai) angol közmondásokban kevésbé járatos olvasónak ezek felfedezését. A szövegek rövidek, többnyire 1-2 oldalasak, az eredeti mesék leglényegesebb mozzanatait emelik ki. A meséket szabadon választották a diákok, sokan klasszikus tündérmeséket dolgoztak át, melyeknek több változata is olvasható itt (pl. *Hófehérke és a hét törpe*, *Csipkerózsika*, *Piroska és a farkas*). Más történeteket is feldolgoztak: pl. *A róka és a holló* (Aesopus); *A rút kiskacsa* (Hans Andersen); *Hogyan szerezte a tevé a púpját* (Rudyard Kipling). A teljesen új meséknek többször adtak proverbialis címet (pl. *Hallgatni arany*; *Jobb későn, mint soha*).

Az átdolgozás mértéke nagyon változatos. Egyes diákok az eredeti történeteket írták újra röviden, közmondások elhelyezésével a megfelelő helyeken. Mások jobban szabadjára engedték a fantáziájukat. Például *A szerelem mindent legyőz, avagy Hófehérke és a hét törpe V.* című mese csak utalásokat tartalmaz az eredeti történetre, főszereplője egy mai lány, aki elmegy otthonról, rátalál a törpék házára, ahol találkozik a herceggel (miközben a hét törpe Hollywoodban Spielberggel forgat), és boldogan élnek, amíg meg nem halnak.

Egyes történetekben a közmondások mindig szó szerint szerepelnek, önálló mondatként, zárt egységként. Mások jobban beolvasztották a szövegbe a proverbiumokat, a szövegkörnyezetnek megfelelően alakították, vagy egyenesen elferdítették azokat – pl. *A jug*

of honey a day keeps sadness away <Napi egy csupor méz távoltartja a szomorúságot> /eredetileg: *An apple a day keeps the doctor away*/ (Füles születésnap ajándéka).

A könyv második részében a fenti mesékben használt 192 proverbium szerepel ábécérendben, variánsaival, és a leggyakoribb jelentésével. Ennek segítségével a történetek olvasása közben könnyen kikereshető az ismeretlen közmondások jelentése. Továbbá egy olyan listát alkot, amely gyakran használt amerikai angol proverbiumokat tartalmaz, segítve ezzel a nyelvtanulók és -tanárok munkáját egyaránt.

Fontos, hogy a legismertebb proverbiumok részét képezzék az (amerikai) angol nyelv, civilizáció és irodalom oktatásának, hiszen szükségesek a társalgáshoz, a televízió, rádió, dalok, hirdetések, képregények, valamint a proverbium-paródiák megértéséhez. Ez a könyv remek példa arra, hogyan lehet ez a tanulási folyamat egyszersmind szórakoztató is.

A feladattípus bármilyen szinten és korosztályban alkalmazható, a tanár feladata a megfelelő közmondások kiválasztása. Használható a *Once upon a Proverb* második felét alkotó lista, továbbá az *A Proverb a Day Keeps Boredom Away* végén található mutató (450 szöveg), és a *Twisted Wisdom* című kötet is (320 eredeti proverbium) – hiszen a népszerűség egyik indikátora éppen a fordítás gyakorisága. Az átdolgozáshoz tulajdonképpen bármilyen, a diákok által választott mese alkalmas. Az alapötlet jól alkalmazható más nyelvek oktatása során is.

A könyv érdekes és hasznos lehet nemcsak az angol nyelvet tanulóknak és tanítóknak, hanem a folkloristáknak, nyelvészeknek és bárki másnak is, akit érdekelnek a mesék, a proverbiumok, és ezek összekapcsolódása.

Gaál Károly: Kultúra a régióban – Válogatott néprajzi tanulmányok. (Fontes Castriferriensis N^o 3.) Kiadja a Vas Megyei Múzeumok Igazgatósága, Szombathely, 2006. 296 lap, 23 kép.

Szilágyi Miklós

Nem lesz könnyű helyzetben a majdani tudománytörténész, ha arra figyelemmel akarja értékelni Gaál Károlynak, 1975–1992 között a bécsi egyetem néprajzi intézete (Institut für Volkskunde) professzorának és vezetőjének munkásságát, hogy milyen hatása volt kutatói pályája alakulására, életműve kiteljesedésére magyarországi pályakezdemények. Vajon meghatározó jelentőségűek voltak-e a nem hazai, esetleg nem is magyar etnikai közegben végzett empirikus vizsgálataiban: a folyamatosan és példátlan következetességgel végzett terepmunkájában és az ezekre a „csak ott érvényes” tereptapasztalatokra ráépülő elméleti igényű általánosításáiban a budapesti tudományegyetem legendás hírű tanárától, Viski Károlytól kapott szakmai inspirációk, valamint az ifjúkori tereptapasztalatok, no meg a magyarországi archívumokban magáévá lényegített forrásértelmező készség, mely a kiskunfélegyházi és a keszthelyi muzeológusi esztendőknek köszönhető? Másképp fogalmazva a kérdést: vajon *ugyanaz* a tudósi pálya épülhetett-e szervesen tovább, amikor az intézményes magyar néprajzzal kényszerűen megszakadtak a kapcsolatai, vagy a körülmények kényszere folytán meghatározóan „új” tudósi pályá-

nak kellett alapozódnia, s csupán alig felfedezhető hajszalerek árulkodnak a szerves fejlődésről, a folytonosságról?

Ez a Gaál Károly válogatott tanulmányait tartalmazó, „még itthon” magyarul, majd „idegenben” németül írt és közölt, a közelebbi múltban ismét magyarul és magyarországi folyóiratokban publikált, s jónéhány publikálatlan dolgozat magyar szövegét egyaránt magában foglaló kötet, melyet a Vas Megyei Múzeumok Igazgatóságának mint kiadónak (korántsem mellékesen: 1988 óta Gaál Károly etnográfiai-folklorisztikai gyűjteménye – írásos és audiovizuális dokumentumok, tárgyi emlékek – öröközőjének-gondozójának), még konkrétabban: Horváth Sándor és Illés Péter szerkesztőknek, a szombathelyi múzeum etnográfus munkatársainak, Antal András, Bencsics Mariann és Kisabonyi Tímea fordítónak köszönhetünk, az ilyen kérdésekre adható válasz megfogalmazását számottevően segíti. Ám – paradox módon – a pályakép alakulásával és a szerzőnek az etnográfáról vallott felfogásával kapcsolatos, az egyes dolgozatokba belerejtett információk miatt egyszerűsödött sokkalta nehezebbé is teszi, mint a felszíni jegyek alapján gondolhatnánk! Megítélésem szerint ennek az alkalmasint nemcsak öreá, hanem más, kényszerűen az emigráns sorsot vállaló magyar etnográfusra és folkloristára is hasonlóan jellemző paradoxonnak az érzékelhetővé, tehát értelmezhetővé tétele e nagyszabású életmű summázataként bizvást olvasható gyűjteményes kötetnek a legfőbb tanulsága: mindannyiunk etnográfusi önismeretét elmélyítő – tehát korántsem mellékes – hozadéka.

Mert: első olvasásra a magyarországi és az ausztriai, a kezdő kutatóként, majd jellegadó tudósként végzett etnográfiai-folklorisztikai munkálkodás lényegi *összefüggései*, tehát az életmű szerves fejlődésének árulkodó jegyei tűnnek fel. Az 1946-ban megvédett (sajnos máig kiadatlan) egyetemi doktori disszertációnak a Somogy megyei Andocs Mária-kultusza, az oda irányuló búcsújárás volt a témája, és a kötetben közölt 2001-es, a kelet-közép-európai Loretto-kultuszról szóló tanulmány is újra meg újra Andocsra utal vissza. Szintén igen korai (1947-ben íródott) a gutai vízfogó cégéről szóló (most újraközölt) dolgozat, mely azt ígérte, hogy az archivális források újraértelmezése révén fog Gaál Károly a minden magyar etnográfus számára etalont jelentő Herman Ottóhoz képest alapvetően újat, mást mondani a középkori – kora újkori magyar halászatról. Nos, nemcsak a halászat mint néprajzi téma iránti érdeklődés-elkötelezettség, no meg a Herman-kezdeményezte magyar halászati kutatásokhoz való viszonyítás reflexe mentődött át az 1960–1970-es évekre. Ahogyan arról az ausztriai (Salzkammergut környéki) tavakra jellemző volt középkori, a kolostor-alapításokkal összefüggő halászati gazdálkodás és a hagyományos halászat egygyökerűségét megvilágító nagyívű történeti-néprajzi elemzés, a nyugat-közép-európai hagyományos (ám vagy foglalkozásszerű, vagy orv-) halászat történetéhez archivális forrásokból merített autentikus adatok áradó bőségét felsorakoztató, teljesség igényű forráselemző dolgozat vagy a burgenlandi „népi halászat” történeti forrásokra és recens megfigyelésekre alapozott összefoglalás meggyőzően tanúskodik! Megmentődött-átmentődött az a hatalmas mennyiségű és felbecsülhetetlen értékű cédulaanyag is, melyet 1952–1954 között a dunántúli Bathány-uradalmak (akkor Keszthelyre mentett) levéltárát tanulmányozva keszthelyi múzeumigazgatóként összegyűjtött a 16–17. századi halászati gazdálkodásról és halkereskedelemről. A magyarországi etnográfiaiban, ha voltak is előzményei, az ilyen történeti-néprajzi megközelítés *akkori* kezdeményezése igen komoly módszertani újdonságot jelentett. Pontosabban: jelentett volna, ha az egybe-

gyűjtött anyag feldolgozására nem a közelmúltban került volna sor, következőképpen nem ebben a kötetben jelenne meg először ez a forrásközlő függelékével együtt majd' száz oldalas „kismonográfia”. Meggyőződésem, hogy igen nagy (minden bizonnyal termékeny eszmecserét gerjesztő) hatása lett volna *annak idején* a „halászat a legjelentősebb ősfoglalkozás, ezért az őstörténeti irányú néprajzi munkálkodás szükségletei jelölik ki kutatási feladatokat” tartalmú, Hermantól megörökölt előítéletünk lebontásában: a középkori–újkori feudális halászati gazdálkodás történetének az abszolút kronológiát vezérlő elvnek tekintő újraalapozásában! Mely újraalapozás úgy-ahogy megtörtént a magyar etnográfiaiban, ám – kényszerűen – csak Gaál Károly forrás-ismerete, forrásértelmező kezdeményezéseinek érdemi figyelembe vétele nélkül történhetett meg.

A halászatkutatások „törtetlen” folytatása: az itthoni kezdeményezéseknek a kívánatos visszhang nélküli továbbépítése és kiteljesítése azonban mégiscsak csalóka látszat a Gaál Károly-i életmű egészének hangsúlyosan diszkontinuus voltához képest. A tanulmányok, könyvek egész sorát eredményező burgenlandi kutatások (lásd pl. csak a magyarul megjelent köteteket: *Kire marad a kisködmön. Adatok a burgenlandi uradalmi béresek elbeszélő kultúrájához. Szombathely, 1985; Aranymadár. A burgenlandi magyar falvak elbeszélőkultúrája. Szombathely, 1988.*) elméleti és módszertani megfontolásait újragondoló, illetve e „régio” népi kultúrájának valamely részletét (a fazekasságot, a farsangtemetést, a lucázást vagy a halottsiratót) bemutató-elemző, a jelen kötetben újraközölt tanulmányoknak az a vezérlő gondolata, hogy nem szabad, nem lehet a magyar, a német és a horvát etnikus kultúrákat egymástól elszigetelt entitásként megközelítenie az etnográfusnak/folkloristának. A régió mindhárom nemzetiségére kiterjesztett, s a múltó idővel is számot vető (egy-egy vizsgált népéleti jelenségnek a társadalmi átrétegződés hatását mintegy leképező alakulását-változását évtizedeken át nyomon követő) „benne élő megfigyelés” mint Gaál Károly „egyszemélyes kutatóintézetében” hallatlan következetességgel eltervezett és megvalósított módszer kimondatlanul is (ám igen gyakran kimondva: teoretikus igénnyel megfogalmazva) a „nemzeti etnográfia”, így a hazai néprajz kritikájaként is értelmezhető, tehát értelmezendő. S bár feltűnhet a figyelmes olvasónak Gaál Károly vallomások mondata, mely professzorának, Viski Károlynak döntő jelentőséget tulajdonít annak felismerésében, hogy az egyazon régió más-más nyelvet beszélő etnikumai „ugyanabban az alapkultúrában élnek”, ez a felismerés – önmagában – aligha lehetett volna az életmű fundamentumává és iránymutató elméleti alappillérvé, ha nem adatik meg neki a „kívülről” való rátekintés lehetősége a magyar etnográfiára – ezzel együtt minden más kelet-közép-európai „nemzeti” néprajztudományra. Azon persze érdemes lenne egyszer vitázni, hogy egy-egy etnikum talán megérthetően az anyanyelv-nyanyemzet iránt elfogult kutatóinak (köztük amatőröknek-félamatőröknek) felidézett példái, mely szerint – Gaál Károly ítélete minden esetben kellően részletezett és argumentált – gyakran „horvátként” avagy „magyarként” interpretáltatott a régió *mindhárom* nemzetiségére jellemző hagyományos kulturális megnyilvánulást, vajon maradéktalanul érvényesek-e a kelet-közép-európai nemzeti etnográfiaik mindegyikére és teljes egészére, vagy csupán a tájékozatlansággal társult egyedi-személyes elfogultságot példázhatják mindeme konkrétumok. Ettől a lehetséges vitától függetlenül: a „nemzeti etnográfiaiktól” való Gaál Károlyi-i elhatárolódás indokoltsága, ezzel együtt a honi etnográfia-folklorisztika lényegi tendenciáját illető kritikájának jogos volta aligha vitatható.

Gaál Károly válogatott tanulmánygyűjteményének természetesen lehetséges a magyarok-lakta Burgenland népi kultúrájának „felfedezését”, minden eddiginél részletesebb bemutatását lelkesen megdicsérő, a szerzőt a legkevésbé ismert határon túli magyar csoport legavatottabb kutatójaként ünneplő kritikusi olvasata is. Aki azonban *így* szeretné olvasni a kötetbe foglalt hatalmas ismeretanyagot és kutatói véleményt, az sem feledheti: a *Kultúra a régióban* azért lehet – hadd reméljem: lesz – a honi etnográfát orientáló, elméleti és módszertani arzenálunk újragondolását kikényszerítően fontos tényezővé, mert Gaál Károly úgy vállalta az Ausztriában kiteljesített életműve építése közben a magyar etnográfát/folklorisztikát mint magával vitt szellemi örökséget, hogy egyszersmind látványosan megtagadni, újraértelmezni, meghaladni törekedett azt.

(Elhangzott a Vas Megyei Múzeumok Igazgatósága – Savaria Múzeum 2006. november 3-án, Szombathelyen tartott könyvbemutató rendezvényén.)

Kriston Vízi József válogatásában: Közös nyelven Ungon, Berken. Néprajzi játéktanulmányok a múlt évszázad elejéről. Budapest, Pont Kiadó, 2003. 142.

Voigt Vilmos

A magyar néprajzi gyermekjáték-kutatásról kétféle, egymással homlokegyenest szemben álló véleményt még ma is indokoltan meg lehet formálni: a sokrétűség és a szorgalom elismerését – illetve a még elvégzendő feladatok miatti elégedetlenséget. Anélkül, hogy túl nagy feneket kerítenénk most e könyvismertetésnek, akár mostani témánkkal kapcsolatban is ugyanezt érezhetjük.

Gyermekjáték-kutatásunk a közelmúltban is jelentős műveket hozott létre (még a mostani akadémiai kézikönyvben, a *Magyar néprajz* hasábjain is). Működött a kecskeméti *Szórakoténusz*, kiválóan működik (elsősorban Györgyi Erzsébet jóvoltából) a sokrétű, ám jellegzetesen néprajzi szempontokat is előtérbe helyező *Kiss Áron Magyar Játék Társaság*. Katona Imre utoljára megjelent, egyéni és gyakorlatilag is hasznosítható műve (*Néprajz és gyermekvilág*. Budapest, 2001) ugyancsak a Pont Kiadónál jelent meg, amely szemmel láthatóan immár rendszeresen odafigyel a gyermek és a nevelés kérdéskörére. A játéktörténész Tészabó Júlia érdemes könyve (*A gyermekjáték a 19–20. század fordulóján*. Budapest, 2003) is e kiadónál látott napvilágot.

A minden új iránt fogékony szerző (Kriston Vízi) most nyolc „rég” néprajzi játékleírást tett közzé, a 20. század legelejéről. (Még szokatlan, hogy most már ez a „múlt” század, még a játékokat illetően is.) Gondos és használható kötet, még illusztrációi is azok. Nevelők és családok is kézbe vehetik. A szerkesztő rövidebb tanulmányértékű bevezetőben foglalkozik antológiája előzményeivel, próbálja kideríteni, kik voltak a kevésbé ismert szerzők. Ezen túlmenően a játékkutatás régi és mai szempontjait is bemutatja itt. Éppen ebből a szemléből látjuk, hogy a pontos (ám régebbi) tudománytörténeti áttekintések (Kresz Mária 1948), az aktuálpolitikai céllal született igen értékes antológia (Zelnik 1982), a Néprajzi Múzeum szak-raktárának bemutatása (Szűcs Alexandra 2000) vagy éppen a játékelméletnek szánt és kioktató jellegű áttekintés (Niedermüller 1990 – az akadémiai kézikönyvben, ezt Kriston Vízi nem említi) elkészülte után is milyen sok tenniva-

lónk, sőt gondolkoznivalónk maradt. Ugyanis még mindig hiányzik az az igazán jó áttekintés, amely a hagyományos magyar gyermekjátékokat összegezné.

Igen érdekes, mennyire egyszerű, sőt akár archaikus ez a száz évvel előbbi magyar népi játékhagyomány, ugyanakkor mennyire modernizálódó játékfelfogás jelent meg már az itt újraközölt dolgozatok leírásaiban is. Zömük a *Néprajzi Értesítő* hasábjain látott napvilágot, mégsem atavisztikus tárgyi néprajzi szemléletet tükröznek. Gyakorlati célokra, játéktanításra ma is használhatók. Minthogy az évszázaddal ezelőtti néprajzi múzeumi évkönyv ma már aligha van játékosok és játéktanítók keze ügyében, ezért is érdemes volt e játékleírásokat közzétenni.

Éppen ezzel kapcsolatban azonban további kívánalmak is megfogalmazódnak. Jó lenne legalább egy-két generációval régebbi magyar játékleírásokat is közzétenni. Néprajzkutatók-folkloristák számára persze a nem néprajzi kiadványok anyagának bemutatása lenne a legérdekesebb. Noha éppen a Szórákaténuszban a szerző adta ki Bellosics Bálint: *A gyermek a magyar néphagyományban* c. programadó tanulmányát (eredetileg 1903, reprint 1991), legalább egy csekély részlet közzélése ebből most is elkelt volna.

Amikor a szerző a közelmúlt magyar néprajzi játékkutatását tekinti át, néhány további megnyilvánulásra is hivatkozhatott volna. Csak néhány, újabb múzeumi kiállítást hadd említsek! Például a Magyar Nemzeti Múzeum 1969/70-ben rendezte meg a „*Gyermeki játékok*” c. kiállítást. Ezt követte 1985-ben éppen a kecskeméti Szórákaténusz Játékműhely és Múzeum kiállítása: „*Nagyszüleink játécai városban és falun*”. Majd a szentendrei „Népművészetek Háza” rendezte 1989-ben a *Gyermekélet a századelőn* kiállítást. A számos vidéki múzeum kiállítását itt fel sem merem sorolni. Mindegyik egyforma, mégis különböző, figyelemreméltó volt. Kár, hogy Kriston Vízi nem utalt rájuk, mivel ezeknek említése – sajnálatos módon – más néprajzi játék-áttekintésekből is hiányozni szokott. (Főleg a vidéki kiállításoké.) Pedig ezeknek van kiállításvezetője, még képekkel is – ráadásul éppen arra a korra utaltak, amelyről e kötet beszél.

Végül azt is mintegy kötelességemnek tartom megemlíteni, hogy noha igen nagyra becsülöm azt a két kollégát, akikhez kapcsolja ez a könyv a mi egyetemi (folklor) tanszékünkön egykor megindult modern gyermekjáték-kutatást, ezt nem ők vezették, hanem az alulírott fent lebegése alatt voltaképpen Polák László és legkivált Kovács Emese végezte és irányította. (Egyszer érdemes lenne ebből is végre közzétenni valamit.)

Egyszóval: fontos, érdekes, hasznos munka e tetszetős könyv. Remélem, nemcsak „néprajzkutatók” kezébe jut el. Folytatást igényel.

Júlia szép leány. Székely balladák Kríza János gyűjteményéből. Válogatta és az utószót írta Kríza Ildikó. Budapest, Helikon Kiadó, 2005.

Petánovics Katalin

Kríza Ildikó a magyar balladakutatás kiemelkedő személyisége, e tárgykörben számos könyv és tanulmány szerzője, most ismét megörvendezteti a magyar tudományt s a népköltészet kedvelőit egy szép balladakötettel. A könyv tisztelgés Kríza János (1811–1875) emlékének, halála 130. évfordulóján.

Noha számos balladakiadványt ismerünk a magyar nyelvterület egészéről, az utóbbi évtizedekben nem jelent meg Kríza János székely népballadáiról ilyen igényes válogatás. A harminc ballada felét már publikálták a Vadrózsákban, a másik felét a kéziratban maradt szövegek közül választotta ki Kríza Ildikó úgy, hogy Kríza János anyagának mintegy keresztmetszetét adja, amely az archaikus balladáktól az új stílusú balladáig terjed. Megőrizte az eredeti helyesírást, a régies szófordulatokat, s a jobb megértés miatt a táj-szavakat külön értelmezte a kötet végén. Mindezt kiegészíti a magyar balladáról szóló tömör, mégis minden lényeges vonását összegező színvonalas és szép magyarsággal írott utószó, amely teljessé teszi azt a lelki-esztétikai örömet, amelyet a balladák olvasása okoz mindazoknak, akik kézbe veszik ezt a kötetet.

Kríza János a 19. század közepén a legteljesebb hitelességgel tárta föl Székelyföld népköltészetét. Maga is írt verseket, és szülőföldje iránti szeretetén túl költői érzékenysége és a berlini tanulmányai során szerzett ismeretek is serkentették őt a népköltészet gyűjtésére, s megalkotta halhatatlan művét, a Vadrózsákat. A kiadványban mindössze tizenhat balladát közölt, mégis ezek keltették a legnagyobb feltűnést, mert olyan örök érvényű emberi tragédiákat fogalmaztak meg évszázadokon át tökéletesre csiszolódott költői nyelven, amely addig ismeretlen volt a magyar népköltészetben.

A könyv megjelenése – mint köztudott – kiváltotta a szenvedélyes hangú Vadrózsapörrt, amelynek végső tanulsága, eredménye az lett, hogy tudatosult, a balladák nagy része Európaszerte ismert, s megindulhatott a nemzetközi összehasonlító balladakutatás.

A ballada tehát európai műfaj. Keletkezési idejét nem ismerjük, de azt tudjuk, hogy énekelték-éneklik, s éppen erre utal Greguss Ágost meghatározása: tragédia, dalban elbeszélve.

A magyar balladákat két nagy csoportra osztják a kutatók: az archaikus stílusra, amelyhez Kríza János gyűjtésének többsége tartozik, és a 19. század közepétől egyre jobban elterjedő új stílusra, amelynek nem volt már ideje arra, hogy akár nyelvében, akár drámaiságában megközelítse a régi stílusú balladákat.

A magyar balladák – bár sok szállal kötődnek az európai balladákhöz – mégis eltérnek azoktól. Eltérnek elsősorban tömör, csak a lényegre törő drámai stílusukban, de különböznek tőlük a régi magyar felező nyolcas, felező tizenkettes verselési formával, az ismétlés, az alliteráció, az állandósult jelzők alkalmazásával és nyelvének emelkedett ünnepélyességével.

A balladák cselekményei változatosak: szereplői olyan egyetemes emberi tulajdonságokat, erkölcsi magatartásformákat képviselnek, amelyek összeütközésbe kerülnek a társadalom vagy a szűkebb közösség íratlan törvényeivel, s ezért bűnhődniük kell. Mivel e témák – elsősorban a számtalan változatban előforduló szerelem – általános érvényűek, idő és kor felettiek, s örökké ismétlődhetnek, amíg ember él a földön, azért a végkifejlet tragikumája is minden korban és minden időben aktuális, gondolkodásra késztet, egyúttal az emberi szenvedés mélységével megadja a feloldozás megnyugvását és békéjét is. Ezért olyan archaikus balladáink leg többje, mint egy-egy drágakövé dermedt könny-csepp, gyönyörű nyelvi foglalatban.

A szerkesztő beleérző képességét dicséri, hogy a könyv illusztrációjaként a marosvásárhelyi zeccessziós stílusú Kultúrpalota Tükörterme négy üvegablakának négy ballada-ábrázolását – Júlia szép leány, Kádár Kata, Budai Ilona, Szép Salamon Sári – választotta,

mert azok színben, hangulatban, látványban harmonizálnak a kötet tartalmával. Róth Miksa 1912-ben készítette el a színes üvegablakokat Nagy Sándor gondosan kidolgozott rajzai alapján.

Kríza Ildikó úgy helyezte el Méry Gábor felvételeit a szövegek között, hogy azok önmagukban is tragédiát sejtető hatást váltanak ki, amint a könyv fehér oldalai közül feketén előbukkannak. Ugyanakkor a sötét háttérből mint megbékélést hozó szivárvány tűnnek elő a tarka-színes alakok.

Az ezüstszürke selyembe kötött hosszúkás, karcsú, kívül-belül elegáns kötet öröm, s ajándék minden magyarnak, aki szereti a szépséges magyar balladákat s a szép könyveket.

Milan Kováč – Attila Kovács – Tatiana Podolinská (eds.): Cesty na druhý svet. Smrt' a posmrtný život v náboženstvách sveta. Bratislava Ceres, 2005. 326 p., ill. Central European Religion Studies, zv. 1

L. Juhász Ilona

A pozsonyi Comenius Egyetem Filozófiai Fakultása Összehasonlító Vallástudományi Tanszékének szervezésében Pozsonyban, 2003-ban *Utak a másvilágra – A temetési rítus szemiotikája* címmel egy nagyszabású nemzetközi konferenciát szerveztek. A főszervező a CERES (Central European Religious Studies) társulás volt, amely abból a célból jött létre, hogy a közép-európai valláskutatók számára egy széles szakmai fórumot teremtsen, s a különféle rendezvények segítségével is elősegítse a témával foglalkozó szakemberek kapcsolattartását, találkozását. Az említett konferencián elhangzott előadások egy részét, valamint más, e témával foglalkozó szakemberek tollából származó, a konferencia témájához kötődő előadásokat jelentették meg a szervezők. Az összesen 29 írást tartalmazó kötet a világ különböző civilizációinak halálhoz való viszonyát mutatja be néhány esetben több tanulmány segítségével, amelyek zöme terepmunkán alapul. Földrajzilag felölelik Afrikát, Ázsiát – elsősorban az arab világot és Indiát, Amerikát, s természetesen Európát (Közép-Európa és a Balkán vidékeit), de a polinéziai szigetvilág is képviselve van. A tanulmányok egy része cseh nyelven olvasható, zömük pedig szlovákul.

A kötethez Susane Violante argentin filozófus írt előszót *A meghalás szerencsétlen szokása* címmel, amelyben neves gondolkodók (Seneca, Epikuros stb.) e témára vonatkozó gondolatait, valamint a halállal kapcsolatos jelenségeket kutató szakemberek megállapításait összegzi.

A tanulmányok sorát David Václavík cseh vallástörténész *A halál a korabeli vallássság kontextusában* című írása nyitja. A tibeti halálképet és a temetkezéssel kapcsolatos különféle rítusokkal és hiedelmekkel négy szerző foglalkozik. Miloš Hubina szlovák vallástörténész és filozófus és buddhizmus-szakértő az ún. *théravád* hagyomány alapján a *nibbánát*, azaz a „végső megszabadulás” állapotát, s az ahhoz vezető utat mutatja be. A buddhista hit szerint a nibbána lényegében azt a halál beállta utáni stádiumot jelenti, amikor is a lélek a vándorlások után a végső, ideális stádiumba-állapotba kerül, amikor

már nem kell újjászületnie. Luboš Bělka cseh vallástörténész a *Bhavacsakra*, a tibeti *Halottas könyvben* szereplő ábrázolás alsó részében látható ún. *Jam itélete* című, valamint Walter Yeeling Evans-Wentz 1971-ben módosított rajza, és e mostani szövegben forgó kötetben elsőként publikált, a 20. század közepéről származó ábrázolás alapján elemzi a buddhista pokol-képet.

Daniel Berounský cseh vallástörténész és judaista a buddhista temetésekkel sok közös vonást mutató, azonban sajátos elemeket is tartalmazó egykori tanítómester, Senraba Miwo temetési rituáléján alapuló bön szertartást mutatja be és elemzi.

Adam Dušek cseh vallástörténész és etnológus a legrégebbi – nyíngmapa – rend tagjai által a temetési rítus során használt ún. „tisztító kép” (tibetiül „zugki cshangbu”) szerepét tárgyalja. A kép kiemelt szerepet játszik a temetési rituálé során. Tulajdonképpen egy 10x15 centiméter nagyságú papírdarabról van szó, amely egy emberi alakot, az elhunytat ábrázolja, általában lótuszülésben. A képről sohasem hiányozhat az elhunyt neve, valamint nemét is megjelölik.

Stanislava Vavroušková prágai kelet-kutató tanulmánya az indiai „sati” temetkezési szertartás ókori történelmi gyökereit mutatja be, a szintén csehországi orientalista Dagmar Marková pedig ugyanerről a szertartásról ír a mai India vonatkozásában. A „sati” fogalom tulajdonképpen az özvegyasszonyok önelégetésének szokását, szertartását jelenti. Dagmar Marková rávilágít a szokás történelmi-társadalmi és vallási gyökereire, s egyben cáfolatát adja annak a téveszmének, miszerint ez a szörnyű szokás általánosan elterjedt lett volna.

Részben szintén a hindu valláshoz, pontosabban annak a Bali szigetén elterjedt irányzatához kötődik Lenka Turiničová szlovák etnológus *A hindu hamvasztás Bali szigetén* című tanulmánya. A bali hinduizmus a hindu sivaizmus, buddhizmus, valamint az animisztikus vallás egyfajta keverékeként jött létre. Az elhunyt halála utáni 42-ik napon megvalósuló szertartás egy rendkívül költséges, nagyon sokszor a hozzátartozók eladósodásához vezető szokássá vált, így a hozzátartozók a kiadások csökkentése céljából gyakran rendeznek csoportos hamvasztást.

Két tanulmány témája egy-egy afrikai vidék temetési szertartásai, rituáléi. Viera Pawliková-Vilhanová prágai afrikanista az Afrika nyugati partján, Ghanaában élő asante népcsoport temetkezési szokásait elemzi *Az afrikai útja a másvilágra. Az asanti uralkodók temetkezési rítusai* című írásában. A szintén afrikanista Lucia Pawliková írása ugyancsak ehhez a földrészhez kapcsolódik, ő a Surinamban élő *ndjuk* népcsoport halottkultuszát tárgyalja.

Viktor Krupa szlovák nyelvész, orientalista és műfordító (Orfeuszi mítosz a Polinéziában) és Marina Bucková (Szlovákia) (*A lélek útja a túlvilágra az új-zélandi maorik mitológiájában*) a Csendes-óceán szigetvilágába kalauzolja az olvasót, Milan Kováč szlovák összehasonlító valláskutató pedig a mexikói Chiapas államban élő maja-lacandón törzs halálképéről, temetkezési szokásairól és az ún. párhuzamos túlvilágokról ír.

Kovács Attila (Szlovákia) iszlamista és vallástörténész *„Suhadá”*. *A palesztin „vértanúk” útja a másvilágra* című tanulmányának témája elsősorban a muszlim öngyilkos merénylők halál utáni „sorsa”, azonban részletes elemzést nyújt a merényletek vallási-ideológiai háttéréről, a különféle motivációkról is, külön fejezetet szentelve a radikális palesztinai iszlamista mozgalmak hététerének megrajzolására. A palesztinok felfogásában

tágabb értelemben a palesztin–izraeli konfliktus valamennyi áldozata vértanúnak számít, függetlenül attól, hogy katonaként, vagy pedig civil áldozatként érte a halál. A „vértanúk” temetése több vonatkozásban is eltér az általános muszlim temetéstől. Nem mosdatják meg és nem öltöztetik át őket, hanem ugyanabban a ruhában, ugyanabban az állapotban temetik el, ahogyan holtan rájuk találnak, s testüket a palesztin zászlóba, vagy pedig annak a mozgalomnak/pártnak a zászlájába csavarják, amelyikhez tartoztak. A temetési menet is jelentősen eltér az általánostól. Az iszlám vallásban istennek tetsző tetteknek számít az elhunyt koporsójának vitele, ezzel magyarázható a nagy tolongás a koporsó körül. Ezek a temetések általában – ahogyan ennek a televízió képernyőjén keresztül mi is számtalan esetben tanúi lehettünk már – egy tüntetésbe csapnak át. Annak a csoportnak a tagjai, akikhez tartozott, vagy akik megbízták őt a tett elkövetésével, az öngyilkos merénylők hozzátartozóinak anyagi kártérítést adnak. A temetés után – sőt már a temetés során is nagy súlyt fektetnek a „vértanú” kultuszának propagálására. Ehhez szinte minden lehetséges információs csatornát igénybe vesznek. A szerző ezeket is részletesen tárgyalja.

Eduard Krekovič szlovák régész *A halál régészete* című írásában arra a még máig tisztázatlan kérdésre keresi a választ, hogy vajon mióta temetik az elhunytat a földbe. Arra a megállapításra jut, hogy nagy valószínűséggel erre a kérdésre sohasem fogunk választ kapni, mint ahogyan arra vonatkozóan sem, mely ok játszott elődleges szerepet ennek a szokásnak a kialakulásában: a profán, vagy a szakrális?

Ján Komorovský, a szlovákiai vallástörténet-kutatás megalapozója Sophoklész *Antigoné* című drámája alapján az ugyanezt a címet viselő tanulmányában azt szemlélteti, hogyan konfrontálódtak az isteni törvények az államéval, s milyen módon emelte a szerző az íratlan isteni törvényeket az emberi kapcsolatok fölé.

Juraj Žembera szlovák régész *Az etruszkok útja a másvilágra* című írásában arra vállalkozott, hogy rekonstruálja, miképpen változott az idők folyamán e népcsoport viszonya a halálhoz s a túlvilághoz, létezésének 8 évszázada alatt.

Tatiana Podolinská szlovák vallástörténész és antropológus az öskelták „oda-vissza útját”, azaz halálképét kísérli meg bemutatni. Írása elején felhívja a figyelmet arra a fontos tényre, miszerint az idők folyamán e népnek sohasem volt egységes halálképe. A kérdés kutatása szempontjából az egyik fő problémát elsősorban az írott források hiánya jelenti, így csupán másodlagos forrásokra támaszkodhat a kutató. Ezek alapján egyértelműen megállapítható, hogy a kelták hittek a lélek halhatatlanságában, de ugyanúgy a test halhatatlanságában is. Az antik szerzők által lejegyzett forrásokból az is kiderül, hogy a kelták szerint a lelkeket egy sajátos világban tartózkodtak, ahonnan testet öltve érkeztek a földre. Ez az elképzelés nem azonos a reinkarnáció fogalmával, a szerző a metempszi-chózis kifejezést használja.

A következő tanulmányban Dalibor Papušek cseh valláskutató a rómaiak elleni lázadás utolsó bástyájának, a Nagy Heródes által az időszámítás előtt 36–30-ban építtetett jeruzsálemi Maszada erőd védőinek önkéntes haláláról szóló történet későbbi interpretálásának változásait követi nyomon különféle írott források alapján. A Róma elleni zsidó felkelés utolsó bástyájának számító Maszada erőd ellen a rómaiak Jeruzsálem lerombolása után i. sz. 72–73-ban indítottak támadást. Josephus Flavius *Zsidó háború* című művében úgy jegyezte fel az eseményt, miszerint a védők a túlerő láttán vezérük, El'azar

felszólítására inkább az öngyilkosságot választották ahelyett, hogy a rómaiak gyilkolják le őket. A gyerekeket és a nőket is legyilkolták, így a rómaiak 960 áldozatot találtak az erődben. Két nő és 5 gyerek azonban túlélte, mert a vízvezetékrendszerbe rejtöztek, s Flavius feltehetőleg az ő elmondásuk alapján írta le az eseményt. Dalibor Papoušek e mű, valamint más írott források alapján elemzi El'azar védőkhöz intézett első és második beszédét, s rekonstruálni próbálja azt is, vajon hogyan viszonyultak a halálhoz, s mivel indokolták az önkéntes halált.

Iva Doležalová brünni vallástörténész az élők és elhunytak közös szokásának, lakomázásának, étkezésének eredetét vizsgálja különféle tudományágak szakirodalmára támaszkodva *Lakoma a halottakkal* című tanulmányában.

Beáta Čierníková szlovák vallástörténész az örmény hitvilágnak halállal és túlvilággal kapcsolatos egyik sajátos elképzelését mutatja be, miszerint az istenek feltámasztották a halottakat. Ezeknek az isteneknek, akiket „aralezek”-nek hívtak emberi testük és kutyafejük volt, s a halottakat azok testének nyalogatásával támasztották fel.

Zdeněk R. Nešpor cseh szociológus a nem katolikus vallású cseh elhunytak temetkezésével kapcsolatos változásokat mutatja be a 17. és a 18. század időkeretében, elsősorban a szociális szempontokra helyezve a hangsúlyt. Többek közt szól a más vallásúak – katolikus temetésektől eltérő – temetkezési szokásának kialakulásának nehézségeiről, s a katolikusok más vallásúakkal szembeni agresszív hozzáállásáról is.

Josef Kandert cseh afrikanista, etnográfus és muzeológus *Temetkezési idő a közép-szlovákiai falvakban* című írásában a közép-szlovákiai falvak temetkezési szokásait, a halál különféle okait mutatja be, azonban írásából nem derül ki, hogy konkrétan mely falvakról van szó. Közép-Szlovákiában több száz település található, éppen ezért véleményünk szerint az ilyen általánosításoknak, egyetlen konkrét kutatási pont megjelölése nélkül nagyon csekély hozadéka van a tudomány számára.

Eva Krekovičová pozsonyi etnológus és folklorista *A halál-menyasszony képe a folklórban – Közép-európai összefüggések* című tanulmányában eddigi kutatásainak eredményeit összegzi egy vándor-ballada kapcsán, amelyben a halál egy menyasszony alakjában folytat párbeszédet egy fiatal legénnyel. A szórólap formájában elterjedt ballada szóban előadott legrégebb, Andrej Halas kéziratgyűjteményéből előkerült változatát Túrócban, Tomčany településen jegyezték le 1812-ben. E ballada különféle csatornák útján elterjedt változatait veszi sorra és hasonlítja össze a szerző, s egyben felhívja a figyelmet a hagyományozódás során ért különféle hatásokra (pl. irodalom, folklór stb.) is.

Ján Botík szlovák etnológus és történész tanulmányában a falusi sírjelek jelképes és kommunikatív funkcióját tárgyalja, bemutatva az egyes sírjelek – elsősorban a kereszt – elterjedését a mai Szlovákia falusi temetőiben, s azt is, hogy a lakosság körében milyen szimbolikus jelentéssel ruházták fel az idők folyamán, valamint ezen és a többi más jellegű sírjelen megjelenő szimbólumok milyen közvetítő szereppel bírtak.

Tomáš Hrustič szlovák népivallásoság-kutató közelmúltban végzett saját terepkutatásai alkalmával Kelet-Szlovákia ruszinok által lakott területén lejegyzett számos hiedelemtörténet alapján azt bizonyítja, hogy a halott visszajárásával és a vámpírizmussal kapcsolatos hiedelmek ma is elevenen élnek a ruszinok körében. Dolgozata tulajdonképpen annak a – több néprajzkutató által korábban megfogalmazott – megállapítását cáfolja, miszerint ezek a hiedelmek már szinte eltűntek. A 20. század kilencvenes éveinek vé-

ge felé végzett kutatásainak eredményei bizonyítják, hogy a „nelapšoj”-nak nevezett hiedelemalak ma is elevenen él a ruszinok hiedelemvilágában. Ez az emberhez hasonlatos hiedelemalak, aki a vámpír tulajdonságaival rendelkezik, de gyakran nelapšoj-ként említik, mint ahogyan általában az ártó szellemeket nevezik ezen a kutatott területen.

A Szlovákiában élő szerb származású Danijela Djurišić régész és valláskutató írásának témája a Szerbia északkeleti részében található Homolja település lakóinak túlvilágról alkotott képe, valamint a temetkezési szokások és a haláloz kapcsolódó hiedelmek. Ezen a vidéken a vámpírizmus képzete és az ehhez a jelenséghez kapcsolódó hiedelmek még mindig elevenen élnek.

Ugyancsak a vámpírizmus kérdésével foglalkozik Michal Veleg etnológus is, különös hangsúlyt fektetve az ez elleni védekezésre. Bemutatja a vámpírrá válás, valamint a halott visszajárásának megakadályozása érdekében foganatosított különféle praktikákat is.

Összegzőképpen elmondhatjuk, hogy egy nagyon hasznos és sokszínű kötet született, amely a témával foglalkozó szakemberek számára bizonyosan nagyon sok új információval szolgál majd, s akadnak köztük olyanok is, amely egy-egy téma továbbgondolására ösztönözhet majd egy-egy kutatót.

A kötet végén a szerzők rövid szakmai életrajzát, valamint az írások angol nyelvű összefoglalóját olvashatjuk.

„Oh, boldogságos háromság!” Tanulmányok a Szentháromság tiszteletéről. Szerkesztette Barna Gábor. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 2003. /Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 12./ Lektorálta Barna Gábor, borító Barna Gábor.

Mohay Tamás

A kötet, mint a Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár több megelőző kötete is, egy 1998-ban tartott szegedi vallási néprajzi konferencia előadásainak tanulmányokká átdolgozott változatait tartalmazza. Mégis inkább beszélhetünk tanulmánykötetről, mint konferenciakötetről: nincs közölve az előadók sora vagy a program más részletei (ahogy pl. a *Boldogasszony* és a *Szentemberek* c. kötetek végén még ott volt a Jáki Sándor Teodóz által vezetett egyházzenei áhitatok műsora is), semmi sem utal kimaradt, kihagyott vagy előadásként el nem hangzott írásokra. Az előszó lábjegyzete tudatja, hogy Lackovits Emőke és Liszka József másutt már közölték a konferencián elhangzott írásait. A korábbi kötetek még a szegedi Néprajzi Tanszék kiadásában jelentek meg, ezúttal viszont a Paulus Hungarus (felelős kiadó: Dr. Pucilowski József vikárius, a Szent Domonkosrend magyarországi tartományfőnöke) és a Kairosz Kiadó (f. k.: Bedő György) léptek be kiadóként. Mivel jól szerkesztett sorozatról van szó, a kötet kiállításban, szerkesztésmódban, gyakorlatilag méretben is megegyezik a korábbiakkal. Annyiban több, hogy itt a borító már színes (a tanulmányokhoz közölt sok jó illusztráció viszont csak szürke), annyiban kevesebb, hogy mintegy 100 oldallal kisebb a terjedelem (amely így nem éri el a 300 oldalt).

Ahogy az lenni szokott, a szerzők között találunk ismerősöket az előző (és következő) konferenciákról, akik rendre megtalálják a kapcsolódási pontokat a szervező-szerkesztő

Barna Gábor által jó előre megadott tematika és saját terepük, anyaguk, problémalátásuk között, valamint – ezúttal talán kisebb számban – olyanokat is, akik korábban talán nemigen szerepeltek a szegedi vallási néprajzi konferenciákon. Az első csoportban találjuk (a kötetbeli sorrendjükben) Szilárdfy Zoltánt, Voigt Vilmost, Limbacher Gábort, L. Imre Máriát, Jároli Józsefet, Józsa Lászlót, Grynaeus Tamást, Dienes Erzsébetet, Lengyel Ágneszt, Polner Zoltánt, Pusztai Bertalant, a másodikban pedig talán Sári Zsoltot, Szalay Olgát és másokat. A korábbi konferenciákon viszont szép számmal szerepeltek (vagy írtak) olyanok, akiknek nevét ezúttal hiába keressük; közülük itt a Szentháromság-téma nyilvánvaló teológiai vonatkozásai miatt talán érzékenyebb hiányt jelent, hogy nincsenek egyháziak (akár Török József, akár Hetény János vagy más hozzáértő), valamint hogy nincsenek magyarok Magyarországon kívülről és nincsenek nemzetközi szereplők (akik a *Boldogasszony* kötetben még előfordultak). Igaz, nincsenek önkéntes néprajzi gyűjtők sem, akiknek adatközlései korábban nyilván feltétlenül hasznosak lehettek. Voltaképp magam is csak az ismertetésre készülve figyeltem fel rá, hogy valóban, a konferencia szervezője és a kötet szerkesztője csak egy előszó erejéig van jelen a könyvben, Barna Gábor saját maga nem fogalmazta meg a címben foglalt témával kapcsolatos meglátásait, ahogy korábban megette pl. a *Szentemberek* c. kötetben.

A Szentháromság téma „aktualitását” Barna Gábor abban adja meg, hogy az ezredfordulóra és a 2000. évi szentévre, a nagy jubileumra készülve a katolikus egyház egymás után három évet az Atya, a Fiú és a Szentlélek évének nyilvánított, ami annyit jelentett, hogy ekkor a lelkipásztori gondolkodásban és gondoskodásban a három isteni személy kitüntetett jelentőséget foglalt el (tehát pl. római tanítóhivatali megnyilatkozások jelentek meg, konferenciákat szerveztek, könyveket adtak ki, egyfajta teológiai reflexió megélénkülésének is tanúi lehettünk, stb.). Voltaképp akár természetesnek is tekinthetjük, hogy egy vallási néprajzzal kiemelten foglalkozó egyetemi tanszék ezen iránymutatás szerint tudományos konferencia programjává teszi ezt a teológiailag igencsak nehezen megfogható „jelenséget”, hogy profán módon fogalmazzak. Ugyanakkor azonban ugyanannyira meg is lepődhetünk ezen, hiszen ezzel a gesztussal egy mégis csak tudományos (mégpedig hangsúlyozottan nem teológiai) konferencia és az annak alapján megszületett kötet helyezi magát voltaképp (katolikus) egyházi kontextusba. Azt hiszem, azok közé tartozom, akik nyugodtan kimondhatják, ez igazából nem szokásos, akár történeti, akár társadalomtudománynak tekintjük is a néprajzot (és kapcsolható részeit, mint a művészettörténetet, a kultusztörténetet, az ikonográfiát stb.). Azt is mondhatom, még kevésbé szokásos, hogy a szerkesztő az előszóban kijelentse, hogy „a tanulmányok szerzői a Szentháromságot realitásnak fogják fel, s azt vizsgálják, hogy e hittitkot hogyan élte meg a múlt, a közelmúlt, vagy hogyan éli meg napjaink embere a mindennapi vallásgyakorlásában...” (9–10. oldal). Anélkül, hogy bárkire nézve is vitatni kívánnám a kijelentés első részének valóságtartalmát, mégis úgy vélem, hogy ilyesmit inkább illendő kinek-kinek saját magáról kijelentenie (vagy mondandóját úgy megfogalmaznia, hogy explicit kijelentés nélkül is érezhesse az, aki erre kíváncsi lenne). Ha a szerkesztő jelenti ki, az viszont továbbgondolható, még ha itt csak kérdések formájában is: akkor tehát nem is igen jut szóhoz egy ilyen tárgyú konferencián bárki „eretnek”, aki esetleg nagyobb távolságból figyeli a Szentháromság kultuszát és kifejezésformáit? Kigyulladna a piros lámpa, ha megjelenne a „civil a pályán”? Vajon elvi kérdés-e, hogy a köznapi vagy ün-

nepi vallásgyakorlás sokféle megnyilatkozási módja csak azok számára látható vagy vizsgálható, akik maguk is realitásként fogadják fel azt, amit a benne hívók annak elfogadnak? Nem akarnék az előszó egy megjegyzésétől túl messzire elrugaszkodni, mégsem állhatom meg, hogy ne utaljak ezekre a vonatkozásokra is, mégpedig azért nem, mert ilyesféle esetekben kétségtelen jelét látom valamiféle befelé fordulásra, befelé zárulásra való hajlamnak, s ezt semmiképpen nem tartanám kívánatos, követendő fejleménynek.

A kötet tartalmilag persze érdekfeszítő és szerteágazó, minden érdemlegeset meg sem lehet említeni egy rövid ismertetés keretében. „Történeti kérdések és ikonográfia” az első ciklus címe (nyolc tanulmány), „Kultuszformák” a másodiké (öt tanulmány) és „Szövegek, verbális szimbólumok” a harmadiké (hat tanulmány). Ahogy lenni szokott, a felosztás és besorolás csak részben fejezi ki a tartalmi tagolódást, némely írásokat ide is, oda is joggal be lehetett volna sorolni, nyilván szükség volt valamelyes arányosításra. Ugyancsak megszokott, hogy némelyek gyakorlatilag megtartják előadásuk elhangzott – és időben/terjedelemben korlátok közé szorított – szövegét (esetleg néhány példával feldúsítják azt), mások pedig hajlamosabbak rá, hogy tanulmánnyá igazítsák első, előadott vázlatukat. Jómagam érdeklődve olvastam (ahogy már annak idején hallgatni is érdekfeszítő volt) Szakács Béla Zsolt írását a középkori Magyarország Szentháromság-ábrázolásainak kutatási helyzetképéről (régi és új anyag együttes bemutatása új szempontok és forráskritikai vizsgálódások alapján), Voigt Vilmos fejtegetéseit a magyar Szentháromságtan és a huszitizmus kapcsolatáról (kevés és jórészt már föltárt elérhető adat invenciózus újraértelmezési kísérlete), Szabó Irén érzékeny és figyelmes előadását azokról a gesztusokról, amelyek a maguk szimbolikus nyelvén a Szentháromság és személyeinek kifejezésére szolgálnak a görög katolikus vallásgyakorlatban, valamint Pusztai Bertalan izgalmas szövegelemzését a Jézus Szíve kultusz írott kegyességi formáiról. Limbacher Gábor a Nógrádban fellelhető Szentháromság-ábrázolások gazdag adattárát adja (ahhoz képest viszonylag kis számú illusztrációval), L. Imre Mária pedig a déldunántúliakét, amelyeket tipizált és valamivel jobban illusztrált. Molnár Ambrus látomászsövegeket idézett fel 18. és 19. századi református környezetből, Lángi József a különleges alaprajzú abai templom építéstörténeti vázlatát adja, Jároli József áttekinti a gyulai földész társulatok történetét (amelyben ennek ellenére sem látszik különösebben, hogy életükben mi jelentősége volt annak, hogy a Szentháromság oltalma alá helyezték magukat). Grynaeus Tamás egyik kedves faluja, Dávod néphit-szövegeiből idéz szép példákat az év ünnepeinek rendjében. Nemzetközi irányba voltaképp csak Kámán Erzsébet tekint ki, mikor az orosz vallásos népelemek Szentháromság-értelmezését hozza szóba, néhány kiválasztott szöveg példáján. Sári Zsolt „per tangentem” írást közöl a premontrieiek Oltáriszentség-tiszteletéről, Józsa László adatokat sorol Kunszentmártonból kápolnáról, szoborról, festményről, Vass Erika egy zsombói szőlőhegy fogadalmi miséjének érzékletes, és a szemléleti háttérrel is érzékeltető leírását adja, Dienes Erzsébet az Érdy kódex Jézus Krisztus-ábrázolásainak nyelvészeti bemutatását végzi el, Szalay Olga a tőle megszokott rendszerező képességgel leltározza fel a Kájoni-Cantionale strofikus doxológiáit. Lengyel Ágnes a palóc népi vallásosságban használt „égi levelek”-ről, látomásban közvetített imádságokról ír igen elmélyülten, tartalmasan, Polner Zoltán pedig rövid szentháromságtani eszme-futtatása után Szeged környéki imaszövegeket közöl.

Ahogy azt Barna Gábor szerkesztői előszava be is harangozta, nem kapunk a ke-zünkbe teológiai, egyháztörténeti, eszmetörténeti fejtegetéseket a Szentháromságról – akit ilyesmi érdekel, az keresse meg, értékelje és használja fel azokat a saját szakállára másutt. Az olvasónak az lehet a benyomása, hogy egy-két kivételtől eltekintve ilyesmi-vel a szerzők sem nagyon bíbelődtek, s ez a hiány általában nem tesz jót. A másik „be-konferált” hiányosságot nem érzem igazán szorítónak, a hármasság szimbolikájának álta-lános vonatkozásai, a trinitas-fogalomnak a kereszténység előtti vagy azon kívüli megje-lenései persze szerepelhetnének egy szélesebb merítésű interdiszciplináris konferencián, de ha ez nem olyan volt, majd elmegyünk másikra, ahol ilyet is hallhatunk vagy olvasha-tunk. – Ahogy hasonló esetekben mondani szokás: a biztató előzmények után várjuk a reményteli folytatást és szerzőknek, szerkesztőknek, szervezőknek egyaránt gratulálunk egy fontos és érdekes kötethez.

Erdélyi római katolikus egyházlátogatási jegyzőkönyvek és okmányok I. 1727–1737. Közzéteszi Kovács András és Kovács Zsolt. A bevezető tanulmányt és a jegyzete-ket Kovács András írta. Entz Géza Művelődéstörténeti Alapítvány, Kolozsvár, 2002. 232 p. (Erdélyi művelődéstörténeti források 1.)

Bárth Dániel

Többszörösen öröndetes eseményt jelent a 18. század első harmadából származó er-délyi római katolikus egyházi iratok közzététele. Mindenekelőtt azért, mert a korszak „alulnézeti” egyháztörténelme iránt érdeklődő kutatók először vehetnek kézbe önálló forráskiadvány formájában erdélyi vizitációkat és hozzájuk kapcsolódó okmányokat. Amíg a hasonló jellegű protestáns források közzététele és elemző feldolgozása – nem kevésbé öröndetes módon – mostanra már jelentős eredményeket tudhat maga mögött, addig a katolikus vizitációk kiadása szempontjából ez a terület eddig fehér foltnak szá-mított. Utóbbi körülményt ráadásul az a szerencsétlen tudománytechnikai tény is súlyos-bította, hogy az 1970-es években kezdeményezett vizitáció-mikrofilmezés – magyaror-szági viszonylatban szinte teljes sikerrel zárult – akciója a határon túli egyházmegyék forrásanyagára nem terjedt ki. Magyarul: amíg a hazai egyházlátogatási jegyzőkönyvek – immár több évtizede csaknem hiánytalanul elérhetők a Magyar Országos Levéltár mik-rofilm-gyűjteményében, addig például az ugyanolyan értékes erdélyi vizitációk tanul-mányozására gyakorlatilag az utóbbi évekig nem nyílt mód. (Szaktudományos berkekben közszájon forognak értesülések bizonyos „házigyűjtemények” meglétéről, amelyek még a nehéz időszakban, titokban születtek meg a plébániai levéltárak egy részének lemáso-lásával. Az így megmentett [?] anyag szakszerű publikálása azonban még várat magára.)

Az utóbbi években (sőt immár évtizedekben) fellendült hazai vizitáció-kiadások kap-csán már hozzászokhattunk, hogy a forráskiadványok elkészítésére nem annyira az egy-háztörténészek, hanem sokkal inkább egyéb szakmák képviselői: művészettörténészek, nyelvészek, könyvtárosok, levéltárosok és nem utolsósorban néprajzkutatók vállalkoz-nak. Ennek nyilvánvaló oka az említett forrástípus interdiszciplináris felhasználásának lehetőségében rejlik. Kolozsváron is művészettörténészek mozdultak meg nem sokkal a

rendszerváltás után, hogy az ismert okok miatt hosszú időre megszakadt, háttérbe szorult egyházi forráskiadás ügyét kimozdítsák a holtpontról. Kovács András és munkatársai letmentő munkába kezdtek és hiánypótló kiadványsorozatot indítottak, amelynek első kötete kétségkívül a kezdeti lelkesültség nyomaait viseli magán.

A kötet előszavából kiderül, hogy 1992-ben, az akkor még teljességgel rendezetlen és kutatásra alkalmatlan gyulafehérvári érseki levéltár „egyetlen árva villanykörte sejtelmes világába burkolt” helyiségének polcáról került elő az a vizitációs protokollum, amely a mostani forráskiadvány alapvető szövegbázisát képezi. Akkor úgy tűnt, hogy a fellelt kötet a legrégebbi elérhető erdélyi egyházlátogatási jegyzőkönyveket foglalja magába. Annak ellenére, hogy az ezt követő évtized során – a levéltár budapesti segítséggel megvalósult rendezése következtében – korábbi és egyéb hasonló korú vizitációk is előkerültek, végül mégis csupán az eredeti szerzemény szemelvényeinek közzétételére került sor, kiegészítve egy, a gyulafehérvári *Batthyaneum*-ban őrzött irattal.

Ezzel a „letmentő” attitűddel magyarázható a kiadvány tematikai sokszínűsége, a szövegválogatás esetlegessége és *ad hoc* jellege. A valódi vizitációk jóindulattal is csak a kötet terjedelmének kétharmadát teszik ki, és a korai jegyzőkönyvekre máshol is jellemző célratörő szüksézszerűség félreismerhetetlen jegyeit viselik magukon. Ezek társaságában – a fő forrásbázist jelentő protokollum tartalmi változatosságából következően – a legkülönbözőbb összeírások, jegyzékek, hagyatéki összeírások és szerződő levelek is helyet kaptak a kiadványban. Különösen váratlan az erdélyi örményekkel kapcsolatos iratok több mint harminc oldalon történt közzététele. Utóbbi dokumentumok publikálása természetesen korántsem haszontalan, ugyanakkor talán szerencsésebb lenne, ha az iratlan méretű kiadatlan erdélyi katolikus forrásanyag közzététele a jövőben forrástipológiai vagy tematikai megközelítés alapján rendeződne.

Mindettől függetlenül kétségtelen, hogy filológiai szempontból kiváló munkát vehet kézbe az olvasó, annak ellenére, hogy a túlnyomórészt latin nyelvű szövegek átírását kolozsvári egyetemi hallgatók végezték. E kiadvány esetében különösen fontos a megbízhatóság: az adatok ellenőrzése – mikrofilm-másolat híján – ugyanis még mindig nem könnyű feladat. Jelen kötet szövege azonban bátran idézhető és felhasználható. Használatát személy- és helynévmutató segíti. (A tárgymutató hiánya érthető, másfelől viszont a latin szövegek szélesebb körű felhasználása csak ezáltal lenne elősegíthető.)

Ma már remélhetőleg szükségtelen megindokolni, hogy egy túlnyomórészt vizitációkat tartalmazó forráskiadványt miért ajánlunk néprajzkutatók figyelmébe. Mindazok a történeti néprajzi, művelődéstörténeti adatok, amelyek az egyházlátogatási jegyzőkönyvekben általában viszonylag homogén módon megjelennek az egyházi irányítás, a népi vallásosság és a mindennapi élet történeti vonatkozásában, e kiadvány forrásanyagában is megtalálhatók. A sokszor rendkívül szórványosnak és esetlegesnek tűnő adatok kontextusba helyezése, összevető elemzése jobbra még várat magára. Az efféle munka elvégzését – hosszú távon – éppen a kolozsvári kiadványoz hasonló, megbízható és bátran használható forrásközlések segíthetik elő. Miként fentebb már említettük, a könyv megjelenése ezért is örömdetes esemény.

Görög-Karády Veronika: Éva gyermekei és az egyenlőtlenség eredete. Mesék, te-
reméstörténetek, etnoszemiotikai elemzések (Afrika, Európa). L'Harmattan, Budapest,
2006. 427 p. + 1 ill. (Szóhagyomány – sorozatszerkesztő: Nagy Ilona)

Voigt Vilmos

Ismert és ismeretlen emberek, ismert és ismeretlen témák, ismert és ismeretlen mód-
szerek, ismert és ismeretlen szerző: ezzel summázhatjuk Görög Veronika magyar nyelvű
folklorisztikai tanulmánykötetét, amely napjainkban a leggazdagabb folklórtermésű ma-
gyar (?) könyvkiadó tanulmánykötet-sorozatában látott napvilágot.

A szerző ugyan még a budapesti egyetemen kezdte, ám afrikánista-folklorista kikép-
zését Párizsban szerezte meg. Előbb nemzetközi tudományos fórumokon találkozott ma-
gyar kollégáival, majd 1980 óta egyre többször járt otthon, csakhamar folklorisztikai
gyűjtőutakon, és főként a hazai cigány mesemondók portáján. Portáján? Helyes ez a szó
itt? Honnan is tudnánk, hiszen még a magyar néprajzkutatók túlnyomó többsége előtt is
ismeretlen a hazai cigányok – mondhatjuk: a putritól az Európa-parlamentig ívelő – sok-
változatú élete.

Karády Viktorné Görög Veronika az utóbbi évtizedekben egyre többet, újabban ál-
landóan Budapesten él, oktatás-szociológus férjével, és lelkes részese minden hazai folk-
lorisztikai rendezvénynek. A kötet 18 tanulmánya közül már jónéhány „magyar” témát
vizsgált, vagy magyarul íródott, magyar rendezvényen hangzott el. Itt a „magyar” szó
idézőjelbe tétele arra utal, hogy a kötet két dolgozata a folklórban a zsidókról kialakult
képpel, öt dolgozata pedig a cigányok folklórával foglalkozik. Ezek összevető írások, a
szerzőre általában jellemző tisztelet és tolerancia hangján – ám még itt is megfigyelhető,
hogy, mint minden kultúra, a magyar (itt már nem idézőjelben!) is gyanakszik, ha más
embercsoportokkal találkozik, és ez a nem-megismerés, elutasítás olykor túlmegy még
az etnikus sztereotípiák tévedésein is, és társadalmi gyakorlatra, bizony konfliktusra és
erőszakra vezet. Noha azt hisszük, „ismerjük” (megint fontos az idézőjel!) a cigányokat
és zsidókat, sőt a távolból a négereket is ez az „ismertség” csak illúzió, botorság lenne
benne hinni. E kötet tényfeltáró missziója nyilván e téves önelégültség cáfolása.

A kötet felénél nagyobb részében pedig (nyugat)-afrikai népmesékről olvashatunk,
legtöbbször a *bambara* folklórból, amelyet a szerző huzamos terepmunkával is tanulmá-
nyozott. A különböző afrikai népek meséit találó módon hasonlítja össze egymással Gö-
rög Veronika – ami nem csoda, hiszen évtizedekig éppen az ilyen kultúrákközi folklór-
összehasonlítással foglalkozó párizsi tudományos munkacsoport tagja, majd vezetője
volt. Ezek a mesék és más műfajú történetek azonban akkor is a vártnál jobban hasonlí-
tanak az általunk ismert („európai” vagy „magyarországi”) mesékhez, ha a mesekutatás-
ban megszokottan alkalmazott típuszámuk (e könyvben még AaTh, sőt AT, nem pedig
asz évek óta terjeszkedő ATU) nem azonos, vagy nem is azonosítható. Éva „sötét” és
„világos” gyermekeinek „szolgákká” és „urakká” válása – bizony kontinenseket átívelő
egyforma sorsot önt folklórszövegekbe.

Ami Görög Veronika kutatói módszerét illeti, ez nem egy új ötlet erőltetése, noha uj-
szerű a helyszín – a szerző ugyanazt a megoldást választotta, ahogy minden tudományos
mesekutatás teszi, vagyis hogy több szöveget (változatot) gyűjt össze, elemzi ezek fel-
építését, társadalmi mondanivalóját, megkísérli a „szimbolikusnak” tekintett (vagyis

egyszerűen nem megérthető) vonások értelmezését. És noha Afrikában az apa, a leendő após az a gonosz feladat-adó, aki a vőjelöltet teljesíthetetlen feladatokkal látja el (amelynek sikeres végrehajtásához a jelölt gyakran nemi szervét használja mértéktelen eredményességgel) – nálunk meg az ördögökkel végezteti el a gigantikus környezetpusztítás (erdőirtás) meg az állami bőség világának megteremtése (puliszkaforrás) feladatát a fiúba beleszerető leány: azért itt mégis ugyanarról van szó.

Ami pedig az etnopszichológiai boncolást illeti, Görög Veronika addig merészkedik, ameddig mer. Vagyis ha a mesélő azt mondja, „akkor még nem voltak iskolák”, rögtön idézi a mesélő életrajzának tényét: egyetlen évet töltött az iskolában. Már az analfabéta (vagy majdnem az) mesemondó és hasonló közönsége mesekedvelését és -tudását nem említi – pedig ez is folklór-szociológiai tény, és beillene a mindennapi életet a maga területén bemutató megfogalmazásba.

Nem ez az első magyar nyelvű dolgozat afrikai mesékről, cigányfolklórról és a zsidókra vonatkozó történetekről – ám így, egymás mellett rendkívül elmemozdítóak: új információt adnak a jól egymásutánra szerkesztett dolgozatok, és megszokott, téves gondolatainkat is segítenek kiigazítani.

Azt már nem is kellene részleteznem, hogy a mesemondók megbecsülése, a gondosan kiválasztott szövegpéldák, a franciából magyarra fordított szövegek olykor bumfordi bája is a kötet erényeihez sorolható. Hogy mindez nem véletlen – mesei kifejezéssel – a semmiből alászállott ajándék, hanem évtizedek tisztességes munkájának és tisztességes gondolkodásmódjának eredménye, akkor vesszük észre, amikor hibákra is bukkanunk a kötetben, vagy a teljesítmény szintje esik. Van például a könyvben hatvanál több illusztráció. Ezek nyomdai minősége is lehetne jobb. Ám nem is ez a főbaj, hanem az, hogy ezek pontos forrásadatai hiányoznak, zömük nem tartozik közvetlenül a szövegekhez, és főként a kötet második felében az üres fél vagy egész lapok kitöltése volt a látható cél. Pedig a mese-ikonográfiának mára megvan a maga célja és módszere is. Az ugyanis nem forráshivatkozás, ha a 132. lapon arról értesülünk, hogy a kép a 13. század végéről, egy észak-franciaországi zsoldároskönyvből származik. Melyik ez a könyv, milyen nyelven íródott, mi a címe, ott mihez tartozik az illusztráció, hányadik lapon van? stb. Ugyanilyen pontossággal a mesékről is azt mondhatnánk: „északfrancia legendame-se”. Akit érdekel a dolog, turkáljon ezer könyvben maga a pontos forráshelyet megtalálható. A 126. lapon „Madárra vadászó fiú. Pietro de Crescenzi. In *Commodum ruralium libri*. 12. század” olvasható képaláírásként, amely egy nyomtatott fametszetből készült. Sajnos a 12. században Európában még nem volt könyvnyomtatás! Azaz Petrus Crescentius könyvének egy későbbi, illusztrált kiadásából dolgoztak. Ez hol, mikor, melyik országban jelent meg? (És Európában „fanyomat” szó sincs, ahogy a könyv elején többször is olvashatjuk. Szerencsére a kötet közepétájt már a magyar szó olvasható: „fametszet”). Azért ismétlem meg mindezt, mivel a szerző úgy vélte, ha van valamilyen útbaigazító szöveg a képek alatt, ez mindjárt forráshivatkozás is. Pedig nem az. Persze azt is tudom, kényelmes szerzők és félénk kiadók a sok aprómunka és a jogdíjak miatt utálják a pontos hivatkozásokat. És minden kollégám tucatnyi mai magyar „tudományos” kiadványt is a fejemhez vághat, mondván, ott is ez a helyzet, vagy még rosszabb. Ami igaznak igaz, de mentségnek nem mentség.

Görög Veronika túlzóan is kedvező képet ad kutatásának előzményeiről, kollégáiról, még az általa felhasznált módszerekről is. Én sem részletezem, hogy azért nálunk is van/volt cigánygyűlölő cigányfolklor-kutató, a morfológiát csak mímelő meseleírás, a meseelmélethez egyáltalán nem értő meseelméletíró, sőt az ostobasággal határos vulgárszociológia meg vulgáretnológia is tevékenykedik. A szerzőnek nyilván „nem volt szíve” ezt nyilvánosan is elmondani. A recenzensnek meg „volt mája” ezt nyilvánosan is elmondani. (Lásd a „szív és máj” jellegű további következményeket MI Q469.6, Q469.6.1, valamint Q211, S194. Szövegpélda: Ráduly János Kisküküllő-melléki népmesei között található.)

Inkább azzal zárom méltató soraimat, hogy derék stílusú dolgozatok szólalnak meg a meseelemző és -értelmező részekben is. Legszebbek azonban maguk a szövegek lehetnek, még a fordításban közölt vagy táblázatokból visszakövetkeztethető részeket is. Teljes hosszabb meseszöveget e kötetben (érthető okból) mégsem olvashatunk (rövidebb eredettörténeteket igen), hiszen mégiscsak egy világszínvonalú tudományos munkát tartunk a kezünkben, nem pedig meséskönyvet. Már csak ezért sem fejezhetném be így a könyv bemutatását: „itt a vége, fuss el véle” (mondjuk a könyvesboltból a megvásárolt példánnyal hazáig). Legfeljebb az egyik kedves mesemondó, Erdős Lajos szavait idézhetem, aki a mesevégi esküvő megemlézése után ezt mondja: „olyan örömmel, boldogsággal voltak, éltek nyugodtan”.

Fiat! (Bárcsak úgy lenne!)

Végül arra a kérdésre szeretnék válaszolni, miért olyan fontos, hogy például afrikai folklórról értesülhetünk e könyvből? Nemcsak azért, mert ez fontos dolog, hanem azért is, mivel a magyarokat mindig érdekelte ez a témakör.

A (sajnos) folklorista körökben nem túl ismert Polányi Mihály klasszikus művében ezt a történetet olvashatjuk (magyarul: *Személyes tudás. Úton egy posztkritikai filozófiához*. II. Budapest, 1994. 79.): „Nézzük egy Dél-Afrika-kutató, Magyar László történetét, amelyet Lévy-Bruhl jegyzett fel, aki tipikusnak tekinti az esetet. (Vö. Lévy-Bruhl: *The "Soul" of the Primitive*. London. 1928. 44–48.)

Két afrikai bennszülött, S/akipera/ és K/imbiri/ elmennek az erdőbe mézet gyűjteni. S. négy nagy, mézzel teli fát talál, míg K. csak egyet. K. hazamegy, és azon siránkozik, hogy milyen balszerencsés ő, S.-nek meg mekkora szerencséje van. Eközben S.-t, aki visszatért az erdőbe, hogy elhozza a mézet, megtámadja egy oroszlán és széttépi.

Az oroszlán áldozatának rokonai azonnal elmennek a varázslóhoz, hogy megtudják, ki a felelős S. haláláért. A varázsló többször irányítást kér az orákulumtól, majd közli, hogy K. öltött oroszlánformát, hogy bosszút álljon S.-en, akire féltékeny volt a bőséges mézlelőhelyek miatt. A vádlott erélyesen tagadta bűnét, s a törzsfőnök elrendeli, hogy méregpróbával rendezzék az ügyet. a próba kedvezőtlen volt a vádlottra nézve, az vallott és behalt a kínzásba.”

Ha Magyar Lászlótól (*Reisen in Südafrika 1849–1857*. 328.) Polányiig érdekes ez a történet, érdekes lehet az afrikanisztika Görög Veronika számára és magyar olvasója számára is. Ráadásul itt az afrikanisztika és a magyar nyelven olvasható narratíva nem négyeszer áttételen keresztül jelenik meg: Magyar László német könyvét a francia vallásantológus Lévy-Bruhl veszi át, akitől angolul olvassa Polányi, akinek műve aztán ma-

gyarul is megjelenik Görög Veronikánál sokkal kevesebb az áttétel. Ő nem háromszoros áttétellel tud valamit Afrikáról, hanem járt is ott.

Hasonló módon lehetne értékelni a szerző cigány és zsidó tárgyú folklorisztikáját. Amit azonban most nincs időm részletezni, ám másutt erre biztosan lesz mód.

Nemes Székely János Csöglei közbirtokos naplója 1808–1866. Pápai Református Gyűjtemények, 2004. A Pápai református Gyűjtemények kiadványai. Forrásközlések 7. 303 p. + egy térkép. Sajtó alá rendezte, szerkesztette és a bevezető tanulmányt írta: Hudi József.

S. Lackovits Emőke

A Dunántúli Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteményeinek könyvkiadói tevékenysége a néprajztudomány számára is figyelmet érdemlő. Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy rendszeresen jelentetnek meg részben alapmunkának számító tanulmányköteteket, részben pedig eddig hozzáférhetetlen forrásokat. Alapos kutatásokon nyugvó, olyan igényes munkákról van szó (mind belbecsüket, mind külső megjelenésüket tekintve), amelyeket a szorosan vett szaktudományon kívül a társtudományok ugyancsak kiválóan használhatnak, lévén e kötetek hiánypótlóak. 2004 végén is egy ilyen munka látott napvilágot, mégpedig a kalandos körülmények között megtalált nemes Székely János csöglei kismenes naplója, amely Hudi József történész-főlevéltárosnak köszönhetően teljes terjedelmében megjelenhetett, remek forrásként szolgálva mind a néprajztudománynak, mind a művelődéstörténetnek. (Csögle Marcal menti település, egykor kismenesi többségű falu, lakói többségben reformátusok, kisebb részben evangélikusok, valamint katolikusok voltak.)

A napló, ahogy kismenes szerzője jelzi, *a jelesebb történéseket, saját véleményét és a nevezetes dolgokat* tartalmazza, részben napló, részben pedig visszaemlékezés formájában, kiegészítve szubjektív megítélésű *irodalmi alkotásokkal*, továbbá fontosnak tartott *családi vonatkozású adatokkal*.

A jelesebb történések részben saját életével, döntően azonban faluközösségével kapcsolatosak. Úgy mutatja be ezeket, hogy elsősorban a jövő nemzedék számára, de a jelenben élőknek egyaránt tanulsággal szolgáljanak. A tanítás-nevelés igénye, a jobbítás szándéka végigkíséri Székely János írását. Olyan személy vetette papírra gondolatait, aki a közösség sorsáért felelősséget érzett és ezt a felelősséget vállalva is, töltött be közeleti tisztségeket, kivéve részét a község öngazgatásában, az egyház világi vezetésében.

A jelesebb történések közé sorolta a baleseteket, a gyakori, sokszor bosszúállás, máskor a gondatlanság eredményezte tüzeseteket, a kirívó időjárási eseményeket, amelyek a megélhetést biztosító gazdálkodásra voltak döntő hatással, tehát figyelni rájuk kikerülhetetlen és elmulaszthatatlan volt a mezőgazdaságból élőknek, a gazdálkodóknak. Ebbe a csoportba sorolhatjuk a járványokról való híradását is, közöttük az egyik legveszedelmesebbként számon tartott kolera pusztítását és az ellene való védekezést, amely gazdagnak mondható népi gyógyászati adatokat tartalmaz. Közülük leginkább említést érdemel a kórokozók pusztításában savas kémhatású gyógyszerként is jelentős szerepet

játszó bor alkalmazása, amit belső és külső fertőtlenítésre eredményesen használtak, ahogy ezt jelenlegi járványtani kutatások ugyancsak igazolják (dr. Pál Tibor pécsi tan-zékvezető egyetemi tanár szíves közlése). A járvány idején a víz ivásának tiltása és ennek betartása, betartatása eredménnyel járt még akkor is, ha a halálozás a megszokottnál nagyobb méreteket öltött a kór által sújtott falvakban és esztendőkbén. Baktériumölő hatással alkalmazták még a térségben ebben az időben a füstölést is, amelyet a pestisjárványok idején ugyancsak ellenszerként használtak. Ugyanakkor a korabeli hivatásos orvoslásról szintén képet kapunk, a szerző beteg feleségének gyógyításával kapcsolatban, még ha mozaikszerűt is. Egyaránt tudósít a paraszti orvoslást végző tudós gyógyítókról, valamint tevékenységükről. A francia Braudel (Fernand Braudel: Anyagi kultúra, gazdaság és kapitalizmus. XV–XVIII. század. A mindennapi élet struktúrái. Bp. 1985.) az emberiség történetét a járványok történetével tartja illusztrálhatónak, amely tétel akár egy közösségre vonatkoztatva is helytállónak bizonyul, igazolják ezt a csöglei napló adatai.

A váratlanul fellépő járványok, az elmúlás gyakori közelsége, a jövőendő ismeretlensége filozofikus gondolatok megfogalmazására készítették a szerzőt, elelmélkedve saját szerzeményű versében az ismeretlen idő és távlatok felett. Külön érdekessége írásának, hogy helyenként a „maga vélekedését” közbeszúrva, azt vers, versek formájában fogalmazta meg. Ezek az alkotások a prédikációs irodalom mintájára, a zsolnárköltészet gondolatiságát alapul véve születhettek meg, de életközeli és közérthetővé a népéletből vett példákkal tette gondolatait. Ilyen többek között a szerencse forgandóságáról megfogalmazott elmélkedésében a kerék megnevezése. Párhuzamként azt a néprajzi adatot említhetjük meg, amelyet feltehetőleg Székely János is jól ismert, és amely a 20. század első felében még ugyancsak élő szokás volt. Jelesen egy lakodalomhoz kapcsolódó mozzanatról van szó. A szűkebb és tágabb környéken a lakodalom másnapján az ifjú párnak a faluban való bemutatásakor, az őket körülhordozó kocsi mögé keréken forgó két bábút kötöttek, ez volt a „Fakata Fajankó”, német közösségekben a „Hans und Gretl”. Ezek a kerékre erősített bábuk hullámozó, forgó mozgásukkal, váratlan és gyors helyváltoztatásukkal a szerencse kiismerhetetlenségét, forgandóságát jelképezték. Ugyanakkor azonban Székely János, mint vallásos ember, nem hagyatkozott pusztán a változékony szerencsére, amint az elmélkedéséből kiderül. A szabadulást, a megoldást, a sors kényének kedvének való kiszolgáltatottságból való megmenekítést Istentől remélte, várta, s ez adott számára biztos fogódzót a bizonytalanságban.

A jelesebb történések sorát a napló a rablásokról, gyilkosságokról való híradással egészíti ki, amelyek ugyan elvétve történtek csak, megdöbbenést, együttérzést, szánalmat és az igazság kiderítésének erőteljes igényét, a bűnösök méltó büntetésének elvárását váltották ki a napló szerzőjéből, de a közösség valamennyi tagjából egyaránt.

A jeles események között tartotta számon Székely János a napóleoni háborúkat, tekintettel arra, hogy az insurrekció révén őt, rokonságát, sőt a faluközösséget is ezek a háborúk közvetlenül érintették.

A mindennapi élet és egyáltalán az élet fenntartása szempontjából elsőrendűen fontos volt a mezőgazdasági munkák végzése, a termelő tevékenység, a termés és a terméseredmények, mindezekkel összefüggésben a gabona árának mindenkori alakulása, amely adatok meghatározóak a naplóban. Ezzel kapcsolatban nemcsak az időjárási eseményekről szól, amelynek változékonyága, gyakorta szélsőséges jelenségei („szekeres kará-

csony, szános húsvét”) mellett rendkívüli dolgokra is felhívja a figyelmet, így 1838-ban a gyapjas lepke hernyójának inváziójára, amivel mindaddig nem találkoztak, és amely európai jelenség, innen hurcolták el a tengeren túlra, de amelynek léteztek, léteznek a biológiai kártevői is (dr. Sonnevend Imre erdómérnök szíves közlése). A kép, amit a hernyók pusztításáról ad, csaknem megegyezik azzal, amivel 2004-ben a Balaton-felvidéken találkozhattunk. A másik pusztító kór az állatokat támadta meg, ez volt a száj- és körömfájás járvány, amely több alkalommal is felütötte fejét, de ellene népi gyógyászati módszerekkel többnyire eredményesen vették fel a küzdelmet. Ez az állatvész a 20. században még mindig létezett, sőt, még a század második felére sem sikerült teljesen megszüntetni.

Végezetül érdemes még megemlíteni, hogy e jeles történések között tartja számon a szerző folyamatos összehasonlítással élve a postai díjszabások alakulását, változását, az árak emelkedését, amely különösen érzékenyen érintette őt.

A *nevezetes dolgok* sorában országos eseményekről szól egyrészt, így a pesti nagy árvízről, a francia háborúkról, viszont az 1848/49. évi forradalomról és szabadságharcról alig-alig tesz említést. Másrészt pedig ebben az egységben olyan helyi vonatkozású események, dolgok kaptak helyet, amelyeknek országos megfelelői is léteztek. Meglepőek a szerző demográfiai megfigyelései. Egy-egy esztendő népmozgalmi adatainak segítségével ismerteti a demográfiai helyzetet, amelyre rendszeresen visszatér. Aggódik a népesség fogyásán, amely mai ismereteink birtokában, a jelenlegi demográfiai helyzetben nem tűnik alaptalannak – mintha egy jövőbe látó készülékbe tekintett volna nemes Székely János az 1800-as évek első felében. Rendkívül figyelemre méltó, hogy felfigyelt erre a jelenségre, amelynek esetenként magyarázatát is kereste, okát is felfedte, mégpedig elsősorban a járványos esztendőkben. Más alkalmakkor csak a pusztá adatokat közli tényként, amelyek indoklás nélkül is különös értékei a naplónak.

E nevezetes események sorában nagy teret szentel a tagosításnak, a körülötte történt visszasságoknak, vélt és valós igazságtalanságoknak, az eseményekkel kapcsolatban a faluközösség, sőt a rokonság megosztásának, megosztottságának. A tagosítás idején és körülötte soha addig nem tapasztalt ellenségeskedés, árulás, haszonlesés, rágalmozás jelenik meg a közösségben. A recens néprajzi adatok, az évtizedekkel ezelőtt élt legöregebb adatszolgáltatók halványuló emlékei ugyancsak erről tanúskodtak, úgy, ahogy arról a napló világos, egyértelmű képet rajzol, a maga szomorú valóságában tárva fel az egész folyamatot, igazolva a sok emberi gyarlóság között is a kapzsiság, az irigység, a harácsolás tulajdonságainak minden mást elnyomó, maga alá rendelő jelenlétét a többség gondolkodásában, cselekvésében. Csokonai sorait látjuk megelevenedni:

„Az enyém, a tied mennyi lármát szüle,

Mióta a mienk nevezet élüle.”

Eme nevezetességek között sorra veszi még az 1865. évi véres követválasztást is, ami a tudatlan és befolyásolható személyek, tömegek megtévesztésén alapuló politikai-politikusi tettekkel hozható összefüggésbe, nélkülözve a józanságot, kiszorítva a körültekintően megfogalmazott, alapos mérlegelésen nyugvó, megfontolt véleményeket – napjaink történéseit látva, különös figyelemmel 2004. december 5-ére, csábító az összehasonlítás és elgondolkoztatóak Székely János szavai. Mintha közel 150 esztendő alatt mit sem változott volna a világ, a közgondolkodás, a magyar közélet.

A naplót tarkító *irodalmi alkotások* részben Kisfaludy Sándor regéi, részben történelmi eseményeket megörökítő elbeszélések, hazafias írások, részben pedig életvezetési tanácsok, viselkedési szabályok, erkölcsi normákat megfogalmazó összeállítások. Így a pontokba foglalt „Arany igazságok és tanácsok”, az egészség megtartásának szabályai, a józanság érdekében teendő lépések, a keresztény etika summája, a hasznos intések, tanácsok, udvariasság regulái, amelyek valójában még a két világháború között is tanított „Arany ABC” megfelelői. Ezek az életvezetési tanácsok a paraszti életszemléletnek, életvitelnek a hagyományos közösségek és életmód fennmaradásáig meglévő, az egymást követő nemzedékek felnevelését alapvetően és döntően meghatározó két sarokkő: a vallásos élet, vallásos nevelés, azaz hitre nevelés, valamint a munka tisztelete, a szigorú munkára nevelés köré és közé csoportosultak, egyszerre meghatározva, keretbe foglalva az egyén és a közösség életszemléletét, életmódját.

Az irodalmi munkák harmadik csoportját pedig a halotti búcsúztatók alkotják. A kántortanítók, kántorok költészete ez, református közösségekben nemcsak elvárt, hanem meghatározó volt, a tisztességesnek tartott temetések elválaszthatatlan tartozéka, amely a hátramaradottnak szólt, de a gyászolók és az elhunyt kapcsolatáról vallott. Éppen Csögléről ismerünk nagy számban halotti búcsúztatókat, sőt rendelkezünk is velük dr. Gáncs Lajos jóvoltából, aki felmenőinek és rokonságának búcsúztatóit, az elhunytak érdemeinek méltatását összegyűjtötte és egy példányukat a Laczkó Dezső Múzeum Néprajzi Adattárának átadta.

Ezt a részt lezárva, itt kell még megemlítenünk a naplónak azon fejezetét, amely a korabeli geográfiai ismereteknek népszerű összefoglalását tartalmazza. Nyilvánvalóan a szerző számára fontosnak ítélt földrajzi adatok összességéről van itt szó, amelyet szükségesnek tartott naplójába bemásolni, azt ilyen módon a következő nemzedéknek továbbadni.

A napló *családi vonatkozású adatai* részben a születések, a házasságkötések és a halálozások tényének megörökítését, részben pedig családtörténeti adatok bőséges és alig nyomon követhető együttesét jelentik. Külön gratulálhatunk Hudi Józsefnek, hogy mindezekből, valamint az anyakönyvi adatokból Székely Jánosnak szerteágazó, ugyanakkor remek, precíz, jól áttekinthető családfáját elkészítette. A naplónak ebben az együttesében kaptak még helyet a családtagok betegségei, továbbá a szerző saját betegségeinek ismertetése. Utóbbi különösen érdekes, mert olyan, ma már szinte népbetegségnek számító, a mozgáshiányos életmóddal nagyban összefüggő mozgásszervi betegség, a lumbágó, majd a nyomában jelentkező ülőideg-gyulladás korabeli meglétéről tudósít, valamint a végtagokban fellépő, görcsöket előidéző magnézium hiányáról. Kitűnő leírását adja ezen bajok tüneteinek, a betegségek lefolyásának, majd újbóli jelentkezésüknek, hisz mindezeket neki kellett elszenvednie, vele történtek meg. Gyógymódként a szigorú ágynyugalmat jelöli meg, ahogy azt ma is javasolja az orvos a betegnek, azonban ő ezt nem orvosi javaslatra alkalmazta önmaga esetében, fontosságáról egyéni tapasztalatai alapján bizonyosodott meg.

A napló és visszaemlékezés a korabeli birtokos kisnemes gondolkodásának keresztmetszetét nyújtja, gazdag életviteli tanácsokkal, a mások okulására szolgáló tanulságos történetek összegyűjtésével, egységbe rendezésével. Úgy tűnik, mintha az Újszövetségből a Jakab apostol leveleiben megfogalmazottak lettek volna Székely János életvezetési-

sének vezérgondolatai, irányítúje, értékfelfogásának, erkölcsi normáinak alapjai, értékítéletének meghatározói. Arthur E. Imhof az „Elveszített világok” (Bp. 1992. Akadémia Hermész Könyvek) című munkájában a 17–18. századi, a hesseni Leimbachban élt német Johannes Hooss, valamint egy egész paraszti dinasztia életvilágát, életvezetését, életstratégiáját határozza meg és elemzi korabeli feljegyzések alapján. Székely János naplója, visszatekintése egy hasonló munkához kiváló lehetőséget jelent.

A napló által felölelt egész korszak megértéséhez, továbbá a napló olvasásához tanulmány található a kötetet szerkesztő, sajtó alá rendező Hudi József történelevéltáros tollából. Tanulmányának első részében a naplóíró Székely János származását, családját, rokonságát mutatja be. Részletesen foglalkozik a naplóíró személyével, továbbá a nemzetségnek a csöglei kismemesi társadalomban elfoglalt helyével, betöltött szerepével. Megismerhetjük Csögle társadalmi összetételét, a befogadó közeget, a falu vezető rétegét és nemességének tagoltságát. Így, e tanulmánynak köszönhetően a napló és szerzője elhelyezhető a korabeli falusi társadalomban, magyarázattal szolgálva több eseménynek, érthetővé téve a jogviszonyokat, a nemesi igazolások lezárultával a faluközösség jogi-önkormányzati helyzetének megszilárdulását, bemutatva az önkormányzat működését, de az egyházközösség és a falu igazgatásának összefonódását is. Kitér a nemesi iskoláztatásra, az alfabetizáció kérdéseire, amely adatok a naplót író elemi műveltségéről tanúskodnak, sőt, önművelődési igényeiről ugyancsak, amely nemcsak olvasásra, hanem írásra is készítette őt. Ugyanakkor megismertet a tanulmány a korabeli írás-, olvasástudással, az olvasási kultúrával, amelynek ismeretében világossá válik, hogy Székely János az olvasott emberek közösségébe sorolható. Mindezen ismeretek fényében a naplóíró kismemesi tevékenysége körültekintően és biztonsággal értékelhető. Hudi József kitér a napló szerkesztési elvére, a szerző által alkalmazott időmegjelölésre, a napló ritmusát meghatározó időrendre, az írásművet mind történeti forrásként, mind pusztá olvasmánnyként is jól érthetővé téve. Foglalkozik Székely történelemszemléletével, a magyar történelemről formált véleményével, meglévő ismereteivel, továbbá személyének és közösségének helyével ezekben az egész nemzetet érintő folyamatokban. Mindezeket túl Hudi József a napló-émlékirat együttesét elhelyezi a magyar emlékirat-irodalom egészében, európai párhuzamokra, adatokra hivatkozva. Ezen a ponton néhány esetben kénytelen vagyok nem egyetérteni vele. Az általa elmondottakat a gazdag néprajzi szakirodalom néhány adatával kiegészíteném – amely néprajzi szakirodalmat sajnálatos módon nem használta fel tanulmányához, ami megmagyarázhatatlan, hisz egy rendkívül alapos kutatóról van szó, aki a kismemességgel kapcsolatos történeti vizsgálatoknak egyik legfigyelemreméltóbb képviselője.

Vidékünkön, érteve alatta a Bakony és a Balaton-felvidék közösségeit, eddigi ismereteink szerint kevés paraszti, nemesi napló született, ugyanis nem tudunk róluk, mivel csak töredékük jelent meg nyomtatásban. A néprajzi kutatás viszont számon tart ilyen naplókat. Csak jómagam találkoztam vele a Győr-Moson-Sopron megyei Mecséren, ahol egy család őrizte meg azt a paraszti naplót, amely különösen gazdag volt a gazdálkodásra vonatkozó feljegyzésekben. A Káli-medencében Kővágóörsön Bárány András kismemes vezetett, elsősorban gazdasági naplót, amelyet még az 1980-as években az evangélikus egyház helyi levéltárában őriztek. Kiss János evangélikus lelkész naplója ugyan nem a paraszti, sem nem a nemesi írásbeliség tanúja, hanem a litterátusi műveltségű pol-

gáré, de ebből a korból származik, ezen a vidéken született és adatai döntően ugyancsak ide vonatkozóak. A szentgáli iparoslegény, Kiss József naplószerű feljegyzései pedig egy másik világot tárnak fel, szintén ebből az időszakból. Kisebb-nagyobb gazdasági feljegyzésekkel, családi adatokkal több helyen is találkoztam a Balaton-felvidéken, így pl. a köveskáli Csekő családban, a Gyórrffy nemzetségben, a Mindszentkällai jobbágyi eredetű Győri családban, amelyeket érdemes lenne összegyűjteni, megszerezni és nyomtatásban megjelentetni. Jó példa valamennyi a paraszti és nemesi írásbeliségre, hozzájárulva az adott kor megjelenítéséhez.

A korai naplók, emlékiratok sorában a magyar művelődéstörténetben első helyen az erdélyi emlékekről kell szólnunk. Ezen belül is különválasztva az emlékirat-irodalmat, valamint a naplókat, amelyek igazán bőségesek Borsos Tamástól Koós Ferencig vagy Apor Pétertől Antal Dánielig, közbeiktatva Bethlen Miklóst, Árva Bethlen Katát, Wesselényi Polixénát, Bod Pétert, Cserey Mihályt, Hermányi Dienes Józsefet, Bölöni Farkas Sándort, hogy csak a legismertebbekre utaljunk, nem feledkezve meg Rettegi Györgyről (Emlékezetre méltó dolgok. Bukarest, 1970. 18. sz.), Wesselényi Istvánról (Sanyarú világ a 18. sz. elejéről. Bukarest, 1983.), Wass Györgyről, Rétyi Péterről (Napló. Bukarest, 1983.), hogy csak néhányat ragadjunk ki a különösen gazdag együttesből. Még akkor nem szóltunk a kisebb lélegzetű írásokról vagy a naplótöredékekről. Ilyen a Székely Jánoséhoz erősen hasonló esztelneki, feltehetőleg Szacs vay-féle napló, amelyet jómagam dolgoztam fel (S. Lackovits Emőke: Gazdasági naplótöredék a háromszéki Esztelneken. In: Studia Comitatus 23. Néprajzi tanulmányok Ikvai Nándor emlékére I. Szerk.: Novák László. Szentendre, 1994. 413–422.). Szükséges szólni ebben a sorban a bukovinai székelyek körében született naplókról, visszaemlékezésekről (Gáspár Simon Antal: Az én szülőföldem, a bukovinai Istensegítség. Bp. 1987.), amelyeket Forrai Ibolya vizsgált, külön tanulmánykötetben foglalva össze eredményeit a székely írásbeliségről és történeti tudatról (Forrai Ibolya: Népi írásbeliség a bukovinai székelyeknél. Bp. 1987.), de nem hagyhatjuk továbbá említetlenül a Mohay Tamás által elemzett paraszti naplóírást sem (Mohay Tamás: Paraszti kéziratok, házi irattárak gyűjtése. In: Néprajzi útmutató diákoknak és szakkörvezetőknek. Szerk.: M. Szabó Mária – Mohay Tamás. Bp. 1988.). Feltétlenül említést érdemelnek e gazdag anyagból Kós Károlynak, Kocsis Gyulának, Bellon Tibornak ezekre a paraszti feljegyzésekre, naplókra épülő tanulmányai (Kós Károly: Népi írott források a székelység anyagi kultúrájának múltjához. Ethn. 1981., Kocsis Gyula: Farkas István ceglédi gazda kéziratok számadáskönyve. Dokumentatio Ethnographica Bp. 1989., Bellon Tibor: Paraszti feljegyzések agrár-néprajzi tanulságai. In: Emlékkönyv... Túrkeve, 1971.). A 20. században igencsak elszaporodtak a paraszti emlékiratok, amelyek közül több nyomtatásban is napvilágot látott (Emlékül hagyom... Bp. 1974. benne Vankóné Dudás Juli, Gyovai Pál, Berényi Andrásné és még hét személy emlékezése, Győri Klára: Kiszáradt az én örömem zöld fája. Bukarest, 1975., Így teltek hónapok, évek. Bukarest, 1979. öt személy emlékeivel, Martonné Homok Erzsébet: Családi krónika. Bp. 1983., Csibi Istvánné Siklódi Mária: Pontot, vesszőt nem ismerem... Bp. 1985., Leírtam életem. Bukarest, 1987. 12 személy vallomása, Mikor a szolgának telik esztendeje. Bukarest, 1987. 20 fő emlékezése, Kocsis Rózsai: Megszépült szegénység. Bukarest, 1988., Csángók a XX. Században. In: Néprajzi Közlemények XXXIII. Bp. 1994. három fő emlékeivel, Zsigmond Erzsébet: Sirató. Kolozsvár, 1995.), de nagy

számban található ilyen írások kéziratos formában múzeumi adattárakban. Érdeemes lenne számba venni valamennyit. Csak a Laczkó Dezső Múzeum Néprajzi Adattára is többet őriz belőlük.

Két földrajzi névvel kapcsolatban van még megjegyzésem: az egyik a Lesvár néven megjelenő, amely helynév nem Győrnél található véleményem szerint, hanem Tét közelében, mégpedig egy puszta, amely ma is létezik. A másik pedig Pázmánd, amely nem Fejér megyében, hanem Győr megyében fekvő, egykor református többségű falu, nem messze Pannonhalmától. Református közössége jó kapcsolatokat ápolt mind Pérrrel, mind Banával.

Végezetül őszinte elismerés illeti Hudi Józsefet alapos munkájáért, amely nemcsak forrásként, forrástanulmányként, hanem irodalmi olvasmányként is élvezetes, lenyűgöző. Köszönet illeti Köntös László igazgatót a kötet megjelentetéséért, kiadvány-politikájáért. Személyében egy olyan igazgatót, intézményvezetőt köszönhetünk, aki a mai sanyarú körülmények között is biztosítja a könyvkiadás feltételeit, az általa elindított sorozat kötetének folyamatos és rendszeres megjelentetését. A pecsétrajzért Koncz Pál főrestaurátort illeti köszönet, a szöveggondozásért Köblös József főlevéltáros tudományos főmunkatársat, a szöveg előkészítéséért Kránitz Zsolt levéltárost. A sorozat szerkesztője Mezei Zsolt könyvtáros. A kötet Pápán, a Dunántúli Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteményeiben vásárolható meg.

Ethnographia

A Journal of the Hungarian Ethnographical Society

Vol. 117.

2006

No. 3.

Head of the Editorial Board:

LÁSZLÓ KÓSA

Editorial Board:

RÓBERT KEMÉNYFI, ATTILA PALÁDI-KOVÁCS, IBOLYA T. BEREZKZI,
GÁBOR VARGYAS, GYULA VIGA, VILMOS VOIGT

Editor:

ELEK BARTHA

Editorial Office Address: Hungarian Ethnographical Society

[Magyar Néprajzi Társaság], H-1055 Budapest V.

Kossuth Lajos tér 12. Telephone: (1) 473-2400/extension 481

Telephone/telefax: (1) 269-1272, e-mail: mnt@neprajz.hu

Editor's Address: Department of Ethnography, University of Debrecen

[Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék] H-4010 Debrecen, Egyetem tér 1. Pf.: 16.

Telephone /fax: (52) 512-958

E-mail: ethnographia@freemail.hu

E-mail: barthaelek@yahoo.com

TABLE OF CONTENTS

Studies

László Lukács: The Christmas Tree in the Central European

Ethnographical Cartography 211

Előd Kovács: The Old Turkish Roots of the Hungarian *Hol volt, hol nem volt*

[Once upon a Time] 259

Communications

János Balázs – Zoltán Bölkei: A Partially Mummified Embryo, Buried in a Pot,

Preserved by the Effect of Copper 283

Im memoriam

Vilmos Voigt: Meletyinszkij died 287

Book Reviews 301

Ethnographia

117. évfolyam

2006

3. szám

Ismertetések

Litovkina, Anna T.: Once upon a Proverb: Old and New Tales Shaped by Proverbs. (*Vargha Katalin*) – Gaál Károly: Kultúra a régióban – Válogatott néprajzi tanulmányok. (*Szilágyi Miklós*) – Kriston Vízi József válogatásában: Közös nyelven Ungon, Berken. (*Voigt Vilmos*) – Júlia szép leány. Székely balladák Kríza János gyűjteményéből. (*Petánovics Katalin*) – Milan Kováč – Attila Kovács – Tatiana Podolinská (eds.): Cesty na druhý svet. (*L. Juhász Ilona*) – „Oh, boldogságos háromság!” Tanulmányok a Szentháromság tiszteletéről. (*Mohay Tamás*) – Erdélyi római katolikus egyházlátogatási jegyzőkönyvek és okmányok I. 1727–1737. (*Bárth Dániel*) – Görög-Karády Veronika: Éva gyermekei és az egyenlőtlenég eredete. (*Voigt Vilmos*) – Nemes Székely János Csöglei közbirtokos naplója 1808–1866. (*S. Lackovits Emőke*)

ISSN 0014-1798

Szerkesztő: Bartha Elek [Editor: Elek Bartha]

Felelős kiadó: Paládi-Kovács Attila, a Magyar Néprajzi Társaság elnöke

[Published by: Attila Paládi-Kovács, President of the Hungarian Ethnographical Society]

Fordító: Csontos Pál [Translator: Pál Csontos]

Olvasószerkesztő: Kolozsvári István [Copy editor: István Kolozsvári]

A borító tervezte: Dallos Csaba [Cover design: Csaba Dallos]

Nyomdai előkészítő: Bihari Nagy Éva [Printing & Publishing: Éva Bihari Nagy]

Nyomta a Kapitális Kft., Debrecen [Printed in Debrecen by Kapitális Ltd.]

Felelős vezető: Kapusi József [Managing Director: József Kapusi]

Studies

*László Lukács: The Christmas Tree in the Central European
Ethnographical Cartography*

*Előd Kovács: The Old Turkish Roots of the Hungarian
Hol volt, hol nem volt [Once upon a Time]*

Communications

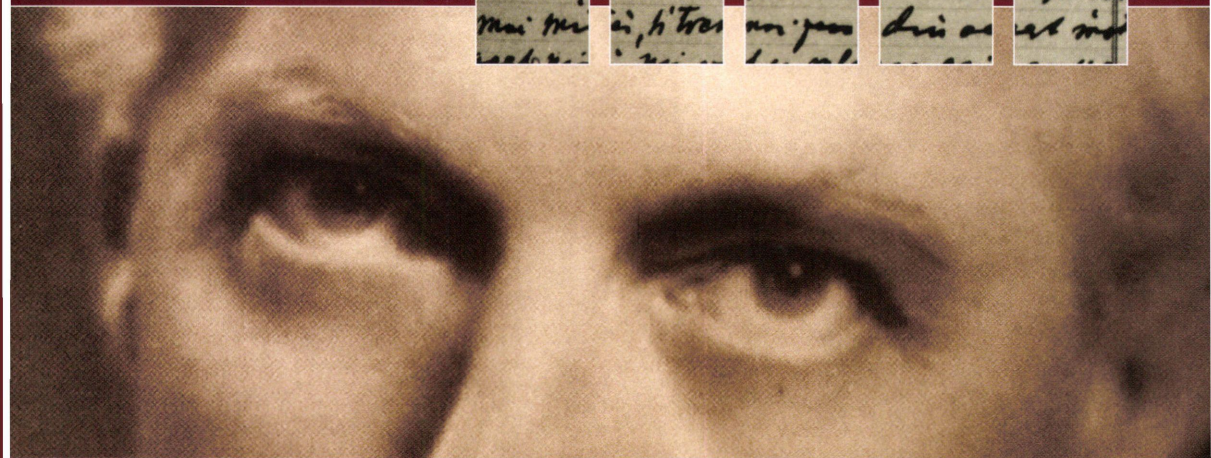
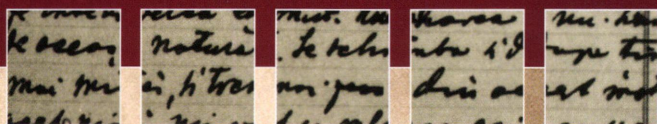
*János Balázs–Zoltán Böklei: A Partially Mummified Embryo, Buried in a Pot,
Preserved by the Effect of Copper*

Im memoriam

Vilmos Voigt: Im memoriam Meletyinszkij

Book Reviews

ETHNOGRAPHIA



Gráfik Imre: Kézműves hagyomány és tárgykultúra

Erostyák Zoltán: A hagyományélés szintjei két dél-békési oláh cigány közösségben

Küllős Imola: „Hazudnak rendületlenül füledbe, óh magyar” Néphumor és satíra 1956-ban

Bánkiné Molnár Erzsébet: Irtásföldek a Lápos vidékén

Mirzaoğlu, F. Gülay: Bartók Béla: a török zenei folklórtudomány magyar úttörője

Hoppál Mihály: A samanizmus kutatása Magyarországon

2006/4

A szerkesztőbizottság elnöke:
KÓSA LÁSZLÓ

A szerkesztőbizottság tagjai:
KEMÉNYFI RÓBERT, PALÁDI-KOVÁCS ATTILA, T. BEREZCKI IBOLYA,
VARGYAS GÁBOR, VIGA GYULA, VOIGT VILMOS

Szerkesztő:
BARTHA ELEK

A szerkesztőség címe: Magyar Néprajzi Társaság, H-1055 Budapest V.
Kossuth Lajos tér 12. Telefon: (1) 473-2400/481-es mellék
Telefon/telefax: (1) 269-1272, e-mail: mnt@neprajz.hu

A szerkesztő címe: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék
H-4010 Debrecen, Egyetem tér 1. Pf.: 16. Telefon/fax: (52) 512-958
E-mail: ethnographia@freemail.hu
E-mail: barthaelek@yahoo.com

TARTALOM

Tanulmányok

- Gráfik Imre:* Kézműves hagyomány és tárgykultúra.....229
Erostyák Zoltán: A hagyományélés szintjei két dél-békési
oláh cigány közösségben251

Közlemények

- Küllős Imola:* „Hazudnak rendületlenül füledbe, óh magyar ...”
Néphumor és satíra 1956-ban.295
Bánkiné Molnár Erzsébet: Irtásföldek a Lápos vidékén305

Tudománytörténet

- Mirzaoğlu, F. Gülay:* Bartók Béla: a török zenei folklórtudomány
magyar úttörője.....317
Hoppál Mihály: A samanizmus kutatása Magyarországon.....345

- Ismertetések**369

Ethnographia

A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata

117. évfolyam

2006

4. szám

Gráfik Imre

Kézműves hagyomány és tárgykultúra

Világszerte, így Európában és Magyarországon is tapasztalható – a változó erővel és mértékben megnyilvánuló érdeklődés – a népek, nemzetek kulturális öröksége, hagyományai iránt. Érvényes ez a saját kultúránkra, műveltségi javainkra és más népekére egyaránt. A sok vonatkozásban egységesítő folyamatokat generáló Európai Uniónak is egyik fontos ajánlása: a kulturális sokszínűség megőrzése, meg- és felmutatása az unió állampolgárai számára.

Ebben az összefüggésben, de a világméretű modernizáció és expanzív kereskedelem következtében érvényesülő uniformizálódás, valamint nemzeti önbecsülésünk okán is mind nagyobb felelősség hárul azokra a tényezőkre, amelyek a fenti folyamatokra hatással lehetnek. Magam ezek közé sorolom szaktudományunkat, különböző képzettségű és funkciójú művelőit, továbbá a néprajz intézményeit is. Álláspontomat igazolja – többek között –, hogy a Magyar Néprajzi Társaság a XIV. Néprajzi Szemináriumán legutóbbi (Jászberény, 2004) programjában „A tárgyalkotó népművészet és továbbélése – Alkotók, alkotóműhelyek, források” tematika volt a középpontba helyezve.

Ez alkalommal csak egy olyan terület kapcsán fejtem ki gondolataimat, mely szorosabb kapcsolatba hozható a néprajzi muzeológiával, azon belül is műveltségünk tárgyi emlékeivel. Jelesül a kézműves hagyományokról kívánok értekezni, mégpedig abban az összefüggésben, hogy milyen helyet foglal el jelenünkben, és milyen szerepet tölthet be a jövőben.

A budapesti Néprajzi Múzeum munkatársaként abban a szerencsés helyzetben vagyok, hogy az ország, sőt Közép-Európa egyik leggazdagabb tárgyi kulturális emléktárházával rendelkező intézményében dolgozhatok.

A XIX. században kialakuló-formálódó néprajzi érdeklődés, majd az önálló néprajztudomány, s különösen a néprajzi muzeológia értelemszerűen nagy figyelmet fordított a népi/paraszti, a szélesebb értelemben vett köznépi műveltség tárgyi világára. Az úgynevezett tárgyi kultúra, anyagi műveltség emléktárházára.

gának gyűjtése és tanulmányozása egyik – praktikusan elkülönült/elkülöníthető – nagy területe a néprajzi kutatásoknak.

A Néprajzi Múzeum anyagára alapozva, a tárgyi gyűjtemények összetétele, illetve egyes gyűjteményi együttesek kifejezetten arra utalnak, hogy a kézművesipar és munkaeszközei¹, de egészében véve a kézműves tevékenységek termékei² eredendően beletartoztak a néprajzi vizsgálódások körébe. Ez tényszerűen így is van, azonban kissé bonyolultabb a helyzet, ha a tudománytörténet, illetve a tudományelmélet felől közelítjük meg a kérdést.

A magyar néprajztudomány, néprajzi muzeológia kezdeti viszonyát a kézművességhez, kézműiparhoz sajátos kettősség jellemezte. Olyan fogalmak használata, illetve kifejezések értelmezései jelzik ezt, mint a *kéziipar*, *háziipar*, *kismesterség*, *kisipar*, *népipar*, továbbá erre utalnak a néprajzi gyűjtemények kezdetei is.³ Érzékelhető ez a sajátos viszonyulás az 1906-ban megjelent *Útmutató néprajzi múzeumok szervezésére* című kötet bevezetőjében kifejtettekben is: „... gyűjtenünk mindazt kell, a mi parasztkultúránk, népünk élete (ezen kívül csak ezt tartjuk szemünk előtt) mibenlétének illusztrálására szükséges. Múzeumba kell vinni mindazt a holmit, a mit népünk maga készít magának akár szükségletére, akár gyönyörűségére, vagy a mit az ún. kis mesteremberek csinálnak részére ugyane célból.”⁴ A kötet példatár részében, talán nem véletlenül az utolsó, XIV. csoport anyagát a *Czéhemlékek* adják. A bevezető gondolatok a következőket tartalmazzák: „Ide tartoznak a czéhességre vonatkozó mindennemű tárgyi emlékek. Azoknak, kik azt mondják, hogy ezek nem ide, hanem általános művelődéstörténeti múzeumba valók, azt feleljük, hogy oda is valók. A régiségi, sőt iparművészeti múzeumok is gyűjtenek efféle tárgyakat, báb- és ostyasütőmintákat stb. is, de már ezen mesterségek szerszámananyagával egyikök sem törődik. Azt is tudjuk, hogy mindkettő művészből becsú darabokat lát szívesen. A határ megvonása bajos és sok esetben csak konvencionális lehet. Azután a czéhek egy része kismesteremberekből állott, kik a nép számára dolgoztak s az itt bemutatott holmik is ilyenektől valók s akár a kismesterségek csoportjába is beoszthattuk volna őket.”⁵

Érzékelhető ez a kettős viszonyulás a későbbiekben is. Az 1930-as években megjelent, első magyar néprajzi összefoglaló műben (*A magyarság néprajza I–IV.* első kiadás: 1933–37) a tárgyi néprajzot bemutató I. kötetben a *Mesterkedés* fejezetcím alatt a következőket olvashatjuk: „Nem rekeszthetjük ki azonban teljesen vizsgálódásunk köréből a kézművesség s iparosság termékeit sem, hisz lé-

¹ Gráfik 2000.

² Fejős 2000.

³ Gráfik 1997.

⁴ Báltky 1906: 9.

⁵ Báltky 1906: 320.

nyegükben legtöbbször ezek is *népi munkák*⁶, illetve: „A bábosság nálunk mintegy háromszázestendős, német eredetű mesterség. Az első bábos céh 1619-ben alakult Pozsonyban. Legtöbb céh dolgozott az ország nyugati felében. Nem is emlékeznénk itt meg e mesterségről, ha a búcsúkon, vásárokon, tehát hagyományos népünnepeken árusított készítményei... nem lennének oly közkedveltek népünk körében.”⁷

Talán nem meglepő, hogy az eddig idézetteket ugyanazon szerző (Bátky Zsigmond) fogalmazta, aki bár kétségtelenül meghatározó egyénisége volt a korabeli magyar néprajztudománynak, de sietünk megjegyezni, hogy nem volt egyedül. *A magyarság néprajza* II. kötetében, *A hagyomány tárgyai* című fejezet *Céhemlékek* című alfejezetében egy másik szerző, a korabeli néprajzi tudományosság ugyancsak meghatározó személyisége (Viski Károly), így fogalmaz: „Tárgyi emlékeik: az iratok tartására szolgáló, nagy, jelképes erejű *céhláda*, a céh kis szekrényben őrzött jelvénye, a *céhbehívótáblák*, a *pénzgyűjtő süvegek*, *szavazó cinkusok*, *pecsétnyomók*, *lámpások* és *zászlók*, a lakomához tartozó *jelvényes edények*, *szabadalomlevelek* s egyéb okmányok, amelyek között legfigyelemreméltóbbak remekelésre vonatkozó határozmányok, szabályok. Értékes emlékek maguk a *remek*ek. Céhe volt a molnároknak, sőt a halászoknak is. Magukban a céhek, céhemlékek elsősorban ipartörténeti, művelődéstörténeti jelentőségűek. Minthogy azonban sok helyen nagy hatással voltak a legényavatások, legénybíróságok alakulására, sőt – például a halászcéhek révén – ösfoglalkozásainkat is érintették, néprajzilag is figyelemreméltók.”⁸

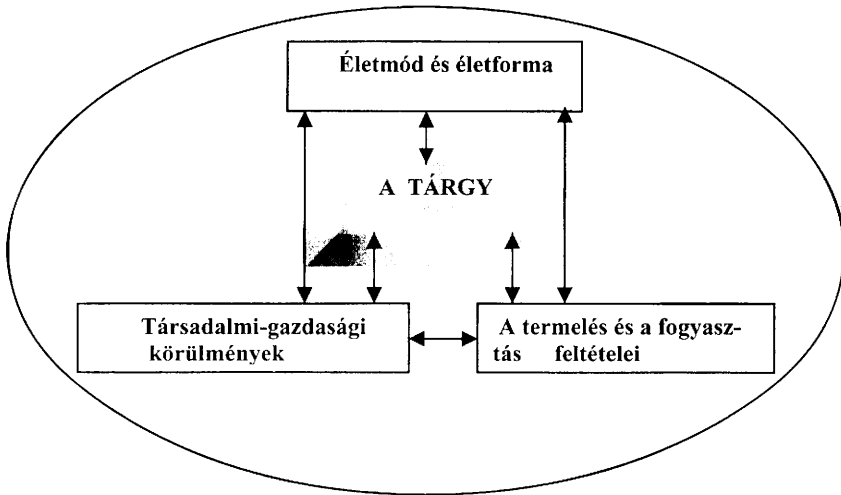
Néhány évvel később – igaz meglehetősen ideológiai zűrzavar és világpolitikai nyomás alatti időszakban, mintegy a nemzeti függetlenség és önazonosság megőrzésének kényszerítő (s ezért kissé talán torzító) körülményei közepette – a korszak harmadik meghatározó szakmai tekintélye (Györffy István) *A néphagyomány és a nemzeti művelődés* című emlékiratában, *A magyar háziipar*, illetve *A magyar kisipar* fejezetek alatt – többek között – a következőképpen fogalmaz: „Ez alá a fogalom alá fogom mindazon népi munkát, mely az ösfoglalkozáson kívül esik” – illetve: „A népművészet mesterei a multban nemcsak a parasztok közül kerültek ki, hanem igen tekintélyes számmal iparosemberek voltak. A népművészet közismert múzeumi darabjait: a virágosra festett bútorokat, cserépedényeket, hímzett bőrruhákat, cifra szűrőket, stb. mesteremberek készítették. Hogy ipartermékeiket mégis népművészeti tárgynak tekintjük, ez onnan van, mert a nép számára és a nép ízlése szerint dolgoztak, azonban egyéniségük elismerésére sohasem tartottak számot, éppúgy, mint a paraszt népművész.”⁹

⁶ Bátky é. n.: 306.

⁷ Bátky é. n.: 375.

⁸ Viski é. n.: 427–428.

⁹ Györffy 1939: 54.



A tárgy helye a kulturális hálózatban (diagram, a szerző szerkesztésében)

Tudománytörténeti és tudományelméleti örökségünk tehát, a „klasszikus néprajzi triász”, egyfelől némiképp (még) a helyét kereső, s egyfajta értelmezési bizonytalanságot jelző, másfelől viszont megtermékenyítően nyitott, s ebből következően kiterjesztően inspiráló szemlélet mutató felfogása, vitathatatlanul rányomta bélyegét tudományunk elméleti és gyakorlati (néprajzi muzeológiai) programjaira, teljesítményeire.

A néprajztudomány és a kézművesség viszonylatában a kiegyenlítődés, pontosabban a határozott hangsúlyeltolódás abban az irányban, miszerint a kézműves technika-technológia meghatározó a falusi népi-paraszti és a mezővárosi paraszt-polgári (és kézműves) közösségek tárgyi környezetében, mintegy húsz év múlva, a második világháború után figyelhető meg.

Az új – a népművészetet kiterjesztően értelmező, s annak formálásában a kézművességnek, illetve a céhes keretek között tevékenykedő mesterek munkájának alakító/meghatározó szerepet tulajdonító – szemlélet minden korábbinál határozottabban érvényesült az 1960-as évek végétől megindult kutatásokban,¹⁰ és reprezentatív népművészeti összegezésekben,¹¹ de nem tudta kikerülni a népművészetet úgynevezett díszítőművészetként értelmező hagyományosabb felfogás sem.¹²

¹⁰ Vö. K. Csilléry 1971; 1974; 1977; Kresz 1968; Hofer 1977.

¹¹ Lásd Fél-Hofer-K. Csilléry 1969; Fél-Hofer 1975; Hofer-Fél 1994.

¹² Lásd Domanovszky 1981.

Mindez párosult a néprajzi muzeológia műhely-együttesekre irányuló figyelemével¹³ és a néprajzi kutatásnak a kézművesipar dokumentációi iránti érdeklődésével. Amennyiben pedig azt is számításba vesszük, hogy ebben az időszakban vett lendületet a hazai (központi és regionális) szabadtéri néprajzi múzeumok létesítése,¹⁴ mely szükségszerűen együtt járt a lakáskultúra és műhelybe-rendezések tárgyainak, eszközeinek felgyűjtésében, érthető a kézműves tárgykultúrára – mind mennyiségében, mind minőségében felhalmozódó – új ismeret.

Mint látjuk a kézművesség kérdésében mindig volt és megítélésünk szerint van is kompetenciája a néprajztudománynak, a néprajzi muzeológiának. A néprajz jelenkori viszonyát a kézművességhez jól dokumentálja és minősíti a legújabb összegezés, melyben az egyik leginkább szakértő néprajzkutató muzeológus miközben definiál: „*Kézműves-iparos – valamely szakképesítéshez kötött iparág művelője, aki kéziszerszámokkal, elemi erővel meghajtott gépek segítségével folytat termelőtevékenységet a fogyasztó számára. A feldolgozott anyag lehet a sajátja vagy a megrendelőé, díjazása pénzben vagy természetben történik*” – természetesen tovább differenciál:

„*Házi munka* alatt a paraszti családon és gazdaságon belüli tevékenységet értjük: használati eszközök, a gazdálkodás, lakás, bútorzat, viselet tárgyainak saját használatra való elkészítését, azok javítását, pótlását.

Specialista – olyan személy, aki szakképesítés nélkül bonyolult munkák elvégzésére, irányítására alkalmas, ezt a képességét a közösség is számon tartja, igényli. Az ilyen személyek azok közül kerülnek ki, akik az egyes házi munkákban – fafaragás, szövés, varrás-hímzés, szappanfőzés stb. – különös adottságokkal és jártassággal rendelkeznek.

Háziiparos – olyan személy, aki termékeit maga, illetve családtagjai segítségével, külső munkaerő igénybevétele nélkül, kézi erővel állítja elő otthonában, a rendszerint saját maga által gyűjtött, vásárolt nyersanyagokból mások számára is. Tevékenysége hatósági engedélyhez kötött, de szakmai képesítés ehhez nem szükséges.

Kisiparos – kézi szerszámokkal és mesterséges energiával meghajtott egyszerűbb gépekkel végez árutermelő ipari tevékenységet, többnyire magántulajdonban lévő saját műhelyében. Tevékenysége képesítéshez kötött, a nyersanyagot pénzért vásárolja és termékeit is pénzért értékesíti.

Kontár – az, aki valamely képesítéshez kötött ipart engedély nélkül űz. A céhes világban kontár, himpellér névvel bélyegezték meg a céhen kívül dolgozó mestert, legényt és az ilyeneknél szakmát tanult személyt is. A kontárokat a piaci

¹³ Vö. Domonkos 1974.

¹⁴ Lásd Kurucz–Balassa–Kecskés 1987.

értékesítésben, munkavállalásban korlátozták, sokszor hatóságilag is tiltották tevékenységüket.”¹⁵

Amennyiben azonban a jelenkor történéseit és folyamatait is számításba vesszük – s ez elől aligha térhetünk ki –, akkor egyrészt számolnunk kell azzal, hogy a fenti terminus technicus-ok jelentéstartalma ma nem egyezik meg azzal, mint amit korábban, a hagyományos társadalom, illetve kultúra korában jelentett, illetve a kézműves alkotó tevékenység más társadalmi-gazdasági viszonylatokban realizálódik. Másrészt azonban mindezeket túl egyéb összefüggésekre is figyelniünk kell. Ebben a vonatkozásban meg- és átgondolandó az úgynevezett *jelenkutatás*-hoz való viszonyulás¹⁶, valamint a köznapis kultúra, illetve a *mindennapi élet* kultúrájának kutatása.¹⁷ Fontos és vissza-visszatérő kérdés, diskurzus tárgya, hogy az ilyen típusú és tartalmú kutatásokban mit, mennyit és hogyan vállalnak/vállalhatnak általában a múzeumok, s azokon belül is a néprajzi múzeumok, illetve a néprajzi gyűjtemények, valamint a néprajzos muzeológusok.¹⁸

Ebből a szempontból figyelmet érdemlőnek tartjuk mindazon törekvéseit, amelyek kiállításokban, kapcsolódó konferenciákon, illetve előadás-sorozatokban foglalkoztak, illetve foglalkoznak a történelmi múlt és a jelenkor tárgykultúrájának kérdéseivel.¹⁹ Hangsúlyozzuk azonban, hogy a különböző eredetű, funkciójú, (információ)értékű stb. tárgyak, tárgye gyűjtemények muzealizálása, szakmai gondozása és feldolgozása, mind tudományelméleti, mind módszertani szempontból igen nagy felelősséggel jár!

Itt és most nincs lehetőségünk arra, hogy tudományelméleti és módszertani kérdéseket részletezzünk, bizonyos vonatkozásokban és más alkalmakkor tetünk már erre kísérletet.²⁰

Továbbá, ami a jelent illeti, egyfelől figyelembe kell vennünk az utóbbi évtizedek azon áttételesen ható folyamatait is, melyek a folklorizmus (neofolklorizmus, posztfolklorizmus) révén (zene, tánc, népszokások stb.), részben közvetlenül (a folklorizmus eseményeihez szükséges hiteles tárgyak beszerzésével, használatával összefüggésben), részben közvetve (például kézműves foglalkozások, kézműves vásárok megrendezéséhez) kapcsolódva irányították az érdeklődést a kézműipari, illetve kézműves tevékenységekre.²¹

¹⁵ Domonkos 1991: 12. – Kiemelés tőlem – Gr. I.

¹⁶ Lásd Bausinger 1984; Beitzl 1985; vö. Voigt 1972.

¹⁷ Lásd Imhof 1992; Schöne 1998: 31–34; Rickards–Twyman 2000.

¹⁸ Lásd Luterbach–Roth 1980; Szabó 1984; Schöne 1998: 74–75; Wilhelm 2002; Fejős 2003 – utóbbi áttekintő irodalommal!

¹⁹ Lásd Alltagskultur; SAMDOK; MaDok.

²⁰ Lásd Gráfik 2004.

²¹ Lásd Bausinger 1983; Jeggle 1979; Köstlin 1985; Voigt 1979; összefoglalóan lásd Voigt 1990.

E rendezvények, gyakran az autentikusságot is erősítő helyszínt adó térben zajlanak, s ilyenekben föltehetően sokunknak volt és lesz még részünk. E vásárokon döntő mértékben remélhetően továbbra is a hagyományos kézműves mesterségek termékei dominálnak, melyeket az úgynevezett „élő népművészet”, illetve a „népi iparművészet” körébe szokás sorolni. E fogalmak használata és jelentése nem mentes bizonyos értelmezési problémáktól.

Az *élő népművészet* fogalma, illetve tartalma, társadalmi-gazdasági és művészet-elméleti vonatkozásai, vissza-visszatérően értelmezési kihívást jelentenek szaktudományunknak, olykor kérdésfelvetés formájában, például: „Beszélhetünk-e 1992-ben Budapesten »élő« népművészetről?”²²

Más megközelítésből éppen a hivatkozott XIV. Néprajzi Szeminárium egyik előadója fogalmazta meg: „... ritkán hangsúlyozódik, az »élő népművészet« etnográfiai/folklorisztikai elemzéseiben, hogy amikor a kereskedelmi célú, de művészi szándékú, a hagyományos népművészetre mint életben tartható/tartandó örökségre hivatkozó tárgyalkotó tevékenységről szólunk, csupán úgy teszünk, mintha a parasztoknak/»utóparasztnak« az önellátás eszményéhez igazodó, illetve a kisiparosoknak a mindennapi piacra figyelő mai művészkedését, mint a népi kreativitás szerves folytatását, továbbélését értelmeznénk.”²³

A kifejezés használata – mind tudományos, mind köznyelvi értelemben – úgy tűnik, akkor indokolható és fogadható el, ha a vele jelölt tevékenységben és a kézműves termékekben feltárul, illetve feltárható az a meghatározó motiváció, miszerint, mint azt, a XIII. *Élő népművészet* című országos kiállítást kísérő, illetve bevezető tanulmányában Verebélyi Kincső megfogalmazta: „tetten érhető az a szándék, hogy a történeti népművészet máig élő folytatásaként a hagyományörzés mozzanata váljon hangsúlyozottá”²⁴

Kisebb fenntartásokkal azt mondhatjuk, hogy konszenzus van a magyar közgondolkodásban és szakmai körökben arról, miszerint: „A magyar népművészet szerves folytatásának kell tekinteni a *népi iparművészetet*, mely az idők során folyamatosan változott, alakult. A népi ipar kialakulása ma már több mint százéves múltra tekint vissza. A népi iparművészet fejlődését, változását, fellendülését, hanyatlását, átalakulását és megújulását az alkotói indíttatás, a társadalmi környezet, a társadalmi igény és a műbírálat folyamatosan alakítja. Mindezek folyamatosan hatnak egymásra, és ennek megfelelően nemcsak az alkotói magatartás, hanem a bírálat is az adott kor követelményeinek megfelelően változik.”²⁵

²² Lásd Flórián 1992.

²³ Szilágyi 2005: 321.

²⁴ Verebélyi 2000: 5.

²⁵ Kovács 2006: 9.

A fentiekén túl azonban a kézművesek körében egyfajta belső tagolódásra utaló, „önértékelő” folyamat is megfigyelhető „... jellemzően a különböző szakipari ágazatokban, melyek a csizmadiától a késesig, a szíjgyártótól a kádárig lassanként mind-mind besorolódtak a népi iparművészet kategóriájába... E szakiparosok egy részét egyébként jelentősen befolyásolta az is, ha nem (vagy nemcsak) a múlton nosztalgikusan merengő, a nemzeti érzésekre apelláló tetszetős dísz tárgyakkal »dekorációvá« átformált emocionális telítettségű valamikori használati tárgyakkal, hanem a mai funkcionális igényeket kielégítő ruhadarabokkal, munkaeszközökkel kellett jelen lenniük a piacon: a csizmának vagy papucsnak ki kellett bírnia, hogy rendszeresen táncolnak benne, a legrepresentatívabb lószer számnak is fogathajtó versenyeken kellett kiállnia a tartóssági próbát.”²⁶

A népi iparművészet esetében tehát, a helyi hagyományokra és stílusokra épülő, azaz „Lényegében olyan iparművészeti tevékenységről van szó, amely valamely hagyományos helyi parasztstílust használ fel kiindulásul” –, de a népi iparművész nem alkothat olyan szabadon, mint egy iparművész, a hagyomány számára bizonyos kötöttségeket jelent.²⁷

A fentiekkel kapcsolatban utalunk a népművészet és az öltözködés, a divat területén a legújabb törekvésekre, illetve lehetőségekre, példaként a *Modern Etnika Iparművész Csoport* tevékenységére.²⁸

Van, illetve lehetséges ugyanekkor a fiatal generációk körében a folklorizmusnak egy más motivációja is. „Az emberekben, különösen a kereső fiatalokban valami vágy, valami kielégítetlenségi érzés támadt föl, amelyre választ, megoldást bizonyos egyszerű, a néphagyományban megtalálható módszerek, formák, cselekedetek kínálnak. Elsődleges tehát a hiányérzet, a kielégítetlenség érzése, erre keresnek megoldást és találnak rá a néphagyomány területein kialakult formákra, módszerekre. Ezt bizonyítja, hogy a néphagyományt kialakító igények, szükségletek tovább élnek az attól már eltávolodott nemzedékekben is, és ugyanezek teremtik meg a néphagyomány utóéletét, az ún. »folklorizmust« is... A hagyományos népi kézművesség, a népi tárgyformálás elsajátítása, az ennek szellemében való alkotás: faragás, szövés, bőrművesség, fazekasság sok fiataalt fogott meg, sokan szánták rá magukat, hogy ebben keressék megélhetésüket is.”²⁹ (Zárójelben jegyezzük meg, hogy az országos képzési jegyzék szerint 1287 szakma közül választhatunk, s szerezhethünk az egész országban elismert szakképesítést, ezek körében azonban „csak” mintegy 50 a hagyományos kézműves-szakmák száma.)

²⁶ Szilágyi 2005: 324.

²⁷ Domanovszky–Varga 1983: 9.

²⁸ Vö. Hála 2005: 136.

²⁹ Andrásfalvy 2004: 110, 133.

Ez utóbbi vonatkozás, mármint a foglalkoztatottság lehetősége, ott volt a XIX. század vége, és a két világháború között szorgalmazott háziipari tevékenységek mögött is, aminthogy – más megfontolásokkal társulva – megfigyelhető a második világháború után is. Ebben az összefüggésben a népi iparművészeti tevékenység a foglalkoztatáspolitikával és a személyes egzisztencia megteremtésével szorosan összefüggő jelenségcsoportként írható le, azzal a megjegyzéssel, hogy: „... a népművészeti örökség megőrzésének, a nemzeti kultúrába integrálásának programja (ugyancsak folyamatosan az 1950-es évek óta) fontos szervezője volt a klubokhoz, művelődési házakhoz, alkotótáborokhoz kapcsolódó szabadidős tevékenységeknek, ennek részeként az amatőr művészeti mozgalomnak. Mely – mint program – deklaráltan része volt ugyan a szocialista kultúrpolitikának, de voltak ellenzéki felhangjai is...”.³⁰

Az érdeklődés valóságos igényeit, igaz társadalmi méretekben pontosan nehezen felmérhető arányait jelzik – még ha bizonyos vonatkozásokban nem is teljes szakmai konszenzust élvezően – azok a szerzői törekvések,³¹ de főként azok a kiadói programok (lásd például a Planétás Kiadó *Jelenlévő múlt* című sorozatának köteteit!), amelyek célja egyrészt a tárgykultúra terén a hagyományos műveltség ismeretanyagának átörökítése, másrészt a XXI. század modernizációja és globalizációja ellenére, illetve mellett szakmai és módszertani alternatívát szándékoznak nyújtani a tárgyalakotás, tárgyformálás területén.

Éppen ez utóbbival összefüggésben, noha kétségtelen, hogy szinte minden megváltozott, illetve megváltozóban van tárgyi környezetünkben,³² számolnunk kell a globalizációs folyamatok és az uniformizálódás ellen ható tényezőkkel is, mint arra a *népi kultúra* és a *tömegkultúra* összefüggéseit tárgyalva, egy korábbi tanulmányunkban már kitértünk.³³ Világszerte annak a jelenségnek lehetünk és vagyunk tanúi, hogy napjainkban, ha több vonatkozásban korlátozottan is, de határozottan jelentkező, sőt növekvő kereslete és kínálata van a múlt századok tradicionális műveltségének, az úgynevezett hagyományos, népi kultúrának. Vonatkozik ez a különböző, egykor használt tárgyakra is, ugyanis azt figyelhetjük meg, hogy bizonyos, és nem is kevés számú és típusú, illetve funkciójú tárgyak sajátos módon kiemelkednek a tömegkultúra státusából, és egy összetett érdeklődés (például történeti, népművészeti, egyedi, szimbolikus, identitást kifejező, esztétikai, természetes anyagfelhasználás stb.) révén kitüntetett helyzetbe kerülnek. E tárgyak abszolút és relatív értéke megnő, miáltal azok egy magasabb, mondhatni elit kultúra (művelt, főként értelmiségi réteg) tagjainak, valamint a faluról városba költözötteknek és azok leszármazottainak, és nem utolsósorban a

³⁰ Szilágyi 2005: 325.

³¹ Például Tarján 1984, illetve Tarján 2005.

³² Vö. Baudrillard 1968; 1987.

³³ Gráfik 2005.

bel- és külföldi idegenforgalom résztvevőinek (ki)választott tárgyaivá válnak. Fogalmazhatnánk úgy is, hogy az egykor volt kis/ebb értékkel bíró közkultúra tárgyai sajátos metamorfózison mennek át, és felértékelődve, több-kevesebb szimbolikus tartalommal feltöltődve, nagy/obb értékű, presztizs tárgyakká lényegülnek.

A folyamat jól érzékelhető, igaz, felmérések hiányában azt nem tudjuk pontosan, hogy a lakosság egészére vetítve milyen arányt képviselnek a fentebb említett rétegek és csoportok. A tárgykultúra ilyen vonatkozású attitűdjeinek megítélésére a fogyasztási statisztikák nem alkalmasak, még leginkább a turizmussal kapcsolatos adatfelvételek szolgáltatnak némi tájékozódást a vásárlási szokások motivációs vizsgálatán során.

A jelenség túlértékelése természetesen éppoly hiba, mint amilyen vétkes mulasztás nem észrevenni a folyamatot, és nem reagálni rá szaktudományunk részéről.

Azokat az indítékokat keresve, amelyek közrehatnak a régmúlt tárgyai iránt való vonzódásban és ezzel összefüggésben a kézműves technikai-technológiai megoldások megbecsülésében, a legkülönbözőbb motivációkhoz jutunk el.

Az mindenképpen megfigyelhető, hogy e tárgyak, tárgytípusok azért (is) kerülhetnek ilyen sajátos helyzetbe, mert előállításukban – a viszonylagos „tömegtermelés” ellenére –, részben a kézműves technikai-technológiai kötöttségek, részben pedig, ebből is eredően az egyedi – de a hagyományozott közösségi, illetve egy általánosan elfogadott ízlés normáit nem sértő – megformálás révén nem mint a *tömegkultúra*³⁴ tárgyai realizálódnak. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a kézműves kultúra azonos, illetve hasonló tárgyai, relatív nagy számosságuk ellenére a funkció, a tartalom és forma harmóniáján keresztül mindenkor meg kell, hogy feleljenek egy (készítői és egy felhasználói) „minőségi minimum”-nak, egyfajta – a hagyomány által is – szabályozott és megkövetelt értéknek! Szemben a nagyüzemi sorozatgyártás, illetve a gyáripari termelés eredményeként piacra kerülő tömegáruval, ahol ez – eleinte még igen, később azonban egyre inkább korlátozottan, s csak bizonyos márkavédelem jegyében, illetve többnyire már megengedően/eltekintően – nem feltétlenül kritérium.

További jelentős tényező a tárgyakhoz való fentebb felvázolt új viszonyulásban az *eredetiség* kérdése. A Néprajzi Múzeum 2004-ben az „*Eredeti – Másolat – Hamisítvány (Tárgyak párbeszédben)*” című időszaki kiállításához olyan kerekasztal-beszélgetés jellegű programokat szervezett (három alkalommal), melyek egyikén, a *Kézjegy* címet viselő sorozatban a kiállításához kapcsolódva, de attól bizonyos vonatkozásokban el is távolodva, a fő hangsúly a tárgyalkotó fo-

³⁴ Józsa 1986; MacDonald 1957; vö. Miller 1991: 109–130.

lyamatra, azon belül az *alkotó egyéniség*, a *hitelesség* és az *eredetiség* kérdéseire helyeződött.

A *kézjegy*³⁵ fogalom használatát azért is szerencsés tartjuk, mert valóságosan és metaforikusan is megjeleníti, magába foglalja a tárgykészítés meghatározó aspektusát (a közvetlen kétkézi megmunkálást), s ilyenformán egy kézműves tárgy magán viseli a megformálás egyediségét, s ezen keresztül eredetiségét. Bizonyos tárgyak esetében nyomatékosítják az eredetiséget azok a jelek, ábrák, pecsétek, azaz mesterjegyek, melyek egy-egy alkotó, mester, műhely azonosítóiként több tárgyon is megtalálhatók. A lehetséges azonosításon túl azonban e jelek egyúttal hitelesítő jelleggel is bírnak, s e tekintetben korunk fetiszizált márkajeleinek elődjeinek is tekinthetők.³⁶ Néprajzi tárgyakon esetenként különböző jelzetek (pl. monogram, évszám), sőt a teljes név kiírása is előfordul, sőt rövidebb-hosszabb, többnyire közvetlen, személyes vonatkozásokat tartalmazó feliratok, szövegek is olvashatók, melyek ugyancsak segítik/segíthetik az azonosítást. Általánosságban azonban utalhatunk a kézművesek által – akár kisebb-nagyobb sorozatban is – készített tárgyak egymástól való árnyalatnyi különbözőségére, azokra az eltérésekre, melyek kisebb részben méret és formagazdagságban, nagyjából díszítésben, illetve díszítményekben realizálódnak. Ebben az összefüggésben tehát a kézművesség, pontosabban a kézműves hagyomány önmagában, illetve a fentebbi vonatkozásokat magában foglalva, mint egyfajta védjegy, az eredetiség garanciájaként is értelmezhető.

A világméretű társadalmi mobilizáció (a közlekedési rendszerek kiterjedt volta, az anyagi feltételek javulása) révén az emberek a legkülönbözőbb helyszínekre és minden korábbinál gyakrabban, valamint nagyobb számban juthatnak el. A turizmus egyes ágazatai (kulturális, vallási, természeti-öko, sport, és mások, talán legkevésbé az üdülési), mind-mind nemcsak lehetőséget kínálnak más népek, kultúrák, tájak (legálisan) „mozdítható” javainak megszerzésére, hanem szinte kötelező érvénnyel bírnak a résztvevők számára. Ebben a dinamizmussal teli, expanzív viszonylatban az *eredetiség* különös helyet foglal el.

Jelen keretek között eltekintve a problematika részletezésétől (megtesszük ezt más fórumon), csak arra utalunk, hogy a magyarországi idegenforgalom szolgáltató szegmenseiben végzett bizonyos felmérések adatai³⁷ – és személyes tapasztalataink is – arra engednek következtetni, hogy napjainkban a turisták körében az *eredetiség* szempontjából (mely különösen vonatkozik a népművészeti, illetve háziipari tárgyak körére) az egyik legfontosabb tényező a közvetlen *lokalitás*. Azaz a helyszíni élmény, más szóhasználattal élve egy meghatározott *környezet*, ahonnan valami származik, illetve az ennek felidézését biztosító tárgy, a készí-

³⁵ Lásd Gráfik 1985 borítóját!

³⁶ Gráfik 1992a.

³⁷ Marczinkó é. n.

tésnek (és/vagy használatnak) egy adott helyhez való köthetősége. Úgy tűnik, hogy az *eredetiség*-nek, mint viszonyfogalomnak az egyik legáltalánosabb legitimáló tényezője a tágabban értelmezett *lokalitás*, pontosabban egy adott helyhez kapcsolódó, s azáltal személyhez, műhelyhez, közösséghez, etnikumhoz, kultúrához, rendelhető tárgy. Ezt látszik alátámasztani egyfelől magán viszonylatban a fényképen való megörökítés, másfelől (mű)tárgy viszonylatban az adott helyről (vagy alkotóról, technikai kivitelezésről, korból) való származás tanúsítványa (hitelesítő bélyeg, irat). Mindkét megoldás a hitelesség bizonyítását, illetve a hitelesítés funkcióját látja el.

A lokalitás felértékelődésével kapcsolatban utalunk arra a történeti hagyomány-szemléletre és identitás-értelmezésre, miszerint a hagyomány monolitikus volta is a lokális közösségek fogalmában gyökerezik, amely klasszikus értelemben közös teret, közös értékeket, közös identitást és kultúrát jelentett, és amely mind a néprajzi, az antropológiai, mind a folklorisztikai kutatásokban a közös hivatkozási alapot jelentette.

A kézműves hagyomány szempontjából a *helyi*, a *regionális*, a *térségi* viszonylat mindig is meghatározó volt. Gondoljunk csak arra, hogy eredendően a nyersanyag (a lelőhely, az alapanyag-előkészítés) a meghatározó a tárgykészítés folyamatában. Maga a késztermék csak az árukereskedelem kiterjedése révén távolodik el az előállítás helyszínétől, (igaz közben a szállítás és a közlekedés fejlődése a nyersanyag „utaztatását” is eredményezhette).

A tárgyi kultúra emlékműanyagával foglalkozók számára természetesen nem meglepő, hogy jelenkori tárgykultúránk alakulása meglehetősen sokféle hatásnak van kitéve, illetve, hogy mai tárgykultúránk összetétele társadalmilag szinte áttekinthetetlenül tagolt.³⁸ A történeti, néprajzi kutatások azt mutatják,³⁹ hogy valójában így volt ez korábban is, legfeljebb egyes időszakokban, illetve térségekben és közösségekben – a közvetlenül, vagy közvetve ható társadalmi, gazdasági, kulturális stb. folyamatok eredményeként – jobban érvényesültek bizonyos egységesítő hatások.

A jelenkor tárgykultúrájának (nem feltétlenül, illetve kizárólag néprajzos, antropológus) kutatója azonban – hogy a problematika rendkívüli összetettségét, illetve bonyolultságát jelezzük – a fentiekén túl még más lehetséges folyamatokkal is szembesül. Utalunk a közelmúlt egyik érdeklődést keltő kísérletére, melyet „Fából vaskarika – nem-mindennapi kreativitás / Outsider Art – Everyday Creativity” cím alatt nemzetközi együttműködésben valósítottak meg finn és magyar kutatók. A „Kultúra 2000 EU” program keretében megvalósult projekt-konferenciát, tárgy gyűjtést és kiállítást foglalt magába.⁴⁰

³⁸ Lásd Fejős–Frazon 2004.

³⁹ Lásd Hofer 1983; Gráfik 1992b.

⁴⁰ Lásd Csonka Takács–Hoppál–Joó 2004; Knuutila 2004.

A néprajztudomány és a néprajzi muzeológia oldaláról úgy vélem, egyik fontos feladatunk és kötelességünk, hogy napjaink tárgykultúrájának alakulásához/alakításához a kulturális-néprajzi örökség összegyűjtött és felhalmozódott ismereteit szakmailag rendezett módon és formában a társadalom rendelkezésére bocsássuk.

Ezt a célt szolgálja mindenekelőtt a közgyűjtemények anyagát közreadó úgynevezett *műtárgykatalógus* program.⁴¹ Még hatékonyabb lehet az ismeretek közvetítése a múzeumi gyűjtemények digitalizálása révén,⁴² melynek egyik kimenetele a Sulinet-programon keresztül a legfogékonyabb korosztályokhoz is eljuthat és állandóan hozzáférhető módon, beépülhet az oktatásba.

Az így közzétett ismeretek, optimális keretek és feltételek mellett kiterjednek, illetve kiterjedhetnek:

- a változatok és variánsok szinte kimeríthetetlen sokaságára;
- a nyersanyagok, illetve az alapanyagok széles körű felhasználására;
- a kézműves technikai-technológiai eljárásokra, szakmai fogásokra;
- az egyes munkafázisokhoz, munkafolyamatokhoz kapcsolódó szerszámkészletre;
- s végül, de nem utolsósorban az alaki-formai megjelenés, illetve megjelenítés és a kapcsolódó díszítőeljárások, technikák és motívumkincs gazdagságára.

A néprajztudomány, a néprajzi muzeológia ily módon hozzájárulhat mind az alkotók, mind a felhasználók számára egy új típusú kreatív viszony kialakításához, végső soron a tárgyformálás lehetőségeinek kibővítéséhez, a választék növeléséhez.

Ez utóbbit azért is fontosnak tartjuk, mert úgy véljük, hogy tárgyi kultúránk alakulásában/alakításában éppen a fenti, kibővített ismeretek birtokában lehet feloldani a jelen (és a jövő) – olykor egyidejűleg, ám ellentmondásosan ható tényezők által okozott, illetve ezen tényezők nehezen összeegyeztethető volta következtében oppozíciót eredményező – tárgykultúrát befolyásoló dichotómiáit.

Ezek köréből – a teljesség igénye nélkül – csak utalásként idézünk fel néhány fontosabbat, melyek tapasztalatunk és véleményünk szerint számításba veendőek:

Egyfelől + (pozitív) értelemben:

- elemi igény az egyedihez, egyénihez
- a régi, eredeti tárgy értéke, felértékelődése
- természet és környezetvédő szemlélet

⁴¹ Vö. Gráfik 1992c; Gráfik 2004; Szarvas 2000.

⁴² Lásd T. Berezki 2004; továbbá a Néprajzi Múzeum honlapjának – www.neprajz.hu – megfelelő adatbázisát.

- ökológiai felelősség (természetes alapanyagok)
- szimbolikus tartalom, identitás
- a kreativitás fenntartása, fejlesztése (saját kezű javíthatóság)
- évszázados használat által igazolt funkcionalitás (pl. sütőedények)
- kedvező/bb árfekvés
- könnyebb beszerezhetőség

Másfelől – (negatív) értelemben:

- uniformizálódás, tömegcikk jelleg
- egészségre káros anyagok
- hulladékkezelési nehézségek
- javítási, illetve szervizproblémák (gyakran javíthatatlanság)
- beszerzési nehézségek (egyes típusok, márkák esetében)
- kedvezőtlen árfekvés (általában relatív, de márkák esetében abszolút értelemben)
- állandó divatváltás (gyors cserélési, illetve váltási kényszer)
- funkció-ellátási zavarok
- értéknélküliség (könnyedén történő megszabadulás)

Számtalan példát hozhatnánk arra nézve, hogy a kézműves hagyomány hol, milyen területeken és miként jelenik meg (pl. sütő- és főzőedények, bútorok, ruházat-viselet-ékszer, lakástextília, gyermekjátékok) minőségi és esztétikai érték-többlettel, szükséglet kielégítő, valamint választékbővítő kínálattal.

Szerény lehetőségeink birtokában a szombathelyi Vasi Múzeumfalu hagyományos őszi és tavaszi rendezvényein, a Szent Márton- és Szent György-napi vásárok alkalmával, egyfajta „minimál-interjúk” keretében felmérést (valójában inkább tájékozódást) végeztünk a vásárlási motiváltság tárgyában. A 62 (32 és 30) fős mintavétel során a beszélgetésekből arra lehetett következtetni, hogy bizonyos – részben előzetes, részben a helyszínen kialakult/kialakított – motivációk jól meghatározhatók voltak:

- 1/ A tárgy használhatósága, funkcióba helyezési szándéka (használat)
- 2/ A tárgy által felidézhető érzelmi kötődés tájhoz, közösséghez (identitás)
- 3/ A tárgy alaki-formai megjelenése, esztétikai többlete (szép tárgy)
- 4/ A tárgy anyagiakban is kifejeződő értéke (érték)
- 5/ A tárgy úgynevezett másodlagos szerepe (díszítés)
- 6/ A tárgy ajándék, illetve „mementó” jellege (emlék)

A vásárlás indokai természetesen társulhattak, illetve kombinálódhatnak is. Például:

- szép tárgy + identitás;
- szép tárgy + díszítés-dekoráció;
- szép tárgy + érték;
- használat + emlék;
- szép tárgy + érték + emlék;

stb., de a fentebb vázolt motivációk között az arányok jól elkülöníthetők voltak.

Százalékosan kivetítve a tárgyválasztás motivációit, illetve tárgyvásárlás indoklását az alábbi megoszlást kaptuk:

Használat	33,8%
Identitás	14,5%
Szép tárgy	11,2%
Érték	6,4%
Díszítés	11,2%
Emlék	22,5%

A motivációk, illetve az eredmények értelmezéséhez egy megjegyzés mindenképpen szükséges. Amennyiben a vásárlás indoka a *használat*, az, hogy a későbbiekben otthon a tárgy valóban (tartós vagy ideiglenes) használatba kerül, esetleg idővel átsorolódik, illetve átminősül egy más kategóriába (például emlék, identitás), az már egy újabb kérdés, illetve vizsgálat tárgya lehet.

A kapott eredmények – a kis számú mintavétel ellenére is – megítélésem szerint szolgálnak, bizonyos megfontolandó tanulsággal, és jeleznek egyfajta – bár lehet, hogy csak a sajátos látogatói körre (az ilyen úgynevezett kézműves vásárookra többnyire tudatosan eljáró emberekre) vonatkozó – viszonyulást a kézműves hagyományokhoz, illetve a kézműves technikával előállított tárgyi világhoz, tárgykultúrához.⁴³

Nem hallgathatjuk el azonban, hogy a múlt tradíciói sem mentesek bizonyos ízlés-zavaroktól, esetenként devianciától – erre az interjúalanyok is utaltak néhány esetben –, de közel sem olyan mértékben és hatással, mint ahogy azt a tömegkultúra giccs-termelésében tapasztalhatjuk.⁴⁴

Továbbá arról a sajnálatos körülménytől sem tekinthetünk el, hogy a szakmai kontroll, zsűrizés, árusítási, illetve forgalmazási jogszabályok, előírások el-

⁴³ Hofer 1994: 80; vö. Bausinger 1995.

⁴⁴ Moles 1971; 1975.

lenére (például létezik olyan rendelet, amely kimondja, hogy vásárokon csak tanúsítvánnyal ellátott terméket lehet értékesíteni), a magyarországi, úgynevezett népművészeti piac meglehetősen telített különböző (eredetű, anyagú, kivitelezésű) hamisítványokkal is.

Míndezen ellenére talán nem túl merész a párhuzam, miszerint a tárgykultúrára is vonatkozik az, amit a folklór és Bartók Béla, valamint Manuel De Falla művészete kapcsán Vitányi Iván már az 1970-es évek végén megfogalmazott: „... a folklórt nemcsak a hagyományos nemzeti művészetben, nemcsak a folklorisztikus giccsben lehet átmenteni, hanem a legmodernebb, leghaladóbb, a mai világ problémáival teljes mértékben szembenéző művészetben is.”⁴⁵

Végezetül – mintegy az előző gondolatot igazolva – két olyan (egy külföldi és egy hazai) – a közvetlen kézműves hagyományokon túl is mutató – példára utalnék, melyek azt bizonyítják, hogy kellő ismeretek birtokában a legkorszerűbb technikai feltételek és eljárások közepette és révén, magas színvonalon és a legkényesebb igényeket kielégítően lehet felhasználni, illetve beépíteni jelenkori műveltségünkbe a hagyományokat, illetve azok több-kevesebb elemét.

Külföldi példánk a skandináv fabútorok hagyományaira alapozott, azok lényegi anyagszerűségi, szerkezeti, funkcionális ismérveit továbbörökítő, de a felhasználhatóság érdekében végtelenül leegyszerűsített és modernizált IKEA bútorkonstrukciók modellje.

Hazai példánk nagyon új keletű, s valójában inkább áttételesen tárgyi vonatkozású, amennyiben a kiindulási alapot a népművészeti tárgyak díszítő motívumai adták. A Magyar Televízió legújabb reklám-felvezető képsoraira hivatkozunk, melyek tájékozódásom szerint, mind szakmai berkekben, mind a széles nézőközönség körében egyaránt elismerést vívtak ki.

ÖSSZEFOGLALÓ

Világszerte, így Európában és Magyarországon is tapasztalható – a változó erővel és mértékben megnyilvánuló érdeklődés – a népek, nemzetek kulturális öröksége, hagyományai iránt. Érvényes ez a saját kultúránkra, műveltségi javainkra és más népekére egyaránt. A sok vonatkozásban egységesítő folyamatokat generáló Európai Uniónak is egyik fontos ajánlása: a kulturális sokszínűség megőrzése, meg- és felmutatása az unió állampolgárai számára.

Annak a jelenségnek lehetünk és vagyunk tanúi, hogy napjainkban, ha több vonatkozásban korlátozottan is, de határozottan jelentkező, sőt növekvő kereslete és kínálata van a múlt századok tradicionális műveltségének, az úgynevezett

⁴⁵ Vitányi 1979: 251.

hagyományos, népi kultúrának. Vonatkozik ez a különböző, egykor használt tárgyakra is, ugyanis azt figyelhetjük meg, hogy bizonyos, és nem is kevés számú és típusú, illetve funkciójú tárgyak sajátos módon kiemelkednek a tömegkultúra státusából, és egy összetett érdeklődés (például történeti, népművészeti, egyedi, szimbolikus, identitást kifejező, esztétikai, természetes anyagfelhasználás stb.) révén kitüntetett helyzetbe kerülnek.

Ebben az összefüggésben, de a világméretű modernizáció és expanzív kereskedelem következtében érvényesülő uniformizálódás, valamint nemzeti önbecsülésünk okán is mind nagyobb felelősség hárul azokra a tényezőkre, amelyek a fenti folyamatokra hatással lehetnek.

A folyamat jól érzékelhető, igaz, felmérések hiányában azt nem tudjuk pontosan, hogy a lakosság egészére vetítve milyen arányt képviselnek a fentebb említett rétegek és csoportok. A jelenség túlértékelése természetesen éppoly hiba, mint amilyen vétkes mulasztás nem észrevenni a folyamatot, és nem reagálni rá szaktudományunk részéről.

Azokat az indítékokat keresve, amelyek közrehatnak a régmúlt tárgyai iránt való vonzódásban és ezzel összefüggésben a kézműves technikai-technológiai megoldások megbecsülésében, a legkülönbözőbb motivációkhoz jutunk el.

Az mindenképpen megfigyelhető, hogy e tárgyak, tárgytípusok azért (is) kerülhetnek ilyen sajátos helyzetbe, mert előállításukban – a viszonylagos „tömegtermelés” ellenére –, részben a kézműves technikai-technológiai kötöttségek, részben pedig, ebből is eredően az egyedi – de a hagyományozott közösségi, illetve egy általánosan elfogadott ízlés normáit nem sértő – megformálás révén nem, mint a *tömegkultúra* tárgyai realizálódnak.

A néprajztudomány és a néprajzi muzeológia oldaláról tehát egyik fontos feladatunk és kötelességünk, hogy napjaink tárgykultúrájának alakulásához/alakításához a kulturális-néprajzi örökség összegyűjtött és felhalmozódott ismereteit szakmailag rendezett módon és formában a társadalom rendelkezésére bocsássuk. Ily módon járulhatunk hozzá, mind az alkotók, mind a felhasználók számára egy új típusú kreatív viszony kialakításához, végső soron a tárgyformálás lehetőségeinek kibővítéséhez, a választék növeléséhez.

IRODALOM

ANDRÁSFALVY Bertalan

2004 Mit jelenthet a néphagyomány a jövő műveltségében? In Andrásfalvy Bertalan (szerk.): *Hagyomány és jövő*. 110–135. Lakitelek: Antológia Kiadó

BAUSINGER Hermann

1983 A folklorizmus fogalmához. *Ethnographia*. XCIV. 3. 434–440.

- 1984 Konzepte der Gegengewaltvolkskunde. *Österreichische für Volkskunde* 87. (2) 89–106.
- 1995 *Népi kultúra a technika korában*. Budapest
- BAUDRILLARD Jean
- 1968 *Le système des objets*. Paris
- 1987 *A tárgyak rendszere*. Budapest
- BÁTKY Zsigmond
- 1906 *Útmutató néprajzi múzeumok szervezésére*. Budapest: Hornyánszky
- 1941 Mesterkedés. In *A magyarság néprajza 1*. Budapest
- BEITL Klaus (Hrsg.)
- 1985 *Probleme der Gegengewaltvolkskunde. Referate der Österreichischen Volkskundetagung, 1983. In Mattersburg (Burgenland)*. Wien
- CSONKA TAKÁCS Eszter – HOPPÁL Mihály – JOÓ Emese
- 2004 Közművészet – Nem-mindennapi kreativitás Magyarországon / Common Art – Everyday Creativity in Hungary. In *Fából vaskarika – nem-mindennapi kreativitás / Outsider Art – Everyday Creativity*. Budapest. 6–15.
- DOMANOVSKY György
- 1981 *A magyar nép díszítőművészete*. 1–2. Budapest
- DOMANOVSKY György – VARGA Marianna
- 1983 *Mai magyar népi iparművészet*. Budapest: Képzőművészeti Kiadó
- DOMONKOS Ottó
- 1974 A kisiparok néprajzi kutatása. *Ethnographia*. LXXXV. 18–37.
- 1991 Kézművesség szerepe a falu anyagi kultúrájának alakításában. In Domonkos Ottó (főszerk.): *Magyar néprajz 3*. 7–154. Budapest
- FEJŐS Zoltán (szerk.)
- 2000 *A Néprajzi Múzeum gyűjteményei*. Budapest: Néprajzi Múzeum
- 2003 *Néprajzi kutatás és a múzeumi gyűjtemények változása*. MaDok füzetek 1. Budapest
- FEJŐS Zoltán – FRAZON Zsófia (válogatta, szerkesztette és a fordításokat ellenőrizte)
- 2004 *Korunk és tárgyaink – elmélet és módszer (fordításgyűjtemény)*. MaDok füzetek 2. Budapest
- FÉL Edit – HOFER Tamás
- 1975 *Magyar népművészet*. Budapest
- FÉL Edit – HOFER Tamás – K. CSILLÉRY Klára
- 1969 *A magyar népművészet*. Budapest
- FLÓRIÁN Mária
- 1992 Beszélhetünk-e 1992-ben Budapesten „élő” népművészetről? In *Élő népművészet. X. Országos Népművészeti Kiállítás katalógusa*. Néprajzi Múzeum, Budapest
- GRÁFIK Imre
- 1985 *Kihaló mesterségek - Kézműves Füzetek 3*. Budapest
- 1992a Jelek a népi kultúrában. In *Jel és hagyomány*. Etnozemiotikai tanulmányok. Debrecen. 225–239.
- 1992b Tárgyak üzenete. In *Jel és hagyomány*. Etnozemiotikai tanulmányok. Debrecen. 195–224.
- 1992c Új törekvések a magyarországi néprajzi muzeológiában (1988). In Kisbán Eszter – Mohay Tamás (szerk.): *Közéletések*. 371–381. Debrecen: Ethnica
- 1997 A Néprajzi Múzeum magyarországi gyűjteményeinek kezdete. *Néprajzi Értesítő*. LXXIX. 19–45.

- 1998 A regionális népművészeti kutatások lehetőségei és esélyei. *Muratáj* '98. 1. 159–165.
- 2000 Mesterséggyűjtemény. In Fejős Zoltán (szerk.): *A Néprajzi Múzeum gyűjteményei*. 325–358. Budapest
- 2004 Új lehetőségek a néprajzkutatásban és a néprajzi muzeológiában. *Létünk*. 34. 1. 81–99.
- 2005 A népi kultúra és a tömegkultúra értelmezéséhez, illetve összefüggéseikhez. Továbbgondolások Józsa Péter nyomán. *Vasi Szemle*. 59. 5. 562–574.
- GYÖRFFY István
- 1939 *A néphagyomány és a nemzeti művelődés*. A Magyar Táj és Népismeret Könyvtára 1. Budapest
- HÁLA József (összeállította)
- 2005 Rövid hírek, tudósítások. *Néprajzi Hírek*. 34. 1–2; 125–140.
- HOFER Tamás
- 1972 Jelenkutatás az anyagi kultúrában. *Magyar Filozófiai Szemle*. 16. 521–526.
- 1975 Három szakasz a magyar népi kultúra XIX–XX. századi történetében. *Ethnographia* LXXXVI. 398–414.
- 1977 XIX. századi stílusváltozások: az értelmezés néhány lehetősége. *Ethnographia*. LXXXVIII. 62–80.
- 1983 A „tárgyak elméleté”-hez. Felszerelések és tárgye gyűjtemések néprajzi elemzése. In *Népi kultúra – Népi társadalom XIII*. Budapest 39–65.
- 1994 A „fogyasztói magatartás” mint kutatási téma. *Néprajzi Értesítő*. LXXXVI. 74–84.
- HOFER Tamás – FÉL Edit
- 1994 *Magyar népművészet*. Budapest
- IMHOF Arthur E.
- 1992 *Elveszített világok: Hogyan gyűrték le eleink a mindennapokat – és miért boldogulunk mi ezzel oly nehezen...* Budapest: Akadémiai Kiadó
- JEGGLE Utz
- 1979 Folklorizmus és történelem. *Ethnographia*. XC. 248–255.
- JÓZSA Péter
- 1986 A tömegkultúra problémái. In *Az esztétikai élmény nyomában. Művészetszociológiai és szemiotikai tanulmányok*. Budapest. 7–82.
- K. CSILLÉRY Klára
- 1971 *Népművészetünk története*. Budapest.
- 1974 A magyar népművészet városi és mezővárosi gyökerei. In Hofer Tamás – Kisbán Eszter – Kaposvári Gyula (szerk.): *Faluk. Mezővárosok. Tanyák. Paraszti társadalom és műveltség a 18–20. században II*. 189–200. Budapest–Szolnok
- 1977 A magyar népművészet változása a XIX. században és a XX. század elején. *Ethnographia*. LXXXVIII. 14–30.
- KNUUTTILA Seppo
- 2004 A megtalált hagyomány? / Inventetd Tradidion? In *Fából vaskarika – nem-mindennapi kreativitás / Outsider Art – Everyday Creativity*. Budapest. 16–25.
- KOVÁCS Judit (szerk.)
- 2006 *A népi iparművészeti alkotások minősítésének szempontrendszere*. Budapest: Hagyományok Háza
- KÖSTLIN Konrad
- 1985 Freilichtmuseums-Folklore. In Ottenjann Helmut (Hrsg.): *Kulturgeschichte und Sozialgeschichte im Freilichtmuseum*. Cloppenburg. 55–70.

- KRESZ Mária
1968 A magyar népművészet felfedezése (Az európai népművészet felfedezésének 100 éves évfordulójára.) *Ethnographia*. LXXIX. 1–36.
- KURUCZ Albert – BALASSA M. Iván – KECSKÉS Péter (szerk.)
1987 *Szabadtéri Néprajzi Múzeumok Magyarországon*. Budapest: Corvina
- LUTERBACH Burkhard R. – ROTH Thomas (Red.)
1980 *Die Alltagskultur der letzten 100 Jahre: Oberlegungen zur Sammelkonzeption kulturgeschichtlicher und volkskundlicher Museen*. Berlin: Museum für Deutsche Volkskunde
- MacDONALD Dwight
1957 A theory of mass culture. In Rosenberg B. – White D. M. (eds.): *Mass culture. The popular arts in America*. New York–London. 59–73.
- MICHALKÓ Gábor
é. n. *Országkép és kiskereskedelem. A külföldi turisták szabadidős vásárlásai a magyarországi idegenvezetők szemével*. Kézirat
- MILLER Daniel
1991 *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Basil Blackwell
- MOLES A. Abraham
1971 *Psychologie du Kitsch, l'art du bonheur*. Paris
1975 *A giccs, a boldogság művészete*. Budapest
- RICKARDS Maurice (ed.) – TWYMAN Michael (completed)
2000 *The encyclopedia of ephemera: A guide to the fragmentary documents of everyday life for the collector, curator, and historian*. London: The British Library
- SCHÖNE Anja
1998 *Alltagskultur im Museum: Zwischen Anspruch und Realität*. Münster–New York: Waxmann
- SZABÓ Mátyás
1984 SAMDOK – a néprajzi jelenkutatás egy modellje Svédországban. *Ethnographia*. XCV. 475–479.
- SZARVAS Zsuzsa
2000 Tárgyak és képek. A Néprajzi Múzeum tárgykatalógusai. *Tabula*. 3 (1) 133–139.
- SZILÁGYI Miklós
2005 Tendenciák, átalakulási folyamatok a népi iparművészetben. *Ethnographia*. CXVI. 3. 321–328.
- TARJÁN Gábor
1984 *Mindennapi hagyomány: Néprajzi ismeretek mai használatra*. Budapest
2005 *Folklor, népművészet, népies művészet – Kalauz a magyar népművészethez*. Budapest
- T. BEREZKI Ibolya
2004 A Néprajzi Látványtár és a Szabadtéri Néprajzi Múzeum digitalizálási programja. *Néprajzi Értesítő*. LXXXVI. 9–24.
- VEREBÉLYI Kincső
2000 A népművészet nyomában... In Wittmann Józsefné (szerk.): *Élő népművészet – XIII. országos népművészeti kiállítás*. 3–8. Néprajzi Múzeum, Budapest
- VISKI Károly
1942 Díszítőművészet. In Bátky Zsigmond – Györffy István – Viski Károly (szerk.): *A magyarság néprajza II*. 274–395. Budapest

VITÁNYI Iván

1979 Zárszó a folklorizmus-konferencián. *Ethnographia*. XC. 248–255.

VOIGT Vilmos

1972 Napjaink néprajza. *Magyar Filozófiai Szemle*. 16. 518–541.

1979 A magyarországi folklorizmus jelen szakaszának kutatási problémái. *Ethnographia* XC. 219–236.

1990 *A folklorizmusról* (Néprajz egyetemi hallgatóknak 9.). Debrecen

WILHELM Gábor

2002 A jelenkutatás dilemmái a néprajzi múzeumokban. *Tabula*. 5. (2) 323–334.

Imre Gráfik

HANDICRAFT TRADITIONS AND MATERIAL CULTURE

There is a differing level and degree of interest shown in the cultural heritage and traditions of peoples and nations all over the world, which can be experienced in Europe and in Hungary, too. This statement is valid for our own culture and achievements of civilization as well as for those of other peoples. This is also one of the most important recommendations by the European Union to generate unifying processes in several respects: the objective being the preservation of cultural diversity and its demonstration to the citizens of the union.

What we can, and do indeed, sense is that in our days, even if in a restricted but definite fashion in several respects, there is a growing demand for the traditional civilization of past centuries, and also a corresponding supply of the so-called traditional folk culture. This also goes for the various objects used in the past, in which case what we can observe is that there are quite a few objects of various types and functions which stand out of the status of mass culture and move into a distinguished position due to a combination of interests (for example, historical, folk artistic, individual, symbolic, expressing identity, esthetic, natural use of material, etc.).

In this context, but also because of the tendency to make everything uniform, due to the global modernization and expansive trade and commerce, and also because of our national self-esteem, there is a growing responsibility resting with the factors that can influence the above processes.

This process is well discernible, although, for a lack of proper surveys, we do not know exactly what proportion the above layers and groups would represent as compared with the entire population. Over-emphasizing this phenomenon would be as wrong as not recognizing the process or not reacting to it on the part of our discipline.

While searching for the reasons that incite an attraction to the objects of past time periods and, in relation to this, generate an appreciation of technical-technological solutions of handicraft, we can find the most diverse motivations.

What can be inevitably ascertained is that these objects, or types of objects, could gain such a special status (also) because, in their creation, despite the relative mass production feature, they were not realized as the objects of *mass culture*. The reasons for

this were partly the technical-technological restrictions of handicraft and partly, and also consequently, the fact that they were produced in a fashion that did not go against the individual, and/or also the inherited and generally accepted communal, norms of taste.

Thus, from the aspect of ethnology and ethnographical museology, a most important task and responsibility for us is to make this body of knowledge, which has been collected and amassed as our cultural-ethnographical heritage, available to society in a professionally arranged way and form in order to shape and influence the material culture of our time. In such a way, we can be truly instrumental in fashioning a new type of creative relationship for both the producers and the users and, ultimately, contribute to the expansion of the possibilities of producing objects and to an increase of choice and variety.

A hagyományélés szintjei két dél-békési oláh cigány közösségben

A magyarországi cigánisztika/romológia az oláh cigányokat, mint hagyományörző közösségeket mutatja be. Az alaposabb társadalom-néprajzi vizsgálatok alapján az állapítható meg, hogy egyes közösségek (köztük természetesen a cigány közösségek is) más és más szinten őrzik hagyományaikat, a tradicionális kultúrához való kötődésüket több tényező és hatás befolyásolja. Azt vizsgáltam meg, hogy milyen tényezőkben érhető nyomon a hagyományörzés, illetve milyen formában nyilvánul ez meg a két cigány közösség életmódjában, szokásaiban. A közösségek felépítésében, társadalmi kohéziójában, életmódjában jelentkező hagyományelemeket emeltem a vizsgálat szintjére. Dolgozatomban (Dupsik Csaba kategóriái alapján) mind a leíró esszencialista, illetve a strukturalista megközelítés jelen van, tehát egyszerre kell szemlélnünk a cigányok tulajdonságait saját közösségi, etnikai viszonyaikból, illetve a többségi társadalommal való kölcsönhatásban, így alakíthatunk ki teljesebb képet.¹ Ez a kettős szemlélet elkerülhetetlen, hiszen bármely közösség viszonyait, különösen a cigányokét más csoportokhoz, közösségekhez fűződő viszonyuk határozzák meg.

Az összehasonlító elemzés két dél-békési oláh cigány közösséget érint (*Szentetornya*, illetve *Magyarbánhegyes*), melyek földrajzi távolsága nem jelentős (30 km), illetve több ponton kapcsolódnak egymáshoz. Üzleti kapcsolatok mellett rokoni szálak is összekötik a két település cigány lakosságát. Mindkét csoport önmagát igazi cigány közösségként (*chache roma*) tartja számon magát elhatárolódva a magyar cigányoktól (*romungre, sirale*) és a magyaroktól (*gazhe*).

Először azt kell általában megvizsgálnunk, hogy beszélhetünk-e etnikus cigány kultúráról, a cigány kultúra etnikus rendszeréről. Bromlej *etnosz-értelmezése* szerint az egységes közösségi, valamint a másoktól való különbözőség tudatának meghatározó szerepe van. Az etnikai közösség ismerve az, hogy a közösség rendelkezik-e etnikai öntudattal. Az etnikai közösség jellemzője, hogy származásuk alapján rokonok, őrzik a nyelvet, sajátos kulturális jegyekkel rendelkeznek.² Az etnikai csoportnak azt nevezhetjük, mely erős „mi tudattal” hatá-

¹ Dupsik 2005: 256.

² Bromlej 1976: 162.

rolja el magát környezetétől.³ Összességében azt állapíthatjuk meg vizsgált közösségeinkről, hogy a fenn említett alapelvek alapján etnikus kultúrával rendelkeznek, erősen elhatárolódnak a környező magyar közösségtől, „másként, cigányként” határozzák meg magukat és kultúrájukat, valamint a környező magyar közösség és a magyar cigányok is más kulturális jegyekkel illeti az oláh cigányokat, elhatárolják magukat tőlük.

Minden közösség számára fontosak azok az események, alkalmak, melyek a társasági élet megélésére, a közösség összetartozási érzésére adnak lehetőséget. Különösen fontosak ezek cigányok között, hiszen számukra az egyéniség szubjektivitása nem létezik olyan formában, mint az őket körülvevő más társadalmakban. A *romanes* módon élni azt jelenti, hogy a cigány közösség normáit, elvárásait meg kell tartani, azokat követni kell. Az egyént a közösség teszi cigánynyá, a közösségben betöltött szerepei, viselkedése alapján alakulnak ki cigányos jellegzetességei. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy csak ez alapján lehet meghatározni a cigánysághoz tartozás feltételeit, de vizsgált közösségeink esetében ezeknek döntő szerepe van. A cigány azonosságtudat közösségileg értelmezhető, a *romanes* része. A *rom* és *gazho* különbsége nyomon követhető annak alapján, hogy élük-e a *romanest*, vagy nem.

I. A KÖZÖSSÉG

*A szentetornyai közösség*⁴

Orosháza városán belül éles határvonal húzható egyes településrészek cigány lakossága között. Az ellenségességig megnyilvánuló szembenállás a városban lakó és a szentetornyai romák között figyelhető meg. Ezek az ellentétek nemcsak az eltérő történelmi fejlődésben, hanem a helybeli elkülönülésben is jelen vannak.

Szentetornya település 1946. január 1. óta kapcsolódott Orosházához, mely így városi rangot kapott. Mivel szomszédos települések voltak, történetük egybefonódott újkori újjátelepítésükkel is. A szentetornyai pusztán a majorsági gazdálkodásban érdekelt birtokosok, munkaerő biztosítása végett segítették elő Szabadszentetornya 1846-os létrejöttét. Az adóigazgatási szempontból Orosházához tartozó Szabadszentetornya mellett a volt nemesi birtokosok 1861-ben önálló pusztaközsége hozták létre Pusztá-Szentetornya néven. Az 1890-es évektől a két Szentetornya helyzetének rendezése körül heves vita alakult ki, mely

³ Kósa – Filep 1983: 40; Szuhay 1995.

⁴ A közösségről bővebben Erostyák Zoltán – Kovács Júlia közös gyűjtésén alapuló, 2004-ben megjelent kiadványban olvasható.

1903. január 1-jén zárult le a két település egyesülésével. Az új település Szentetornya néven jött létre.⁵ Orosháza 1946. januári várossá alakulásával Szentetornya települést a városhoz csatolták, így egy teljesen új helyzet jött létre.⁶ A két település mesterséges „házassága” nem hozta meg a várt „utódot”, hiszen a településrészek lakossága még mindig elkülönülten kezeli egymást.

A szentetornyai cigányok megjelenésével és letelepülésével kapcsolatban szinte csak feltételezésekre hagyatkozhatunk a levéltári források hiányában. Mivel katolikus közösségről van szó, a katolikus keresztelezési és születési anyakönyvekre, illetve emlékanyagra támaszkodhatunk. Az egyházi adatok csak 1944 után vizsgálhatók, hiszen 1944-ben a területen átvonuló szovjet csapatok egy állítólagos merénylet, ellenállás miatt felégették a szentetornyai katolikus plébániát, ahol az összes addig ott tárolt irat megsemmisült. Így az orosházi egyházi könyvekből tudunk korábbi adatokra következtetni. A szentetornyai cigányok történetét vizsgálva a mellettük élő orosháziak története adhat párhuzamként némi támpontot. Azt tudjuk, hogy az orosházi 1837/38-as cigányösszeírás megemlíti Arad vármegyét, mint kibocsátó helyet 1768-as dátummal, míg a cigánykovácsok 1820-as datálású panaszos iratukban megemlékeznek arról, hogy megjelenésük a település megszállása után nem sokkal megtörtént. Az biztos, hogy 1746-ban az evangélikus egyház már keresztelt cigány gyermeket.⁷

Tekintetbe véve azt, hogy Orosháza és környéke, így a szentetornyai pusztá is fontos, országos jelentőségű utak mellett feküdt, a cigánykaravánok átvonulása szinte állandó volt a környéken, elsősorban a mai Románia területéről vándoroltak nagyobb számban. Az 1890-es évekből ránk maradt több leírás is az orosházi csendőrök által lefogott cigánykaravánokról.⁸ A 19. század közepétől, miután a román vajdaságokban megtörtént az addig rabszolgaként élő cigányok abolíciója, egyre nagyobb számban jelentek meg Erdély területén a kóbor cigányok, akik Magyarországon keresztül vándoroltak Európa országaiba.⁹ Ez a folyamat egybevág a már fent említett eseményekkel. Biztosra vehető, hogy az 1846-ban létrejött Szentetornyán is megjelentek a cigánykaravánok, hiszen a környéken lévő nagyobb majorokban (pl. Bánfalva) elszállásolást és ideiglenes munkákat kaptak, illetve itt ment keresztül a szentesi és a pesti országos út, majd később a vasútvonal is. Orosháza kereskedelmi központ szerepe és a hetipiacok nagy híre valószínűsíthetően vonzotta a kereskedésből és házalásból élő cigány kézműveseket. A kollektív emlékezet összekuszálódott szálainak kibogoztatása

⁵ Szabó 1985: 86.

⁶ Szabó 1995: 189.

⁷ BMLT – Ö: 89; BMLT – IV. A. 1; Békés VM. Nemesi ggy. Ir. 1806/1820; Verasztó 2003: 89.

⁸ Verasztó 200: 89.

⁹ Achim 2001: 149.

után arra a következtetésre juthatunk, hogy a 19. század végétől valószínűleg, de a 20. század elejétől már biztosan laktak cigányok Szentetornyán.

A most Szentetornyán élő, felnőtt korú cigányok elbeszélési alapján a nagyszülők, bizonyos esetben még a szülők generációja is vándorcigány volt, több történetet meséltek arról, hogy a nagyszülei miként vándoroltak a kocsikkal, hogyan menekültek a csendőrök és az őket üldöző falusi parasztlakosság elől. Ha elnevezéseiket megfigyeljük, melyek között több foglalkozásnév is van, akkor érdekes hasonlóságot, azonosságot találhatunk Zsupos Zoltánnak a 18. századi erdélyi fiskális cigányokról írt lajstromaival.¹⁰ Ezek között több *Csurár*, *Kanalas*, *Rostás*, illetve *Kolompár* is található, melyek ma is a szentetornyai cigány családok zömét alkotják. Természetesen ez nem azt jelenti, hogy szerves rokonság állítható a fent említett erdélyi csoportokkal, de a hasonló elnevezések mindenképpen a származási helyre vonatkozóan bizonyos fokú azonosságot mutatnak.

A szentetornyaiak szegényebb oláh cigányok, nagyobb részük *churár*, illetve *mashar*, *dirzar* törzsből, nemzetségből származik.¹¹ Kiegészítve az eddigi osztályozást saját kutatásaimmal, néhány család esetében beszélhetünk *kherár*, illetve *gurvár* rokonságról is. Egyes cigány családok Szentetornyán *savuleshtyinek*, valamint *guneshtyinek* határozzák meg magukat („*Savuleshtyi thaj guneshtyi sam*”). A családok, nemzetek meghatározásánál más oláh cigány közösségekhez hasonlóan ők is a *cerha* (sátor) és a *nacija*, *nemzeto* (nemzet) kifejezéseket használják. A *savuleshtyi* származás esetében érdekes a párhuzam Michael Sinclair Stewart által közölt harangosi román rokoni csoportjaival. Besorolásukat nehezíti az anyától, apától való származás összemosódása, a névadás ötletszerűsége is.¹²

Betelepedésük a mai Románia, illetve Jugoszlávia felől indult el a 19. sz. utolsó évtizedeiben, illetve a 20. század első felében. Ezt támasztja alá a falusiak emlékezete is, akik emlékeznek az „Öreg Cigány Karcsira”, aki szerintük az első világháború körül érkezett a faluba. Szájhagyományaikban a mai Romániát, valamint Jugoszláviát említik meg, mint származási helyeket. Dél-békési (Mezőkovácsháza), dél-alföldi kapcsolataik is ezt támasztják alá. Valószínűsíthető a trianoni békeszerződés utáni aktív betelepülés, hiszen emlékezetükben és elbeszéléseikben őseiknek a *granyicáról* (határ) szóló meséik a mai napig fennmaradtak. Az egyik Nagy család feje Hajdúböszörményből került Szentetornyára. Az öregek elbeszélései alapján már a 19. század második felében ezen a vidéken éltek és a cigánytelep már akkor is létezett, vályogból épített kis kunyhókból állt. Innen járt az öreg *Savulo* betyárkodni Rózsa Sándorral, aki neki keresztkomája volt, hiszen olyan jóban voltak, hogy a híres betyár keresztelte valamelyik gyer-

¹⁰ Zsupos 1996.

¹¹ Erdős 1979: 87; Rostás-Farkas 1992: 35.

¹² Fraser 2002: 215; Stewart 1993: 122.

mekét. A távoli és közeli múlt, az emlékezet és a mesék összemosása jellegzetes a cigány közösségekben, bár nem etnikai sajátosság. A nemzetség nevét adó *Savuloról* több történet is fennmaradt a közösségben, melyekben általános motívum a névadó ős vadsága, ereje és leleményessége. Hirhedtté tették őt és leszármazottait az erőszaktól sem mentes bűncselekményeik, félelmet nem ismerő harciasságuk. Ezért a *savulestyiket* a mai napig fel lehet ismerni büszkeségükről, hirtelen természetükről. A vándorlás emlékét őrzik a vadságról, a lovas karavánokról mesélt történetek, melyekben az ősök elevenednek meg, a romantikus és áhított szabad élet ábrándjával.

A közösség az 1980-as évek közepéig Szentetornya Gádoros felé eső határában lévő cigánytelepen élt, s ez szorosra fűzte az egymás közötti családi kapcsolatokat. A cigánytelep ahhoz hasonló integráló szerepet játszott, mint a vándorcigányok taborai, melyek összetartották a közösséget. Orosházán 1968-tól kezdve indult meg a putrisorok felszámolása, melynek keretén belül számolták fel ezt a cigánytelepet is, mely egy 11–14 helyiségből álló („*Hatkéményes*”) tanácsi tulajdonú épület volt. Ez azonban itt, a külterületi részen jóval később valósult meg. 1972-ben korszerűsítették a putrikat, téglafalúvá alakítva az épületeket. 1975-ben ezt negyvennégyen lakták, 1986-ban 11 család élt itt 73 fővel.¹³ Ez a folyamat része volt annak az országos törekvésnek, mely a cigányok életkörülményeinek javítását szolgálta (2014/1964. sz. kormányhatározat a cigánytelepek felszámolásáról, 3223/1985. sz. minisztertanácsi határozat).¹⁴ A telepről kitelepítés a kormányhatározat jegyében 1986-tól kezdődött meg és az utolsó család 1991-ben hagyta el a telepet. A város kisebb-nagyobb parasztházakat vásárolt meg a cigány családok számára, akiknek ezt törleszteniük kellett, illetve néhány család még a mai napig is fizeti.

A Szentetornyán élő közösséget a következő családok alkotják: *Simondán, Nagy, Kanalas, Rostás, Rácz, Kolompár, Katona, Farkas*. Az 1944-től követhető szentetornyai katolikus keresztelési könyvek alapján az állapítható meg, hogy ezek a családok 1946 és 1950 között már biztosan Szentetornyán éltek. Ezekben olvasható két olyan család is, akik már nem élnek Szentetornyán, a *Csurár* és a *Raffael* család. Ez a két család az egyházi könyvek alapján kapcsolatban állt a fent említett, ma is Szentetornyán élő családokkal. Az orosházi katolikus keresztelési könyvek között korábról a *Kanalas* család említhető 1914-ből, a *Csurár* 1917-ből és 1943-ból a *Simondán* család. A betelepülések valószínűsíthetően rokoni ágon történtek, a tágabban értelmezhető nagycsalád szerint. Folyamatos betelepülés során alakultak ki a most Szentetornyán élő családok. Ezek a családok most már törzsökös szentetornyainak tekinthetők, magukat is így határozzák meg, s ez jellegzetesen a letelepült életmód attribútuma. A 20. század második

¹³ Verasztó 2003: 96; 1986-os tanácsi jelentés.

¹⁴ Dokumentumok 1986: 243.

felében felszaporodó cigány családok közé több esetben is átvonulva kerültek más helyekről is cigányok, de hosszabb időt nem töltöttek ott, így nem számottevően léptek be a rokonsági rendszerbe.

Ezek a családok endogám kapcsolatban élnek, egymás között házasodnak, nehezen engednek be „idegent” a közösségbe, szinte mindenki rokona a másiknak, legalább másod-, vagy harmadunokatestvéri szinten. A közösségben két nagyobb klán (a Kanalas és a Simondán) körül szerveződnek a cigány családok. A közösség nyelvtartó, a *romani* nyelvet mindenki (a gyerekek többsége is) beszéli a közösségben, s a napi kapcsolataikban is ezt használják. Kapcsolathálójuk kiterjedt, de nem szívesen engednek idegent a közösségbe. Ha mégis elfogadnak idegen cigányt, vagy egy-két esetben *gazhot*, akkor nagyon gyorsan a saját törvényeikre szoktatják. Rokoni és üzleti kapcsolataik alapján a következő településeket érintik: *Mezőkovácsháza, Magyarbánhegyes, Árpádhalma, Tatársánc, Végegyháza, Mindszent, Kiskőrös, Szeged, Szekszárd.*

A szentetornyai közösség kb. 100-110 fő, tehát lassú növekedés figyelhető meg a népességszámban. Itt is megfigyelhető az országos tendencia a férfiak és nők arányában, mely kiegyenlítettséget mutat. A sajátos termékenységi és halandósági jellegzetességek következtében a korösszetételt a fiatalabb korcsoportok dominanciája alkotja, az időskorúak aránya a környező társadalomhoz képest alacsony. Ebben a közösségben a 40 év alattiak aránya kb. 75%. Nem ritka a 35–40 év közötti nagyszülő, az 50 év körüliek már öregeknek (*phurre*) tartja a közösség, ezek az öregek nem is élnek sokkal tovább, ritka a 60 év fölötti. A háztartások és a családok viszonylag népesek, átlagban három-négy gyermekről beszélhetünk családonként. A közösséget több esetben vezette egy-egy kiemelkedő személy (vajda), de a telep felszámolása után ez megszűnt. 2003 márciusa óta egy elismertebb személy, az egyik legharciasabb család tagját, Simondán Mátyást nevezte ki az orosházi önkormányzat a szentetornyai cigány közösség vezetőjének. 2004. február 9-én elhunyt, így a vezető személye egy időre újra kérdésessé vált. Ezt a tisztséget 2004 áprilisa óta öccse, Simondán Gusztáv látja el. 2006. január 6-án szabadult ki a börtönből bátyja, Simondán Pál, aki erejénél, életvitelénél fogva példamutató a közösség számára, így bekapcsolódott a közösség irányításába, közösségsegítőként őt is alkalmazza az önkormányzat.

Az iskolázottság tekintetében helyzetük kedvezőtlen, a nem cigány népességhez képest több évtizedes elmaradottságot mutat: ebben a közösségben magas a teljesen analfabéták aránya, elsősorban a felnőttek között. Az iskolai végzettségük, akiknek van, egy-két esetben haladja meg a nyolc osztályt, most sem szorgalmazzák a gyermekek iskolázottságának növelését, nem látnak perspektívát a tanulásban. A szentetornyai iskola állandó küzdelmet folytat a cigánygyerekekért, de szinte teljesen lehetetlen őket kiragadni az otthoni szocializációból. Ez pedig nem kedvez a rendszeres iskolába járás követelményeinek. Az időbe-

osztás problémája mellett az iskolai felszerelések teljes hiányossága figyelhető meg, valamint az ezekhez kötődő feladatok (pl. házi feladatok) el nem végzése. Ennek a külső világnak a törvényei számunkra csak az alkalmazkodás határáig elfogadhatók, de a cigányt csak a saját világa neveli.¹⁵ A kevéssé iskolázott, szakképzetlen réteg újratermelődésével lehet és kell számolnunk.

A munkanélküliség tekintetében még rosszabb a helyzet, a közösség szinte minden aktív keresőképes tagja munkanélküli. Időszakos munkákban (pl. közmunka program) részt vesznek, vagy a közüzemi vállalatnál vállalnak munkát, elsősorban azok a tagjai a közösségnek, akik kívülről kerültek oda. A munkaképes korúak szinte meg sem jelennek a munkaerőpiacon, különböző járadékokból (szociális, egészségügyi) tartják el családjaikat. Magas az aktív korúak között a leszázalékoltak (50–65%-os szintű) aránya.¹⁶

A szentetornyai közösség összetartó, zárt csoport. Territorialitásuk jellegzetes megnyilvánulása az orosházi cigánysággal szembeni erős szembenállásuk. Számukra az, ami Szentetornya határán kívül esik, az egy idegen világ, veszélyekkel teli. Éppen ezért kevesen, s ritkán mozdulnak ki innen, egy zárt kört alkotva élnek sajátos életüket. A legtöbb családból csak a muszáj és a szükség hajtja be az embereket Orosházára a hivatalba, vagy a családsegítő szolgálathoz. Területi kötődésük, védelmük erős, identitásuk meghatározottságában is szerepet játszik.

A magyarbánhegyesi közösség

Magyarbánhegyes Békés megye dél-keleti részén, a mezőkovácsházi járásban fekszik. A pécskai kincstári jószágigazgatóságához tartozó falu 1865-ben vált önállóvá, tehát viszonylag fiatal településről beszélhetünk. Az 1929-es és 1941-es népszámlálási csúcs (4000 fő) után folyamatos hanyatlásnak indult, mely a mai napig tart. Most a település lélekszáma 2701 fő. A 2001-es népszámlálási adatok szerint 27 cigány lakos élt a településen. A 2005-ös felméréseim alapján mind a 2001-es, mind a 2005-ös adatok lényegesen több cigány lakost mutatnak. Jelenleg kb. 100 főre tehető az oláh cigányok száma. A közösség nagyon fiatal, az 1980-as évek végén, illetve nagyobb számban 1991–92 körül költöztek a településre. A helyi romungro családok is az 1980-as években költöztek a településre, nagyobb részt Orosházáról. Az oláh cigány (*chache roma*) családok itt is erősen elkülönülnek a helyi romungroktól, több esetben ellenséges a viszonyuk. Lenézik őket, igyekeznek elkerülni a kapcsolatot velük. Hamarabb alakítanak ki társasági viszonyokat magyarokkal, mint romungrokkal. Jól példázza ezt egy 2005. nyarán történt meghívás. 2005 júniusában szabadult ki Tonkás fia Gabi Nagyfáról, így nagy „szabaduló bulit” tartottak. A megye számos pontjáról részt vettek

¹⁵ Márkus 1999: 33.

¹⁶ KSH 2001-es népszámlálási adatai.

rajta a cigányok, s a helyi romungrok is elmentek tiszteletüket tenni, de őket külön ültették le, míg a magyarok (köztük én is) a cigányok között elvegyülve foglaltunk helyet. Három héttel később szabadult Gabi volt börtöntársa, aki helyi romungro, s ők is viszonthívták Tonkás családját a szabadulóra, de ők nem mentek el, mondván, hogy *siralok* (a romungrok gúnyneve) között úgy sem éreznék jól magukat.

Az oláh-cigányok magukat *churar, guneshtyi, patreshtyi* („*Ame churare sam, guneshtye, haj patreshtye*”) cigányként határozzák meg. Több család most is nevében viseli ezt. A kétegyházi, dél-békési származás, illetve a nemzetség (*nipo, nacija, kumpania*) alapján a szentetornyai közösséghez hasonlóan erdélyi (illetve bánáti) eredet határozható meg.¹⁷ Az egész közösséget rokoni szálak kötik össze, ez a betelepülésben is fontos szerepet játszott, a migráció ma is folyamatos. A többség Kétegyházáról költözött be, vagy innen származik. Kétegyháza mellett Doboz, Orosháza és Medgyesegyháza, illetve Mezőkovácsháza a betelepülés kiinduló pontjai. A migrációs folyamat a családokon keresztül történt. Egy-egy család beköltözött, majd előkészítette a terepet a többiek számára.

A közösséget a *Csurár, Rostás*, illetve a *Kolompár* és a *Faragó* család alkotják. A tekintély és az irányítás a népes Csurár család kezében van. A betelepülést a Rostás család (*Tarzanék*) és a Farkas család nyitották meg, akik Medgyesegyházáról költöztek át a szomszédos településre, mert nagyon olcsóak voltak az ingatlanok. A Faragó és a Csurár családok beköltözését a Farkas család, illetve az anyjuk, *Marinka* néni segítette. Marinka néni jól ismerte Magyarbánhegyest, illetve az itt lakó magyarokat, mert sokat járt ide házalni (*kherarica sas*), koldulni. Marinka néni Orosházán lakott, úgy gondolta, Magyarbánhegyest ajánlja fiainak, *Szepinek* és *Tonkásnak*. Tonkás éppen nem volt együtt feleségével, *Pindivel*, mert a börtönévek alatt felesége más férfival is volt, ezért a börtönből szabadulva ide költözött a szétzilálódott családja egy részével. A Faragó család feje *Szepe*, elmondása alapján régebben is szeretett volna elszakadni nagyobb családjától, szüleitől, testvéreitől. Önálló életet kezdett családjával, s a vagyont jelentő lovaival, melyekkel meg is kezdte az üzleti kapcsolatokat (1987). Felesége, *Ruzsa* révén áll rokonságban a szentetornyaiakkal. Szepe a Dózsa György utcán vásárolt házat Rostás család szomszédságában, majd segítette bátyját, Tonkást házat venni a Petőfi utcán és odaköltözni Dobozról (1989). Magyarbánhegyest egyrészt a nagyon olcsó ingatlanok, másrészt pedig a dél-békési központi fekvése tette vonzóvá, mely üzleti szempontból volt előnyös. A környező magyar lakosság békésen fogadta a cigányokat, így ez a tényező is a betelepülés mellett szólt. A magyarbánhegyesi Csurár család két tagja az a Csurár Péter és Gábor (*Bábisék*), akik a Szuhay Péter által is ismertetett kétegyházi etnikai háború kap-

¹⁷ Zsupos 1996.

csán váltak ismertté.¹⁸ Mint ismeretes 1992-ben egy, a Csurárok általi atrocitás után a helyi román és magyar lakosság megtámadta a Csurár testvéreket és egy komoly etnikai színezetű háborúskodás indult, mely végül Bábisék elköltözésével zárult. Nagybátyjuk, Tonkás vette őket pártfogásukba, s nekik adott a Petőfi utcai házaiból kettőt, azóta a testvérek itt laknak. Betelepülésük és beilleszkedésük problémákat jelentett a település magyar és cigány lakossága számára egyaránt. Tulajdonképpen még most sem tették magukat túl a kétegyházi eseményeken. Gazdasági helyzetük nem éri el a „háború” előtti szintet, s a veszélyeztetettség érzése még most is él bennük. A folyamatos „veszélyeztetettség” érzete és a falu széli izoláció miatt legkevésbé valósult meg a közösségi integritásuk a cigányokon belül.

A Csurár család legidősebb tagja id. Csurár Lajos (*Tonkás*) nagy tiszteletnek örvend, s így a vezetői funkciót látja el. A véleménye, tanácsai mérvadóak, illetve van a fiain, rokonságán keresztül ereje is jelentős. Ez a funkció nem hivatalos, csak a közösség által elfogadott, szemben a szentetornyai, választott, s kinevezett vajda-funkcióval. Tonkás kétegyházi születésű, rokonsága a Csurár és Faragó családok, akik több cikk és tanulmány alanyai voltak már eddig is, de a családnak ez az ága kikerült a vizsgálatok alól. Tonkás Dobozról házasodott, majd odaköltözött, s különböző állami vállalatoknál vállalt munkákat, a felesége is munkába állt, éveken át dolgozott, mely nagyon ritka oláh cigány családokban. Házépítésbe fogtak Dobozon, s háromszobás nagy házat emeltek. Ettől a háztól családi adóstársi (kezes) problémák miatt kellett megválniuk. A dobozi évek alatt szoros, baráti és családi kapcsolatokat alakítottak ki a helybeli oláh cigány családokkal. Erre az időszakra tehető az öcsödi Kolompár családdal kialakított kapcsolatuk. A Kolompár család a Tonkás család után érkezett Magyarbánhegyesre, majd a két család között rokoni kapcsolatok alakultak ki. Tonkás lánya és egyik fia is ebből a családból házasodott. Ezeket a kapcsolatokat most is tartják, mind a családi, mind az üzleti életben egyaránt. Tonkás családjának története kvintesszenciája az oláh cigány családok 20. századi történetének.

Mint fentebb említettem a börtönévek és egy rövid ideig tartó válás után költöztek Magyarbánhegyesre, ahol az olcsó ingatlanárak következtében több házat és telket is vásárolt a faluban. Többek között az egész Petőfi utcát felvásárolta a falu szélén, itt élt a családjaival szinte cigánytelepet képezve a településen. Üzleteiből (állatok, főleg lovak) nagyobb tőkét halmozott fel, melyet folyamatosan ingatlanokba fektetett, s a Petőfi utcából beljebb költöztek, s a családjai is második hullámban szintén a falu belső területein vásároltak, illetve vásárolnak ingatlanokat.

¹⁸ Lásd Szuhay 1993.

A jelenlegi állapot szerint a cigány családok a település belseje felé húzódnak, szétszórtnan helyezkednek el, az elvándorló magyarok házait felvásárolják. Ehhez igénybe veszik a kormány által biztosított szociálpolitikai támogatásokat. Ezeket a támogatásokat veszik igénybe a régebbi építésű házak átépítésére, bővítésére is. Elmondható, hogy az itt lakó családok számára annak ellenére, hogy összetartóak és összejárnak, nem fontos a telepszerű közelség. Főleg a fiatalok mennek el az idősebbek felügyelete elől. Az idősebbek nehezményezik, hogy magukra hagyják őket a gyermekeik, bár az elköltözés tulajdonképpen egy-két utcát jelent csak. Tonkás egy fia (*Papó*) költözött el Mezőkovácsházára a feleségével, ott vettek házat. A szülők a feleséget hibáztatták, mert elvette a fiukat, a fiú vélhetően az erős szülői ellenőrzés elől költözött el, így adta tudtára a szüleinek, hogy nem akar tovább a szülei jószágai mellett dolgozni, a saját útját akarja járni (*kamel te phirel pesko drom*). A régi Petőfi utcai lakóházak egy részét most istállóként használják. Tonkás a megtakarított pénzének egy részéből istállót építtetett a jelenlegi portáján a kedvenc és értékesebb lovai számára. A régi Petőfi utcai telepen már csak két család, a Bábis testvérek (Csurár Péter és Gábor) laknak.

A településen élő családok szemben a szentetornyai közösséggel exogám jellegűek. A közösségi endogámiát elutasítják, sőt kimondottan lenézik, ellenségesek az endogámiával szemben, főleg a rokonok közötti kapcsolattól viszolyognak. Ismerik a szentetornyaiak endogám, rokoni kapcsolatait, s ennek kapcsán többször említették, hogy ezt nem tartják helyesnek, sőt megvetéssel beszéltek róla. Az exogámiát erősíti, hogy a közösség széles körű kapcsolatokkal rendelkezik, mind rokoni, mind üzleti kapcsolataikon keresztül. Ezek a kapcsolatok segítik az exogámia gyakorlását, fenntartását, a családi kapcsolatok bővülését, gazdagodását. Körükben megfigyelhető, hogy a házasság családok közötti gazdasági kapcsolatot is jelent és erősít. Ebben a közösségben is az ún. vadházasság, tehát az élettársi kapcsolat az elterjedt családi forma, de nem a szoktatás a feleségszerzés jellemző módja. A közösség korosztályi összetétele, hasonlóan a szentetornyaihoz fiatal, kevés az öreg, magas a fiatalok és a gyermekek aránya, kb. a közösség 65%-a. Jellemző az utódok magas száma, átlagosan 3–5 gyermekkel számolhatunk családonként, de nem ritka az 5–7 gyermek sem.

A magyarbánhegyesi oláh-cigány családok szociális helyzete kevésbé olyan elkeserítő, mint ahogy azt a szentetornyai közösségben tapasztaltam. Bár a munkanélküliség teljes körűnek mondható, a családok anyagi helyzete ennek ellenére kielégítő. Az üzletelésből, illetve az állatok hozamából tartalékolnak, s ugyan szegényesen, de átvészelik az ősztől tavaszig tartó időszakot. Az életmódjuk bár szegényes, a vagyont, legyen az ingó vagy ingatlan, nem élik fel, erős a tartalékoló gondolkodás, pl. nem válnak meg a lovaktól télen se, amikor nehéz a takarmányt biztosítani. A lakóházak állapota is lényegesen jobb állapotú, mint a másik közösség esetében. A havi jövedelemmel (mely zömében szociális juttatá-

sokból, segélyekből és nyugdíjból áll) megfelelőbben gazdálkodnak, a beosztás rendszere teljesen különbözik a szentetornyai közösségben tapasztalttól. Elterjedtebb körükben a konyhakerti zöldség- és gyümölcsstermesztés, mely szintén jele a tartalékoló életmódnak. Ez a fajta gondolkodásmód teljesen hiányzik a szentetornyai közösség esetében. A módosság jele az is, hogy ún. *csicskást* (mindenest) tudnak tartani, aki soha nem a cigányok, hanem helybeli lecsúszott magyarok, vagy romániai feketemunkások közül kerül ki.

A falusi idénymunkában erőteljesebben részt vesznek, mint a fenti csoport. A szomszédos Medgyesegyháza dinnyés körzetének hatása Magyarbánhegyesen is jelentkezik, a helyi magyarok számára is szinte az egyedüli kitörési pontot jelenti a primórúru és a gyümölcs (dinnye), illetve késő nyáron, ősszel a cirok termesztése és forgalmazása.¹⁹ Ebben a rendszerben a cigányok számára is megfelelő szerep jut. Főleg Tonkás felesége, *Pindi* körül csoportosul a napszámos cigányok köre, mert őt nagyon jó, megbízható munkaerőnek tartják a helyi magyarok, így tavasztól ősziig mindig van napszám, természetesen feketemunka formájában. *Pindi* hatalmas munkabírású asszony, tulajdonképpen több magyar család számára is példát jelent, mind az otthoni, a ház körüli, mind a napszámos munkában. A munka megítélése pozitívabb, mint a szentetornyai közösségben, tehát értéke van a napszámnak és az idénymunkának, mind a nők, mind a férfiak körében. Az idénymunkában komoly konkurenciát jelentenek a romániai vendégmunkások, akik tavasztól késő ősziig Arad környékéről megszállják az egész dél-békési körzetet. Több magyar és cigány család fogad be romániai munkásokat, természetesen albérletbe. Teljes körű rendszer épült ki a vendégmunkások ellátására és fogadására, amelyből cigányok és magyarok egyaránt kiveszik a részüket. Több, főleg kétegyházi származású cigány (aki érti, illetve beszél a román nyelvet) aktív, évről évre ismétlődő kapcsolatot épített ki a romániai feketemunkásokkal. Az idénymunka tehát többszörös rendszerben is beépült a magyarbánhegyesi cigányok gazdasági rendszerébe. Összességében az állapítható meg, hogy valamivel jobb helyzetben lévő cigány közösség él Magyarbánhegyesen, mint Szentetornyán.

II. ÉLETMÓD, ÉRTÉKEK

Sir Angus Fraser cigányokról írt könyvében hivatkozik egy 18. század végéről, Samuel Augustini ab Hortis evangélikus lelkészről származó, 1775–1776-ban a *Wiener Anzeigen*-ben megjelent forrásra, melyben a cigányok életmódját jellemzi a szerző:

¹⁹ Lásd bővebben: Eróstyák Zoltán medgyesegyházi dinnyésekről írott cikkében.

Fő táplálékukat a hús jelentette, illetve egyszerű, lisztből készült ételek, tésztafélék... szenvedéllyel hódoltak az alkoholfogyasztás és a dohányzás élvezetének. A letelepedett cigányok kunyhójában már valamivel több hagyományos berendezési tárgyat találhatunk, de itt is csak a legszükségesebbeket – nem volt szék, ágy, sem mesterséges világítás; egy agyagedényen és egy vaslábason kívül pedig szinte konyhai felszerelés sem. Szívesen cicomázták fel magukat ékszerekkel... Kenyérhez kéregetés útján jutottak... Egyszerre csak egy váltás ruhájuk volt. A nők nem fontak, nem varrtak, hanem kéregetéssel vagy lopással szereztek a ruhát... A szerző nincs nagy véleménnyel a cigányok erkölcséről és kultúrájáról: a becsületnek és a szégyenérzetnek szerinte kevés jelét mutatják, de büszkébbek a kelleténél; felvették környezetük vallását anélkül, hogy hittek volna benne... Az a véleménye alakult ki, hogy a cigányok hagyományos életmódja, a rendszeres munkálkodás hiánya ellenkezik a szervezett társadalmak szabályaival. A hiba neveltetésükben keresendő: a szülők mértéktelen szeretetet tanúsítanak gyermekeik iránt, de oktatásukat nem szorgalmazzák, s ezért mire a gyermekek felnőnek, már nem marad esélyük, hogy megváltozzanak...²⁰

Megdöbbenő volt ezt olvasni annál is inkább, mert néhány modernizációs körülménytől eltekintve az általunk vizsgált közösségekből a szentetornyai esetében szinte azonos viszonyokkal találkoztunk. A fent leírt idézet mellett érdekes Bonomi Jenőnek a Budai hegyvidék cigányairól írott, 1943-as állapotleírása is, mivel hasonló életkörülményeket, viszonyokat ír le, így az életmód bizonyos elemeiben egyfokú hasonlatosság, folytonosság mutatkozik.²¹ Ezeknek a leírásoknak, az általunk jelenben vizsgált cigányok életével mutatott nagyfokú hasonlatossága miatt foglalkoztam behatóbban ezzel a témával. Az életmódvizsgálat adta az összehasonlítás azokat a pontjait, melyek alapján éles különbségek jelentkeztek a két közösség között. Természetesen a különbségek és az azonosságok vizsgálatánál olyan elemeket fogunk találni, melyek alapján értékelhetővé válnak a cigány közösségek etnikus-kulturális jegyei.

Egy közösség vizsgálatánál az egyik legnehezebb és legösszetettebb feladat az életmód és az értékek hiteles bemutatása. Nem lehet rövid, interjú jellegű kutatást végezni, szükséges hozzá egy hosszabb megfigyelő-együttélő vizsgálat. Cigány közösség esetében ez nehezebb, részben a nyelvismeret problematikája, részben az eltérő kultúrával szembeni bizalmatlanság miatt. A kutatásunk esetében több hónapot vett igénybe az, hogy ezeket a kutatási nehézségeket leküzdve hiteles vizsgálatot tudjunk folytatni. Szinte naponta kellett az eltérő kultúránk-

²⁰ Fraser 2002: 177.

²¹ Bonomi 1943: 75–77.

ból következő életmód-különbségeket tapasztalunk, melyek fölött ítéltünk is néha, összevetve a számunkra természetessel. Ez a kulturális feszültség a kutatók számára is kihívást jelent, mely az antropológiai kutatások állandó kísérője.²²

Az empatikusan hallgató, türelemmel átitatott kutató-modell cigány közösségben nem megfelelő, hiszen bizalmatlanná teszi magával szemben a közösséget, vagy túlságosan rátelepednek vélt naivitására, és komolytalanul kezelik. Az életmód kérdéskörének vizsgálatánál fontos volt megfigyelnünk, hogy a látottak és hallottak mennyiben voltak összhangban, illetve mennyire tekinthetjük ezeket az elemeket etnospecifikusan a cigányságra jellemzőnek. Mivel az egyén a saját társadalmában, közösségében válik meghatározottá, így az adott kultúrához való kötődése részévé válik szubjektumának. A kevésbé civilizált társadalmakban az egyén sokkal inkább kötött kultúrájának törvényszerűségei által, s viszonya a kulturális modellhez meghatározza a közösség értékrendszerének elfogadását is.²³

A lakáshelyzet

A szentetornyai cigány közösség lakáskörülményeit vizsgálva vissza kell térnünk a vándorláshoz és a cigánytelep kérdéséhez. Azt már említettük, hogy ez a közösség az utolsó nagyobb vándorlási hullámmal került Békés megye déli részére, majd onnan Orosháza térségébe. A 20. században is több esetben született törvényi szabályozás a kóborló cigányok letelepítésére, ennek a folyamatnak részese volt a Szentetornya mellett vándorló, vagy ideiglenesen megtelepülő cigányok telepre költöztetése.²⁴ A szentetornyai telep a Horváth György utcában állt, a település elhelyezkedésében marginális helyen. A kis, vályogfalú épületek folyamatosan szaporodtak a II. világháború után, míg létrejött az a telep, melyet 1985 és 1991 között számolt fel a város.

A telepi viszonyokat jellemzi egy jelentés a megyei cigányügyi bizottság számára, mely szerint a mellékhelyiségek száma a lakások számához képest kevés, nincs kiépített közműrendszer, csak egy Norton kút. Hiányzik a szemégyűjtő konténer, ezért a telep környezete szemetes.²⁵ Itt említeném meg a párhuzamot Judith Okely tanulmányával, aki írt az angliai vándor cigányokról, akiknek a környezetét szintén a nagy szemét jellemzi.²⁶ Természetesen ennek okai kultúrafüggőek is, melyről még szólunk. A telep lakóinak a számát 50 és 75 közé tehetjük. A megyei bizottság terve a telep felszámolásra az volt, hogy az ott lakó ci-

²² Geertz 2001: 227.

²³ Sárkány 1998: 11.

²⁴ Dokumentumok 1986: 151–221.

²⁵ II. 4376/1986. sz. irat.

²⁶ Okely 1991: 38.

gány családok számára keretösszegek erejéig kisebb házakat vásárol a városi tanács, ezeket az összegeket kamatmentes OTP-kölcsön formájában kapták meg.²⁷ Egy tanácsi vélemény a házak vásárlásáról: *A Horváth György utcaiaknak azért javasoltunk Szentetornya területén telket, mivel a megszokott környezet elhagyására csak erőszakkal lehetne rábírní őket, ami csak további ellenállást szülne.*²⁸ Ezzel szervesen összecseng a Habsburgok erőszakos letelepítési intézkedéseinek csődje, hiszen a cigány kultúra az ősi tradíciói közé menekült a beilleszkedés helyett, közösségeit erősítette, szembefordulva a hatóságokkal.²⁹

Figyelemre méltó a Békés megyei Tanács VB. Cigányügyi Koordinációs Bizottságának 1987-es „irányvonala” a telepfelszámolásra: *„Bizottságunk a széttelepítést a továbbiakban is igen fontosnak tartja az ingatlanok indokolatlan leértéktelenedésének megelőzése, az ismételt telepi körülmények újratermelődésének megakadályozása, a környezeti nevelő hatás biztosítása, a cigánylakosság integrációja érdekében. Egy utcába 1-2 család kerüljön!”*³⁰ A Városi Tanácsnak terve volt, hogy új lakásokat építve számolja fel a telepet, ha kapott volna állami támogatást a VII. ötéves tervben. Mivel ezt nem kapta meg a város, ezért követték a fent említett megyei javaslatot és utcánként széttelepítették magyaroktól felvásárolt kisebb házakba a telepi cigány családokat, betartva az „egy utcába 1-2 család” elvét.³¹ Így alakult ki a Szentetornyán a „Horváth György utcaiak” mai elhelyezkedésének formája. Természetesen ezzel a régi probléma helyett született egy újabb, a magyarokkal való szorosabb együttélésből fakadó problémakör. Amikor a cigányokat kérdeztem a telepről, azt mondták, hogy higgyem csak el, sokkal jobb volt nekik ott, jobban érezték magukat, megvolt a biztonságuk együtt. Minden család megszenvedte a költözést, az öregek szinte mindenhol meghaltak a költözés után rövid időn belül. A területi egységük felbomlását nagyon nehezen élték meg, de a környező lakosság szerint is „jobb volt mindenkinek, amíg ott laktak”.

A magyarbánhegyesi közösség esetében nem beszélhetünk ilyen régi letelepedésről, mint ahogy azt a fentiekben láthattuk. Egyedül a Petőfi utcai tekinthető telepszerű formának, hiszen a cigányok által felvásárolt házak faluszéli cigánysort alkottak néhány éven keresztül. A telepszerű cigánysor néhány év után folyamatosan kiürült, a cigány családok egy kis idő után folyamatosan egyre beljebb költöznek a faluba. A magyarok eladják házaikat a cigányoknak, ők megveszik a kevésbé jó minőségi házakat is. A kilátástalan élethelyzet és a migráció Dél-Békésből, így Magyarbánhegyesről is elviszi a magyarokat, így a cigányok

²⁷ III. 44-1/1986. sz. irat.

²⁸ II. 2004/1985. sz. irat.

²⁹ Mezey 1998: 53.

³⁰ II. 5654/87. sz. irat.

³¹ II. 431-5/1985. sz. irat.

és a faluba érkező románok is viszonylag alacsony áron kapnak házat, illetve egyéb ingatlant. A környező településekhez képest is olcsóak itt az ingatlanok. Romániai (Arad környéki) román, magyar, valamint cigány család is hozzájutott már házhoz a településen. A legtöbb, cigányok birtokába került ház régi, zömében vert falú parasztház, ritka az új építésű téglapépület. Tonkás egyik fia, Misku az, aki sikeres vállalkozóként a nagy családjá számára nagyobb téglapépületet vásárolt. Misku lánytestvére, Mancsi is kihasználta a szociálpolitikai támogatást, és beljebb, a faluban vett gázfűtéses házat. A költözésekben fontos szerepet játszik a család nagyságához mérten a házak mérete, illetve komfortfokozata. Az egymás előtti megfelelés igénye és kényszere egymás után indította és indítja el a komfortosabb házak vásárlását. Misku több testvérének is segített, tulajdonképpen ő koordinálta, s koordinálja a többiek házhoz, komforthoz jutását. Péterőfi utcai (telepi) házak egy része most istállóként funkcionál lovak és kecskék számára, kettőben a Bábis testvérek laknak, a többiben Tonkás fia, illetve időszakosan a román feketemunkások, vagy azok a cigányok, akik beköltözve anyagilag megszorulnak. A magyarbánhegyesi cigány családok házai most is közel vannak egymáshoz, tulajdonképpen egy-egy utca választja el egymástól őket. Tehát elhelyezkedésük hasonló a Szentetornyán kialakult telepedési formához.

Szentetornyán egy-két házat kivéve, a legtöbb magyaroktól megvásárolt ház mostanra leromlott állapotban van. Az épületek, melyek zöme vert falú, dűledezett állapotban vannak, a vakolat lepotyogott. Kapu, kerítés nincs, vagy bedőlt, rossz állapotú. A házak környezete szemetes, gazos. Ennek okai között a nagy fokú szegénység mellett a cigányság házzal kapcsolatos gondolkodásmódját kell kiemelnünk. A ház értelmezése az a hely, ahol meghúzzuk magunkat, nyitott mindenki számára. Zárt tér, mely befogad mindenkit. Átalakítása nem okoz problémát senki számára, ha valamelyik családtag, vagy ismerős befogadásának céljával történik. A cigány nyelvben a *beshel* ige kettős jelentésű: lakni-ülni. A vándorélet időszakára visszavezethető kettős jelentés megfelelően kifejezi a lakóhelyről vallott nézetüket. Ahol egy időre megpihenek, ott lakom.

A külső-belső tér elkülönülése még a vándor-korszakra vezethető vissza, ahol a sátrak belső tisztasága erősen eltért a külső tér tisztátalanságától. Ez a szemlélet került át a telepre, majd a házakra is. Szeméttároló, WC nem található benn a házakban, mert azokhoz a tisztátalan dolgokhoz kötődnek, amelyeket a házon kívül kell ezeket elhelyezni.³² Tulajdonképpen a legtöbb háznál nincs sem házon lévő WC, sem udvari budi. Ahol van, ott az utóbbi forma a megfigyelhető. A szemet elhelyezésére nem tartanak tárolókat, hanem az udvar végébe dobnak

³² Okely 1991: 42.

ki mindent. Jellegzetes megfigyelni, hogy olyan házakban, ahol van beépített fürdőszoba, ott sem a rendeltetésének megfelelően használják ezt a helységet.

A berendezési tárgyak, bútorok szegényesek, szinte minden háznál lomtalánítások idején szerzett, vagy olcsón vett tárgyakat lehet látni. A szegényesség okai közt is meg lehet találni a kóbor élet kevés tárgyi igényét. Meglepően nem kötődnek a berendezési tárgyaikhoz, kivéve a szent tárgyakat. Többször tapasztaltam, hogy bútorok, tárgyak gazdát cseréltek a szükség törvényei szerint. Aki-nek nagyobb szüksége volt rá, azé lett. Kérdésemre, hogy miért adta oda egyik adatközlőm szekrényét egy másik családnak, a válasz ez volt: „*Muro phral, leske trubul la, maj jekhvar vi vo zhutil mange, te trubul. – Testvérkém, neki nagyobb szüksége volt rá, majd egyszer ő is segít nekem, ha szükség lesz rá.*”

Az általános berendezés összetevői a következők: ágy, fotel/szék, szekrény, asztal. Ritkán találhatunk kisebb asztalokat és polcokat is. TV és a magnó, mostanában DVD-lejátszó minden családnál van, értéket hordoznak, státusszimbólum szerepük van, így ott is megfigyelhetők, ahol nincs áram a házban. Minden házban találunk frekvenciált helyen különböző katolikus „szent képeket”. Ezek mellett a „szent képek” mellett foglalnak helyet szervesen, ha vannak, a családtagokról készült fényképek. Elmaradhatatlan kelléke a házaknak a kisebb-nagyobb Madonna-szobrok és a köréjük művirágokból készített csokrok, díszítések. Ahol a gázt nem kötötték be, vagy kikapcsolta a DÉGÁZ, ott a különböző, rossz állapotú kályhákat találunk, amelyeket a fűtés mellett főzésre is használnak. Ahol nincs vezetékes gáz, ott nyáron palackos gázzal, vagy fával fűtött kültéri főzőalkalmatosságon, néha téglákon főznek, amely igen ősi, a nomadizáló formára visszavezethető technika.

A magyarbánhegyesi házak esetében lényegesen nagyobb fokú megoszlást, különbségeket láthatunk. A Petőfi utcai házak esetében teljesen hasonló viszonyokat tapasztalhatunk, mint a fentiekben vázoltak. Ám itt az is megfigyelhető, hogy a Petőfi utca környékében lakó magyarok házai sem különböznek jelentős mértékben. Tehát a cigányok házai itt is romosak, lepusztult képet mutatnak, bár a környezetük rendezettebb, mint a szentetornyai házak esetében. Kevesebb a gaz és a szemét. Jellegzetességei ezeknek a házaknak, hogy mindegyikhez tartozik használatban lévő istálló, ól, illetve nyitott szín, karám az állatok, elsősorban lovak számára. A Petőfi utcán laknak azok a fiatalok, akik még nem tudtak maguknak jobb házat szerezni, de el akarnak költözni a szülők mellől, illetve albérletet jelent a romániai munkások számára is. Leromlott állapotuk ellenére is nagyobb tisztaság jellemzi mind a külső, mind a belső teret, mint Szentetornyán. Az itteni házak bútorzata szintén szegényes, kopottas, nagyobb részük lomtalánításból származik. Egy-két házat is átalakítottak istállónak, mely télen zárt helyet jelent a nyáron színben, állásban tartott lovak számára.

A Petőfi utcától beljebb lévő területeken lévő cigányok által lakott házak elterését mutatnak mind a cigánysor, mind a Szentetornyán ismertetett házak állapothoz képest. Ezek a házak egy része már részben, vagy teljesen téglapépület. Nem leromlott állapotúak, ügyelnek a külső és belső felújításra, karbantartásra. A házak környezete és az udvar rendezett, nem láthatunk szemetet, az itt élő családok figyelnek arra, hogy a szomszédság mit mond a házra és környezetére, illetve meg akarnak felelni ezeknek az elvárásoknak. Az udvarok kétszattalúak, elő- és hátsó kertre oszlanak. Az előkert több helyen virágos, padok, asztalok szolgálják a fák alatti kerti beszélgetés színterét. A hátsó kert elválik az előkertetől többnyire kerítéssel, illetve hátsó épületekkel. A hátsó kertet kaszálóként, illetve veteményesként hasznosítják. A házak és az udvar ilyen jellegű felosztása és használata közelíti a többségi társadalomnál, a parasztnál megfigyelhető jellegzetességekhez. A házak minden esetben többszobásak, vegyes tüzelésűek, illetve beköttették a gázt, kényelmi, egészségügyi és sok esetben ki nem mondottan a „modernizáció” miatt, tehát megmutathatják, megfelelnek a környezet, a világ elvárásainak, ők már modern cigányok. A fürdőszoba is azok közé a elemek közé tartozik, amelyek a modernizáció felé mutatnak. Érdekes az angol WC kérdése. A belső területeken lévő házak nagyobb részében megtalálható, de nem használják, mert tisztátalan dolognak tartják. Így a kerti budi még mindig használatban van ezekben a modern háztartásokban is. Az új igények és az ősi tisztátalanság képzetének érdekes kettőssége figyelhető meg itt. A konyha elválik a lakótértől, amely több esetben nemcsak főzőhelyiség, hanem közösségi tér funkciót is betölti, főleg téli időszakban, hiszen fűtött helységről van szó. A hétköznapokban az asszonyok találkozásának, beszélgetéseiknek színtere, elkülönülve a szobában társalgó férfiktól. Tehát az ősi, nemekhez kötött megosztottság, a társadalmi szerep elkülönülése ilyen formában jelentkezik a ház helyiségeinek funkciójában. Tonkásnál figyeltem meg az egyik épületrész funkcióváltását. A kukoricagóré melletti szín nyáron közösségi szintérré alakult át, a házigazda kinn üldögélt a hűvös színben, s itt fogadta a látogatókat, a falubeli, illetve a vidéki, elsősorban cigány vendégeit.

A házak berendezésében általános vonás a különböző vallási kegytárgyak nagy száma. Mindenhol találkozhatunk a különböző típusú Mária-képekkel, de más szentek képei, feszületek, rózsafüzérek és Jézus-ábrázolások is megtalálhatók. A vallási tárgyakhoz erősen, mondhatjuk, hogy fétisek formájában kötődnek. A lakások fő helyén helyezik el őket. A vallási kötődésük azonban csak a tárgyakhoz, illetve a keresztelés, temetés, illetve a Mária-búcsújárás alkalmával erős, egyébként nem gyakorolják a római katolikus vallást. A berendezési tárgyak szobánkénti elhelyezése szintén általánosítható. Minden házban megtalálható a paraszti tisztaszoba párhuzama, ez a családfő és felesége szobája, a vendégek számára zárt teret jelent. E mellett találhatunk egy közösségi térként is funkcionáló szobát, ahol asztal és székek mellett ágyat,

funkcionáló szobát, ahol asztal és székek mellett ágyat, heverőt is találunk a napközbeni pihenés céljára, vagy vendég fogadása esetén. A fiatalabb családoknál már nem olyan éles a határ az egyes szobák funkcióját tekintve, tehát keverednek a szerepek, és a szobákhoz kötődő elvárások, funkciók. A konyhában, illetve a főzésre alkalmas helyiségben mindig találhatunk lavort és törölközőt kézmosás céljára. Szinte mindenhol van az edények tárolására alkalmas szekrény, illetve a szobákban ruhásszekrény. A házak környezete és a szobák, helységek tiszták, nincs eldobált szemét sehol, a háziasszonyok kínosan ügyelnek a környezetükre. A házak külső és belső környezetében, a házokról kialakított szemléletben jelentős különbség figyelhető meg a szentetornyai és a magyarbánhegyesi közösségben.

Öltözködés, viselet

A szentetornyai és a magyarbánhegyesi cigányok öltözködését vizsgálva fel kellett tennünk azt a kérdést, létezik-e cigány viselet, mitől cigányos az öltözködés? A vizsgálat után azt állapítottam meg, hogy teljes, komplex népviseletről egyik helyen sem beszélhetünk (mint a magyarok körében sem), mozzanataiban, a viseleti darabokhoz kapcsolódó értékekben válnak ezek igazán cigányossá, a *romanes* részévé.

Az idősebb korosztálynál még megfigyelhetők a cigány viselet kötelező darabjai, mint a kendő (*dikhlo*), a hosszú szoknya (*coxa, rotya*), a férfiaknál a kalap (*stadyi*) és a hosszúnadrág (*kalca*). Tulajdonképpen az alapöltözet darabjai nem különböznek a magyarokétól, de összeállításuk már igen. Erdős Kamill is kiemelt ezeket a jellegzetességeket, amelyek a cigányok öltözetére jellemzők.³³ A ruhák beszerzése esetleges, másoktól függ, illetve befolyásolja az anyagi helyzet. Mindkét közösség tagjai szívesen vásárolnak piacon, illetve a „kínaiban”, tehát olcsó árukat árusító üzletben. Többször, főleg téli időszakban elfogadnak felajánlott használt ruhákat, főleg az idősebb korosztály, illetve a gyerekek számára. Ez a kedvezőtlenebb anyagi helyzetben lévő családoknál teljes körben általános. A fiatalok igyekeznek a divatot követni öltözködésükben, még ha nem is a legdrágább üzletekből szerzik be a ruhát.

Az idősebb asszonyok mindegyike viseli a virágos kendőt, illetve hordják a szoknyát és néhányan a kötényt (*ketrinca*). A hagyományos virágos szoknya már csak öregeken látható, ott sem gyakori. Az asszonyok hosszú szoknyát viselnek, kell, hogy viseljenek az illem miatt. A fiatalabb generáció körében megfigyelhető, hogy a hosszú szoknyát a hosszú nadrág váltja fel, de mindenképpen hosszú. Nem hordhatnak rövid szoknyát, vagy nadrágot, mert nem engedik, szé-

³³ Erdős 1979: 31.

gyennek számít a közösség előtt. Ezt a rendet a férjen kívül a fiútestvérek is betartatják az asszonyokkal annak érdekében, hogy ne essen szégyenfolt a család becsületén, ui. „kurvának” tartják azt a nőt, aki rövid ruhába öltözik. A fiatal lányok próbálják a divatot követni, de nőiesedésükkel ők is felveszik a hagyományos viseleti normákat. Eltérés azokban a családokban tapasztalható, akiknél vagy magyar férj volt/van, vagy börtönben volt az asszony. Télen előfordul, hogy a szoknya szerepét az ún. „otthonka” tölti be, amelyet a ruhák fölé vesznek fel, hogy eltakarja a nadrágot. A szoknya alatt harisnyát, vagy nadrágot hordanak, viszont a bugyi viselete csak a fiatalabbak között szokás. Mind a lányok, mind az asszonyok szégyenlősek, nem igazán mutatkoznak férfiak előtt fedetlenül, épp ezért strandra, fürdőökhöz sem járnak. A fiatalabb asszonyok már a kendőt elhagyták, de a szoknya még mindig maradt hosszú. A papucs viselete általános, télen-nyáron hordják. Nagyon nagy hidegben vesznek fel csak cipőt. Nyáron nem ritka, hogy mezítláb járnak fiatalok, idősek egyaránt. Az arany ékszereket nagyon kedvelik, főleg a gyűrűket, fülbevalókat. Ezek jól jönnek néha, amikor zálogba adva pénzt lehet időszakosan csinálni belőlük, de minden esetben kiváltják őket.

A férfiak hosszú nadrágot és inget viselnek, télen-nyáron egyaránt, a fiatalabb generációnál, főleg Magyarbánhegyesen megfigyelhető a háromnegyedes „halásznadrág”. A mellény (*lajbela*) és a zakó is megszokott, de a fiatalabbak már nem hordják. A kalapot csak az idősebbek viselik, viszont a hosszú bajusz (*mustaca*) mindegyik férfi dísz, ez utóbbi jelzi a férfiaságot számukra. Magyarbánhegyesen egyre több fiatal férfinál tapasztaltam, hogy leborotválták, vagy nem is növesztették meg a bajuszukat. A férfiak nyáron sem viselnek rövidnadrágot, mert abban meztelenül érzik magukat. Jellegzetes képet mutatnak Szentetornyán nagy melegben a félmeztelen, hosszúnadrágos cigány férfiak. Magyarbánhegyesen nem tapasztaltam, hogy a férfiak levették a felsőjüket, még a legnagyobb melegben sem. Annyit mondtak, társaságban nem illik. A gyerekek viselete semmiben nem tér el a környezetükben élő magyarokétól.

Mi is tehát a cigány viselet titka, mitől cigányos a viseletük? Nemcsak a jellegzetes ruhadaraboktól, hanem összeállítástól, a bennük hordozott etikai normáktól.

Értékek, megélhetés

Ahhoz, hogy megérthessük a cigányok életét és gondolkodását, meg kellett vizsgálnunk azokat az értékeket, amelyeket a közösség magáénak vall, s amelyekhez az életét igazítja. Természetesen ezek az értékek folyamatosan ütköznek a magyar lakosság értékrendjével, s állandó feszültséget eredményeznek nemcsak a magyarok szempontjából, hanem a cigány közösség felől is. Szentetornyán a cigánytelep megszüntetése, a magyarok szomszédságába kerülésük óta

növekedett az eltérő értékrendből adódó ellentétek száma. Az elsődleges problémák a megélhetések közötti eltérésekből, s azok megítéléséből származnak. Ha összevetjük a családok anyagi helyzetét a szentetornyai cigány közösségen belül, akkor azt láthatjuk, hogy két család van, akik a többiekhez képest tehetősebbek. Az egyik család még azt is megengedi magának, hogy „csicskást” (mindenest) tartson, aki természetesen nem cigány, hanem magyar. Az a tény, hogy egy cigány magyar „csicskást” tarthat, a cigányok számára a környező magyarok feletti uralmat, győzelmet jelenti, függetlenségük igazi szimbólumát. Ezt erősíti az a tudat, hogy az ehhez szükséges pénzt nem munkával kellett szerezniük.

A „paraszt” – cigány feszültség Magyarbánhegyesen lényegesen kisebb, a cigányok a környezetükben élő magyarokkal jó viszonyt ápolnak. Természetesen nem azt jelenti, hogy egyáltalán nincsenek feszültségek, de ezek nem csapnak komoly ellenségeskedésbe. A Bábis testvérekkel kapcsolatban beszélhetünk komolyabb feszültségekről. A kétegyházi eset után itt sem sikerült a problémamentes beilleszkedésük, szinte teljes kirekesztettségben élnek, aminek okát elsősorban viselkedésükben kereshetjük. Nehezen összeférhetőek magyarokkal, cigányokkal egyaránt. A kétegyházi etnikai háború utóélete a két testvér életmódjában követhető nyomon. Azt állapíthatjuk meg, hogy a kétegyházi „etnikai háború” mögött nem elsősorban cigány–magyar ellentét, hanem viselkedési problémák húzódtak, amelyek utána az ellentétes értékrendszerek összecsapásává vált. Magyarbánhegyesen is találkozhatunk a magyar csicskás figurájával, inkább a magyarokkal való munkavégztetés rendszerével, melyben megfogalmazódik, hogy „van pénzem, kifizetem a magyart, láthatja, hogy alárendeltem lesz”.

Sokszor hangzik el vádként a cigánysággal szemben, hogy egyik napról a másikra élnek, nincs felelősségük a jövő iránt, a megélhetési problémáikat a környezetükre zúdítják mindenféle formában. Itt kell megjegyeznünk, hogy a cigányok időhöz való viszonya sajátos, külön világuk egyik megnyilvánulása számukra az idő szubjektivitása. A valós és a megélt idő kettőssége nem elsősorban cigány sajátosság, de az idő beosztása és megélése mutat cigány jellegzetességeket.³⁴ A napszakok, a hét napjainak egymásba mosódásában, a rendszeretlen időbeosztásban figyelhető meg ez a jellegzetesség. Hogy mikor kezdődik, és mikor végződik a nap, vagy hogy vége van-e egyáltalán, teljesen lényegtelen az életük szempontjából. Természetesen ez rengeteg problémát okoz az időhöz kötött esetekben, pl. önkormányzat hivatali ideje, iskola, kórházi látogatás stb. Az évek „számítása” pl. egy börtönbüntetés esetében is ezek közé a relatív időszakok közé tartozik. A pontos időhatárokat képtelenek betartani, s emiatt a munkákban is állandó problémáik adódnak.

³⁴ Paládi-Kovács 2001: 139.

A megélhetés, munka kérdése régóta kardinális kérdése a cigány-, „paraszt” viszonyoknak. A szentetornyai közösség még közeli ősei is vándoroltak, így olyan foglalkozásuk volt, amelyet így is tudtak művelni. Vándoriparosok, házaló kereskedők voltak. Visszaemlékezésekből tudjuk, hogy famunkákkal foglalkozók (*Kanalasok*) és fémművesek (*Simondánok, Kolompárok, Rostások*) biztosan voltak közöttük. A *Simondán* nagyapát „Tepsis Palinak” hívták, mivel vándor fémműves volt, s kisebb-nagyobb javító munkákat, köszörlést, kisebb tárgyak készítését vállalta. Az öregek (magyarok, cigányok egyaránt) visszaemlékezései alapján megélhetést nyújtottak a Szentetornya körüli majorok idényjellegű mezőgazdasági munkái, ahová csapatosan szegődtek el. Ezt a fajta mezőgazdasági tevékenységet a TSZ-ekben (Petőfi TSZ) is folytatták, ahova szintén egységesen mentek el dolgozni. Rendszeres munkát, mely munkahelyhez kötődik, nem folytattak, csak egy-két esetben beszélhetünk hosszasan tartó, állandó munkaviszonyról. A cigány közösségekben a rendszeres munka megítélése nem túlságosan pozitív. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy nincs értéke a cigányok számára, mert függetlenségük veszélyeztetését látják benne. Érdekes ezzel kapcsolatban összevetni a Samuel Augustini ab Hortis, evangélikus lelkészről származó fenti idézetben az értékekről írott részleteket.

Szövegünk akkor nyeri el értelmét, ha mellette párhuzamba állítunk egy 1985-ös ügyirat-részletet az orosházi Városi Tanács irataiból, amely összecseng a fenti részlettel. A véleményezés a vizsgált közösségünket jellemzi, s érződik benne a negatív ítélet: „*A telep lakóinak nagy hányada szociális segélyből él, illetve leszázalékolt. Saját erejükből semmit sem hajlandók tenni, mindent csak az állami apparátustól várnak.*”³⁵

Tulajdonképpen a telep felszámolása után sem változott a helyzet, hiszen a szentetornyai cigány közösség szinte minden aktív korú tagja munkanélküli. Rendszeres, hosszabb munkát 2 fő végzett, de ma már ők sem dolgoznak. A családok megélhetésének fő vonalát különböző alanyi és szociális alapon kapott segélyek adják. A pénzszerzési lehetőségek, a betevőre való megszerzésére irányuló tevékenységek azonban sokkal szélesebb skálán mozognak. Egy része ezeknek jellegzetesen „cigányosnak” tartott tevékenység, bár ez a közhely nem teljesen állja meg a helyét. Képesek a legkeményebb fizikai munkát is elvégezni, de csak saját szubjektumuk, függetlenségük által vélt határig. A következőképpen összesítettem ezeket a tevékenységeket:

- a) kéregetés
- b) hulladékgyűjtés (elsősorban fémhulladékok)
- c) lomtalanításoknál gyűjtögetés

³⁵ II. 431-5/1985. sz. irat.

- d) üzletelés – cserék
- e) lopások-bűncselekmények
- f) időnyomunkák, időszakos munkák

Kéregetés:

A szentetornyai cigányok hírhedtek erről a kenyérkereseti formáról. Bárkitől és bármikor kérnek egy kis pénzt, természetesen „kölcson”, melyet aztán vagy megadnak, vagy nem. Jellegzetes „áldozatok” az idegenek, vagy olyanok, akik jobbmódúnak néznek ki. Ha nem jön össze, akkor sincs semmi probléma, hiszen egy próbát megér mindenki. Általában a gyermekek, a család fenntartására kéri a különböző pénzüsszegeket, általában nem nagyot, amelyet az „áldozat” még nem tud visszautasítani. A kéregetés elsősorban a hónapok második felében figyelhető meg, amikor már elfogytak a segélyek. Legtöbb esetben pénzt kérnek, hiszen ennek felhasználása kötetlen, ritkán kérnek ételmezt, illetve ruhát. A kéregetés jellemzően a nők feladata, ritkán fordul elő férfiaknál is, főleg akkor, ha akitől kérnek az ismerős, és az illető maga is férfi.

Hulladékgyűjtés:

Ennek a közösségnek jó néhány tagja foglalkozik ezzel. Részben a városi szemételepről, részben kukákból, konténerekből elhosszák a fémhulladékot és leadják a gyűjtőtelepen, vagy réginek tűnő dolgokat szednek össze, s régiségként próbálják meg értékesíteni. Számukra ez nem szégyen, hiszen pénzt csinálnak abból, amit a magyarok kidobtak, s nem vették észre, hogy milyen hasznos dolgokat vetettek ki a szemétre. A szemételepre nemcsak ők járnak ki, hanem a városból többen is, így néha konkurenciaharc alakul ki a szerzett javak birtoklásáért és a területekért.

Lomtalanítás:

Ez a tevékenység időszakos, de jól jövedelmező. Az évente megtartott városi koordinációban lezajló lomtalanításra készülnek a cigányok, van olyan, aki használt autót is beszerez erre az időszakra, hogy könnyebben és minél több helyet be tudjon jární az autóhoz erősített utánfutóval. Elsősorban itt is a fémhulladékok a keresettek, de szinte minden használhatót elvisznek. Ilyenkor az egész várost bejárják, követve a kiírás szerinti helyszíneket. A környező településeket (Gádosros, Nagyszénás) is bejárják. A közösségben az tud érvényesülni, akinek gyorsasága, mobilitása és szervezethege jobb. Viszonylag nagy pénzt (100 000-es nagyságrendben) lehet keresni kevesebb munka befektetésével, s így ilyenkor az egész rokonság úton van. Ebben nemcsak a szegény, hanem a módosabb cigányok is részt vesznek, mivel a lomtalanításból származó bevétel jelentős lehet. A cigányok meg is jegyezték, hogy a magyarok bolondok (*dilejle*), amiért nem

használják ki ezt a jó pénzszerzési lehetőséget. Természetesen ezt is, mint az üzletelést a szerencse (*baxt*) is befolyásolja, hiszen ha valaki jó helyet talál, az jó pénzhez juthat.

Üzletelés – cserék:

A cigányoknál minden a csere, az üzlet tárgya lehet, kivéve az asszonyok. A cserék lényege az, hogy a haszon érdekében előnyös üzlet szülessen. Egy-egy jó üzlet, csere érdekében, reményében kilométereket képesek utazni. A leggyakoribb cserék állatokra (lovak, disznók), autókra, más járművekre, műszaki cikkekre (TV, magnó, telefon) köttetnek, de tulajdonképpen minden képviselheti kisebb-nagyobb üzletek tárgyát, kivéve az étel, illetve az asszony, ezek sohasem kerülhetnek üzleti viszonyrendszerbe. Az, hogy milyen termékek kerülnek szembe egymással a cserék, üzletek során, illetve az, hogy hogyan mérik össze ezek ellenértékét, teljesen az üzletet kötő feleken múlik, nincs meghatározott csereérték. Legtöbb esetben áruk cseréjéről beszélhetünk, ritkán esik szó pénzről (pl. az áru kiegészítőjeként). Az anyagi haszonnal járó cseréket, üzleteket a férfiak végzik, nőket nem tűnnek ezek során. Életkor szerint sincs kikötés, tehát fiatalabb fiú is köthet üzletet idősebb férfival, csak be kell tartania a idősebbel szembeni tiszteletet.³⁶

Üzletek spontán is kialakulhatnak, ha egy dolog megtetszik valakinek. Ebben az esetben azonnal elhangzanak az üzleti formulák: „*Sode manges*” (*Mennyit kérsz?*), melyre szintén kérdés a válasz, „*So des*” (*Mit adsz?*). Ezekkel kezdődik meg az a teátrális folyamat, ami az üzletek elengedhetetlen része. Az alkudozás során mindkét fél felfelé nyitott tenyérrel várja, hogy a másik csapjon bele, s így lezárják az üzletet. Az alku szerves része a másik árujának lekicsinylése, értének alacsony minősítése. Az üzletet nagyon gyorsan körbeveszik a családtagok, ismerősök, mindkét fél oldalán, s ők is szerves részévé válnak az előadásnak, közbeszólnak, minősítik az üzletet, s az abban résztvevő feleket. Az üzletelési technikákat folyamatosan sajátítják el azokon a teátrális előadásokon, amelyeket üzletnek, cserének nevezhetünk.

Vásárookra jellemzően nem járnak, a cseréket, üzleteket más források (pl. ismerősök) útján keresik és találják meg. Az orosházi nagy piacokat (csütörtök, szombat) nagyon kedvelik, s rendszeresen látogatják is. Ez nem csak üzletelési, hanem találkozási lehetőség is a környező településekről érkező cigányokkal, köztük rokonokkal is. Nem utolsósorban információáramoltatási lehetőség is. Ehhez a körhöz tartoznak a szerencse (*baxt*) forgásához kapcsolódó dolgok, mint a pénzbeli kártyajáték, vagy a játékgépezés. Az előbbi ritkábban fordul elő, s inkább csak ismerősök között. Az utóbbi viszont gyakori jelenség, főleg a hó eleji

³⁶ Sárkány 1998: 26.

segélyek idején. Ebben fogalmazódik meg a cigányok pénzhez fűződő viszonya: ha van, akkor lehetőségünk van egy kis szerencsével jóval többet csinálni, ha elveszett a pénz, akkor majd a szerencse később megsegít, hiszen a „szerencse jön is, megy is”.

Lopások-bűncselekmények:

A szentetornyai cigányokkal szembeni erős ellenérzés egyik eleme a sok bűncselekmény, amelyeket elkövetnek. Döntően betörések, besurranó tolvajlások írhatók a számlájukra, de előfordulnak erőszakosabb cselekmények, leütéses rablások, s néha gyilkosság is. Ezeknek a bűnelkövetéseknek a célja elsősorban megélhetési, de előfordul más esetekben is. Hogy etnicizálható-e a bűnözés, az nagyon nehéz és kényes kérdés, s nekünk itt nem is tisztünk ebben a kérdésben állást foglalni, azt azonban el kell mondanunk, hogy ebben a közösségben a bűn megítélése eltér a környező lakosságétól.³⁷ Sokszor emlegetik a cigányok esetében a bűnözés kapcsán az ősi, közösségi tulajdonláshoz való viszonyukat, de ez túlságosan leegyszerűsített magyarázat, ahogy ezt Daróczi Ágnesnek a cigányság értékrendjéről írt elemzésében is olvashatjuk.³⁸ A betörések, lopások nem minősülnek a közösségben elítélendő cselekménynek, sőt ha sikeres, akkor az elkövető megbecsülést is szerezhet.

Lopni mindenhol lehet, csak leleményesség kérdése, akár templomból is, bár ez utóbbi esetben számolni lehet a túlvilági büntetéssel is. Többször előfordult kutatásunk alatt, hogy történtek kisebb lopások, amiket előttünk látványosan elítéltek, de hosszabb otlétünk során az derült ki, hogy tulajdonképpen teljesen azonosultak az elkövetővel. Végül is teljes bizalmukat megnyerve „betanítottak” minket a „mesterség” apró, mégis létfontosságú fogásaira. Érdekes, hogy Orosháza másik „vidéki” részére, Rákóczi telepre nem mernek átjárni, mert nagyon félnek a magyaroktól, akik fényes nappal is fenyegetik az arra járó cigányokat. Ahogy ők mondják, *sa mudaren amen, azaz mind megölnék minket*. Hogy képet kaphassunk a szentetornyai viszonyokról, idézem Dr. Varga István képviselőnek a belügyminiszterhez intézett interpellációját:

„Kuncze Gáborhoz, a Magyar Köztársaság belügyminiszteréhez interpellációt intézek az Orosháza-Szentetornyán kialakult áldatlan helyzettel kapcsolatosan, nevezetesen, hogy az ott élő polgártársaink állandó rettegésben élnek, s eddig megnyugtató segítséget nem kaptak a hathatós közbiztonság megőrzése érdekében... Ugyancsak Szentetornyán az elmúlt télen 105 betörés történt, s a nyomozóhatóság megállapította, hogy mind az élet elleni, mind a vagyon elleni bűncselekmények elkövetésével ugyanazok a személyek gyanúsíthatók...”

³⁷ Krémer 1999: 13.

³⁸ Daróczi 1993: 16.

A „lehúzás”, az üzletszerű átverés szintén részét képezi a törvényt megkerülő, kijátszó, sértő tevékenységeknek. Tulajdonképpen különböző élethelyzeteket kihasználva, csoportosan „szabadítják meg” pénztől, értékeitől a kiszemelt áldozatot. Leitatják az áldozatot és elveszik a pénzét, vagy a nők ajánlanak szexuális szolgáltatásokat, „férjhez mennek”, majd elveszik a férfi értékeit, vagy megszarolják, ha van családja, így fizet. Az első olvasata ennek a tevékenységnek a prostitúció, de ezekben az esetekben nem erről beszélhetünk. Nem mindennapos, üzletszerű, kitartók általi kéjelgés ez, hanem rászállnak gyengébb, pénzesnek gondolt emberekre, s a nőiességüket felhasználva fosztják ki. Jellemző, hogy a nők férfi családtagjai megjelennek az áldozatnál és megfenyegetik az asszony, vagy lány miatt, s „bánatpénzt” követelnek tőle. Természetesen több változata van a lehúzásoknak, de jellemzőit tekintve ezek a változatok az elterjedtek.

Idénymunkák, időszakos munkák:

A közösség több tagja esetében is előfordul, hogy részt vesznek idénymunkákon, amelyek néhány hetesek, hónaposak. A környező mezőgazdasági üzemekben vállalnak munkákat, vagy a város által lehetőségként adott munkalehetőségekkel élnek, pl. nádvágas, csatornák tisztítása, s egyéb fizikai munkák, melyek sok esetben nagyon kemények. Ebben formában (közmunka) dolgozzák le a szabálysértések miatt kirótt büntetéseket is. Többen részt vettek és részt vesznek az önkormányzat által indított közmunkaprogramokban, EU-s pályázatokban. Elsősorban a férfiak dolgoznak, mert a nőket féltik, féltékenyek rájuk, ezért csak nagyon ritkán engedik. A „nőnek otthon a helye” mentalitás jellemző megnyilvánulása. A nők sem szívesen engedik el férjeiket hasonló féltékenységi problémák miatt. A munkákból származó biztos bevétel sem képez tartalékot (pl. a téli időszakra, amikor nagyon nehézé válnak a körülmények), hanem nagyon gyorsan felélik.

A magyarábánhegyesi közösség több ponton eltér a fenn leírt munkaviszony-pénzszerzés modelltől. Itt jobb szociális körülményekkel találkozunk, több az ingó és ingatlan vagyontárgy, több család több állattal is rendelkezik, elsősorban a ló jelenti az értékhordozó „vagyontárgyat”, emellett kecske és disznó is feltűnik egyre gyakrabban és nagyobb számban. A közösség idősebb tagjai többségének a rendszerváltás előtt volt munkahelye, viszonylag állandó bevételt biztosítva a családnak. Az asszonyok közül is dolgoztak többen is az állami szektor különböző üzemeiben, illetve takarítónőként középületekben. A munka megítélése nem volt közöttük olyan elutasító, mint ahogy ezt a fenti közösség esetében láttuk. Az állandó munka mellett fontos bevételt, anyagi forrást jelentett az üzletelés, az állatok adásvétele. A rendszerváltás után a munkalehetőségek rohamosan leszűkültek, a képzetlen cigány munkaerőt elbocsátották. A mostani állapot alap-

ján azt mondhatjuk el, hogy a magyarbánhegyesi közösség körében teljes körű a munkanélküliség. Emiatt a családok alapvető bevétele a szociális ellátó rendszerre korlátozódik, családi pótlék, nyugdíj, és a különböző segélyek. Természetesen ezek nagysága nem kielégítő, nem lehet problémamentes életet biztosítani belőle, így különböző kiegészítő tevékenységekkel javítják a családok anyagi helyzetüket. Ezek a tevékenységek csoportosítása kapcsán figyelhető meg több ponton értékbeli különbség is a két közösség között is, illetve a magyarbánhegyesi közösségen belül generációs ellentétek is jelentkeztek a hagyományos tevékenységek gyakorlása kapcsán. A munka, a „parasztizálás” elfogadottabb Magyarbánhegyesen, mint Szentetornyán. A kiegészítő tevékenységek a magyarbánhegyesi közösségben a következőképpen csoportosíthatók:

- a) idénymunkák-időszakos munkák
- b) üzletelés-cserék
- c) ingatlanbefektetések
- d) lomtalanítás
- e) lopások-bűncselekmények

Idénymunkák, időszakos munkák:

Ebben a közösségben a legfontosabb kiegészítő, jövedelempótló tevékenység. A munka megítélése lényegesen pozitívabb ebben a közösségben, mint a szentetornyaiban. Az idénymunka lehetősége szintén több, mint a másik közösség esetében. A falusi közeg, a mezőgazdaság szélesebb köre több munkát tud biztosítani a cigányok számára. Magyarbánhegyes egyre inkább bekapcsolódik a szomszédos Medgyesegyháza felől terjedő dinnyetermesztésbe, illetve a primőrök termesztésébe. A dél-békési „dinnyeút” egyik állomása Magyarbánhegyes is, így komoly mennyiségben termesztik a primőrárakkal együtt. Az említett növények termesztése rendkívül munkaigényes, elsősorban a kétkézi munka a meghatározó, nehezen gépesíthető, illetve nagyon drágák a gépek, így ezt a gazdák nem tudják felvállalni. Ezért inkább a még mindig olcsóbb kétkézi, döntően feketén végzett munkát részesítik előnyben. Ezen a ponton lépnek be a cigányok. Szívesen vállalnak kétkézi munkát idősebbek, fiatalabbak egyaránt. Mint ahogy már említettem, Tonkás felesége, Pindi köré csoportosulnak azok, akik eljárnak napszamba dolgozni. A napszám feketemunka, a romániai munkásokkal konkurálva dolgoznak. A munkájukat megbízhatónak tartják, s házhoz jönnek szólni, vagy üzennek a gazdák, ha indul a munka. Férfiak és nők egyaránt dolgoznak, magas a nők aránya. A dolgozó nőt, aki pénzt hoz a házhoz, illetve a férjének, azt jó asszonynak (*xarnyi romnyi*) tartják. Nem jellemző a féltékenység a férjek részéről a nő felé, ha dolgozni megy.

A munkák kora tavasszal kezdődnek a palántázással, s a különböző növényfajták (dinnye, paprika, cirok stb.) munkafázisainak megfelelően késő őszi tartanak. A bevételek nagyobb részét többen felélik, de találkozhatunk tartalékolással is, illetve fejlesztési célzatú befektetéssel is, mint lakásfejlesztés (gázbekötés, festés, fürdőszoba stb.), vagy építkezés (pl. istálló). Ilyenkor tudnak nagyobb mennyiségben takarmányt felhalmozni, vásárolni télire ott, ahol állatok is vannak, mint pl. Tonkás házánál.

Üzletelés, cserék:

A magyarbánhegyesi cigányok között, kizárólag a férfiak tevékenysége az üzletelés. Az oláh cigány hagyományok kötelékében megmaradt kereskedelmi tevékenység szinte kizárólagos alapja az állatállomány, mely a lóüzletben éri el csúcspontját. Az élő vagyontárgyak a cigány családok anyagi biztonságát és hírnevét növelik, öregbítik. Tulajdonképpen még mindig a ló jelenti a modernitás mellett is az értéket, a vagyoni biztonságot. Tonkás pl. több lóval rendelkezik, ezért az egész környéken számon tartott lovas gazda. Számos cigányokkal foglalkozó irodalomban, közhelyként használt „a cigány és a ló” kapcsolatrendszer. Az oláh cigányok lóhoz kötődő viszonya egyértelműen a hagyományos vándor életmódhoz kapcsolódott, de a mai napig fennmaradt a letelepedés után is. A környezet megélésének legfontosabb elemét jelentette és jelenti az oláh cigányok számára a lovakkal kereskedés és egyéb üzletelés.³⁹ Az üzleti tevékenység tehát nemcsak anyagi haszonszerzés, hanem az életforma szerves része, kimondottan az idősebb generáció körében. A fiatalabb (huszas, harmincas) generáció körében már lényegesen kevesebb szerepe van a lovaknak, többen mondták nekem, hogy ez az öregek üzlete, ők nem akarnak ezzel foglalkozni. Érdekes volt megfigyelni azt a generációs feszültséget, ami a lovak körül alakult ki. Tonkás tartja a lovait, illetve egyéb állatokat annak reményében, hogy a fiai átveszik tőle az állatokat és a hozzájuk kapcsolódó üzleteket. Semmiképpen nem akar tőlük megválni, bár komoly anyagi és fizikai terhet jelent számukra az ellátásuk. A fiúk kerülnek az állatokat elől, sőt, mint láttuk egyikük el is költözött Mezökövácsházára. Más családok esetében vegyes a ló tartása és üzleti megítélése. Általában elmondható, hogy a fiatal generáció esetében figyelhetünk meg egy törést a ló-hagyományokhoz való kötődésben. Természetesen az üzlet, mint tevékenység megmaradt, de a tárgya átalakult. Az üzletelés fontos szereppel bír, hiszen az oláh cigány identitás részét képezi, a *romanes* szerves alkotóeleme.

A kereskedelem, az üzlet különböző csatornákon zajlik. Mint említettem, a cigányok között jól ismert, hogy melyik községben milyen lovak, állatok vannak, amelyek a csere, üzlet alapja lehet. Tonkás abba a körbe esik, akit a komoly

³⁹ Tóth 2004: 373.

üzlet szerint nyilván tartanak. Ebből következik, hogy többször megkeresik jó csere, vagy egyéb lehetőség reményében. A kereskedelmi kapcsolatok következő szintje a falun belül, egymás között bonyolódik le. Ezen a szinten is egyre több „paraszt”, tehát nem cigány kapcsolódik be az üzleti folyamatokba. A környező települések jelentik a következő üzleti kört, elsősorban rokoni, ismerősi viszonyokon keresztül. Csanádapáca, Mezőkovácsháza, Medgyesegyháza, Kétegyháza tartozik ehhez a körhöz. A tágabb kört Orosháza–Szentetornya, Békéscsaba, Gyula, Battonya és Doboz alkotja. Ehhez a körhöz vehetjük a Románia felé eső kapcsolatokat, mely elsősorban az aradi körzetet jelenti. Természetesen Románia közelsége, illetve a romániai vendégmunkásokon keresztül létrejövő kapcsolatrendszer alakítja ezt a kereskedelmi szálát. A kereskedelmi kapcsolatok az országos vásárokon (Nagykörös, Kecskemét stb.) érik el a végső határukat. Az üzlet mechanizmusa lényegében megegyezik a fentebb, a szentetornyai közösségnél leírtakkal.

Ingatlanbefektetések:

Az ingatlanbefektetések teljesen újszerű, mondhatnánk modern pénz, illetve vagyonszerzési tevékenység. Az ingatlan, mint vagyontárgy a cigányok körében nem jelentős, hiszen nem lehet azonnal pénzzé tenni, így nem hordoz magában rövid távú megélhetési lehetőséget. Ennek tükrében különösen érdekes az ingatlanokhoz kötődő befektetések nagy száma egyes magyarbánhegyesi családok körében. A letelepedett életmód értékrendbeli kifejeződése ez, valamint az adott lehetőségek kihasználásának törvényszerűsége. Mint fentebb láttuk, Tonkás több házzal és kaszálóval, telekkel rendelkezik, melyeket elsősorban a családja számára tart fenn, illetve az állatait részben ezekről tartja el takarmánnyal. Egyelőre nem akar megválni tőlük, tartja bennük a pénzét, jó lehetőségre vár, mellyel üzletbe tehetné ezeket. A házak egy része hasznot hoz a feketemunkások elszállásolásával, egy részük befektetési lehetőséget jelent. Az ingatlanbefektetések jelentős részét teszik ki mostanában a bankoktól kapott, állami szociálpolitikai támogatások sajtóságos értelmezése és felhasználása. Általában nem azonos értékű az ingatlanért kapott támogatás és a lakóház valós értéke. A különbség jelenti az üzlet hasznát, ami a családnál marad. Az sem zavarja őket, ha nem a mindenben megfelelő a ház minősége. Elmondható, hogy „jó üzletet” csináltak, tulajdonképpen mindenki jól járt, az üzleti huncutság, rafinéria, tehát szakértelem megnyilvánulása. Megtalálták a pénzszerzés lehetőségét, s kihasználták azt, de komoly visszaélésekre ad lehetőséget. A „szocpolos” üzlet fejlesztése azt jelenti, hogy a tehetősebb cigányok járják a szegényebb cigányokat és felvásárolják a támogatásokat néhány százezer forintért, így több helyen juthatnak ingatlanjogokhoz.

Lomtalanítás:

Természetesen a lomtalanítás Magyarbánhegyesen is jelenlévő bevételi, kiegészítő forrás, bár lényegesen kisebb a jelentősége, mint Szentetornyán. Kizárólag a ház körül használható termékekre szorítkozik, abból is azokra, amelyek még használhatóak, minőségileg megfelelőek. Nem viszik üzletbe az összeszedett holmit, saját maguk, vagy a nagyobb család számára viszik haza a lomtalanítási akciókban kirakott tárgyakat. Mivel több család is elfogadott, megbecsült a magyarok részéről is, ezért inkább azzal a rendszerrel találkoztam, hogy a magyarok elvitték, elviszik a használt ruhákat, bútorokat stb. a cigányoknak, ha akarják, használják, ők szívesen adják nekik. Több esetben azok a gazdák viszik el a használt, kinőtt holmikat, akiknél munkákat vállalnak az év folyamán. A kialakult jó viszony, az egymás mellett élés, a gazdasági kapcsolat terméke ez. Egy részről a tehetősek segítsége a szegények felé, másrészt a folyamatos kapcsolat, a munkaerő biztosítása húzódik meg mögötte. Pindi családja sokszor kap különböző használt tárgy mellett mezőgazdasági terméket, vagy disznótoros kánálót is. Ilyen alkalommal figyeltem meg, hogy az egyik parasztcsalád disznót vágott, és a zsírt elhozták Pidinek, mert a család egészségügyi okok miatt nem eheti. Azt mondták: „*Szomszéd asszony, Ti úgy is sokan vagytok, mi úgy sem ehetjük, hát áthoztuk Nektek, biztos jól jön!*” Pindi ezután mesélte nekem, hogy többször kap kisebb-nagyobb dolgot a szomszédoktól, ismerősöktől, amit ő per sze szívesen elfogad, mert ha van is éppen otthon, nem sértheti meg azokat, akik adják, mert így mindig kap valamit.

Lopások-bűncselekmények:

A lopások jelen vannak a magyarbánhegyesi közösségben is, de az aránya lényegesen eltér, tehát sokkal elenyészőbb a másik közösségben leírtaktól. Mivel a cigány családok jó viszonyt ápolnak a környező magyar lakossággal, így nem mindennapos jelenségről beszélhetünk. Nem kimondottan magánszemélyek elleni, hanem állami, illetve társasági vagyoni elleni lopásokról beszélhetünk. A tyúklopás, a kamrák kiürítése kevésbé jellemző, illetve köthető egy-egy személyhez, családhoz, a bolti lopás, a besurranó tolvajlás a gyakoribb, elsősorban az asszonyok körében. Azokhoz a cigányokhoz kötik, illetve kötődik ez a fajta szerzési tevékenység, akiknek egyébként is rosszabb a viszony a környező cigány és magyar lakossággal, tehát beilleszkedési gondokkal küzdenek. A nagyobb horderejű bűncselekmények tárgyai elsősorban a téli tüzelő, az állatoknak való takarmány, illetve nagytételben eladható dolgok. A nők részéről ebben a közösségben is megfigyelhető a „lehúzás”, de itt nem kötődik szexuális kontaktushoz, inkább az ittas, idősebb áldozatok kifosztása, „elcsábítása” a jellemző. Egy-egy család esetében lehet találkozni a lányfuttatással is, elsősorban Békés-

csaba és Gyula körzetében. Ezek a lányok minden esetben *raklik*, azaz nem cigánylányok, magyarok, románok, néha ukránok.

KÖZÖSSÉGI LÉT, TÁRSAS ÉLET

Minden közösség számára fontosak azok az események, alkalmak, melyek a társasági élet megélésére, a közösség összetartozási érzésére adnak lehetőséget. Különösen fontosak ezek cigányok között, hiszen számukra a magánélet szubjektivitása nem létezik olyan formában, mint az őket körülvevő más társadalmakban. A *romanes* (romanes = cigányos) módon élni azt jelenti, hogy a cigány közösség normáit, elvárásait meg kell tartani, azokat követni kell. Az egyént a közösség teszi cigánnyá, a közösségben betöltött szerepei, viselkedése alapján alakulnak ki cigányos jellegzetességei. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy csak ez alapján lehet meghatározni a cigánysághoz tartozás feltételeit, de vizsgált közösségünk esetében ezeknek döntő szerepe van. Ha egy nem-született cigány kerül közéjük, s hosszabb időt él velük, előbb-utóbb elveszti eredeti egyéniségét, s beépül a cigány-egységbe. A polgári nevek „elvesztése” is ehhez a folyamathoz tartozik. A cigányok között csak a közösség által adott neveken léteznek az emberek, a polgári név mellékes szerepet kap, az nem cigányt takar. A személyek azonosításának folyamata is jellegzetesen cigányos, a közösség különböző szintjein (fia, lánya, unokája, testvére stb.) definiálódik az egyén. A személyiség ilyen értelmű átértékelése szüli meg a *romanes* szerinti közösség tagját, azt, akit cigánynak tekinthetünk. A cigány azonosságtudat közösségre értelmezhető, a *romanes* része. A szoros, társas együttlét, a napi kapcsolatok rendszere alakítja a közösséget, formálja a cigánysághoz tartozás szövedékét, mozzanatait.

A társas élet eseményei több szinten zajlanak, ezek egymás mellett és együtt is létezhetnek. Alapvető szintje a család, amelyben az élet legapróbb mozzanatai zajlanak, a megélhetés problémái, de az apró örömök is. A következő szintet alkotják a testvérek, keresztgyerekek, keresztszülők, akik szinte állandó társai a családnak, főleg a délutáni óráktól egészen estig, akár éjszakáig is vendégeskednek egymásnál. Ezek a látogatások, mint már említettem szerves részét képezik a családhoz tartozás érzésének. Ilyenkor a férfiak és a nők különvonnak, ritkán ülnek le vegyesen beszélgetni, ha jelen is vannak az asszonyok, nem szólnak bele a férfiak beszélgetésébe, mert ez illetlen, neveletlen dolognak számít. Magyarbánhegyesen erősebben érvényesül ez az elv, a nőket nem kell soha figyelmeztetni, hogy hol a helyük, automatikusan különvonnak a férfiaktól. Kimondottan lenézik azt a férfit, akinek a felesége nem tud viselkedni. Még a fiatal asszonyok is tudják az íratlan szabályt, mert ennek megszegése a testvé-

rek, férjek megítélését is kedvezőtlenül befolyásolná, „Jezárná az útjukat”, mert a megítélésük sérülne, komolytalanná tenné őket. Szentetornyán csak néhány családnál találkozunk ilyen elkülönüléssel, több esetben az asszonyok szabadabban mozognak, bár rosszallást vált ki a cigányok többségéből. Főleg azok a nők mozognak könnyebben, akiknek a férje börtönben van, vagy gyengébb lelkületű. Az ismerősök látogatása hasonlóan fontos a közösségi kapcsolatok ápolásában, hiszen ez jelenti azt, hogy a családok között nincsen harag, ellenséges érzület. Ezek a látogatások kölcsönösek, az illendőség is ezt diktálja, az egyoldalúság haragot szülne.

A társas élet jeles eseményei a *mulatság*oknak nevezett, nagyobb közösséget megmozgató, zenés, táncos evéssel és italozással teli szórakozási alkalmak.⁴⁰ Ezek általában ünnepekhez, vagy szokásokhoz kapcsolódnak: keresztelő, „eljegyzés”, húsvét (*patradyi*), karácsony (*krechuno*), újév (*nyevo bersh*), ezenkívül ilyen alkalomnak számít a börtönből hazatérés is a család, közösség számára. Tulajdonképpen a virrasztás is közösségi alkalom, de mégsem mondhatjuk, hogy ekkor mulatozást tartanak, annak ellenére, hogy külsőségei hasonlatosak ezekhez. Magyarbánhegyesen a falunap is bővíti a mulatságok lehetőségét. A *mulatságok* az egész közösséget megmozgatják, nemcsak a szűken vett kiscsalád, hanem az ismerősök is részt vesznek ezeken, ezzel fejezik ki a családok egymás iránti tiszteletüket. Ezek az események mindig nagy anyagi terhet rónak a családokra, egyesek esetében szinte erőn felül is teljesíteniük kell az elvárásokat, amelyekkel egy ilyen *mulatság* jár. Szentetornyán komoly válsághelyzeteket teremthet egy-egy *mulatság* lebonyolítása. Inkább Magyarbánhegyesen talákoztam nagyméretű, anyagi terhet jelentő *mulatság*okkal. Az üzleti kör és kapcsolatrendszer nagysága és megtartása fontos a számukra, mely nagy anyagi áldozattal jár a mulatságok esetében.

Az előkészületek során rengeteg húst és italt szereznek be, a húsból leginkább pörköltet főznek, vagy zsírban megsütik. A *mulatságot* is a *romanes* szerint kell megtartani, s illik ehhez mindenkinek igazodnia. A vendégek érkezése során a fogadás a család legidősebb férfi tagjának dolga. A megérkezett elfoglalják helyeiket, a férfiak és a nők külön. A gyerekek itt is, ott is felbukkannak játékaik során, de leginkább a nők oldalán lehet látni őket. Az elhelyezkedést egy széles, koncentrikus körhöz lehetne hasonlítani, melyben a különböző nemek csoportjai a kör törvényszerűségének megfelelően helyezkednek el. Az ételből a vendégek és a férfiak esznek először, a legtekintélyesebb vendégnek kínálnak elsőként. Ezek után ehetnek a nők és a gyerekek.

Alkoholos italokat csak férfiak fogyaszthatnak, a nőknek egyetlen dolog, neveltségnek tartják. Magyarbánhegyesen talákoztam vele, hogy a fiatal asszo-

⁴⁰ Stewart 1993: 167.

nyok egymás között iszogatnak. Közösségi alkalmakon, nagyobb eseményeken keveset ihatnak az asszonyok is, nem szólják meg őket érte. Szentetornyán egy asszony van, aki sokat iszik, őt meg is veti ezért a közösség, egyébként egyáltalán nem jellemző az asszonyok közötti italfogyasztás. A nagyfokú italozás hozzátartozik ezekhez az eseményekhez, ilyenkor a részegség általános a férfiak között, vérmérsékletüktől, virtusuktól függően viselkednek. Ilyenkor az asszonyoknak nem ajánlatos szólni, mert hamar elfajulhatnak az események. Ilyen *multságok*on a mulatozás mellett fontos dolgokról is dönthetnek, üzletek születhetnek, de előfordul, hogy régi viták dőlnek el így, vagy úgy. A cigányok összetartásukról ismertek, de ez nem csak közhely, valóban létező érzés, melyet a *romanes* szerint megélt közösségi lét biztosít számukra.

A maripe

A maripe (verekedés, háború), és a sebhelyek kérdése összetett. A sebhelyek születése teátrális okokra vezethető vissza, a közösségnek szólnak, hiszen sohasem magányos körülmények között jönnek létre. Mind az önmagukon, mind a másokon ejtett sebek nagy, színjátékszerű, dramatikus előadások közepette születnek. A nőknél lévő sebhelyek szinte mindegyike önkezűségtől származik, elkeseredettségükben, haragjukban, vagy akár szegényükben vágják meg magukat, kevés az, amit idegenkezűség okoz.⁴¹

A férfiak esetében ez összetettebb, hiszen itt nemcsak önkezűségről beszélhetünk, hanem idegenkezűségből, tehát verekedésekből, késelésekből származó sebekről. A férfiak önkezűségből származó sebei ittas állapotban, vagy nagyon nagy idegi feszültség alatt születnek. A hiszteroid viselkedési megnyilvánulások a közösségben általánosak, mondhatni elfogadottak. Így nagyon mély, durva sebeket is képesek magukon ejteni. Azok a viselkedési minták, melyek az öncsonkításhoz, verekedéshez kötődnek, közösségileg determináltak, hasonlóképpen zajlanak le minden esetben. A verekedési minták, a becsület védelme kötelezőek mindenki számára, hozzátartozik a normákhoz. Itt is van néző, akiknek ez szól, kiabálás, teátrális mozdulatok tudatják a „közönségnek” a dráma folyamatát.

A másokon ejtett sebek hasonlóképpen születnek, itt még jobban jellemzők a teátrális elemek. Ritkán van csak az a két fél jelen, akik kést rántanak, inkább nagyobb közösségben fordul elő nagy összecsapások során, pl. vérbosszú, lányszöktetés, féltékenység, vagy más becsületbeli ügyek miatt. Ezek a vágások ritkán súlyosak annyira, hogy orvosi ellátás szükségeltetne, viszont maradandó heg marad utánuk. Az ilyen összecsapások során született sebeket büszkén viselik, becsületük védelmét szimbolizálják. Egyfajta párhuzam állítható fel a porosz ka-

⁴¹ Nagy Pál 2000-ben megjelent tanulmányában foglalkozik hasonló, a múltban lezajlott jelenségekkel.

tonatisztek büszkén viselt, hős párbajokon szerzett sebeivel. Ezeknél a sebeknél néhány szót kell szólnom a verekedések lefolyásáról. A verekedéseket (*maripe*) jellegzetességeit, hevességét és teátralitását az ezekben résztvevők alapján tudjuk megkülönböztetni:

- a szűkebb, vagy nagyobb családon belüli
- más cigányokkal
- idegenekkel, gashokkal

A *családi összetűzések* gyakoriak, de kevésbé agresszívek és véresek, mint a többi. Ezek a leginkább színpadias jelenetek, amelyben a teljes család részt vesz. A házastársak közötti perpatvarok ritkán fajulnak el, egy-két pofon után leállnak, nem kockáztatnak nagyobb verekedést, mert az komolyabb feszültséget szülne a családok között. A felnőtt családtagok (főleg férfiak) közötti viták azonban már a teátrális formák közé tartoznak. Egy ilyen esemény megfelelően érzékelteti ezt a formát:

Egyik szombaton az egyik adatközlő család meghívott magukhoz ebédre, ahol cigányos ebéd, több vendéges mulatság (*mulatságo*) volt. Az elfogyasztott alkohol következtében a férfiak többsége ittas állapotba került, s délután más rokonok is megérkeztek a házigazda fivérével együtt, akiket a fivér fiatalkorú fia hozott autón. A jó hangulatú mulatság közben a fivér el akart menni, s szólt a fiának, hogy vigye haza. (A fiúnak már több bírsága is volt jogosítvány nélküli vezetés miatt.) A közelben álló rendőrautó miatt a fiú nem akart vezetni, így először az apa és a fia között alakult ki vita, sőt verekedés, majd házigazdánk próbált rendet tenni, mivel a vendégek miatt ez illetlen dolog volt. A két testvér összeveszett a kocsi és a fiú miatt, mert a házigazdánk nem engedte vezetni a fiút. A vitából lökdösődés, majd pofozkodás lett, amikor az asszonyok és a gyerekek is kiszaladtak az utcára, és sírva próbálták meg a két veszekedő, ittas testvért leállítani. Mikor a dulakodás a csúcspontjára (katarzis) ért, akkor a két testvér sírva ölelte meg egymást, s az ügy lezárult.

A *más cigányokkal vívott küzdelmek* nagyon véresek, agresszívek is lehetnek. Ezeknek az oka általában *lányszöktetés* vagy *bosszú* – akár vérbosszú is – valami családot, közösséget ért sérelemért. Legtöbb esetben ilyen nem fordul elő közösségen belül, csak akkor, ha a vétkes nagy bünt követett el más családjá ellen, pl. nagyon megverte a saját feleségét, s annak családjá bosszút áll az illetőn. Leginkább más településekre való (akár Orosháza is ide tartozhat) cigányokkal folytatnak ilyen jellegű „háborúkat”. A lányszöktetés esetén a megsöktetett lány apja, testvérei, rokonsága támad először, megpróbálva visszaszerezni a lányt, családjuk becsületének helyreállítása érdekében. Ezek a csetepaték változó intenzitásúak, sok esetben késelés, komolyabb sérülés is előfordul. A bosszúk

kérdése összetettebb, főleg, ha vérbosszúról van szó. A családot, közösséget ért sérelmek minden esetben erőszakos választ szülnek, s nem maradhatnak viszonzatlanul. Ezek a sérelmek változatosak lehetnek, a sértéstől a fizikai erőszakig terjedhetnek. Ennek megfelelően a viszonzás is többszintű. Mint már említettem a vérbosszú a legkomolyabb, kötelességszerűen végre kell hajtani, s mindig erőszakos, durva bántalmazásokat, vagy késelést jelent, de ez ritkán fordul elő. Egy emlékezetes, mindkét közösséget érintő, s mindkettőben nyomot hagyó eset leírása megvilágítja a *maripet*:

Egy nagyobb „háború” története többször is felszínre került a két közösségben folytatott beszélgetéseim során. Felkeltették figyelmemet azok az elejtett mondatok, amelyek egy lányszöktetésről és az abból következő nagy verekedésről (*baro maripe*) szóltak. Ezt az eseményt azért emlegették, mert nagyon kemény, hosszabb ideig elhúzódó volt, a közösség emlékezetében nyomot hagyott. A lányszöktetésben és megtorlásban érdekelt feleket egyaránt megkerestem, mindkét fél elismerte a szerepét és a cselekményekben betöltött súlyát. Nem titkolták el a megtorlások és összezsapások részleteit sem, tulajdonképpen büszkék voltak rá. Egyik fél sem jelentett a rendőrségen, a súlyos sérüléseket sem, elfogadták a cigány jogszokás szabályozó erejét. Mindkét fél úgy foglalta össze, hogy *romani butyi*, azaz *cigány dolog*, olyasmi, ami a cigányok sajátja.

Az emlékezetes lányszöktetés 1992-ben történt. A szöktető férfi (Pali) – akinek felesége és két gyermeke is volt már – szökésben volt Bernátkútról, nem tért vissza eltávozásról, s kereste a rendőrség. A rendőrök elől Magyarbánhegyesen bújt el a cigányok között. Ott került össze a nála jóval fiatalabb, kiskorú lánnyal. Egy nap, mikor a lány (Manci) iskolába ment, Pali elszöktette, és magával vitte Szentetornyára. Manci szülei és rokonsága keresni kezdte a lányt, s féltették, mert úgy gondolták, hogy a lányt erőszakkal vitte el a Pali, így valami komoly baja lesz. Manci rokonsága már délelőtt a piacon összeveszett Pali szüleivel, rajtuk keresték a fiút és a szöktetett lányt. A lány magyarbánhegyesi rokonsága ismerősöket hívott több helyről is. Manci apjának Orosházán lakó testvére nem mert beleavatkozni az ügybe, mert féltette a családját az ismert szentetornyaiak bosszújától. Délután több autóval érkeztek meg Pali szüleinek házához, s miután nem tudták meg, hogy hol van a lány megkezdődött a verések sora, tulajdonképpen mindenkit megvertek, öregeket, gyerekeket, asszonyokat egyaránt: „*A papát vascsővel vérték, a fiamat, aki gyerek volt még, késsel akarták leszúrni, engem úgy pofon vágtak, hogy a fülbevalóm kirepült a fülemből. Összetörték a kaput, a házban mindent, bútort, meg mindent. Az öreg Miskát is vascsővel ütötték le, amikor meg akart védeni minket.*” (Pali lánytestvére)

A férfiak, Pali testvérei (hárman), mind letartóztatásban, vagy börtönben voltak, így nem tudták megvédeni a családjaikat. Többször is megisméltődtek a verések, komoly sérüléseket okozva mindenben és mindenkiiben. A harmadik nap

után Pali hazaküldte Mancit, hogy ne bántsák a családját és a többi cigányt Szentetornyán. Otthon kiderült, hogy a lány is részese volt a szökésnek, mert szerette a Palit. Ezt hallva a nem Magyarbánhegyesről hívott cigányok haraggal elmentek, mert úgy látták, ok nélkül keveredtek bele az összetűzésbe. Még aznap este Pali összeszedte a rokonságban lévő fiatal férfiakat, s több kocsival éjjel rárontottak Mancit rokonságára és mindkét fél elmondása alapján nagyon véres bosszút álltak. Pali egyedül Mancit apját nem engedte megverni. A véres bosszú egy éjjel zajlott le, kilenc házat vertek szét, hasonlóan az elszenvedett verésekért („*sa mudarde*” – *mindet megölték*). Ezzel mindkét fél rendezettnek tartotta az ügyet, bár számítani lehetett a börtönben lévő férfiak bosszújára is. Rendőrségnek egyik fél sem szólt, bár komoly sérülések voltak mindkét fél esetében.

Az *idegenekkel, gazhokkal* folytatott összecsapások szinte minden esetben etnikai eredetű problémát, a két tábor vélt és valós sérelmeit kívánják megtorolni (pl. lopások, verekedések). Az összecsapások ezekben az esetekben azért különböznek az előbb említett példától, mert az eltérő értékrendből következő problémák miatt alakulnak ki, és sokszor kapnak etnikai színezetet. Ebből adódóan nagyon durvák és erőszakosak lehetnek, nincs kímélet egyik fél részéről sem, a „szemet szemért, fogat fogért” – elv alapján. Az elszenvedett sérelem nemcsak az adott családokat érinti, hanem okozhatja a magyar és a cigány közösségek szembenállását, a tömeghisztéria miatt akár házak felgyújtását, maradandó sérüléseket, halált is eredményezhet.

Bűn és bűnhődés

Ez a dosztojevszkiji cím sajtószerű értelmezést kap a cigányok körében. Minden kutató számára, aki a cigánysággal foglalkozik, főleg, ha az hagyományörző közösség, szembeötlő a bűn és büntetés jellegzetesen etnospecifikus értelmezése. A „bűnös” (*nasul manush*) és a „rendes, becsületes” ember (*patyivalo manush*) elválasztása nem mindig olyan egyszerű, mint a többségi társadalom esetében, hiszen az eltérő értékrend és az eltérő etikai normák más viszonyok közé helyezik az említett fogalmakat. A cigányság igyekszik magát elhatárolni a környezetében élő „parasztoknak” nevezett lakosságtól. Önmeghatározásuk az alapja, hogy nem fogadják el azt a morális rendszert, mely őket körülveszi („*Mi cigányok vagyunk, nálunk másképp van ez.*”). Mindemellett szeretik megmutatni a *gazhoknak*, hogy ők is be tudják tartani a magyarok etikai normáit, igyekeznek a „parasztoknak” ezt be is bizonyítani. A kettősség és az ellentmondás oka az, hogy a cigányok a környezetükben élő magyarokkal egyfajta szimbiotikus viszonyban élnek, megélhetésük miatt függenek tőlük. A bűnök elkövetésével, melyeknek persze megvan a maguk ideológiai magyarázatuk, hangsú-

lyozni kívánják azt, hogy bár függenek a magyaroktól, mégsem „uralkodhatnak” felettük, a cigányok mindig a maguk urai maradnak, és mindig képesek lesznek a maguk módján „uralni” a helyzetüket. A függetlenség védelméhez, a saját értékrend védelmével ragaszkodnak. A bűnök elkövetésénél erősen elhatárolódik az, hogy magyarral, vagy cigánnyal szemben követik el azt, más büntetési kategóriába esik az, aki cigánnyal szemben követ el bűnt.

Mint láttuk, a rendszeres munka megítélése a cigányok körében nem azonos a környezetükben élőkével, a cigányok a függetlenségüket, szabadságukat védve utasítják ezt el. Számukra a függetlenséget a szerencse és ügyeskedés központi elve tartja fenn. A tulajdon felhalmozása nem jellemző, annak elvesztése nem katasztrofális, a már említett „szerencse jön is, megy is”- elv alapján élik ezt meg. A polgári értelemben vett tulajdon, s annak jogi értelemben vett védelme, elhatárolása számukra nem értelmezhető kategória. Ebből következik, hogy a leggyakoribb bűn, melyet elkövetnek a betörés, a lopás. A lopás útján szerzett javak teljesen elfogadottak, vagy a szükségszerűség elve szerint, éhség miatt követik el ezt, vagy pedig ezzel mutatják meg a *gazhok*nak, hogy rafináltabbak, mint ők. Képesek fényes nappal is elvinni a magyarok házából bármilyen értéket, néha virtusból is.

A vizsgált csoport tagjai nehezen fogadják el, hogy az alapvető ügyintézéshez, tulajdonjoguk vagy képességeik alátámasztására hivatalos iratok kellenek. Szükségük van a mozgékonytárgyat biztosító autókra, s ezek megvásárlása, vagy csere útján való megszerzése után teljes értékűnek tartják a tulajdonukat, nem foglalkoznak a hivatalos papírokkal: „az enyém, használom”. Jogosítványa csak nagyon kevésnek van, legtöbbjüknek vagy azért nincs, mert nincs meg a szükséges általános iskolai végzettsége (nyolc osztály), vagy, ha volt jogosítványa, akkor a bíróság már bevonta különböző szabálysértések, vagy bűncselekmények (gyorshajtás, ittas vezetés) miatt. Épp emiatt a leginkább feltűnő bűncselekmény a jogosítvány nélküli vezetés, a gyorshajtás (ittasan is), melyek veszélyeztetnek mindenkit, cigányt és magyart is egyaránt. Az autókba beülve vállalják az ezzel járó következményeket, mégis rendszeresen elkövetik ezt, mutatva a világnak tulajdonukat, függetlenségüket.⁴²

Az erőszakos bűncselekmények ritkábbak, de előfordulnak. Ezek között a leütéses, betöréses rablások állnak fő helyen, de gyilkosság is előfordult már, amikor magyarokat raboltak ki. A verekedések ritkábbak, ha előfordul, akkor mindig vélt, vagy valós sérelem miatti revans következményei. Az emberélet elleni bűncselekmények megítélése változó, első beszélgetések alapján az derül ki, hogy könnyebben viselik el, mint a magyar közösség, de a gyilkosság az ő számukra is nagy bűnnek minősül, a gyilkos személyét mindig megjegyzések kísé-

⁴² Szuhay 2000: 74.

rik. Ha az áldozat magyar, akkor van néha olyan megjegyzés is, ami az ellenséges érzületből származik.

A bűnhődés kérdése nagyon összetett, hasonlóan a bűnök elkövetésénél. A *romani kris* (cigány törvény) hagyományos formáit Szentetornyán nagyon ritkán, vagy egyáltalán nem gyakorolják, de az ősi hagyományok szerinti viselkedés még most is meghatározó. Természetesen ezek is modernizálódnak, nem minden esetben egyértelműek, de az igazán fontos, életet meghatározó kérdésekben még a mai napig is a hagyományok szellemében és nem a ráció szerint döntenek. Magyarbánhegyesen a *romani kris* hagyománya erősebben él, főleg az idősek körében, de előfordul a fiatalabbak között is, hogy *krisre* mennek. A családi becsület megtartásának kényszere fenntartja az ősi törvénykezési formához való ragaszkodást, hiszen a cigány közösség ezt mindenek felettiként fogadja el. A kétegyházi kapcsolatok is ezt a hagyományt erősítik, hiszen ebben a körzetben erőteljes az ősi törvény hagyománya.⁴³ Tonkás több *krisen* is részt vett, mert megbízható, s a véleménye mérvadó a többi cigány előtt is. Több vitás, főleg anyagi vonzatú kérdésben fordulnak a régi törvény segítségéhez, mert ennek döntései kötelező érvényűek.

Tisztában vannak vele, hogy a többségi társadalom törvényeinek értelmében bünt követnek el, s vállalják az ezzel együtt járó szabadságvesztéssel járó büntetéseket is. Ennek ellenére a *romanes* szerint a legtöbb esetben nem követnek el bünt, így az elítéltek megítélése a közösségben közel sem annyira lesújtó, mint a magyar közösségben. A szabálysértési bírságokat rendszeresen nem fizetik be, az utolsó felszólításig várnak a hivatalt felkeresni, amikor már a bírság börtönbüntetésre változtatása van kilátásban. Ekkor vállalják csak a közmunkát, amellyel kiválthatják a büntetésüket. A börtön szerves része lehet az életnek, ahol szintén lehet boldogulni, s amely után az élet, s minden megy tovább a régi formájában. A szentetornyai cigány férfiak közül sokan ültek, vagy éppen ülnek valamilyen büntetésvégrehajtó intézetben, minden családot érint ez, nincs egy sem közöttük, mely kivétel lenne. A magyarbánhegyesi közösségben lényegesen kevesebb a jelenleg elítéltek száma, inkább a szabálysértés a magasabb számú. A börtön ebben a közösségben sem ismeretlen, de kevesebb az aránya, mint a másik közösségben. Mindkét közösségben azzal az értékeléssel találkoztam, hogy a börtönbe kerülni nem elítélendő dolog, sőt bizonyos helyzetekben tiszteletet ébreszt, szinte hősként ünneplik a börtönből hazatérőt. A börtön a „parasztok” törvényeihez tartozik, így a cigány közösség méltatja azt, aki kijátszotta ezeket a törvényeket. A börtönből hazatérőket úgy fogadják, mint messzi útról megtérőket, semmiféle elítélő viselkedés nincs velük szemben. A börtönt így a cigányélet szerves részévé teszik, elfogadása beépül a *romanes* rendszerébe. A cigány közösség számára

⁴³ Vö.: Loss Sándornak a kétegyházi cigányok között élő *kris* vizsgálatával.

„közösségi élmény” a büntetés és az elzárás, megélésük (bevonulás – szabadulás) is a közösség szintjén zajlik, mindenkinek és mindenkire szólunk ezek az események. A szabadulás különösen nagy ünnep mindkét közösségben, jeles esemény, mely összehozza a családot, rokonokat, ismerősöket. Minél nagyobb az ismerősi kör, annál nagyobb mulatságot szerveznek, mely nagyon komoly kiadásokkal jár, de a család becsülete miatt muszáj megrendezni. Tonkás fiának szabadulásán több száz résztvevő volt, így több állatot is fel kellett áldoznia, illetve eladnia a tisztességesen megtartott ünnepség, *mulatságo* érdekében.

A környezetük, a *gazhok* számára mutatott „rendes” ember tulajdonságai közé a következő elemek tartoznak:

- volt-e börtönben, vagy nem
- van-e önálló háza, tulajdona
- milyen tiszta maga és családja
- hogyan járnak a gyerekek óvodába vagy iskolába

Ezek azok a kategóriák, melyekben a magyar többség részéről támadás, illetve kritika éri őket, így kifelé ezeknek ellentétét bizonyítva megmutathatják „rendes” ember mivoltukat, önmeghatározásukat a *gazho* világban. Ezek azonban csak kifelé mutató értékek, a *gazhok* számára adott információk, behatolás egy számukra idegen világba. A közösségen belül ezeknek az értékeknek kevésbé van jelentőségük, csak akkor, ha beilleszthetők a *romanes* világába. A másik körülmény, amellyel számolnunk kell ezeknek a kategóriáknak a kifelé történő meghatározásánál az, hogy az egyén felől egy cigányközösséget vizsgálni nem a megfelelő eredményt hozza, hiszen a cigányt, mint már említettem a közösségi léte teszi azzá, ami. Az egyén „nem létezik” önmagában, közössége nélkül nem *chacho rom* (igazi cigány) többé. Így a kifelé mutatott „rendes” ember, „bűnös” ember megítélése a közösségen belül már nem értelmezhető.

Az értékek összevetése

A cigányok és magyarok értékülönözését vizsgálva több, már vizsgált rendszert vettem össze saját, a magyarok és a cigányok között végzett kutatásaimmal.⁴⁴ Az egymással szembenálló értékrend az eltérő életmódból és kulturális hagyatékából, hiedelmekből fakad. A nagyfokú eltérés okai között legfontosabbnak azt emelném ki, hogy a cigányság világlátása a szerencse (*baxt*) és szerencsétlenség (*bibaxt, prikezhija*) kettősségén alapszik, s emiatt a velük történő dolgokat is ezeknek vetik alá. Nem tartják szükségesnek a robotszerű munkát, sőt el is utasítják ezt, hiszen nem ezen múlik a megélhetés, hanem a szerencsén.

⁴⁴ Stewart 1993: 244; Zatta 2002: 95.

Szerintük a sorsszerűsége változtatni nem érdemes, nem küzdenek ellene, a *romanes* része ez is. Jól látják az értékrendjük magyarok részéről érkező elutasítását, tudják az ellentétek okait, de nem tesznek ellene, büszkén, már-már kihívóan vállalják ezt az értékekben is jelentkező szembenállást, mivel a cigány lét alapvető elemeiről van szó, az identitásuk alapjáról.

Az magyar–cigány értékrend eltéréseit az alábbiakban foglaltam össze:

<i>Magyarok</i>	<i>Cigányok</i>
kemény munka	üzletelés
gürcölés	beszélgetés
kitartás	ügyesség
termelés	forgalom (lopás)
világiasság	mágia, babonák
a munka pozitív érték	a munka negatív érték
<i>autonómia:</i>	<i>autonómia:</i>
bűnözéstől tartózkodás	bűnözés megengedése
csere kerülése	munka kerülése
takarékosság	tékozlás
felhalmozás	közösségi osztozás
múlt és jövő meghatározó	jelen a fontos
vagyon társadalmi különbségeket eredményez	társadalmi különbségek elutasítása

Arra a kérdésre, hogy miért nem szeretik a cigányokat a magyarok, a következő válaszokat adták:

<i>Magyarok</i>	<i>Cigányok</i>
Hangosak	Lopnak
Lopnak	Koszusak
Szemetelnek, koszosak	Veszekednek
Agresszívek	

Arra a kérdésre, hogy miért nem szeretik a cigányok a magyarokat, a következő válaszokat adták:

<i>Magyarok</i>	<i>Cigányok</i>
Mások, mint ők, különbek	Ellenségesek

A kényszerű együttélés nem tudta közelíteni egymáshoz az eltérő értékrendeket, s az ebből következő ellentétek a mai napig mélyen gyökerező, éles határokat húznak a magyar és cigány közösség közé. Természetesen bizonyos hangsúlyeltolódás felfedezhető a szentetornyai és a magyarbánhegyesi cigányok értékrendszerében az egyes elemek tekintetében, de alapjaiban azonosnak tekinthető.

A fentiekben bemutatott két oláh cigány közösség esetében több ponton azonosságot, illetve több ponton különbséget láthattunk. Az azonosság forrása a közös cigány kultúra etnikai sajátosságaiban kereshető, a *romanes* elemei. Olyan örökölt törvények és jellemzők, amelyek determináltsága által válik az egyén a nagy cigány közösség, etnikum részesévé. Szinte kiirihthatatlan szabályzókról, vonásokról beszélhetünk, a szabályzók körének és erejének áttörésére akadnak egyéni próbálkozások, de rendre elbuknak a közösség szabályozó erején. Az oláh cigány közösségek zárt rendje identitásuk védelmét jelenti, így mindenféle „alaptörvény” megváltoztatása a cigány etnikai tudat elvesztésének veszélyét hordozza magában. A „mi, cigányok mások vagyunk” gondolatkör megélése és áthagyományozása lételeme az oláh cigány csoportoknak, megmaradásuk zálogát látják benne, így elképzelhetetlennek látják a kultúrájuk alapköveinek megváltoztatását.

A különbségek okai több szinten érhetők nyomon. Elsőként talán a legfontosabb, hogy a szentetornyai cigányok jelentős lokális identitástudattal rendelkeznek, a „mi, cigányok” tudat kapcsolódik a „mi, szentetornyaiak” önmeghatározáshoz. Ezzel függ össze az erős endogámia, a rokonok közötti szexuális és házassági kapcsolatok széles köre. A magyarbánhegyesi közösség lényegesen fiatalabb közösség, így lokális identitása még nem számottevő, illetve elutasítják az endogámiát, kizárólag exogám rendszerben házasodnak. Fontos számukra a falun kívüli kapcsolatok ápolása, melyből az üzleti kapcsolataik és bevételeik is származnak. Az ilyen jellegű kapcsolatokat a szentetornyai közösség nem ápolja, félve mozdulnak ki más településre, a külvilág idegen, ellenséges közeg számukra. Az ismeretlen helyzetben, környezetben nehezen találják meg a helyüket, a reakcióik láthatóan bizalmatlanok. A világról kialakított képük beszűkült, az ismeretek hiánya befolyásolja ezt a kialakított képet. A befelé forduló viselkedési formák miatt egymás társaságát keresik mindenféle tekintetben.

Másik részről fontos oknak tartom kiemelni az életvitel lényeges különbségét, melyet részben az iskolázottság megléte, vagy hiánya, illetve a munkáról kialakított kép is jelentősen befolyásol. Az üzleti hálózat megléte, vagy hiánya befolyásoló tényező az életkörülményekre és az ebből következő szociális helyzetre is. Eltérés figyelhető meg az életkörülmények környezeti és testi higiéniá-

ra hatásában is. A testi és környezeti (ruházat, ház környéke) tisztaság inkább a magyarbánhegyesi környezetben tapasztalható, a szentetornyaiban ez erősen kifogásolható. Emiatt a többi ismerős oláh cigány közösség lenézi őket, és nem keresik a kapcsolatokat a szentetornyai cigányokkal. Tehát a lokális elzárkózás mellett megfigyelhetünk egy, a külvilág általi elhatárolódást is. Az egyik napról másra élés, az igények nélküli életmód sajátos izolációt eredményezett a szentetornyai cigányok számára, akik egy endogám jellegű lokalitást alakítottak ki a hagyományörzés (hagyományélés) ideológiai rendszerében. A környezeti hatásokra adott válasz, illetve a környezet eltartó képességének változása különböző megélhetési viszonyokat eredményezett, eltolódott az arány az egyes megélhetési formák között. A munka és a tulajdon elleni bűncselekmények közötti skála különböző pontjain más és más erőhatással szerepel a két közösség.

Összegzésként azt állapíthatjuk meg, hogy a hagyományörző közösségekre a belső törvények mellett számos más, külső erő is hatással van. Ezek a hatások eredményeznek a hagyományélésben eltéréseket, amelyek módosíthatják az oláh cigány közösségekről kialakított, általánosan kialakított képet.

IRODALOM

BONOMI Jenő

1943 A Budai hegyvidék cigányai. *Ethnographia*. LIV. 1. 75–77.

BROMLEJ, Julian Vlagyimirovics

1976 *Ethnosz és néprajz*. Budapest: Gondolat Kiadó

DARÓCZI Ágnes

1993 A cigány közösségek értékrendje. In Barna Gábor – Bódi Zsuzsanna (szerk.): *Cigány Néprajzi Tanulmányok 1*. 13–18. Salgótarján

DUPSIK Csaba

2005 Cigány képek. A magyarországi cigányvizsgálatokról. In Neményi Mária – Szalai Júlia (szerk.): *Kisebbségek kisebbsége. A magyarországi cigányok emberi és polgári jogai*. ÚMK. Budapest

ERDŐS Kamill

1979 *A Békés megyei cigányok és cigánydialektusok Magyarországon*. Gyula

EROSTYÁK Zoltán

2005 A rendszerváltás hatása a megyesegyházi dinnyetermesztésre. (1990–2003). In Schwarcz Gyöngyi – Szarvas Zsuzsa – Szilágyi Miklós (szerk.): *Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidéken*. 379–395. MTA Néprajzi Kutatóintézet–MTA Társadalomkutató Központ. Budapest

EROSTYÁK Zoltán – KOVÁCS Júlia

2004 Phrala sam. Tanulmányok a szentetornyai cigányokról. In Rózsa Zoltán (szerk.): *Viharsarki Hagyományok 4*. Orosháza

- FRASER, Angus
2002 *A cigányok*. Budapest: Osiris
- GEERTZ, Clifford
2001 *Az értelmezés hatalma*. Budapest
- GÖRÖG Veronika
1993 A megvetés természetrajza. In: Barna Gábor (szerk.): *Cigány Néprajzi Tanulmányok 1.* 98–118. Salgótarján
- KÓSA László – FILEP Antal
1983 *A magyar nép táji, történeti tagolódása*. Budapest: Akadémiai Kiadó
- KRÉMER Balázs
1999 A cigányok és a bűnözés. *Bűnügyi Szemle*. 47. 7–8.
- MÁRKUS István
1999 Sejtelmek a cigányvilágról. *Belügyi Szemle*. 47. 7–8; 144–149.
- MEZEY Barna (szerk.)
1986 *A magyarországi cigánykérdés dokumentumokban 1422–1985*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó
1998 *Cigányok. Nemzeti és etnikai kisebbségek Magyarországon*. Budapest
- NAGY Pál
2000 Levágott ujjak, megsebzett arcok. Magyarországi cigány emberek különös testi jegei a 18–19. században. In Forray R. Katalin (szerk.): *Ciganológia-romológia*. 89–124. Budapest–Pécs: Dialog Campus Kiadó.
- OKELY, Judith
1991 Szimbolikus határok. *Café Babel* 1991/1. 37–54.
- PALÁDI-KOVÁCS Attila
2001 A hagyományos közösségek időhasználatának eltérő vonásai. In Barna Gábor (szerk.): *Társadalom, kultúra, természet*. 139–151.
- ROSTÁS-FARKAS György
1992 *Cigányságom vállalom*. Budapest
- SÁRKÁNY Mihály
1998 *A közösségek közötti csere*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet
- STEWART, Michael Sinclair
1994 *Daltestvérek. Az oláh-cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Budapest
- SZABÓ Ferenc
1985 A külterületi közigazgatás kiépítése Orosházán az első világháborúig. In Tóth József (szerk.): *Az orosházi tanyavilág átalakulása*. 67–93. Orosháza
1995 A tanyai közigazgatás története a mai Orosháza területén az első világháborútól a városossá alakulásig. In Hévvízi Sándor – Szabó Ferenc (szerk.): *Tanulmányok a két-százötven éves Orosháza és vidéke történetéről*. 179–201. Orosháza
- SZUHAY Péter
1993 Ki az ember? Az 1992. évi kétegyházi etnikai háború. *Regio*. 4. 4.
1995 Cigány kultúra *Buksz* 7. 3. 329–341.
2000 Értékrend és szokások 73–81. In Kemény István (szerk.): *A magyarországi romák. Változó Világ* 31. Győr
- TÓTH Péter
2004 Kóborlás és letelepedés. In Faragó Tamás (szerk.): *Magyarország társadalomtörténete a 18–19. században*. 1. DICO ÚMK. Budapest
- VERASZTÓ Antal
2003 *Árnyak és fények a XVIII–XIX. századi Orosházáról*. Orosháza

VIOREL Achim

2001 *Cigányok a román történelemben*. Budapest: Osiris

ZATTA, Jane Dick

2002 *Cigányok, Romák – A köztes határok kultúrája*. In Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában 2*. 27–213. Budapest

ZSUPOS Zoltán

1996 *Az erdélyi sátoros taxás és aranymosó fiskális cigányok a 18. században*. In Bódi Zsuzsanna (szerk.): *Cigány Néprajzi Tanulmányok 4–5*. Budapest

Zoltán András Erostyák

LEVELS OF LIVING THE TRADITIONS IN TWO COMMUNITIES OF VLACH GIPSIES IN THE SOUTH OF BÉKÉS COUNTY

The discipline of Gypsy studies in Hungary usually presents the group of Vlach Gypsies as communities that tend to cherish their traditions. On the basis of more elaborate socio-ethnographical investigations though, it can be ascertained that the individual communities (including, obviously, Gypsy communities) preserve their traditions at varying levels and their ties to traditional culture reflect the impact of several factors and conditions. In the course of my research, I have examined the specific factors in which the act of preservation of traditions can be pinpointed and I have also looked at concrete forms in which it finds expression within the customs and the way of life of the two Gypsy communities. What I have inspected in detail was the elements of tradition occurring within the structure, social cohesion, and lifestyle of the communities. In my paper, both the descriptive essentialist and the structuralist approach are present (after the categories of Csaba Dupsik), which means that we need to observe the features and traits of Gypsies from the aspect of their own communal and ethnic relationships and from the aspect of interaction between themselves and the entire society in order to have a more complete picture. This dual approach is indispensable since the relations of any community, especially those of the Gypsies, are determined by their relationship(s) to other groups and communities.

The comparative analysis covers two Vlach Gypsy communities in the southern part of Békés County (*Szentetornya* and *Magyarbánhegyes*), which are located not too far (30 km) from each other and, indeed, share several points of contact.

Küllős Imola

„Hazudnak rendületlenül füledbe, óh magyar ...”

Néphumor és satíra 1956-ban.

A „Folklór és történelem” c. tudományos konferencián¹ ismételtelen bebizonyosodott, hogy a legtágabban értelmezett „nép” igenis mindig állást foglal történelmi kérdésekben, és a hagyomány szóban, írásban, képben, emlékhelyen őrzi meg hőseinek vagy az adott közösség számára fontos történelmi eseményeknek emlékét.

Jómagam a történelmi vonatkozású Miatyánk-travesztiákról adtam elő ezen a konferencián, és csak az előadásra készülve értesültem róla, hogy az 1956-os forradalom idején is volt egy ilyen, másolatokban és szóban is terjesztett, konkrét aktuálpolitikai „kéresek” tartalmazó szöveg. Ennek közvetlen előzménye a még Sztálinnak címzett, általam is ismert² ima-travesztia volt. Idézem:

[*Sztálin-Miatyánk*]

*Atyuskánk, Sztálin! Ki vagy a Kremlben,
átkozott legyen a te neved,
miképpen Moszkvában,
azonképpen nálunk, Budapesten is!
Ne jöjjön el a te országod,
legyen meg a mi akaratunk!
Ne vigy minket Szibériába,
hanem szabadíts meg bennünket
a szovjet megszálló csapatoktól!
Egyelőre tiéd a két ország,
ott minden hatalom és dicsőség,
de – szerencsénkre – már nem örökké. Ámen!*

Noha ezt a változatot politikai viccként közölte Katona Imre gyűjteménye³, az „átírt” ima- szöveg óhajai tragikus realitásokon alapultak, utolsó három sorá-

¹ Rendezője az MTA Néprajzi Kutatóintézet Folklór Osztálya, 2006. nov. 30. – dec.1.

² Vö. Küllős 2004: 407.

³ In: *A helyzet reménytelen, de nem komoly. Politikai vicceink 1945-től máig.* A vicceket

nak állításai (ellen-doxológiája) pedig életveszélyesek voltak. Nem hogy terjesztéséért, de a benne foglaltak pusztá felemlegetéséért is biztos börtön, sőt akasztófa járt az '50-es években.

S most lássuk az '56-ra vonatkozó, hasonlóan szokimondó travesztiát:

[56-os Miatyánk]⁴

***Mi atyánk, Hruscsov! Ki vagy a Kremlben,
átkoztassék meg a te neved,
miképpen Moszkvában, azonképpen itt Pesten is.
Ne vedd el a mi kenyereinket,
Bocsásd el a mi foglyainkat,
azonképpen mi elbocsájítjuk a megszálló csapatokat.
De ne vigy minket Szibériába,
és szabadíts meg az oroszoktól,⁵
Mert tiéd az ország, a hatalom és a dicsőség
De nem mindörökké. Amen.***

Miután nemcsak az én generációm – akik gyermekként éltük át '56-ot –, hanem az utánunk következők is, évtizedeken át csak annyit és úgy tudtak a forradalom eseményeiről, szereplőiről, céljáról, ahogy azt a hatalomra került Kádár János⁶ és szovjetbarát rezsimje tudatosította; arra gondoltam, hogy a sokak által

feljegyezte és a kötetet összeállította Katona Imre. Katona 1994: 60. A szöveg sortördelését én változtattam meg, mert prózaként volt tördelve. Itt és a továbbiakban *dőlt betűvel* közlöm az eredeti imádság frázisait, **fett**-el az aktuális átdolgozásokat.

⁴ Az OSZK Aprónyomtatványtárából kiadva l. Eörsi–Juhász–Szabó 2006: 61. A szöveg létezésére Nagy Ilona hívta fel a figyelmemet. Szóbeli közlése szerint ezt még a gyerekek is tudták annak idején, kislánykorában ő is bemásolta füzetébe, de most már csak az első, a harmadik és az utolsó két sorára emlékezett.

⁵ Egy 1956. december 8-ra keltezett, gépelt másolatokban terjesztett újság, a „*Ludas voltál Mátyás. Szatirikus hetilap*” „*Fontos felhívás*” c. rovatában ez volt olvasható: „*A Miatyánk új szövegére vonatkozólag: »de szabadíts meg minket az oroszoktól. Amen.«*” L. kiadva Horváth Julianna „*Megy a rendszer, jön a rendszer, majd megbolondul az ember...*”. '56 röplaphumora c. összeállítását. Horváth 2006.

⁶ Kádár János (1912–1989) kommunista politikus, a Magyar Dolgozók Pártja legfelső vezetőségének tagja. 1951 tavaszán letartóztatták és életfogytiglani fegyházra ítélték. 1954 júliusában rehabilitálták és ismét a párt vezető testületeiben dolgozott. 1956 októberében először a forradalom mellé állt. Okt. 30-án a Nagy Imre-kormány kabinettagjává és államminiszterré nevezték ki. November 1-jén Münnich Ferencsel (a Nagy Imre-kormány belügyminiszterével) Moszkvába vitték. November 4-én a szovjet hadsereg támogatásával rádióközleményben jelentette be a Magyar Forradalmi Munkás-Paraszt Kormány szolnoki megalakulását. A szovjet pártvezetés érdekeit kiszolgáló politikai karrierje nov. 7-én kezdődött, amikor kinevezték a minisztertanács elnökévé. 1957. febr. 26-án az új pártként megalakult MSZMP Ideiglenes Központi Bizottsága elnökévé, majd 1957 júniusától az

„mámoros”-nak nevezett forradalmi napok tömeghangulatának érzékeltetésére kis, válogatott szemelvénygyűjteményt adok közre a korabeli városi folklórból.

Azért nevezem így, mert a véletlenszerűen megmaradt, betiltott és elkobzott szövegek többsége a hagyományos folklóralkotásokhoz hasonlóan alkalmoszerű, rögtönzött és anonim volt, változatokban élt és terjedt (szóban és írásban), nem az esztétikum, hanem a funkcionalitás dominált benne, valamint identitásképző és közösségteremtő erővel bírt.

Továbbá azért választottam rendezőelvnek a szatírákat, „a komikus ábrázolásnak azt a válfaját, amelyik szemben a higgadt, derűs, megbocsátó humorral, a megsemmisítő gúny fölényes elutasításával, kárörvendésével vagy haragos dühével mutatja be az ábrázolt jelenséget”⁷, mert eleddig az ’56-os népfelkelésnek erről az aspektusáról szóltak a legkevesebbet, jóllehet ez is fegyver volt a politikai változást követelő tömegek kezében. Erejét és veszélyességét a forradalmat leverő hatalom ideológusai is ismerték, ezért maguk is megpróbáltak ellenkarikatúrákat, hatalompárti politikai vicceket kreálni és terjeszteni.⁸ Folkloristaként örömmel fedeztem fel azt is, hogy a röplapon és szóban terjesztett néphumor a hagyományos műformák (imák, viccek, gyermekmondókák, szólásmondások, stb.) és az újabb, „városi” műfajok (reklámok, apróhirdetések) átdolgozásával, valamint a magyar nyelv szellemes szójátékaival milyen határozott kiállású és erkölcsi értelemben megsemmisítő erejű ítéletet mondtak a szovjet módszereket szolgálóan átvevő, nemzet- és népellenes Rákosi diktatúráról, annak torz gazdaságpolitikájáról, vezető politikusairól, majd a forradalmat szovjet tankok segítségével leverő, egyértelműen gerinctelennek tartott Kádár Jánosról.

Itt van pl. az az október 23-ára keltezett *gyászjelentés-paródia*⁹, amelyben „*Szipolyozó János és neje Hajcsár Mária »fájdalomtól megmeredt szívvel« tudatják, hogy »áldatlan« szerelmük gyümölcse »Norma János«, a szülők dédelgetett kedvence, hosszú kinszenvedés után a forradalmi járványnak áldozatul esett.*” A „*vígaszalhatatlan szülők*”-ön kívül gyászolják ugyancsak beszédes nevű rokonai: *Dühös András, Utalvány Etel, Zárlat Zsuzsi, Százalék Károly, Aggodalom Judit, Egység Leokádia.* „*Nyugodjék békében és sohase támadjon fel!*”-kívánsággal zárul a paródia, amely a sztahanovista munkaversennyel felsrófolt, a minőségi munkateljesítményt lehetetlenné tévő norma-rendszer ellen emelte fel a szavát.

MSZMP Központi Bizottsága első titkárává választották. Harminc éves rezsimje alatt a jogos követelésekkel kirobbant népfelkelést „ellenforradalom”-nak minősítették, vezetőit és résztvevőit bebörtönözték és/vagy kivégezték.

⁷ Világirodalmi Lexikon 1992: 176.

⁸ Horváth 2006.

⁹ Izsák–Szabó–Szabó 1991: 36. Újraközölve: Horváth 2006: 18–19.

A budapesti Sztálin-szobor ledöntése után keletkezett ez a másik, kézírásban fennmaradt, a közös tudásra építő, asszociációkban gazdag és szókimondó *gyászejentés-paródia*, az alábbi utasítással – „*Sokszorosítsd*”:¹⁰

„Az MKP úgy a maga, mint a Hazafias népfrent és a békepapok, továbbá a többi hazaáruló egyesületek [nevében] mély fájdalommal jelentik, hogy [a] forrón szeretett apa, testvér, nép- és tömeggyilkos

Sztálin Apánk

ny. postarabló

szobra 1956. okt. 23-án az esti órákban több órai szenvedés után, miközben a hajókötél is elszakadt, egy a legalsó lépcsőre helyezett karóráért lehajolván a magyar nép gyűlölete által [v]alagon billentve talpazatáról lebillent.

Hőn szeretett drága Apánk (144 font) tetemét lófark hiányában traktor végre kötve a Nemzet elé vonszoltuk, ahol a magyar nép végeláthatatlan sorokban rója le háláját (kalapáccsal). Szerettünk tetemeinek maradványait – ha marad belőle valami – a MÉH fogja méltó helyre juttatni.

Testvérei: Rákosi¹¹ és Gerő¹²

Gyermekei: MKP, MDP, MNDSZ,

Hazafias népfrent és a többi hazaáruló

Nem felejtünk el! (te bitang)!”

A bahtyini karnevál-elmélet szerint népünnepélynek is felfogható, reményteli és mámoros első napokban az efféle szövegekkel egyfajta verbális igazságtétel, a megpróbáltatások éveinek öngyógyító folyamata is megkezdődött az utcákon és a közbeszédben. Az addig hatalmon lévő bűnösöket (többek között a hírhedett ÁVO-t¹³) azzal büntették az emberek, hogy kegyetlenül kicsúfolták, nevetségessé tették.

A szókimondás és leleplezés szellemében született pl. a címként is idézett, dátum nélküli *Szózat-paródia*:

¹⁰ Fotomásolatát l. Eörsi-Juhász-Szabó 2006: 94. A szöveg nyilvánvaló másolási hibáit javítottam. Javításaimat, kiegészítéseimet []-be tett álló betűvel jelzem.

¹¹ Rákosi Máttyás (1892–1971) kommunista politikus, 1948-tól a Magyar Dolgozók Pártja főtitkára, a minisztertanács elnöke. Ezt a tisztségét szovjet utasításra 1953 júniusában átadta Nagy Imrének, de akadályozta a reformpolitika megvalósítását. 1956 júliusában a párt vezetése elfogadta lemondását, a Szovjetunióba küldték gyógykezelésre, ahonnan soha nem térhetett vissza Magyarországra.

¹² Gerő Ernő (1898–1980) vezető kommunista politikus, aki 1945 és 1956 között több miniszteri posztot is betöltött. A forradalom kitörésekor ő volt a miniszterelnök. 1956 okt. 25-én leváltották minden tisztségéből, majd a Szovjetunióba távozott. 1961-ben tért vissza Magyarországra.

¹³ Államvédelmi Osztály

„Hazudnak rendületlenül füledbe, óh magyar,
Bölcsődtől a sírhantodig a kölcsön¹⁴ eltakar.
A társbérleten kívül nincsen számodra hely,
ÁVO-tól óvjon sors keze, itt halnod vagy nyalnod kell!¹⁵”

A közismert gyermekmondóka szövegét „húzták rá” a gyűlölt Gerő Ernőre – „Gerő Ernő gyere ki, ég a házad ideki!” –, aki Rákosi leváltása után, 1956 júliusától a Magyar Dolgozók Pártja Központi Vezetőségének első titkára volt, és okt. 23-án mondott rádióbeszédében – még miniszterelnökként – minden forradalmi követelést elutasított.

Született olyan gúnyirat is, amelyik vezető politikusok nevével „játszott”. Az első, „moszkovita” politikusokat tartalmazó Nagy Imre-kormány névsorát így adták hírül röplapon:

„Megalakult a legszélesebb alapon nyugvó leges legnemzetibb legkormány.

Elnök: Nagyimrov, a statárium feltalálója!

Tagjai már nem a régi sztalinisták:

Apró Antal, Bognár József, Erdei Ferenc, Molnár Erik, Kossa István, Bebrits Lajos, stb.

Hanem a haza Kossuth címeres fiai:

Bebrits Lajcsi, Kossa Pisti, Molnár Riki, Erdei Ferkó, Bognár Jóska, Apró Anti, stb.”¹⁶

A szöveg ironikus hangvételének megértéséhez a történész Horváth Julianna az alábbi magyarázatot fűzte: „Az MDP Központi Vezetősége október 24-én kora reggel szavazta meg Nagy Imre kormányfővé választását, de a döntéseket továbbra is a párt vezető testületei hozták... Több népszerűtlen intézkedést a miniszterelnök nevében olvastak be a rádióban: október 24-én reggel a statáriumról szóló rendeletet, október 26-án a kijárási tilalomról szóló közleményt. Az új Nagy Imre-kormány megalakulásáról október 27-én adott hírt a rádió, személyi összetétele azonban nem reprezentálta az »új nemzeti kormány« elnevezést.”¹⁷

Név- és szójáték, egy közismert közmondás kiforgatása a korabeli antiproverbium is:

„Ki a Nagyot¹⁸ nem becsüli, most az Aprót¹⁹ megérdemli.”

¹⁴ Az 50-es években kötelező volt az ún. „békekölcsön”-jegyzés.

¹⁵ A Politikatörténeti és Szakszervezeti Levéltárból kiadott gépelt szöveg. Fotómásolatát l. Horváth 2006: 21. Ugyanitt a 20. oldalon egy másik változatát is közli a szerkesztő.

¹⁶ A gyilkos humorú teljes szöveg gépirásos fotómásolatát az OSZK Aprónyomtatvány-tárból kiadva l. Horváth 2006: 23.

¹⁷ Horváth 2006: 22.

¹⁸ Nagy Imre (1896–1958) szervezkedés kezdeményezése és hazaárulás vádjával kivégzett kommunista politikus, aki 1944 és 1952 között több miniszteri posztot is betöltött. 1955 elején

„1956. november 4. után valóságos röplapeső öntötte el a fővárost, amely széles körű társadalmi ellenállásra, fegyveres harcra, sztrájkra buzdított a Kádár-kormányval szemben. Sokszorosításukban és terjesztésükben szinte az egész lakosság részt vett.”²⁰

Ekkoriban született számos olyan vicc és szóvicc is, amelyek pontos és metaforikus jelentését, ironikus, tragikomikus humorát csak a magyar anyanyelvűek érthetik:

Pl.: *„Miért olyan jó a magyar futball?
Mert minden kapuban puskás öcsik állnak.”*

Vagy: lásd pl. a magyar cigarettamárkák konnotált felsorolását, amely egyfajta közös „nemzeti” tudásra építve – Petőfi versétől a sportéleten át az aktuális történelmi eseményekig – fejthette ki ironikus hatását:

*Miért nincs cigaretta?
Terv – füstbe ment
Munkás – nem dolgozik
Kossuth – meghalt
Lánchid – őrzik
Opera – disszidált
Mátra – veszélyben
Sport – Melbourne-ben
Honvéd – átállt
Derű – belénk fagyott
Harmónia – felborult
Tulipán – csak tavasszal lesz.”²¹*

Keserű önirónia és leleplező satíra keveréke az alábbi, gépírásos *műsor-reklám*, amely már a szovjet hadsereg által leverett forradalom után készült:

„Megkezdte működését a budapesti Nagycirkusz! Külföldi attrakciók! Jöjjön, reszkessünk együtt!

Műsor:

minden tisztességéből leváltották és a pártból is kizárták. 1956 okt. 23-án a tüntetők követelésére vették vissza a párt felső vezetésébe és miniszterelnökként tartóztatták le.

¹⁹ Apró Antal (1913–1994) vezető tisztségeket betöltő kommunista politikus volt, aki 1956. okt. 27-től a Nagy Imre vezette kormány miniszterelnök-helyettese, majd nov. 4-től a Magyar Forradalmi Munkás-Paraszt Kormány iparügyi minisztere, nov. 7-től a Magyar Szocialista Munkáspárt Intézőbizottságának tagja, 1957. máj. 9-től a minisztertanács elnökhelyettese.

²⁰ Horváth 2006: 30; továbbá vö. Izsák – Szabó – Szabó 1991.

²¹ A Politikatörténeti és Szakszervezeti Levéltárból kiadott, gépelt, dátum nélküli, de valószínűleg 1956. nov. 22. után keletkezett szöveg. Fotómásolatát l. Horváth 2006: 55.

1. *Hruscsov²² és Bulganyin²³ vadállataival*
2. *ENSZ a humoros tréfáival*
3. *Kádár a bohócaival (apró dögeivel²⁴)*
4. *Háromnapos utcaból [a] Körúton, a Kilián laktanyánál és más pontokon. Zenét a Hruscsov-féle páncélzenekar szolgáltatja.*

Tekintse meg Budapestet a szovjet–magyar barátság hónapjában!

Jöjjön az EMKÉ-be! Nyitott tető!²⁵

Hasonló szellemben fogant és szomorú aktualitásokra: a megszálló szovjet csapatok által rommá lőtt Budapestre, a tömeges vérontásra és megfélemlítések-re utal a pontokba szedett „*Kádár-kormány programja*”²⁶, más változatban a „*Pártunk és kormányunk demokratikus célkitűzései*”²⁷ című, kiforgatott jelszavakat, ál-apróhírdetéseket, anti-reklámszövegeket keverő, szójátékokkal és konnotációkkal teli röpirat is:

1. *Életnélküli félelem.*
2. *Békés egymás ellen élés.*
3. *A '45-ös romállapotok maradéktalan visszaállítása.*
4. *Élelem nélküli élet.*
5. *Egy kis változatosság: Kádár haza, Rákosit és Gerőt a kormányba.*
6. *Új pártjelvény elképzelés: Kalapács és zabszem, de az utóbbit nem tudjuk hova tenni.*
7. *Budapest vérfürdő város, nagy idegenforgalommal.*
8. *Budapest szocialista megőrzése: romlakás leválasztás, Zsukov-féle korlátlan felelőtlenségű társaság módszerével.*
9. *Kádár taxi-szolgálat megjavítása: Hívás nélkül házhoz lövünk.*
10. *Bármely házban összkomfortos háború.²⁸*

²² Ny. Sz. Hruscsov (1894–1971) ukrán kommunista politikus. Sztálin halála után 1953–1964 között az SZKP Központi Bizottságának első titkára, 1958-tól 1964-ig miniszterelnök.

²³ Ny. A. Bulganyin (1895–1975) az SZKP Központi Bizottság Elnökségének tagja, 1955 februárjától 1958 márciusáig a Szovjetunió minisztertanácsának elnöke.

²⁴ Apró I. az előző jegyzetben. Dögei Imre (1912–1964) kommunista politikus, 1956. nov. 4-től a Magyar Forradalmi Munkás-Paraszt Kormány tagjaként a földművelésügy megbízottja, 1957. máj. 9.–1960. jan. 15. között földművelésügyi miniszter.

²⁵ Gépirásos fotómásolatát az OSZK Aprónyomtatvány-tárából kiadva I. Eörsi–Juhász–Szabó 2006: 60.

²⁶ Gépirásos fotómásolatát az OSZK Aprónyomtatvány-tárából kiadva I. Eörsi–Juhász–Szabó 2006: 60.

²⁷ Gépirásos fotómásolatát a Politikatörténeti és Szakszervezeti Levéltárból kiadva I. Horváth 2006: 81.

²⁸ Ez a pont a másik változatban szellemesebb: „*Bármely házban összkomfort, hideg-meleg háborúval.*”

11. *Ingyenes társasuzatás a Szovjetunióba.*²⁹

12. *Magyarország leltár miatt zárva.*

Hosszan idézhetném a korabeli szatirikus, gunyoros *politikai apróhirdetéseket* is, amelyek komikumuk abból adódott, hogy egyrészt megfeleltek a műforma szerkezeti és stiláris sajátosságainak, de témájuk volt nonszensz, illetve a „hirdető” személye volt a gúnyolódás tárgya:

„*Elvesztettem a Nemzet bizalmát. A becsületes megtaláló értékes jutalomban részesül. Cím: Kádár János miniszterelnök, 2745-ös szovjet tank, olajtartály, bal rekesz.*”³⁰

Másrészt az apróhirdetések, *felhívások, hirdetések* a szöveg és jelentése, illetve a történelmi valóság kontrasztjára építve a hivatalos, formális szóhasználatot parodizálták, rámutatva a leggyakrabban használt frázisok képtelenségeire:

„*Budapesti polgár, vigyázz!*”

Az országban kb. 10 millió függetlenségre és szabad gondolkodásra elszánt ellenforradalmár bújkál. A letűnt arisztokrácia negyedeiben, mint pl. Csepelen, Újpesten több mint 10 000 földesúr, tőkés, tábornok és bíboros sáncolta el magát, akik születésüktől fogva munkásoknak álcázták magukat. A bandák garázdálkodásai folytán 5–6 munkás-paraszt ember maradt életben országunkban, akik a minap kormányt alakítottak Szolnokon.

Örömmel jelentjük, hogy a kormány egyre szorosabban zárkózik fel önmaga mögött.”³¹

A kéziratos politikai apróhirdetéseket egy népszerű műfaj, a jelszó '56-os travesztíája zárta: „*Éljen Kádár János, aki megteremtette a nemzet egységét ön maga ellen!*”, amely frappáns megfogalmazása következtében bizonyos szóban is terjedt.

Nem szeretném eltúlozni a bemutatott anyag jelentőségét. Tisztában vagyok azzal, hogy az 1956-os vérbefojtott forradalomnak ezek a folklorikus „termékei” egy sötét és egyre „zavosabb” történelmi helyzetkép apró, fel-felcsillanó részletei. Ám úgy gondolom, ezek is hozzásegítenek a korabeli közvélemény és mentalitás megismeréséhez. Legyenek tehát ezek is részei az emlékezésnek!

²⁹ Ez a pont a másik változatban még nem szerepel. Horváth 2006: 80., egyebek között emiatt datálta ezt a röpiratot 1956. dec. 11. utánra, amikor kihirdették a statáriumot, felfüggesztették a gyülekezési jogot és rendeletet adtak ki az internálás bevezetéséről.

³⁰ A kéziratban másolási hibaként a „*retesz*” szó szerepel. A Politikatörténeti és Szakszervezeti Levéltárból származó kéziratos fotómásolaton a 6. pont. Teljes szövegét kiadta: Horváth 2006: 28–29. A szerkesztő más korabeli szövegváltozatokról is tudósít.

³¹ A Politikatörténeti és Szakszervezeti Levéltárból származó kéziratos fotómásolaton a 7. pont. Teljes szövegét kiadta: Horváth 2006: 28–29.

IRODALOM

KÜLLÖS Imola

2004 *Közköltészet és népköltészet*. Budapest

KATONA Imre (A vicceket feljegyezte és a kötetet összeállította.)

1994 A helyzet reménytelen, de nem komoly. Politikai vicceink 1945-től máig, Budapest

EÖRSI László – JUHÁSZ Katalin – SZABÓ Ivett

2006 *Angyalföld 1956. Emberek, sorsok, emlékek*. Budapest

HORVÁTH Julianna

2006 „*Megy a rendszer, jön a rendszer, majd megbolondul az ember...*” ’56 *röplaphumora*. Budapest: Napvilág Kiadó

SZERDAHELYI István

1992 *Világirodalmi lexikon*. 14. Budapest: Akadémiai Kiadó

IZSÁK Lajos – SZABÓ Lajos – SZABÓ Róbert (összeállította és szerkesztette)

1991 *1956 plakátjai és röplapjai. Október 22. – november 5.* Budapest: Zrínyi Kiadó.
Újraközölve: Horváth Julianna 2006

Imola Küllös

„HAZUDNAK RENDÜLETLENÜL FÜLED BE, ÓH MAGYAR ...”

[THEY TELL LIES INTO YOUR EARS PERSISTENTLY, OH, HUNGARIAN...]:
FOLK HUMOR AND SATIRE IN 1956

There has been rather little attention devoted to satiric urban folklore created during the 1956 popular uprising despite the fact that this branch of literature also represented a weapon in the hands of the masses who demanded a political change.

The ideologues of the political force that had put down the revolution were also aware of the power and the hazards inherent in satire, which is the reason why they also tried to produce counter-caricatures or political jokes in favor of the governing authorities. As a folklorist, I have been happy to discover how the folk humor distributed orally and by way of fliers manifested itself through a transformation of the traditional forms (like prayers, jokes, nursery rhymes, maxims, etc.) and the newer “urban” genres (such as commercial advertisements and classified ads) or through the humorous puns in the Hungarian language to generate an unambiguous and morally devastating critique of the reigning political power. The butts of mockery included the anti-national and anti-popular dictatorship of *Mátyás Rákosi*, which subserviently adopted Soviet methods of rulership, together with its distorted economic policy and leading politicians, as well as *János Kádár*, who used Soviet tanks to gain political victory.

Irtásföldek a Lápos vidékén

Jelen kutatásom a Lápos folyó mentén fekvő falvakat, valamint a Szamos déli középső szakaszán elterülő Ilondát és Ilondapatakát érinti. A terület a hajdani Kővár-vidék középső részén található. Néprajzi kutatottságát elsősorban Gunda Béla¹ nevéhez köthetjük. Gunda a Lápos völgyében folytatott gyűjtőútjain figyelt fel a jellegzetes kettős udvarokra, ahol a parasztporta gazdasági udvara van előtérben az utcához közelebb, a lakóház és szűkebb udvara pedig hátul, a gazdasági udvar mögött. A Lápos folyó övezetében végzett néprajzi kutatásai során Gunda gyűjtött Remetén, Butyászán, Szelnyitzén valamint a tőlük délebbre fekvő Ilondapatakán. A hegyvidéki részek erdőéléséről a Néprajzi Közleményekben olvashatjuk Teleki Imre és hosszufalvi jobbágyainak szerződését.²

A néprajzi kutatások és a történelmi források alig tesznek említést a falvak kismemeseiről, az erdőirtásokról, a Szamos és Lápos közötti települések nemesi közbirtokosságairól. A hiányosságot elsősorban a történelmi áttekintéseken kérhetnénk számon, de mégsem tehetjük, hiszen a hézagos kutatottság részben a vidék történelméből következik. A vonatkozó levéltári források megoszlanak a két anyaország: Magyarország és Románia között.

Kővár-vidék Magyarország északkeleti részén Kraszna, Középszolnok, Zaránd vármegyékkel, valamint Bihar és Máramaros vármegyével együtt a Partiumba tartozott. 1541-től az Erdélyi Fejedelemséghez került, majd 1693 és 1733 között Magyarországhoz. 1733–1848 között ismét az Erdélyi Fejedelemség része lett, de ekkor Bihar és Máramaros vármegye már nem tartozik a Partiumhoz.

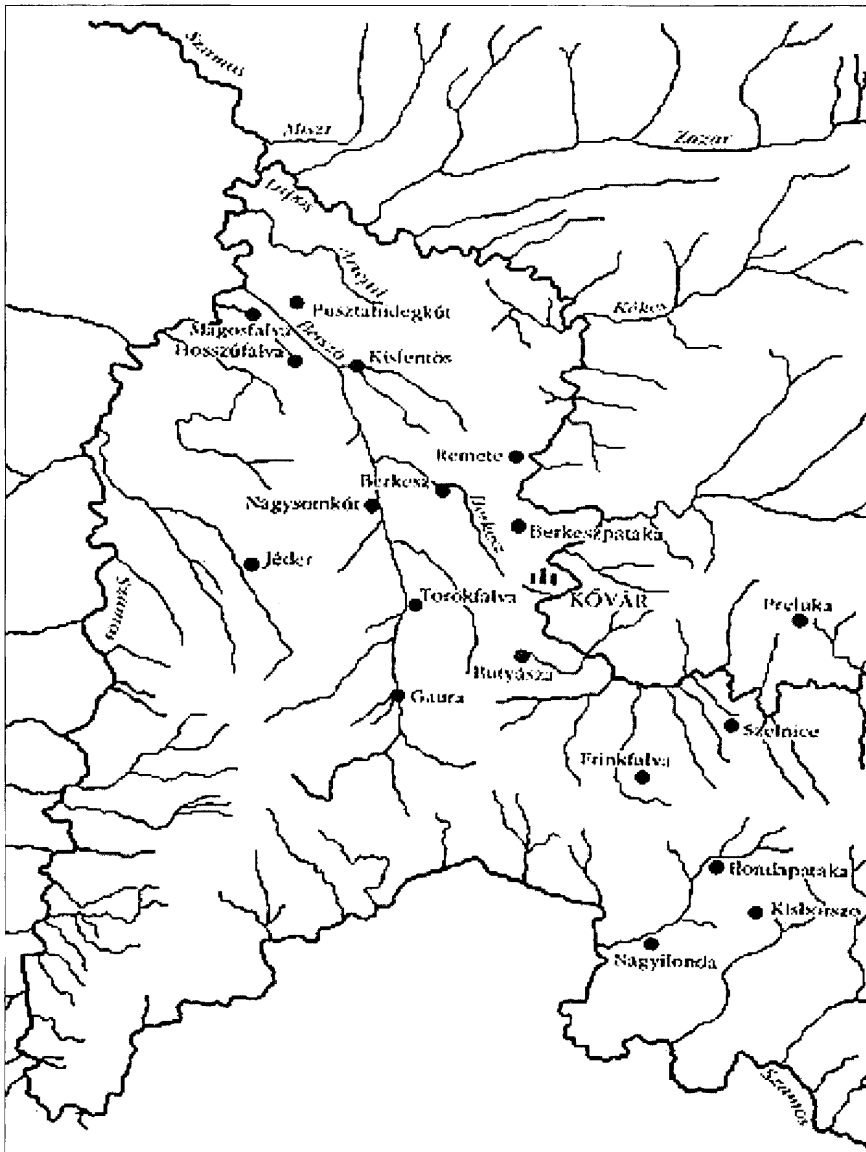
Kővár-vidék, Districtus Kőváriensis a XVI–XVII. században liber baronátusság³ volt, középpontjában a tatárjárás után megépült lovagvár állt.

A váruralalom népe kiváltságokkal és szokásjoggal alátámasztott autonóm közösséget alkotott. 1615-ben az erdélyi országgyűlés fiskális uradalomnak nyilvánította, 1719-ben pedig az egész fiskalitást a visszaváltás jogát fenntartva megkapta a Teleki család.

¹ Gunda 1966; 1956.

² Teleki 1958.

³ Liber baronátusság = Olyan terület, ahol sem ispán, sem más megyei tisztek semmiféle bírói hatáskört nem gyakorolhattak. Lásd: Szentgyörgyi 1972: 30.



A Kővár-vidéki társadalom kiváltságai éppúgy királyoktól, fejedelmektől nyert szabadságjogok voltak, mint az ország belsejében megtelepült jászoké és kunoké.⁴ A Districtus Kőváriensis kifejezés 1549-ben, a kunok kerülete kifejezés 1648-ban jelenik meg. Ez utóbbit talán éppen a kővári kerület példáján Rákóczi

⁴ Bánkiné Molnár 2005.

György erdélyi fejedelem írta le a szendrői kapitánynak küldött levelében.⁵ A megnevezések időbeli eltérése mellett rokon vonás a két districtus között, hogy mindkét kerület élén főkapitány állt, s mindkét kerület kiváltságai katonáskodásért nyert szabadságokból fejlődtek ki. Kővári kapitányt 1580-ban említeneek először.⁶ A jászok és kunok élére 1630-ban nevez ki főkapitányt a nádor. Több hasonlóságot nem mutathatunk ki, társadalmi és gazdasági fejlődésük egymástól eltérő módon alakult.

A két kiváltságolt kerület megszüntetése, vármegyei beolvasztása azonos időpontban, az 1876: 33 tc. rendelkezései alapján történt. Kővár-vidék településeinek egy része Szatmár vármegyébe, más települései Szolnok-Doboka vármegyébe kerültek.

A megközelítően 1100 km² (1089) területen fekvő kiváltságolt kerület népessége változó, 40000 körüli létszámot tett ki. Bél Mátyás 90 falut, egy bánya- és egy mezővárost sorolt Kővár-vidékhez. Az 1873-as helységnévtárban 92 helység 44245 fő tartozott hozzá. A XVIII. század elején a vegyes etnikumú lakosság többsége román volt.

A magyar történelem kutatóinak érdeklődését a román többségű terület alig vonta magára. A XVIII. századi országleírások közül Bél Mátyás 1725-ös leírásában, Benkő József 1778-ban a Transilvania specialis-ban foglalkozott a különleges vidék településeivel. A latinul írott munkák ma már hozzáférhetőek magyar nyelvű kiadásban.⁷ Kővár-vidék magyar nyelvű népszerű ismertetése a nagykö-rösi Losontzi Hányoki István professzor iskolai tankönyvéből terjedt el ország-szerte. A verses leírás könnyen megjegyezhető szövegét az iskolás gyermekek skandálhatták.

*Kő-Várnak vidékét Erdély felé tették,
És azt hegyek, halmok, erdők környül vették;
Kapnik, Berkesz, Kővárt ide helyeztették,
De ezt el-hányatták, s hírét eltemették.*

A legújabb kor történelmi irodalmából Trócsányi Zsolt összefoglaló munkája Az erdélyi parasztság története 1790–1849⁸, valamint a szintén általa közre-adott Conscriptio Czirakjana⁹ ad nélkülözhetetlen ismereteket Kővár-vidék társadalmáról.

Átfogó, e minőségében mindmáig egyedülálló munka Szentgyörgyi Mária tollából született.¹⁰ Szentgyörgyi könyve széleskörű levéltári és szakirodalmi

⁵ Gyárfás 1992: 241.

⁶ A kapitány a vármagy tisztét foglalta el, de már nem annak magánjogi értelmében, hanem mint a vidék közigazgatási főtisztviselője.

⁷ Szócs 1982; Benkő 1999; Losontzi Hányoki 1942.

⁸ Trócsányi 1956.

⁹ Trócsányi 1966.

¹⁰ Szentgyörgyi 1972.

forrásbázisra támaszkodik, s teljességében aligha meghaladható munka. A kiváltságolt kerület társadalmáról általa közöltek kevesen törekedtek kiegészíteni. Ez utóbbiak közül Csetri Elek – Imreh István, Erdély változó társadalmá 1767–1821 című könyvét emelem ki, amely a Partiumban élt számottevő szabadparaszti rétegre vonatkozó adatokat tartalmaz.¹¹

Legújabban a Rákóczi-szabadságharc évfordulós irodalma hozott felszínre néhány Kővár-vidéket érintő cikket, gondolok Dukrét Géza, Beke György írásaira,¹² amelyek részben átvezetnek a vidék társadalmának néprajzi irodalmához.

Nem tértem ki a különféle megyemonográfiákra, statisztikákra, népszámlálásokra és néhány alig hozzáférhető füzetre, amelyek Kővár-vidék leírásával foglalkoznak¹³, továbbá a magyar–román közös múlt vidékünkre kevésbé koncentráló általános irodalmára.

A rövid áttekintés érzékelteti miért nehéz, s mégis miért kell Kővár-vidékkel foglalkozni mind történelmi, mind néprajzi kutatásunknak. A közvetlen készítést azonban egy izgalmas új forrás megtalálása adta. A Kiskun Múzeum könyvtárában meglelt három vaskos kötetben 18 Kővár-vidéki település kisnemeseinek 1803-ban keletkezett birtokösszeírása található.¹⁴

Az összeírás az ún. egytelkes nemeseket veszi számba. Kiterjed a kocsmákra, a mészárszékekre, a malmokra, bőséges adatokat tartalmaz az erdőirtásokról, a határélésben gyakorolt szokásokról. Bízom benne, hogy kivonatos formában hamarosan hozzáférhető lesz¹⁵, s a nyomtatásban olvasható forrásközlés széles kutatói réteg érdeklődését vonja magára. Közleményemben most az összeírásra támaszkodva a Gunda kutatásaiból említett négy falu irtásföldjeinek gyarapításáról hozok adalékokat.

Remete (Remetea Chioarulni¹⁶ ~ Remetea Chiearulni¹⁷) a Lápos folyó mellett, Berkesztől (Sárosmagyarberkesz) északra kerül el. Bél Mátyás országleírásában megjegyzi, hogy állami futárút állomása. A folyó melletti domb lejtőjén makkos erdőkkel körülvett, román lakosokkal benépesült településen Gunda arra figyelt fel, hogy az ott élők a bükkfa makkjából sajtoltak olajat. Feljegyezte, hogy a bükk makkját (*fagus silvatica*) pörköltve csemegeként fogyasztották. A som (*cornus mas*) gyűjtögetése is szokásban volt, a közismert lekvár mellett az otthon főzött pálinkába tettek belőle.

¹¹ Csetri–Imreh 1980.

¹² Dukrét 2003; Beke 2003.

¹³ Gerando 1875; Persián 1912.

¹⁴ KM. 5359/1–2–3. Könyvtári leltári számon.

¹⁵ Örömmel jegyzem meg, a jelzett kötet megjelent. Bánkiné Molnár 2007.

¹⁶ Szócs Rudolf fordítása szerint

¹⁷ Trócsányi 1966.

Összeírásunk idején, 1803-ban 127 nemesi telket¹⁸ számláltak meg, közülük hat telek gazdája extraneus volt. Az első magyarországi népszámláláskor 1786-ban¹⁹ 95 nemesi jegyezték fel. A nemesek számának és az általuk birtokba vett határ területének növekedése jelentős. A területi változás, amit a szántók és a kaszálók viszonylatában elértek, túlnyomó részben az erdőirtásaiknak volt betudható.

Eredetileg egy nemesi egy antiqua sessio, valamint annak járulékaik illettek meg. Az antiqua sessio a jogokat és kötelezettségeket hordozó jelkép szerepét betöltő föld, a jogcím mércéje volt. A Jászkun Kerületben bizonyos vonatkozásaiban a tőkeföld kapott hasonló szerepet. A jászkun redempció után a jogokat a tőkeföld birtoklásához kapcsolták.²⁰ Ám a jászkun tőkeföld minden településen egyéni birtoklású határbeli szántó vagy némely helységben kaszáló volt, Kővár-vidéken az antiqua sessióba a lakóház és annak telke tartozott, aminek a külső határban járulékaik voltak.²¹ A közhatár használata a belső régi telkek (antiqua sessiók) arányában illette meg a nemeseket. Az antiqua sessio fogalmába olyan arányosságot rögzítettek, amit csak az egész közösség módosíthatott. A régi telek forgalmazását és örökítését a helyi szokásjog szabályozta. Ha a birtokos család kihalt, az antiqua sessio a falura szállt.

Amikor a család valamely tagja megházasodott és a korábbi lakótelken a háza már nem fért el, a belső telektől távolabb, mezei földön épített magának lakhelyet, s azt tekintette a maga antiqua sessiojának. Előfordult, hogy a belső telket osztották meg, és a töredék telkeket mind egésznek tekintették. Szántásra vagy kaszálásra alkalmas földet pedig az erdőből foglaltak és irtottak maguknak. Erre az összeírásban számos példát említenek.

Nemes Rác Ursz telke pl. csak egyvékás volt a sok részre darabolt Rác sessióból.²² Nemes Kis Tivadar János²³ telke viszont egyköblös antiqua volt, s tartozott hozzá 100 holdnyi erdő. Az erdőt, mint a tanúk még öregapáiktól hallották, Báthori Kristóf fejedelemtől kapták adományként. A nemesedés eredete azonban túlnyomó többségben ismeretlen, meg sincs említve. A bizonyosságot vallomásaikban az *úgy tudjuk, úgy hallottuk, vagy az időnk feletti lévén* fordulatokkal helyettesítik.

Több telekről megjegyzik, hogy *szomszedalt telek*. Nemes Rác Péter²⁴ *szomszedalt telke* foglaltatott és irtatott a falu határából. Nemes Ungur Ursz²⁵ „ezen szomszedalt nagy darab helyet (10 köblös), mely már ma telekké változta-

¹⁸ KM. Könyvt. 5359/2. lt.sz.

¹⁹ Danyi – Dávid 1960.

²⁰ Bánkiné Molnár 2000.

²¹ Imreh 1996. 214–232.

²² KM. Könyvt. 5359/2. 1.

²³ KM. Könyvt. 5359/2. 122.

²⁴ KM. Könyvt. 5359/2. 75.

²⁵ KM. Könyvt. 5359/2. 88.

tott, maga Ungur Ursz foglalta és irtotta a falu közönséges határából, erdejéből” 20–25 éve. A foglalás olyannyira általános volt, hogy a helyi pópa a maga *szomszedalt* telkét szintén a falu közönséges erdejéből irtatta öt évvel azelőtt.²⁶

Butyásza (Butaesa ~ Buonfalva) története szorosan összeforrt a várbirtokéval. Az 1566. évi urbárium szerint a falu csupán néhány forint censust fizetett, mert lakói vizet hordtak a vár konyhájára, takarították, őrséget adtak, és rendben tartották a kemencét. A XVIII. század közepén az akkor már fiskálisbirtokon nemesi szabadsággal bírták telkeiket, dézsmát és portiót nem adtak. Az összeírásakor arra már nem emlékeztek, hogy közülük ki milyen jogon lett nemessé.²⁷ Megjegyzem, hogy a falu mai közigazgatási határában van Kővár várának romja.

A falu kisnemesei, akik a helyi közbirtokosságot alkották, szegény sorsú egytelkesek, illetve töredéktelkeken gazdálkodók voltak. *Kocsmálással* alig éltek, néha egy kevés pálinkát árultak. Mészárszéktartással egy nemes élt, de ő is ritkán vágott kimérni való állatot. Malmuk viszont a falun áthaladó Lapos vizét kihasználva több is volt.

A Teleki Lajos földjén épült malomban részes volt Dragos Ursz, akit a malommal kapcsolatban parasztnak neveznek, de neve a nemesi közbirtokosok között szerepel. Az érdekes egyéniséget máshol, mint a nemesek hadnagyát említik.²⁸ A tanúk bőségesen beszéltek róla, mivel olyan sok foglalást végzett, hogy azt már a többi nemes is sérelmezte. Összesen 60 köblösnek becsülték az elfoglalt területet. A tanúk azt hallották régi öreg emberektől:

Dragos Ursz telke a „*Commune Terrenumból Közönséges határban eső Erdőből foglaltatott és irtatott*”. *A foglalt hely oly nagy kiterjedésű, hogy „egyedül csak ez elégséges egy közönséges Kővár vidéki nemes táplálására ... tudjuk bizonyosan mert ezt már mi is értük; nem régi dolog; de a mostis imitt amott Gyümölcsössei között fenn álló vastag sok esztendőig annyira gyarapodhatott Erdőre vissza mutató szálos fák; vagy a levágattaknak tőkéiis arra mutatnak ... Más helyt almássa, külön helyt diossa egy részében most is élő szép Erdeje, más részében kender földje – három négy jó darab búza földje – annyi török búza alá való – más részében széna réttye – Külön kertelve más darab szilvássa és e felett jó darab szöllője – mind ezeknek a tetejében külön Csüres kertye e mellett sellerei.*”

A nemesek közül többen a falu közös határából irtottak, mint mondták:

„a faluban talpalatnyi ülés helyek sincs mégis a határban imitt amott rengeteg erdőket bírnak, melyben és ezek után az egész határban marhájokat, sertészeket télbe, nyárba füven, makkon pascualjak. Erdeinket széltibe horgyák Kis Bunra ... és más faluba.”

²⁶ KM. Könyvt. 5359/2. 125.

²⁷ Szentgyörgyi 1972: 38. Bél Mátyás országleírásában nem található.

²⁸ KM. Könyvt. 5359/1. 500–506.

Szelnyitze (Sălnița ~ Salnită) Kővártól keletre, egy mérföldre fekszik. Betelepülését Szentgyörgyi Mária az 1550-es évtizedre teszi.²⁹ A falut Rákóczi György inscribálta Kővár főkapitányának, Teleki Mihálynak.

Itt a nemesek közül mindenki, minden időben bort, pálinkát és égetett bort *kocsmárol*. A mészárszékről viszont csak annyit tudunk meg, hogy a faluban nagyon kevés hús kel el.

„*Ez is amaz is egy-két marhát egész esztendőben ki vág s elég szerencsés ha eladhattya*”.³⁰

Úgy tűnik, külön mészárszékét nem tartottak, háztól árusították a húst. A királyi kisebb haszonvételek közül a malomtartást is gyakorolták. A Bogye família épített a Láposra egy kétköví vízimalmot. Az ellenük felmerült panaszból tudjuk, hogy a víz duzzasztásához szükséges gát építéséhez túl sok fát vágtak ki a közös erdőből.

Szelnyitzén valójában két egész és 1/3 rész *antiqua sessio* lett volna kismemesi birtok, de ebből egy *antiqua sessiót* és járulékait zálogba adtak, így a falu nemesének ténylegesen csak egy egész és 1/3 *antiqua sessióra* maradt jussuk.

Talán éppen a rendkívül kevés nemesi földbirtok miatt ebben a faluban csökkent a nemesek száma. 1786-ban még 52 nemeset írtak össze, 1803-ban már csak 41-et. A megmaradtak szinte folyamatosan foglalták és irtották az erdőket. Ezt a tanúk visszamenőleg negyven s több esztendőre fel tudják sorolni.

A falu határában elterülő bükkös és makkos erdőkből a nagy fákat már a közbirtokosok *eleinek elei*, azaz a megelőző két generáció tagjai irtották „*egymás háttára ontván a szép szálást*”. A szomszéd prelukaiak szintén foglaltak Szelnyitze határából. A fa árusításának jogát 1803-ban nem említik. Viszont bevallják, hogy három erdőt teljesen kipusztítottak, helyükön a nemesek telkei húzódnak egészen a Láposig. Négy erdő irtását Teleki Sámuel külön megtiltotta, mert onnan pótolták a malomgáthoz szükséges szálfákat, mégis kiirtották szántóknak. Az irtások egészen a prelukai és a butyászai határig terjedtek. Pedig – mondták – gyönyörű erdők voltak. „*A makknak terméséhez képest bé lehetett két s több ezer sertéstit fogadni makkolás végett.*” Egy-egy sertés makkoltatásáért két garast szedett a birtokos uraság (Teleki família), s volt olyan év, amikor 2-300 forintot szedtek be a makkoltatásért.

A nemesek nem érezték büntetendőnek az irtást, úgy tartották, hogy ahhoz „*nemesítő leveleik erejénél fogva jussuk volt.*”³¹ Bogye Márk³² 12 éve foglalta el földjét a falu közönséges határából. Első évben elfoglalta, „*annak utána a*

²⁹ Szentgyörgyi 1972.

³⁰ KM. Könyvt. 5359/2. Szelnyitze.

³¹ KM. Könyvt. 5359/2. 165–170.

³² KM. Könyvt. 5359/2. Szelnyitze, 7.

*következő esztendőben a szép épületekre alkalmas fákat rakásra, egymás há-
tára ki ontván kiis irtattatott rész szerént pedig még erdős*". A tanúk úgy gon-
dolták, ha Bogye Márk egészen kiirtja a foglalt részt, az irtása eléri a három-
köblös nagyságot.

Az irtás ugyanazon a területen sokszor hosszú évekig tartott, mert a fákat
nem vágták ki, hanem hagyták kipusztulni. A fa kérgét fejszével *körül kerítik*,
ami fokozatosan kiszáradt, erre még rásegítettek azzal, hogy a fa tövénél elvág-
ták az elérhető gyökereket. A hosszadalmas műveletet olykor be sem fejezhet-
ték, mert az illetékes hatóság észrevette, és tilalom alá tette az irtást.

A túlnépesedett Bogye családnak az összeíráskor mindössze egykőbölnyi
antiqua sessiója volt. Ez kevésnek bizonyult ahhoz, „*hogy rajta megférhessenek*,
mindnyájan el hagyták és a falutól jó távol a Lápos vizéhez közel magoknak a
közönséges falu határából helyeket foglaltanak, irtattanak magoknak, és azokat
meg ülték".³³ Más Bogyék a Telekiek szolgáló emberei lettek, s már nem neve-
zik őket nemesnek csak lakosnak. A nemesek összeírásába feleségük nemessége
révén kerültek be.

Lakos Bogye Onutz³⁴ mintegy 30 évvel korábban a falu határából foglalt két
köblös területet. A Telekiek szolgáló embere volt, „*de házassága által nemes fe-
leségre verelkedvén az utánn*” bírja az összeírt földet.

Lakos Bogye Pétre³⁵ szintén a Telekiek szolgáló embere volt, de ő is nemes
leányt vett feleségül „*falba rúgta a szolgálatot és most felesége és fejszéje után*”
birtokolja a földet.

Lakos Bogye Kodre³⁶ Teleki Sámuel szolgáló embere volt. A szolgálatot
„*venné észre hogy sok hozzája hasonló sűrű Börű Ember a falu közönséges ha-
tárából magoknak lak helyet szántot, kaszállot foglalnak. Falba rugván ő is ki-
ment az erdőbe és ... a falu közönséges határából foglalt és irtott magának*".
Amikor a rengeteg bükkös és makkos épületekre való fát kiirtotta „*a közepibe*
egy Kalibát építvén ottan lakik és nem csak Teleki Sámuel ő excellenciája
szolgálattyaából, hanem a falu minden terheitől is immunissá tette magát".

A Bogye család lakos tagjainak „nemesedése” jól példázza, milyen módsze-
rekkel kerülhettek a szolgálatot elhagyók a nemesi közbirtokosok közé Kővár-
vidéken.

A Telekiek sérelmére, amint már említettük, a Lápos túloldalán fekvő
Prelukaiak is irtottak szelnyitzei erdőt. Kozmutza Tódor és testvére pl. Prelukán
laktak, lakhelyük sem volt Szelnyitzén, mégis kiirtották 25 köblös területről az

³³ KM. Könyvt. 5359/2. 110.

³⁴ KM. Könyvt. 5359/2. 104.

³⁵ KM. Könyvt. 5359/2. 106.

³⁶ KM. Könyvt. 5359/2. 97.

erdőt. Az irtásra Kozmutza Tódor *törökbúza kasokat* épített, ahonnan *böv málét kap* minden esztendőben.

A kasos, kosaras termelési módot a Lápos vidékén Gunda Béla³⁷ is megfigyelte. Ő kettős hasznosítását említi. A *kosár* egyrészt a juhok számára épített, pontosabban vesszőből font sövénykerítés volt. Másrészt ezekben a trágyázott és a vadállatoktól védett kosarakban tököt, káposztát, burgonyát termesztettek. Esetünkben, a XIX. század legelején kukoricát, népnyelvi elnevezésén *törökbúzát, málét* termeltek. A juhokat bizonyára csak telelőre hajtották be a *kosárba*.

A Bogye famíliához hasonló jogon birtokolta földjét a szolgáló státusból nemes családba házasodott Márk Vaszilie és Márk Mán. Egyiküknek sem volt belső telkük. Márk Mán háztelke egyvékás mezei földön állt. Feleségül vette egy falubeli nemes leányát, s ezen a jusson foglalt szántóhelyet a falu határából és erdeiből. Márk Vaszilie Teleki Sámuel szolgáló embere volt, amikor feleségül vett egy nemes leányt, s „*már most ez után nemesnek szereti magát hivattatni és a nemesi praerogativákat bitangolja.*”³⁸

A faluban összesen 11-en szereztek beházasodással nemességet. Szelnyczén foglalással és irtással az antiqua szántóknak mintegy ötszörösét vették birtokba. Kaszálókik viszont elenyésző mennyiségűek voltak, mindössze három szekér szénatermést adtak fel.

Ilonda Pataka (Ilondapataka ~ Dolheni) Szentgyörgyi Mária a falu települési évét 1553-ra teszi, Bél Mátyás viszont nem sorolta Kővár-vidékhez.

A tanúk vallják, hogy esetenként pálinkát *kocsmáltatnak*, „*szent jussok lévén azt cselekedni*”. Malmot és mészárszéket senki nem tartott. A falu terheit – ide értve a bíróságot – a nemesek az ott élő szolgáló emberekkel megosztva hordozták.

A királyi fiskus sérelmére elkövetett túlzott erdőirtásokat elismerték. Oly sok az irtás – vallották – ha így megy tovább, erdő nélkül maradnak, mint a szomszédos sászaik. Úgy vélték, a túlzásba vitt erdőirtások oka abban keresendő, hogy mindenkit befogadnak, az ország akármely szegletéből érkezett a jövevény, az sem számít, nemes vagy nem nemes.

A beköltözöttek foglaltak egy darab mezei földet, ott lakótelket alakítottak. A lakótelket azután úgy tekintették, mintha egy egész antiqua nemesi sessio lett volna, s minden járulékát használták. A jövevények úgy viselkedtek, mint a régi törzsökös nemesek.

Valójában a faluban csak egy antiqua nemesi sessióról tudtak.³⁹ A közbirtokosságnak 32 tagja volt, többségük a Slám famíliához tartozott. Foglásaik mér-

³⁷ Gunda 1956. 41–55.

³⁸ KM. Könyvt. 5359/2. 162–163.

³⁹ KM. Könyvt. 5359/1. 1137–1253.

tékét mutatja, hogy összesen 69 köből és 2 ½ mérő antiqua szántóhoz 229 köből és 1/3 mérő szántót foglaltak, ahonnan kiirtották az erdőt. Kaszálójuk alig volt. A foglalásokkal együtt csak 22 szekérnyi szénát jelentettek.

IRODALOM

BÁNKINÉ MOLNÁR Erzsébet

2000 *Redemptusok. Gazdaság és társadalom Kiskunfélegyházán a redempció első századában.* Debrecen

2005 *A jászkun autonómia.* Dél-Alföldi évszázadok 22. Szeged

2007 Nemesi közbirtokosságok a Kővár-vidéken. Vallomások összeírás 1803-ból. Kecskemét. *Monumenta Museologica* 1.

BEKE György

2003 Rákóczi fejedelem nyomdokain. *Honismeret.* 2003/3. 14–23.

BENKŐ József

1778 *Transilvania specialis. Erdély földje és népe I–II.* Bukarest–Kolozsvár

CSETRI Elek – IMREH István

1980 *Erdély változó társadalma 1767–1821.* Bukarest: Kriterion

DANYI Dezső – DÁVID Zoltán

1960 *Az első magyarországi népszámlálás 1784–87.* Budapest

DUKRÉT Géza

2003 II. Rákóczi Ferenc kapcsolata a Partiummal és Erdéllyel. *Honismeret.* 2003. 3. 18–21.

GUNDA Béla

1966 *Ethnographica Carpatica.* Budapest

1956 Gyűjtőúton a Lápos völgyében. In Gunda Béla: *Néprajzi gyűjtőúton.* 41–55. Debrecen

GYÁRFÁS István

1992 *A jász-kunok története I–IV.* Budapest

IMREH István

1960 „A faluk birodalmának módjáról.” In *Emlékkönyv Jakó Zsigmond születésének nyolcvanadik évfordulójára.* 214–232. Kolozsvár: EME

LOSONTZI HÁNYOKI István

1842 *Hármas kis tükör.* Pest

SZENTGYÖRGYI Mária

1972 *Kővár vidékének társadalma. Értekezések a történeti tudományok köréből.* Új sorozat 56. Budapest

SZŐCS Rudolf

1982 [1725] A kővári kerület története. In Iványosi-Szabó Tibor (szerk.): *Helytörténeti források és szemelvények a XVIII–XIX. századból.* 95–123. Bács-Kiskun megye múltjából VI. Budapest

TRÓCSÁNYI Zsolt

1956 *Az erdélyi parasztság története 1790–1849.* Budapest: Akadémiai Könyvkiadó

1957 Erdélyi összeírások II. Az 1819/20. évi erdélyi összeírás. *A történeti statisztika forrásai.* 273–308.

1958 Teleki Imre és hosszufalvi jobbágysai erdölési szerződése 1817. *Néprajzi Közlemények.* III. 1–2; 307–312.

1966 Az Északi Partium 1820-ban. A Conscriptio Czirakyana adatai. *Történeti statisztikai kötetek*. Budapest

Erzsébet Molnár Bánkiné

CLEARED TRACTS OF LAND AROUND THE RIVER *LÁPOS*

My present research project covers villages along the river *Lápos* and the ones called *Ilonda* and *Ilondapataka* located at the southern mid-section of the river *Szamos*. This area is situated in the middle of the former *Kővár-vidék* [verbatim: Stone Stronghold Area]. It has been researched from an ethnographical aspect primarily by Béla Gunda. During his research conducted in the area around the river *Lápos*, Professor Gunda collected material in the settlements *Remete*, *Butyásza*, *Szelnytze* and further down south in *Ilondapataka*.

In my paper, I have not included the study of various county-level monographs, collections of statistics, referenda, and a few hardly accessible manuscripts that focus on the description of *Kővár-vidék* (D Gerando 1875; Persián 1912.), just as the general background literature on the common Hungarian-Romanian past that focuses on our area to a lesser extent.

The short overview, however, provides some reason for why it is difficult and why it is still necessary to research the area called *Kővár-vidék* both from the aspect of historical and ethnographical inquiry. The most direct prompt has been provided though by a very exciting newly discovered source. In the library of *Kiskun Múzeum*, three bulky volumes contain the 1803 census of landed property owned by members of the gentry of 18 settlements in the *Kővár-vidék* area.

Mirzaoğlu, F. Gülay¹

Bartók Béla: a török zenei folklórtudomány magyar úttörője

BEVEZETÉS: A TÖRÖK NÉPZENETUDOMÁNY RÖVID TÖRTÉNETE

A 20. század elején Törökországban, csakúgy, mint egyéb európai társadalmak esetében vagy korábban, vagy ugyanebben az időszakban, végbement a nemzeti identitástudat megteremtése és a nacionalizáció folyamata. Ebben az időszakban a török értelmiségi réteg számára a nemzeti identitás kialakításának egyik legfontosabb és a leghasznosabb módszere a népdalok, a *türkü*,² a népzenei dallamok és egyéb, a folklórhoz kapcsolódó anyagok gyűjtése volt. Ennek érdekében több különböző folyóirat és könyv került kiadásra. A jelen tanulmányban a népzenei kutatások történetét fogjuk röviden áttekinteni.

Törökországban a folklór tanulmányozását legkorábban a népzenei folklór területén kezdték el. A török népzeneről szóló első cikkek 1915-ben és 1916-ban jelentek meg. Ezek közül a legelsőt Musa Süreyya írta és jelentette meg 1915. március 5-én, a *Yeni Mecmua* című lapban. 1916-ban két másik szöveg látott napvilágot: az egyiket Ahmet Cevdet (Onan) írta az *İkdam* című újságba, míg a másikat Necip Asım a *Türk Yurdu* című folyóiratba. Mindkét cikk rámutatott arra, hogy szükséges lenne létrehozni a török népdalok különböző forrásokból összeállított gyűjteményét. A következő években ugyanebben a témakörben számos további tanulmány jelent meg.

1920-ban a Nemzeti Oktatási Minisztériumon belül létrehozták a Hars Dairesi-t (a Kulturális Irodát), és ez a testület kezdte el a népzenei dallamok és szövegek gyűjtését, valamint rendszerezését. Az első fontos kezdeményezés a népdalok területén az 1925-ben Nyugat-Anatóliába vezetett expedíció volt. A felfedezőút során a Seyfettin és a Sezai fivérek az előbb említett régióból gyűjtöttek különböző zenéket, és a kutatásról szóló beszámolójukat a Nemzeti Oktatási Minisztérium publikálta.

A népzene rendszerezésére irányuló legfontosabb kezdeményezést az Isztambuli Konzervatórium indította el. A Konzervatórium 1927 és 1929 között négy kutatóexpedíciót szervezett Anatólia különböző területeire. A kor legkiemelkedőbb zenei szakértői vettek részt ezeken a felfedezőúton, akik között Yusuf

¹ Adjunktus, Hacettepe Egyetem, Török Folklór Tanszék, Ankara. gulaym@hacettepe.edu.tr

² A török kultúrában a *türkü* szót a népdalra használják. Ez a szó valami törökhöz tartozót jelent.

Ziya Demircioğlu, Rauf Yekta, Ferruh Arsunar és Mahmut Ragıp Gazimihal is megtalálható. Az expedícióknak köszönhetően 850 népzenei alkotást sikerült összegyűjteni, zenei jelrendszerbe átírni, valamint azokat 14 kötetben megjelentetni *Halk Türküleri* (Népdalok) címmel. A népi énekek nagy részét audio formában is rögzítették. Ezen a gyűjteményen felül az Isztambuli Konzervatórium is megjelentetett két figyelemre méltó könyvet; M. Ragıp Gazimihal tollából az *Anadolu Türküleri ve Musiki İstikbalimiz, İstanbul, 1928* (Anatóliai népdalok és zenénk jövője) és a *Şarkî Anadolu Türkü ve Oyunları, İstanbul, 1929* (Kelet-anatóliai népdalok és táncok) címűeket.

Az 1932-től kezdve működő közösségi központokban (*Halkevi*) az elméleti tanulmányok mellett bizonyos gyakorlati technikákat is beindítottak. A népdalok előadása a régiók összegyűjtött, eredeti, helyi hangszereinek megszólaltatásával társult, és a népzenei kórusok előadásai új gyakorlatokat honosítottak meg. Az Anatólia különböző részeiről gyűjtött népdalok és dallamok bemutatására összpontosító kórusok előadásainak köszönhetően a török nép megismerkedhetett az ország különböző területeiről származó dallamokkal, illetve ezáltal vált mindenki számára nyilvánvalóvá a török társadalom igen gazdag népzenei repertoárja.

Bartók Béla, a híres magyar zeneszerző, zenész és népzene-tudós három előadást tartott 1936-ban a török és magyar népzeneiről az ankarai közösségi központban. Ugyanebben az évben szintén részt vett egy Dél-Anatóliába vezetett gyűjtő- és rendszerező-expedíción is. A török származású zenészekkel, azaz Ahmet Adnan Saygunnal, Necil Kazım Akses-szel és Ulvi Cemal Erkinnel folytatott gyűjtőút alatt 93 népzenei dallamot írtak át kottára és vettek fel gramofonra. Bartóknak ezt a kutatását később, 1976-ban Benjamin Suchoff publikálta *A kisázsiai török népzene* címmel Princetonban. Hasonlóképpen Saygun 1976-ban, Budapesten jelentette meg *Bartók Béla népzenei kutatása Törökországban* cím alatt ugyanezen gyűjtőút eredményeit. Két évtizeddel később, 1996-ban Bartók gyűjteményének 85 dallamát adták ki Budapesten, két CD-n.

A Bartók és Saygun együttműködését követő években, különösen 1937 és 1951 között születtek a gyűjtemények és rendszerezések legeredményesebb tanulmányai. Az ankarai Állami Konzervatórium által indított kutatóutak során 9000 dallamot és népdalt sikerült összegyűjteni.

Az 1955 és 1965 közötti időszakban több néptáncról, mint népdalról szóló gyűjteményes kötet látott napvilágot. A Tehetség a Török Néptánc Megőrzéséért és Előmozdításáért szervezet majd 1000 táncdallamot gyűjtött össze. Ebben a periódusban a népdal gyűjteményeiről ismert Muzaffer Sarısözen és a zene-, illetve a táncművészetben végzett úttörő munkájáról híres török zenetudós, Ferruh

Arsunar³ jelentetett meg bizonyos munkákat (Sarisözen: *Türk Halk Musikisi Usûlleri*, 1962; Arsunar: *Anadolu Halk Türküleri*, 1965).

1967-ben a TRT (Török Rádió és Televízió Alapítvány) rendezett néhány további gyűjtőutat. Ekkor a résztvevő kutatók, mint például Muammer Sun, Gültekin Oransay, İlhan Baran, Ferit Tüzün és Veysel Arseven 1738 dallamot és népdalt gyűjtöttek. Mindent összevetve 15000 népi dallamot sikerült összegyűjteni e kutatómunkák során.⁴

2. BARTÓK TÖRÖKORSZÁGI KUTATÓÚTJÁNAK RÉSZLETESEBB ELEMZÉSE

A Török Köztársaság 1923-as megalapítását követően, a politikai körülmények változásának megfelelően az állam új identitás után kezdett kutatni. Mindez, az adott politikai és kulturális dimenzióival együtt az ún. turkizmusban gyökerezett. A turkizmuson és/vagy a nacionalizmuson alapuló, mindent átható kulturális politika a nemzeti kultúrára és annak egységesítő hatalmára koncentrált, ahogyan az sok egyéb országban is történt. A Török Köztársaság megalakulásának éveiben a nemzeti kultúra létrehozását célzó tendencia egészen nyilvánvalóvá vált. A nemzeti jellegzetességek kialakításának folyamatában a kutatók számos, a török folklórt, különösen a zenei hagyományokat feltáró igen komoly tevékenységet végeztek.

Bartók 1936 novemberében tett törökországi látogatása is fontos szerepet játszott a nemzeti sajátosságok megteremtését elősegítő kutatásokban. Bartók Törökországbeli meghívása számos okból kifolyólag kiemelkedő jelentőséggel bír: egyrészt a korabeli zenei kutatások számára volt fontos; másrészt rámutatott arra, hogy a török népzene gyökerei Közép-Ázsiában találhatóak, valamint hangsúlyozta a törökök speciális, egységesítő, páratlan értékeit. Ennek következtében részben egy tudományos népzenei gyűjteményt állítottak össze, egyébiránt pedig mindez komoly hozzájárulást jelentett a történelmi és kulturális értékeken alapuló török nemzeti identitás kialakításához.

Szükség volt kézzelfogható, a népi dallamok közép-ázsiai eredetét dokumentáló bizonyítékokra, és ezek egyikét a pentatóniában sikerült megtalálni. Éppen ezért a téma igen nagy jelentőséggel bír a korszak zenetudósai számára. Közülük A. Adnan Saygun volt az, aki *Türk Halk Músikisinde Pentatonism / Pentatonia a török népzeneben* (1936) című könyvében a pentatóniát vette védelmébe,

³ Arsunar számos terepmunkát vezetett és sok könyvet publikált ebben az időszakban. Megjelent tanulmányaihoz lásd Ülkütaşır 1972.

⁴ A népzenei tanulmányok történetének adatai a következő forrás alapján kerültek be írásomba: Ülkütaşır 1972: 30–83.

kijelentve, hogy „a pentatónia a török zene biztosítéka, és ahol jelen van, ott az emberek is török származásúak”.

M. Ragıp Gazimihal *Türk Halk Müsikilerinin Tonal Hususiyetleri Meselesi / A török népzene tonális jellegzetességeinek témájához* (1936) és *Türk Halk Musikilerinin Kökeni Meselesi / A török népzene eredetének kérdéséhez* (1936) című művei Bartók törökországi útja előtt jelentek meg. A pentatónia iránti tudományos érdeklődés a magyar kutató látogatása után is folytatódott még egy ideig. A kor ebből a megközelítésből született szakirodalmának néhány figyelemre méltó darabja Ferruh Arsunar két könyve, nevezetesen az *Anadolu'nun Pentatonik Melodileri Hakkında Birkaç Not / Jegyzetek az anatóliai pentaton dallamokhoz* (1937) és a *Tunceli-Dersim Halk Türküleri ve Pentatonik / A Tunceli-Dersim és a pentatón népdalok* (1937), valamint Gazimihal *Asya Türk Halk Musikisinde Pentatonizm / Pentatónia az ázsiai-török népzeneben* (in *Müsiki Ansiklopedisi / Zenei enciklopédia*, 1947) című cikke és Sadi Yaver Ataman tanulmánya *Türk Halk Musikisinin Bir-iki Karakteristiği ve Pentatonizm Meselesi / A török népzene néhány jellegzetes tulajdonsága és a pentatónia kérdése* címmel (in *Müsiki Ansiklopedisi / Zenei Enciklopédia*, 1947).⁵

Amint az a fentebb említett munkákból látható, szerencsés egybeesés volt, hogy egy nagyon áhított zenei szakértő éppen akkor látogatta meg az országot, amikor számottevő érdeklődés mutatkozott a pentaton hangzás és annak a török népzeneben betöltött lehetséges szerepe iránt. Bartók szakértelmének segítségével lehetőségessé vált egy tudományos alapon álló népzenei gyűjteményt létrehozni és jelentős hozzájárulást tenni a történelmi és kulturális értékeken alapuló török nemzeti identitás megteremtésének irányába.⁶

Bartókot Mahmut Ragıp Gazimihal és Ahmet Adnan Saygun személyes erőfeszítéseinek eredményeképpen az Ankarai Közösségi Központ hívta meg, hogy egy speciális kutatási projektet vezessen, és hogy a népzenei dallamokból mintát gyűjtsön. A két említett zenetudós számára fontos volt, hogy Bartók szakértelmét felhasználják. A kutatás megvalósítása lehetőséget biztosított a magyar és török népzene közötti kapcsolat felderítésére is. Magyar nacionalistaként Bartók célja az volt, hogy megtalálja a magyar tradicionális zene legősibb lehetséges típusát és formáját.⁷

Bartók a török népi dallamok gyűjteményéről szóló tanulmányában a következőképpen magyarázta a törökországi expedíció okát.⁸

⁵ Lásd Şenel 2000: 34.

⁶ Bartók törökországi expedíciójának különböző aspektusairól lásd Şenel 1996.

⁷ Aksoy 1996: 47–56; Bartók 1991: 237.

⁸ A Bartók Béla New Yorkban megjelenő *Esszék* című kötetében található cikket török nyelvre is lefordították a *Kis-ázsiai török népzene* címmel (Küçük Asya'dan Türk Halk Musikisi, fordította Bülent Aksoy), 237–248.



1. kép. Ankarai Halkevi (Közösségi Központ), török zenészekkel és egy saz-művésszel: „Tanburacı Osman Pehlivan”

Két évvel ezelőtt, Paul Hindemith segítségével és irányítása alatt a török hatóságok, európai példákkal párhuzamosan, önkormányzatokat alkalmazva kezdtek zenei oktatóprogramot szervezni. De közülük senki sem tudott volna tanácsot adni a török népzeneire alapozott nemzeti zene megalkotásához. A környezetükben senki sem tudta volna megmutatni nekik, hogyan kell a népzenei anyagot felkutatni és megszerkeszteni. Így elhatározták, hogy az Ankarai Közösségi Központon keresztül meghívják engem. Ez állt a kis-ázsiai látogatásom háttérében. 1936-ban Ankarába hívtak, hogy tartsak három előadást a zenei folklórról, és hogy vegyek részt egy magyar zenei koncerten. Emellett arra is ígéretet kaptam, hogy két másik kirándulást is lebonyolíthatok anatóliai török zenei anyag rögzítése érdekében. Felesleges mondanom, hogy örömmel elfogadtam a meghívást, hiszen semmit sem tudtam a török népzeneről (azaz a török falusi muzsikáról). A török népzeneről korábban összeállított gyűjteményes kötetek igen korlátozott számban jelentek meg és nélkülöztek bármilyen specifikus rendszerezést. Semmit sem lehetett kikövetkeztetni az ezekben összegyűjtött csekély adathalmazból, és ha igen, akkor a kötet már régen elfogyott, tehát az adatok hozzáférhetetlenek maradtak. Nagyon kíváncsi voltam, vajon talállok-e bármilyen kapcsolatot a régebbi, kétségtelenül ázsiai eredetű magyar zene és a török népzene között.⁹

Bartók ezekkel a gondolatokkal hagyta el Budapestet 1936. november 2-án és érkezett meg Isztambulba. Itt meghallgatta az Isztambuli Városi Konzervatórium

⁹ Bartók 1991: 237.

által felvett és archivált dallamokat, valamint jegyzeteket készített róluk. Isztambulból november 4-én utazott Ankarába Ahmet Adnan Saygunnal, és november 5-e és 11-e között három konzultációt tartott, valamint egy koncertet is adott (lásd az 1. képet). Ankarát november 18-án éjjel hagyta el, hogy egy körülbelül 10 napos felfedezőúton vegyen részt Dél-Törökországban, közelebbről Adanában és környékén.

3. A HÁROM ANKARAI ELŐADÁS

Az ankarai tanácskozások legfőbb témái közé tartoztak a török és magyar népzene közötti kapcsolatok, a népzene és a műzene érintkezési pontjai, valamint a török népzene összegyűjtésének lehetséges módszerei. Az első alkalom nagyrészt a magyar és a török népzene kapcsolatáról szólt. Ebben a keretben Bartók négy speciális témát fejtett ki. Az első kérdés a népdaloknak a nemzeti érzések megerősítésében betöltött szerepét tárgyalta. Bartók kijelentette, hogy számos ország, köztük Lengyelország, Csehország, Szlovákia, Finnország, Románia és legújabban Bulgária is ezt az utat kedvelte. A második pont a népdalgyűjtés szükségességét hangsúlyozta, miként azt a múltban is mindig nemcsak a dalszövegek, hanem a dallamok felvételével együtt végezték.

A következő, Bartók által említett téma a cigányok által játszott és a magyar zene közötti összefüggéseket fejtette ki. Bartók szerint a „cigány zenének” nevezett muzsika valójában „cigányok által előadott magyar népzene”, vagy röviden, „cigány koncert”, illetve hogy ez tulajdonképpen, néhány olyan népszerű példán keresztül, mint akár Liszt Magyar Rapszodiája, az egész világon mindenki által jól ismert zene. Ugyanakkor a valódi népzene valami teljesen eltérő entitás a cigányzenészek által előadott zenétől, melynek létrehozói, valamint előadói parasztok. A paraszti dalok vagy népzene úgy szövegeik és dallamaik tekintetében, mint az emberekre gyakorolt lelki hatásukban sokkal értékesebbek, mint a népi műzene. A tanácskozások negyedik kérdéskörét Bartók látogatásának legfőbb témája alkotta, azaz a magyar és a török népzene közötti viszonyrendszer.

Bartók felfedezte, hogy a Nyugat-Magyarországon gyűjtött dalok egy része pentatonnak nevezett, öt hangjegyből álló, ősi vázzal rendelkezik, és ebből arra a következtetésre jutott, hogy ezeknek az eredete Ázsiába és az északi régiókban élő törökökhöz vezethető vissza. Noha Bartók nem rendelkezett a nézőpontját alátámasztó egyetlen döntő bizonyítékkal sem, a török zenetudós, M. R. Gazimihal *Türk Halk Musikisinin Tonal Hususiyetleri Meselesi / A török népzene dallambeli jellegzetességeiről* (1936) című könyvében található néhány dalam megmutatta, hogy igenis van kapcsolat a török és magyar dallamok szerkezete között.

Ez a kapcsolat egyértelműen megmutatkozott a Duna-Tisza régióba vándorlás előtt, a valamikor a Volga partjai mentén együtt élő magyar és cseremisiz nép dallamaiban. Ennek eredményeként a magyar kultúrán erőteljes, a Magyarország és Törökország közötti történelmi kapcsolatokon alapuló török hatást mutattak ki. Bartók a következőképpen magyarázta ezt:

„Noha a nyelvészeti kutatások alapján a magyar és a cseremisiz nyelv egyaránt a finnugor nyelvcsaládba tartozik, a zenénk, a nyelvünk és kétségtelenül civilizációnk egyéb területei is magasabb szinteken is ki voltak téve a törökösödés folyamatának, így tehát, ha mondhatom eképpen, a törökök féltestvéreivé váltunk... Mivel az eltörökösödés nem lenne lehetséges egy bizonyos mértékű vérkeveredés nélkül, egészen valószínű, hogy közelebb állunk a törökökhöz, mint a finnugorokhoz.”¹⁰

Bartók második ankarai előadása a népzene a mű(vészi) zenére gyakorolt hatásáról szólt. Ebben a népzene (paraszti muzsika) és a műzene (városi muzsika) közötti különbségekre hívta fel a figyelmet, és kijelentette, hogy keleten nagyobbak a paraszti és a városi zene közötti eltérések, mint nyugaton. Nyugaton a városi és falusi életkörülmények között nincs olyan nagy differencia, és ezáltal a kétféle muzsika közti különbségek is elenyésző mértékűek. Ezen általános információ közvetítését követően Bartók, a valódi paraszti muzsika korabeli műzenére gyakorolt hatásának szemléltetése érdekében ténylegesen bemutatta Liszt rapszódáinak és Chopin mazurkáinak egyes részeit. Az ő szemében néhány olyan „nemzetinek” titulált zeneszerző, mint például Grieg és Dvorák, a népzene hatalmas mértékben használták munkáikban. Előadásának hátralévő részében Bartók olyan kérdésekre próbált választ adni, mint a népzene kortárs klasszikus zenére gyakorolt lehetséges hatása, vagy a népzene használatának lehetséges formái a műzenében.

Harmadik ankarai előadásán Bartók a népi dallamok gyűjtésének módjáról beszélt. Előadásában először a népzene és a népdalok rugalmas természetét és az előadásuk során a saját formájukat változtató tendenciát tárgyalta. Később azokról a tulajdonságokról beszélt, amelyekkel a gyűjtőknek rendelkezniük kell: érteniük kellene a hangtanhoz, hogy a régióként nagy mértékben különböző kiejtésekkel lejegyezhessek; koreográfusnak is kellene lenniük; jártasnak kellene lenniük a folklórban, hogy a népzene és a hagyományok közötti összefüggéseket teljes mértékben megérthessék; szociológusnak kellene lenniük, hogy ellenőrizzék a kollektív alkotásokra gyakorolt különböző, saját szakterületükön és/vagy a faluban végbemenő változások hatását; és mindemellett még történésznek is kellene lenniük, hogy a terepen végzett kutatás(ok)ból végső következtetéseket vonhassanak le. Ezekhez a tényezőkhöz az is hozzáadódik,

¹⁰ Bartók 1991.

hogy emellett még zenekutatónak is kellene lenniük, ha a saját és más kultúrák zenéje között összehasonlító munkát akarnak végezni. Nemcsak a szükséges idegen nyelveket kellene ismerniük, hanem jó hallgatóságnak és zenei talentummal megáldott személynek is kellene lenniük. Viszont soha nem létezett egyetlen olyan ember sem, aki mindezekkel a készségekkel és képességekkel, tapasztalattal és tudással egymaga rendelkezett volna, és minden bizonnyal nem is lesz soha.



2. kép. Tarsusban, Mersin, 1936. november 21.

Bartók, miután megtartotta utolsó, a népzenei kutatás technikáiról és módszereiről szóló előadását, levezényelt egy koncertet is. A Çorumba tervezett november 7-i kutatását váratlan betegsége miatt le kellett mondania. Ugyanakkor november 17-én újabb koncertet adott, és a következő napon a Törökország déli részén található, Adana nevű városba utazott. Miután pár napot Adanában töltött, Tarsusban, Mersinben és Osmaniye-ben gyűjtött (lásd a 2. képet). Ezen utazás alkalmával, Saygun mellett, (aki Bartók tolmácsaként volt jelen), néhány jól ismert török zeneszerző és zenetudós is elkísérte útján, mint például Ulvi Cemal Erkin és Necil Kazım Akses. A csoport Toprakkale és Çardaklı falvakat is meglátogatta Osmaniye szomszédságában, hogy különböző nomád csoportok zenei anyagából gyűjtsenek mintákat.



3. kép. Osmaniye-ben, Bartók egy előadóval, Hacı Bekir oğlu Bekirral, és török zeneszerzőkkel, 1936. november 22.

4. AZ OSMANIYE-I EXPEDÍCIÓ

Erről az expedícióról Saygunnak az Ankarai Közösségi Központnak írott beszámolójában is szó esett, amiről ezen kívül az ő szerkesztésében egy könyv is megjelent *Bartók Béla népzenei kutatása Törökországban* címmel:

November 18-án este hagytam el Adanát. Miután a városban csináltam néhány felvételt, elmentünk Tarsus-ra és Mersinre, de egyik helyen sem voltunk képesek valódi munkát végezni, talán az idő hiányában. Majd Mersinből egyenesen Osmaniye-be mentünk, anélkül, hogy megálltunk volna Adanában. Ebben a régióban, Osmaniye-ben és egy Osmaniye melletti faluban, megfelelő módon tudtunk gyűjteni, ugyanúgy, ahogy aztán a Toprakkale külvárosában élő nomádok sátraiban, valamint a magas fennsíkokról a völgybeli telelés miatt éppen akkor érkező Tüysüz Dağ (=Tüysüz-hegyi) nomádok között... (lásd a 4. és 5. képet).

Bartók, miután Saygunnal, Erkinnel és Akse-szel három napot eltöltött Adanában, Osmaniye-be ment, amely ma ugyan egy nagyváros, de abban az időben csupán Adana egyik kisebb kerülete volt. Bartók részletesen beszámol erről a látogatásról. Lássuk Bartók szemével Osmaniye-t, 1936-ból:

„Körülbelül délután két óraker értük el Osmaniye-t és négy óraker léptünk a város főterére. Izgalomba hozott a lehetőség, hogy végre alkalmunk adódhat egy valódi falusi házban végzett adatgyűjtésre és kutatásra. A házigazda, egy hetven

év körüli férfi, Ali Bekir Bekir-ja volt, és melegen üdvözölt bennünket. Udvarában egy dallamot kezdett énekelni, mindenféle félénkség nélkül. A dallam egy régi történet dallama volt egy régi háborúról. Alig hittem a szememnek, mert a dallam nagyon sokban hasonlított egy magyar népdal változatához. Örömmel kezdtem felvenni egy fonográf-hengerre.”¹¹



4. kép. A Kumarlı törzsnél, Toprakkale közelében, Osmaniye, 1936. november 24.

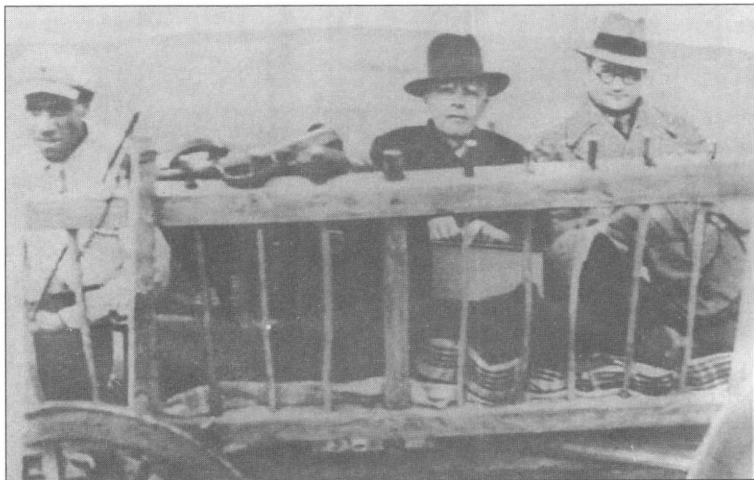
Annak ellenére, hogy Bartók számára ez a felfedezőút izgalmas tapasztalatokat nyújtott, tele volt nehézségekkel is. Először is, 1936-ban a törökországi falvak közötti utazási körülmények igen kedvezőtlenek voltak (lásd a 6. képet). Emellett a kutatási területek és környékük általános életkörülményei is igen korlátozottak voltak. Mindennek ellenére sikerült túltenni magukat ezeken az akadályokon; hiszen az igazi próbatételt a kérdéses hagyomány kutatása és összegyűjtése jelentette.

5. A KUTATÁS KÖRÜLMÉNYEI

Bartók Adana környékén végzett kutatásai során bizonyos nehézségek merültek fel. Mindenekelőtt problémát jelentett az, hogy Bartók nem rendelkezett tapasztalatokkal a török népzene, a török tradíciók és a török nyelv területén, ami-

¹¹ Bartók 1991: 239, lásd a 3. képet.

hez egy igen korlátozott időtartamú, tíz napos gyűjtőút párosult. Ez azonban mégsem befolyásolta a kutatás általános sikerét. Amikor a dalszövegek átírásakor bonyodalmak adódtak, azok a Saygun nyújtotta értékes segítség révén megoldódtak. Bartók rossz egészségi állapota is negatívan befolyásolta a gyűjtőmunkát.



5. kép. Útközben a Toprakkale közelében lévő "Tüysüz Dağ" felé, 1936. november 24.

A második típusú akadály, amelybe Bartók felfedező útja során ütközött, az az előadókkal, különösen a nőkkel való kommunikáció hiánya volt. A tradicionális korlátozásoknak köszönhetően Bartók nem tudott nők énekelte népdalokat gyűjteni. Természetszerűen Bartók kíváncsi volt a nők által előadott népdalokra, de az 1920–30-as évekbeli törökországi viszonyok közepette ez az erőfeszítése hiábavalónak bizonyult:¹²

„Nagy kár, hogy minden erőfeszitésem dacára sem tudtam kapcsolatot teremteni női énekesekkel (kivéve egy idős ankarai asszonyt és egy Hüyük-ből származó kislányt), köszönhetően a mohamedánok körében uralkodó vallásos babonáknak. Ez a török népzene-gyűjtés súlyos akadályja. Nem tudtuk meg például, hogy vajon a nők is a legmagasabb hangjukon énekelnek-e vagy ők az alacsonyabb hangszíneket részesítik előnyben? Ugyanolyan díszítéseket használnak-e...”¹³

„Megkérdeztem, hogy vajon a nők a férfiak által kedvelt dalokon kívül ismernek-e más énekeket vagy sem.

¹² Manapság, különösen a vidéki területeken és a kisebb településeken, a nők esetében nem általános viselkedésforma, hogy férfiak jelenlétében énekeljenek.

¹³ Saygun 1976: XVII.

– Nem, nem ismernek egyéb dalokat – volt a válasz. – Így tehát ők nyilvánvalóan tudják ezeket az énekeket és mi valóban nagyon örülnénk, ha hallhatnánk őket énekelni – kérleltem a férfiakat. Majd hosszú szünet után végül elmondták, hogy a nők még hitestársuk előtt sem énekelhetnek, és hogy számukra egyáltalán nem megszokott dolog feleségüket éneklésre kérni.”¹⁴



6. kép. Útközben "Tüysüz Dağ" felé, a "Tecirli Yazlamaz" törzs tagja, 1936. november 24.

Ezeken a problémákon kívül Bartók további nehézségeket is kiemel. Például azt, hogy nem értette teljesen, hogy a gyűjtött dalokat együtt vagy egyedül énekeltek-e.¹⁵ Ilyen esettel az Osmaniye körül elhelyezkedő területen találkozott:

„Különös volt, és én egyszerűen nem értettem, hogy vajon az itteni emberek közösen énekelik-e ezeket a dalokat vagy sem. Lehetetlen volt a falubelieket rábírni ezek éneklésére, minden erőfeszitésem haszталannak bizonyult.”¹⁶

A fentebb említett nehézségek mellett a dalok rögzítésére szolgáló technikai eszközök még a korabeli viszonyokhoz képest is meglehetősen korlátozottak és primitívek voltak. Bartók mindezeket őszintén bevallja a Budapesten, 1937-ben megjelent *Népdalgyűjtés Törökországban* című cikkében:¹⁷

¹⁴ Aksoy 1991: 243.

¹⁵ A törökországi zenei előadások hagyományában a szóló a megszokott forma, míg a kórusban való éneklés igen ritka dolog.

¹⁶ Saygun 1976: 243.

¹⁷ A tanulmány török változata Bartók *Török népzene Kis-Ázsiából* című könyvének török fordításában jelent meg (fordította Bülent Aksoy) 237–248.

Egy hét- vagy nyolcsoros dal eléneklése után, az előadók egy teljesen új dallamba kezdtek. Ezt, miként korábban is, egy szóló követte. Szégyelltem az egyszerű, primitív fonográfomat, mivel még egy kiválóbb modell sem lett volna képes megragadni azt a pillanatot. Ehelyett hangfelvevő kamerát kellett volna használnunk.

Viszont mindezen technikai korlátozottság, az adekvát nyelvi képességek hiánya és a női énekesek habozása ellenére is, Bartóknak mégis sikerült a török népzenei tanulmányok számára modellt javasolnia.¹⁸

6. A ZENEI ELŐADÁSOK NÉHÁNY SAJÁTOSSÁGA

Bartók tanulmányában az elvi kérdések a következők: a dallamok szerkezete, az előadásokban és szövegekben, refrénekekben megjelenő sajátosságok, a textusok mint az ötletek kifejezői valamint a szöveg és a dallam közötti kapcsolat. Emellett cikke néhány lényeges információt közöl a terepmunka falvairól és az előadókról is (lásd a 7. képet). Bartók a szövegben, miközben a textusokhoz, formákhoz, szerkezetekhez és jelentésekhez kötődő jellegzetességeket magyarázza, össze is hasonlítja a török és a magyar népdalokat. A köztük fellelhető különbségeket a lírai vers strófaszervezetében kifejezve és a következőkben olvasható szimbolikus jelentésben mutatja ki:

„A magyar lírai népi szövegekben használt bizonyos eszközökről mit sem tudó idegen számára elég nagy fejtörést okozhat az, hogy az első és a harmadik sort megfejtse.¹⁹ Biztosan felfogja az énekes énekelte dal gerincét jelentő második és harmadik sor értelmét, de ezeket a sorokat is inkább elcsépeltnek és köznap hangzásúnak fogja találni. Ami az eredeti négy sornak mulatságos nyomatékot ad, az sokkal kevésbé az általuk közvetített jelentés, mint inkább az időmértékes ritmus-szerkezet, a rímek, a szóválasztás és a szavak sorrendje.

Ehhez az adott szöveghez hasonló példák a magyar anyagban nem annyira gyakoriak, és majdhogynem teljesen hiányoznak a szlávból. A török textusokban mindazonáltal az ilyen strófák alkotják a legmérsékeltebb mintadarabokat, túlnyomó többségük sokkal »absztraktabb«, és időnként az olvasót a szimbolikusra és szürrealisztikusra emlékezteti valamint arra, hogy századunk elején mi nem képezte részét a műköltészetnek...»²⁰

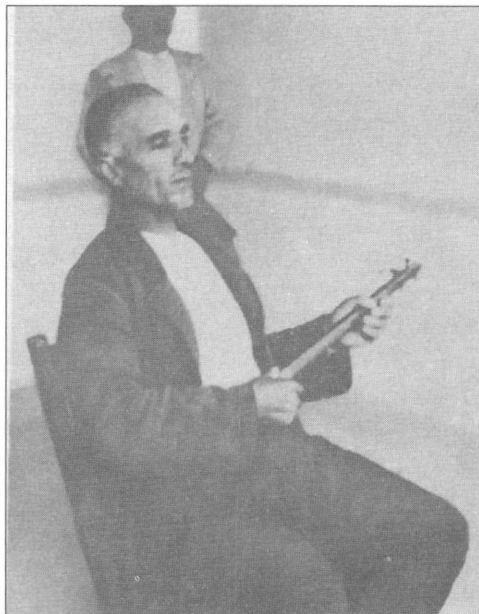
A török lírai versstrófák nagyon gyakran kezdődnek egy-egy vagy kétsoros terjedelmű résszel, amelynek (a) egyáltalán nincs köze a következő sorok tartal-

¹⁸ Lásd Reinhard 1991; Aksoy 2000; Şenel 2000.

¹⁹ Itt Bartók példát hoz a magyar népdalszövegekre a népköltészet szimbolikus kifejezőerejét és szerkezetét szemlélítve. Lásd például Saygun 1976: 27; Bartók 1991: 190.

²⁰ Saygun 1976: XXVII–XXVIII.

mához; vagy (b) egy többé-kevésbé laza hasonlatot ábrázol; vagy (c) egyszerűen a következő sorok ellentéte.²¹



7. kép. Kur İsmail, Iruzva-művész

Bartók nemcsak a magyar zenével hasonlítja össze a török népzene jellegzetességeit, hanem az általa korábban tanulmányozott különböző országok eltérő zenei stílusával is, és részletesen megkülönbözteti az előadások legalapvetőbb jellemzőit.

A török vidéki népi szövegek, hasonlóan a magyar, a cseh, a szlovák és az ukrán szövegekhez, szigorú strófaszerkezettel bírnak, változatlan rímekkel, ellentétben a szövegstrófa szerkezetet és rímet nélkülöző bolgár és szerb-horvát folklóranyaggal, és a román népi textusokkal, melyekben vannak rímek, de nincsen versszak-struktúra.²²

Bartók szerint a legjellegzetesebb török népi dallamok szövegei, miként az néhány dallamtípusban vagy osztályban is megfigyelhető (például az 1., a 12., a 13. osztályban), minden egyes dallamsorban négy különböző jellemző szövegsort tartalmazó strófákkal rendelkeznek.²³ A török vidéki muzsika Bartók felfedezte másik sajátossága, hogy nincsenek benne egyedi felütések vagy ütemelő-

²¹ Saygun 1976: XXVIII–XXIX.

²² Saygun 1976: XX.

²³ Saygun 1976: XX.

zök.²⁴ Mindazonáltal az olyan szótagokon, mint *hiñ, ay, of, ah*,²⁵ stb. a pseudo-ütemelőzőket gyakran alkalmazták. Ezek a szótagok azonban nem tartoznak a valódi szöveghez, hanem csak a szótagszámláláskor kell őket figyelembe venni, és a taktus első leütésekor tűnnek fel. Funkciójuk abból áll, hogy megtörjék az eredeti ritmust.²⁶

Bartók ténymegállapításai szerint az összhangzásokat tekintve Osmaniye környékén a *Yörük* előadásai önmagukban is unikális tulajdonságokkal bírnak. Egyik ezek közül a sehol máshol nem hallható megkülönböztető rezgés (vibrato). Ez rendszerint a második és az utolsó dallamszekció utolsó, meghosszabbított egész hangján tűnik fel. Ráadásul *Yörükben* és a hozzá tartozó területen szokásban van az a tendencia, hogy az emberek a lehető legmagasabb hangon és a lehangosabban énekeljenek.²⁷

A török népzene következő tipikus vonását a rímek képviselik. Bartók gyűjteményének 28 szövegében a legjellegzetesebb rímrendezés az a a b a. Ezt követi az a a a b 23 textusban és másik 9-ben ennek egy változata jelenik meg az a a + a refrén formájában. Emellett 3 szöveg kivételes rímrendezéssel bír, és 6 másikban pedig nincsen szabályszerű rímformáció. Bartók tanulmánya szerint az első elrendezés, az a a b a forma csak a török népi textusokban ismert és ennek következtében a török népi versek különleges tulajdonságának kell tekintelnünk.²⁸

„A török népzene előadásmódjának egyik sajátossága, mint ahogy az más kultúrák esetében is igaz, hogy tánc kíséri. Az Osmaniye-t és környékét is magában foglaló Çukurova régióban a tánc leggyakoribb formája a *halay*.²⁹ Az Osmaniye-i kutatása során Bartók a Çardak falubeli zenét és táncelőadást a következőképpen ábrázolja:

A zenészek egyike zurnán játszott... a másik egy nagy dobon zenélt (davul)... Négy férfi táncolt, azaz egyikük egyedül mozgott, és a többiek, kéz a kézben összekapaszkodva, lassú, kimért mozdulatokkal kísérték. Elég szokatlan módon, időnként a két zenész is részt vett a táncban néhány tánclépéssel és gesztussal. Egy-két pillanat múlva azonban a zene és a tánc váratlan véget ért, és a három »passzív« táncos egyike dalolni kezdett. Olyan távoli és álmodozó kifeje-

²⁴ Ez a jellegzetesség a cseh, a szlovák, az ukrán, a magyar, a román, a szerb–horvát és bolgár népzében is érzékelhető.

²⁵ Ezek a szöveghez illesztett szótagok bizonyos felkiáltó típusú szavak. Funkciójuk abból áll, hogy megerősítsék a textus jelentését, hogy a szöveget a dallamhoz illesszék, és hogy fokozzák az érzelmi intenzitást.

²⁶ Saygun 1976: XV. Lásd még Saygun 1976: XVI–XVII; Aksoy 1991: 46–47.

²⁷ Az erről és más sajátosságokról szóló részleteket lásd Saygun 1976: XV–XXVI; Bartók 1991: 46–48.

²⁸ Lásd Saygun 1976: 26–27.

²⁹ Halay: egyfajta sortánc, különösen Délkelet- és Közép-Anatóliában.

zés ült az arcán, hogy alig tudom leírni. Egy nagyon magas tenorhangon kezdett énekelni és a dal vége felé lassan leereszkedett egy normálisabb hangmagasságra. Miután hét vagy nyolc versszakot is elénekelt, a zenészek rázendítettek egy másik tánc-zenére. Később egy vokális szóló következett, az előzőekben történetekhez hasonlóan.”³⁰

A török népzene Bartók kutatásában említett tulajdonságai nem korlátozódnak az itt bemutatott példákra. Tulajdonképpen a szerző még számos más jellegzetességet is felvonultat munkájában.

7. FELFEDEZÉSEK A ZENEI FOLKLÓRBAN

Még akkor is, ha Bartók azt állítja, hogy „pusztán maga a 93 példa nem elégséges egy ilyen nagy ország zenéjéről szóló általánosítások megfogalmazásához”, saját kutatásából számos új és érdekes konklúziót vont le. Az Adana régióban végzett kutatómunka eredményeként leírt legáltalánosabb és legfontosabb következtetés a török és a magyar zene közötti kapcsolat létezésének megállapítása volt: felismerte, hogy ez a feltételezés a dallamok egy csoportjára (azaz csupán 20%-ukra) érvényes. Bartók elégedett volt ezzel az eredménnyel. Saygun, az Ankarai Községi Központnak írott beszámolójában a téma ténymegállapításait közli:

„Utazásunk során kilencvenhárom dalt tudtunk felvenni. A mester összehasonlította a hangfelvételeket a magyar dallamokkal és lelkesen biztosított arról, hogy a rögzített dalok közül négy »azonos« az előbbiekkal; hat dallamvariáns, és tizenegy pedig ugyanolyan szerkezettel bír, mint bizonyos magyar típusok.”³¹

Bartók tanulmánya több különböző részében tárgyalja ezt a kapcsolatot. Az alábbi részletben a török-magyar nyelv, történelem és kultúra közötti összefüggésekről olvashatjuk gondolatainak tartalmi kivonatát:

„Régóta vannak bizonyítékaink a régi török nyelv hatásairól, melyet török emberek gyakoroltak a finnugor magyar nyelvre. Már évtizedek óta tudjuk, hogy az ősi székely-magyar ábécé, egyfajta rovásos vagy rovátkolt ábécé, az erdélyi székely-magyar falu templomában felfedezett első dokumentum, közeli kapcsolatban áll bizonyos régi török törzsek belső-ázsiai lakóhelyén talált hasonló ábécével (a 6. és a 8. századból származó feliratok alapján). És most lépésekben: a zenetudomány a cseremisiz és kazah-török népzene fent említett mintadarabjainak bizonyítékaival bír, ami a zenei struktúra kapcsolódását mutatja és azt, hogy közel áll a magyar dallamvariánsokhoz, figyelembe véve a történelmi tény, hogy ezek az emberek 12–15 századdal ezelőtt egymás közelében éltek, majd később elég távoli területekre vándoroltak, és szétválásuk után semmi módon

³⁰ Saygun 1976: XIV.

³¹ Saygun 1976: 412.

nem érintkeztek egymással. Nyilvánvaló, hogy ennek a zenei stílusnak legalább 1500 évesnek kell lennie.”³²

Ezen általános következtetés után vezeti be Bartók a török népzene dallamti-pusaival kapcsolatos legfontosabb felfedezését. Mintegy 93 dal vizsgálata alapján, kutatásában, miután 20 dallamcsoportot azonosított és ezek jellegzetességeit meg is magyarázta.

Ezek közül néhányat az első osztályba sorolt és szerkezetükben *parlando*-nak,³³ *izometrikusnak*, *négy bekezdéses dallamnak* és *8 szótagú bekezdéseknek* nevezte őket. A dalszövegeket 4+4=8 szerkezetbe rendezte. Az első osztályba került mindegyik dallam 4 versszakot tartalmazott. Viszont időnként a dallamstrófák nem egyeztek meg a szövegbeli versszakokkal és ezekben az esetekben két zenei strófa tartozott egy szövegbelihez. Ezeket a dallamtípusokat a melisma jellemzi.³⁴ Az első osztályba sorolt dallamsorok *ereszkedő* szerkezettel bírnak.

Lássunk egy példát az első osztályba tartozó dallamok közül:

Sírató (3:1/56a)³⁵

Szarptir fennsík útjai	a
Kilimet (szőnyeget) ³⁶ fonnak ujjai	a
Legyőzted, kegyetlen végzet, Istenem	b
Viola tincsű menyasszonyt.	a
Szarptir fennsík útjai	a
Vágyott óhaj,	a
Hogy elmondjam mily szépségű,	b
Akár festett Isten-angyal.	a
Fennsíkokat borító lóhere	a
Bánattól fogyott derekad, e	a
Tizenhat éves fiatalra,	b
Mily végzetet szabtól Istenem.	a

³² Saygun 1976: VII–VIII.

³³ Ez egyfajta szabad ritmus. A török népzeneben ezeket *uzun hava*-nak (*hosszú hajnak*) nevezik. Bartók tanulmányában a *parlando* az *uzun hava*-t jelenti. Amikor azonban egy másik periódus, a ritmikus dalokban használt *tempo giusto* következik, akkor az törökül a *kırık hava* (*megettört levegő*).

³⁴ Melisma: dal, dallam az ókori Görögországban. Ma, a melisma-t (Íng.) a dalszöveg egyik szótagára eső dallamtöredék megnevezésére használják; egyfajta dallambeli díszítés. (Bartók 1991: 39.)

³⁵ A szöveg Sayguntól származik, Saygun 1976: 345.

³⁶ (=szőnyeget szó szeplőtelen kezeivel) Saygun 1976: 345.

Ağıt (3:1/56a)³⁷

Sarptır yayla/nın yolları	a
Kilim dokur / ağ elleri	a
Çoksundun mu / gadir Mevlâm	b
Mor perçemli /gelinleri.	a
Sarptır yayla/nın yolağı	a
Eksik dile/men dileği	a
Nasıl metheyleyem / böyle güzeli	b
Sürmeli Hak/kın meleği.	a
Yaylalarda / biter yonca	a
Gamışdan da / belin ince	a
Nasıl gıydın / gadir Mevlâm	b
On altı ya/şında gence.	a

A régi magyar dallamok sajátosságaival való összevetésben Bartók szerint az első osztályba sorolt dallamok megkülönböztető jegyei közé, a nyolc szótagból álló részek és a hasonló szerkezet sorolható. Az egyetlen különbség a következő:

1. A szóban forgó török dallamok sohasem érintették a hetedik szintet, ami azonban elég gyakran jelenik meg a magyar dallamokban;

2. A magyar dalok tisztábban mintázzák a pentaton szerkezetet, még a dallamvezetésükben is, nemcsak a dallamrész utolsó hangnemében, mint azt a török dalok teszik;

3. A magyar anyagban viszonylag gyakori az úgynevezett „transzponáló” struktúra (a „leereszkedő szerkezet” egy variánsa), tehát amiben a dallam második fele egy ötöddel lejjebb az elsőnek az ismétlése, azonban nem jelenik meg a török dallamokban.³⁸

Bartók azt állítja, hogy az első osztályba sorolt dallamok közül kilencnek van magyar variációja is, és arra a következtetésre jut, hogy néhány változat elégséges lenne a török és a magyar dallamok közötti kapcsolat létezésének bizonyításához. Számára ez a hasonlóság a dallamok korának vitathatatlan bizonyossága: „ez egészen a Kr. e. 6. és 7. századig vezethető vissza. Ebben az időszakban az anatóliai törökök ősei valahol Európa és Közép-Ázsia határvidékén éltek egyéb

³⁷ A török szöveget lásd Saygun 1976: 311; Bartók 1991: 199; Bartók 1976. (/): ez a jel a sor végét mutatja, míg a betűk, a a b a, a ritmusbeli vázat szemléltetik.

³⁸ Saygun 1976: VI.

török népek szomszédságában, míg a magyar törzsek a Kárpát-medence és a Fekete-tenger között.”³⁹

8. BARTÓK TANULMÁNYÁNAK SAJÁTOS JEGYEI

Bartók kutatása kétségtelenül a török népzenei kutatások sarokköve. Bartók Törökországbeli tudományos munkájáról az egyik alapvető beszámoló a Saygun szerkesztette és Budapesten, 1976-ban publikálta „*Bartók Béla népzenei kutatása Törökországban*” című könyv. A téma másik alpműve Benjamin Suchoff könyve, a *Török népzene Kis-Ázsiából*. A szerzők mindkét könyv első fejezetét Bartók kutatásának szentelték. Miközben Saygun a Bartók gyűjtötte anyagra és annak elemzésére egyetlen fejezet erejéig koncentrált, addig Suchoff ugyanezt a témát és interpretációit két fejezeten keresztül tárgyalja. Más szóval tehát a Bartók vezette összes kutatás megtalálható ezekben a munkákban. Mindazonáltal a művek egyéb fejezetei a gyűjtőút gazdagságára reflektálnak és a kutatás különböző dimenzióira hívják fel a figyelmet. Az első könyv értékét növeli, hogy Saygun magyarázatokkal egészítette ki, melyek a népdalok szövegeiről és a török népzene néhány fontos és különleges sajátosságáról, mint például az *uzun hava*⁴⁰ (hosszú levegő), a refrén (*nakarar* vagy *bağlantı*), a kiejtés vagy az alaki jellegzetességekről szólnak. A másik mű azáltal válik kiemelkedővé, hogy Bartók három törökországi előadását, két tanulmányát, és leveleit is tartalmazza, valamint a Kurt Reinhard által írt epilógust.

Nehéz lenne a tanulmány szűk keretei között részletesen vizsgálni a Saygun és Suchoff által megjelentetett, Bülent Aksoy segítségével törökre fordított Bartók-könyveket. A törökországi zenei kutatások alpont bemutatása után mindezek ellenére mégis szeretném megemlíteni a munka legkiválóbb jegyeit.

1. Mivel Bartók műve nemcsak leíró, hanem elemző munka is, ez örök időkre értékessé teszi. Mégis, a kutatási időszak alatt és később is, nagyon sok pusztán leíró tanulmány született. Jól ismert tény, hogy rendkívül sok cikk csupán szövegekből és hangjegyekből áll.

2. *A török népzene Kis-Ázsiából* az interdiszciplináris tanulmányok egyik iskolapéldája. A szerző egy Adana és Osmaniye területén és környékén élő adott társadalmi csoportot (nemi csoport, falusi közösség, stb.) ábrázol a zenei tradíciókkal éppúgy, ahogyan más, a kulturális hagyományokra, mint például a nyelvre, történelemre, táncokra, viseletre, a lakóhely körülményeire, illetve az életmódra és az interakcióikra hatást gyakorló tényezőkkel együtt. A könyv például a hegyvidéken élő Yörük népcsoportokat a mindennapi életükből, a nemi csoport

³⁹ Saygun 1976: VII.

⁴⁰ Ezek összhangzatok a török népzene szabad ritmusában.

tagjaként értelmezett női előadók viselkedési mintáiból vett töredékekkel mutatja be, vagy az interdiszciplináris kutatás minden részében jelenlévő, a törökökre vonatkozó történelmi és nyelvi magyarázatokat írja le.

3. A Bartók kutatását úttörő munkává avató másik sajátosság az, hogy vizsgálatát a zenetudós nemcsak a zenei szövegekre, hanem a zene és a kultúra közötti kapcsolatra alapozta. Ahogyan az sokak számára ismert, a zene adott kultúrán belüli értékelése az 1950-es években a George Herzog, Charles Seeger és Alan Lomax vezette népzenei tanulmányokkal kezdődött.⁴¹ Ugyanakkor viszont Bartók, saját kutatási módszertanával már 1936-ban ugyanezen az összefüggésen alapuló kutatásokba kezdett.

4. Mindezek mellett, a dallamtipológia megalkotása teszi Bartók művét még napjainkban is releváns alkotássá. Bartók húsz csoportba sorolta az általa gyűjtött török dalokat és meghatározta azok szövegbeli és dallambeli minőségét. Tanulmánya, egy adott szisztematikus perspektívából tekintve, modellt hozott létre. Az alapformát a dalokban lévő közös, szöveges és zenei minőségek meghatározásával alakította ki. Például az első dalcsoport izometrikus, négy részes dallamokat tartalmaz 7 szótagú szövegsorokkal, parlando ritmusban; *uzun hava*, a második típus izometrikus, négy részes dallamokat tartalmaz 11 szótagú szövegsorokkal.⁴²

5. Bartók tanulmányának másik fontos aspektusa a szöveg és a zene közötti kapcsolat elemzése. A második típusba tartozó dalok esetében például a 11 szótagú sorok időmértékes szerkezete 4/4//3, míg a dallamsoroké 6//4/1 vagy 6//3/2 formájú. Emellett Bartók egyedülálló módon igyekezett munkájában a jelölésrendszer minden egyes apró részletét bemutatni.

Attól függetlenül, hogy Bartók munkája mindezekkel a tulajdonságokkal rendelkezik, alkalmanként mégis vita és kritika tárgyát képezi akadémiai körökben.⁴³ Bartók módszere, Kurt Reinhard szavaival élve, „korai strukturalizmus”-ként is felfogható.⁴⁴ Munkájának és módszerének azonban tudományos összejöveteleken sokat vitatott és erősen kritizált másik része a pentatónia. Ahogyan azt már korábban is említettük, a korabeli török zenetudósok a pentatóniát a török zene Közép-Ázsiába vezető gyökereként fogadták el. A Bartók javasolta pentatónia-értelmezéssel számos korabeli zeneszakértő egyetértett, mint például Saygun, Gazimihal, Arsunar és Arseven, azonban manapság már nem ez az elfogadott nézet.⁴⁵ Ennek az az oka, hogy a Bartók utáni évtizedekben a szakértők

⁴¹ Lásd Herzog 1950; Seeger 1958; Lomax 1968; Ferris 1997.

⁴² Lásd Bartók 1991: 37–55, 183–198.

⁴³ Lásd Aksoy 2000; Şenel 2000; Tura 2000; Yürür 2000; Gedikli 2004; Gedikli 2005; Aksoy 2000; Sipos 2005a; Tasnádi 2004.

⁴⁴ Lásd Reinhard 1991.

⁴⁵ A kritikai észrevételeket részletesen lásd Şenel 2000.

számos kutatást végeztek, és végül bebizonyították, hogy a pentaton szerkezet csupán néhány dal és nem pedig az egész török népzene általános sajátossága. Évekkel később, bizonyos értelemben ezt maga Bartók és Saygun is belátta.⁴⁶

Mindennek ellenére Bartók munkáját még mind a mai napig a török népzenei kutatások jelentős példájaként tartják számon. A korabeli török népzenei kutatásokban meglehetősen újdonságnak számított a Bartók alkalmazta módszer. Kutatását a zene és a népdalköltészet egymáshoz való viszonyának elemzése tette kiemelkedővé. Tanulmányában a dallam és a szöveg nem különálló egységek, hanem a zenei előadás organikus részeit képezik. Ennek következtében Bartók tíznapos törökországi kutatásának eredménye még mindig eredeti felfedezés, és továbbra is az marad.

9. AMIT BARTÓK AZ UTÓKORRA HAGYOTT: A KUTATÓ HATÁSA

9.1. Bartók tanulmányának hatása a tudományos gyakorlatra

Tudományos nézőpontból tekintve elmondható, hogy Bartók igenis befolyással bírt a Törökországbeli akadémiai és a népzenei kutatásokra. Tevékenységét követően jelentős fejlődés indult be a népzenei kutatások területén. A törökországi népzene-kutatók közül Saygun az, akinek a neve és munkássága ebből a szempontból először felmerül.⁴⁷ Saygunnak a legjobb művei közé tartozó *Rize, Artvin ve Kars Havalisi Türkü, Saz ve Oyunlari Hakkında Bazı Malumat / Megjegyzések a népzeneiről, a táncokról és a hangszerekről Rize, Artvin és Kars területén, illetve környékén* (1937) és *Yedi Karadeniz Türküsü ve Bir Horon / Hét Fekete-tengeri népdal és a horon* (1938) című szövegeket az Isztambuli Városi Konzervatórium *Halk Türkleri 15. Defter / Népdalok, 15. könyv* cím alatt publikálta. Az első munkában Saygun a Fekete-tenger keleti régiójában végzett te-repmunka alkalmával gyűjtött közvetlen megfigyeléseket írja le, és számos zenei, előadásbeli, hangszerekkel és táncokkal kapcsolatos részletet összekeverve mutat be sajátos narratív stílusában. A másik könyv a népdalok jelölési rendszerét is tartalmazó anyag miatt fontos.⁴⁸

Bartók *Török népzene Kis-Ázsiából* című művéhez írott epilógusában a német zenetudós, Kurt Reinhard nyíltan bevallja Bartók iránti csodálatát, akinek hatása

⁴⁶ Lásd a Sezgin Türk írta Bartók Documentary-t, Sezgin Türk, İstanbul, 2004.

⁴⁷ Saygun kutatásainak szakirodalmához lásd a tanulmány bibliográfiáját; Saygun személyiségéről, művészetéről és munkásságáról a részleteket lásd *Ahmed Adnan Saygun Bildirileri*, 1987. Emellett Saygun közreműködéséről a *Four Symposia on Folklore / Négy szimpózium a folklóról*, az Indianai Egyetemen, lásd Thompson 1953; és Çobanoğlu 2005.

⁴⁸ Lásd Gedikli 1987.

tisztán érzékelhető saját, 1963-tól kezdődően végzett dél-törökországi kutatásain. Reinhard vizsgálata jónéhány tekintetben Bartók kutatásaira épült. Tehát Kurt Reinhard és Ursula Reinhard munkája is ugyancsak fontos tesztje Bartók felfedezéseinek.⁴⁹ A török népzene egyik kiemelkedő kutatója, K. Reinhard, a következőképpen értékeli Bartók tanulmányát a befejezésben:

„Bartók rövid törökországi látogatása és a népzene tudományi terepmunkán alapuló »minta-tanulmánya« kétségtelenül sarokkő a török zenei folklór fejlődésében... A kis-ázsiai török népzene bemutató dallamtípológiája egyszerűen csodálatra méltó...»⁵⁰

Bartók hatása leginkább Sipos János magyar népzene tudós munkásságán fedezhető fel az utóbbi időben, aki igyekszik elődjének nyomába lépni. Sipos ugyancsak az elődjének kutatásai által lefedett földrajzi területeken folytat vizsgálatokat és szintén a Bartók-féle módszerrel elemzi a török népzene. 1988 óta gyűjt népdalokat Törökországban és gyűjteménye valóban alapos munka eredménye. A turkulógus Csáki Éva nagymértékben hozzájárul Sipos kutatásaihoz a szövegek törökre fordításával, valamint a török és magyar népzeneről rendezett különböző konferenciákon, szimpóziumokon és fórumokon való folyamatos jelenlétével. Jól ismert tény, hogy Sipos János 1988 és 1993 között 1500 török népdalt gyűjtött, és kimutatta, hogy a török és a magyar népzene között igenis vannak hasonlóságok.⁵¹

A fent említett példák mellett kétségtelenül vannak még más tanulmányok és munkák is, amelyekre Bartók tanulmánya közvetlen hatással bírt. A kultúra kontextusán belül Bartók elemezte zene, a zenei tipológia létrehozása, valamint a dallam és a dalszövegek közötti szerkezeti és szemantikai kapcsolat Bartók általi felfedezése a folkloristák és a népzene tudósok számára egyaránt nagyon fontos témák.⁵²

Az Ankarában, Isztambulban és Osmaniye-ben tartott különböző szimpóziumok és megemlékezések fontos tevékenységi formái a Bartók munkájára való visszaemlékezésnek és a munka újraértékelésének. Ezek egyrészt a Bartók cikéről folytatott tudományos vitához teremtenek közös alapot, másrészt pedig a zenei kutatások területén nyitnak új vitatémát. Az Isztambuli Műszaki Egyetemen belül működő Állami Konzervatórium Népzene-tudományi Osztálya adott otthont az 1996-ban *Bartók Béla látogatása Törökországban: 60 évvel később* című konferenciának.

⁴⁹ Lásd Reinhard 1956, 1962, 1966, 1996.

⁵⁰ Reinhard 1991: 220. Reinhard Bartók kritikájának részleteit lásd Bartók 1991: 217–228.

⁵¹ Sipos török népzeneről írott tanulmányait lásd a bibliográfiában.

⁵² A Bartók felfedezései által befolyásolt tanulmányra lásd például Mirzaoğlu 2003. A szöveg és a dallam kapcsolatáról a török szóbeli költészetben lásd Mirzaoğlu 2001.

A legutóbbi megemlékezések egyikét, *A török és magyar nép népzenejének összehasonlító kutatása* címűt a Gazi Egyetemen, Ankarában tartották 2004-ben,⁵³ míg ugyanebben az évben egy másikat, *Karacaoğlantól Bartókig, Dadaloğlu-tól Feymani-ig: az Osmaniye kultúra, művészet és folklór szimpózium* címmel⁵⁴ Osmaniye-ben, ahol gyűjtőútja során Bartók is megfordult. Sőt mi több, létezik egy nagyon jó és impresszív, *Bartók Béla, Törökország, 1936...* című dokumentumfilm is, Sezgin Türk rendezésében, mely Bartók délkelet-anatóliai kalandjairól szól.

Bartók példaadó tevékenységét mind a mai napig példaként alkalmazzák a Hacettepe Egyetem Folklór Programjában megajánlott török népzene-előadásokban.⁵⁵ Emellett Bartók munkáját és az általa szerzett dalokat a konzervatóriumok tananyaga is felhasználja. Mindezek a gyakorlati alkalmazások Bartók legitimitásának megőrzését, valamint a Törökország és Magyarország közötti történelmi kapcsolatok és kötelékek megerősítését segítik.⁵⁶ Bartók értékes öröksége kétségtelenül hatással lesz minden jövőbeli generációra is.

9.2. Zeneművészeti hatások

Bartók zeneművészetre gyakorolt hatása kétféleképpen értékelhető. Az első, a török zeneszerzőkre gyakorolt hatása, azaz maga a gondolatiság elterjedése, hogy népdalokat is szerezhettek vagy előadhatnak. A másik Bartók művészetének közvetlen hatása. Elmondható, hogy az első tényező sokkal nagyobb hatással volt a modern török zeneszerzőkre.

Az 1930-as évektől kezdve a fiatal és jól ismert török kvintett egyaránt használta Bartók művészi munkáit és zeneszerzői elképzeléseit is. A csoport legjelentősebb képviselője, A. Adnan Saygun ismételten hangsúlyozta a népzene fontosságát a modern zenében. Egy interjúban a nyugati modális zenéről a következőképpen beszélt:

„Minden alkalommal, amikor modális vagy alaki munkáról hallok, a saját népzeneinkre gondolok. Népzeneink értékelhető lehetne az alaki zene rendszerén belül... Rádöbentem, hogy népünk lelkének, gondolkodásmódjának megértéséhez, és ezáltal önmagam teljes megértéséhez, el kell hozzájuk mennem és velük kell élnem. Pontosan ezt is tettem; elmentem és ott éltem a falvakban. Ez vezetett engem az alaki munkához és írásaim mögött is ez húzódik. Anatólia... De

⁵³ Lásd Sipos 2005a.

⁵⁴ A jegyzőkönyveket Osmaniye-ben publikálták 2004-ben. Ezen a szimpóziumon a magyar turkológus, Tasnádi Edit Bartók Osmaniye-ben végzett kutatásairól tartott előadást, lásd Tasnádi 2004.

⁵⁵ Ezeket a kurzusokat évekig Mirzaoğlu tartotta.

⁵⁶ A két nemzet képviselői mindig is hangsúlyozták ezt az elképzelést.

én ugyanúgy merítettem a török műzenéből is, hiszen ez is kulturális örökségünk része.”⁵⁷

Saygun nyíltan feltárja művészeti filozófiáját az *Atatürk ve Musiki / Az Atatürk és a zene* (1987) című munkájában:

A török társadalom elsődleges célja, hogy a képzőművészetben, a tudományban és a technológiában elérje a jelenkori szintet, és hogy az emberiség fejlődéséhez a saját keznyomát viselő munkával járuljon hozzá. A zene területén az kellene legyen a cél, hogy univerzális hatáskörben fejezze ki a török szellemet.⁵⁸

A. Adnan Saygun mellett, a török kvintett többi tagja, úgymint Ulvi Cemal Erkin, Necil Kazım Akses, Cemal Reşit Rey, és Ferit Alnar is, mindannyian alkottak teljes mértékben a népdalok és népi dallamok inspirálta zeneműveket. A népdalokat nyugati formába rendezték és a különböző témákat új művek alkotásához használták. Például Saygun Köroğlu és Kerem operái, valamint Yunus Emre oratóriuma török zenei motívumokkal tarkított nyugati stílusban komponált darabok. Ennek következtében úgy tűnik, hogy ezen zeneszerzők népzene felé irányuló közeledése és ilyen alapokon álló értelmezése a Bartók-féle megközelítéssel és értelmezéssel áll harmóniában.

Majdnem 30 évvel ezelőtt történt, amikor még kisgyermek voltam, hogy életemben először halottam Bartók nevét a rádióban. Manapság ezt a nevet a török művészeti, folklór- és népzene-tudományi körökben gyakran hallani. Annak ellenére, hogy Törökországban meglehetősen magas a zenekarok száma és az országunk külvilággal való kapcsolatai manapság sokkal nyitottabbak, mint annak előtte, nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy a Bartók kompozícióit választó és/vagy saját repertoárjukba beemelő zeneszerzők, zenekarok és művészeti vezetők mindannyian fontos szerepet játszottak abban, hogy Bartók nevét a kulturális köztudatban tartsák.

Bármikor tekintünk is az aktuális művészeti hírekre, láthatjuk, hogy szimfonikus zenekarok és operák állandó jelleggel játsszák Bartók Béla és Kodály Zoltán műveit Ankarában, csakúgy mint İzmirben és Mersinben.

Antalya város önkormányzata a törökországi Magyar Követség támogatásával a Hetedik Nemzetközi Zongora Fesztivál keretében kiállítást rendezett *Bartók Béla 125 éves* címmel. A tárlat 2006. november 15-e és 25-e között volt látható, ahol a látogatóknak lehetőségük nyílt a Bartókhoz kapcsolódó különböző kiállítási tárgyak, mint például jegyzetek, képek, kéziratok, zenei feljegyzések és különböző dokumentumok megtekintésére. Egy ehhez kapcsolódó bejelentés azt tette közzé, hogy a jövőben az ehhez hasonló tevékenységek ismétlődni fognak, és hogy a két nemzet közötti barátság ugyanolyan erős, mint valaha bármikor, il-

⁵⁷ *Filarmoni Dergisi*, nu. 86; ez a szöveg „A zeneszerző Ahmet Adnan Saygun” című, Sayram Akdil írta tanulmányból származik, lásd <http://saygunsemineri.tripod.com/id19htm>

⁵⁸ Ezt a textust Akdil írta 1987-ben; lásd <http://saygunsemineri.tripod.com/id19htm>

letve, hogy Bartók a két népet összekötő hidat képez.⁵⁹ Később a Bartók-megemlékezés másik eseményének is szemtanúi voltunk. A magyar állami televízió a zeneszerző 125. születésnapjának tiszteletére bemutatott egy dokumentumfilmet Bartók Béla Osmaniye-ben való tartózkodásáról. Sipos János zenetudós és Csáki Éva turkológus, Domokos János magyar igazgató, más tagokkal együtt, 2006. júniusában Osmaniye-be tettek látogatást.

Összegzésként elmondható, hogy a 19. és 20. században igazán jelentős erőfeszítések zajlottak Törökországban a nemzeti identitás elnyerése és a nemzeti tudatosság kialakítása érdekében. A mai globalizálódó világban egyöntetűen fontosnak tűnik a helyi hangok és a zenei alakzatok kortárs formákban és értelmezésekben történő bemutatása. Ebben Bartók részlegesen őrzi saját helyét a török művészetben és a tudományos szférában is. A török népzene iránti őszinte érdeklődése, egyedülálló tanulmánya, a tradíciókon alapuló új zenei alkotásai és talán mind közül a legfontosabb, a kulturális dimenzióban ábrázolt, a török és a magyar nemzet közötti történelmi kötelékekben való abszolút hite mindig frissen fogja tartani emlékét az utókor számára.

Fordította: Lajos Veronika

A magyar szöveget az angol eredetivel összevetette: Csontos Pál
A halottíratot eredetiből fordította: Bartha Júlia

IRODALOM

AKDIL, Sayram

- 1987 *Besteci Ahmed Adnan Saygun*. Ahmed Adnan Saygun Semineri. İzmir.
<http://saygunsemineri.tripod.com/id19htm>

AKSOY, Bülent

- 2000 Béla Bartók'un Derleme ve Araştırma Yöntemi. *Türkiye'ye Gelişinin 60. Yıldönümü Anısına Béla Bartók Paneli Bildirileri*. İTÜ Türk Musikisi Devlet Konservatuarı Müzikoloji Bölümü. Etnomüzikoloji Anabilim Dalı. İstanbul: Pan Yayıncılık.

BARTÓK Béla

- 1937 *Halk Müziği Hakkında Béla Bartók'un (3) Konferansı*. Ankara Halkevi Neşriyatı. Ankara: Receb Ulusoglu Basımevi.
1975 *Halk Musikisini Niçin ve Nasıl Derlemeli?* (fordította M. Şaul, A. Yürür). *Folklor* *Doğru*. 39. (Mart-Nisan 1975)
1976 *Turkish Folk Music from Asia Minor*. Benjamin Suchoff (szerk.). New York Bartók Archive Studies in Musicology. 7 Princeton: Princeton University Press.
1991 *Küçük Asya'dan Türk Halk Musikisi* (fordította Bülent Aksoy). İstanbul: Pan Yayıncılık.

⁵⁹ http://www.kemergozcu.com/?page=antalya_detay&dene=&tip=3&id=702.15.11.2006.

- CSÁKI Éva
2005 *Macarların Eski Tarihine, Eski Türk-Macar İlişkilerine Dair. Comparative Research on the Folk Music of Turkish and Hungarian People.* Ankara: Hungarian Republic Ankara Embassy Publication.
- ÇOBANOĞLU, Özkul
2005 *Uluslararası Yüzyılyarısı Halkbilimi Sempozyumlarında Bir Türk Halkbilimci: Profesör Ahmet Adnan Saygun.* Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı (szerk.: G. Gülsevin, M. Arıkan). 167–176. İzmir.
- FERRIS, R. William
1997 *Halk Şarkıları ve Kültür: Charles Seeger ve Alan Lomax.* (fordította Mirzaoğlu, F. Gülay). *Milli Folklor* V. 34. 87–93.
- GEDIKLI, Necati
1987 *Müzik Araştırmacısı ve Folklorcu Olarak Ahmed Adnan Saygun,* Ahmed Adnan Saygun Semineri. İzmir. <http://saygunsemineri.tripod.com/id13htm>
2005 *Bartók ve Halk Musikilerin Uluslararası Sanat Musikisine Etkimesi Sorunu,* Comparative Research on the Folk Music of Turkish and Hungarian People. Ankara: Hungarian Republic Ankara Embassy Publication.
- HERZOG, George
1950 *Song: Folk Song and the Music of Folk Song.* In Maria Leach (szerk.): *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend.* 1032–1050. New York: Harper and Row. Publishers. Inc.
- LOMAX, Alan
1968 *Folk Song Style and Culture.* Washington D. C.: American Association for the Advancement of Science.
- MIRZAOĞLU, F. Gülay
2001 *„Sözel Şiirde Söz ve Ezgi İlişkisi”* (A dallam és a szöveg összefüggése a népköltészetben). Proceedings of International Turkish World Oral Literature Congress, 26–28 May 2000 Mersin, Turkey. 533–544. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ÖZER, Yetkin
1987 *„Bartók'un Türk Halk Ezgileri Araştırmasına Saygun'un Katkıları”,* Ahmed Adnan Saygun Semineri, İzmir. <http://saygunsemineri.tripod.com/id22htm>
- REINHARD, Kurt
1956 *Types of Turkmenian Songs in Turkey.* *Journal of the International Folk Music Council.* 9.
1962 *Türkische Musik,* Berlin.
1966 *Türkische Musik, Musik in Geschichte und Gegenwart.*
1991 *Sonsöz, Küçük Asya'dan Türk Halk Musikisi* (fordította Bülent Aksoy). İstanbul: Pan Yayıncılık.
- REINHARD, Kurt – REINHARD, Ursula
1996 *Musique de Turquie.* Paris: Buchet/Chastel.
- SAYGUN, A. Adnan
1936 *Türk Halk Musikisinde Pentatonizm.*
1976 *Béla Bartók's Folk Music Research in Turkey.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
1987 *Atatürk ve Müsiki.* Ankara. Sevda-Cenap és Müzik Vakfı Yayınları: 1. Ajans Türk Matbaacılık. (2. kiadás)
- SEEGER, Charles
1958 *Singing Style. Western Folklore.* 17. 3–11.
- SIPOS János
1994 *Török Népzene I.* Budapest: MTA Zenetudományi Intézet.

- 1996a *Similar Musical Structure in Turkish, Mongolian, Tungus and Hungarian*. 39th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference (PIAC), 16th–21st June, 1996. Szeged. Hungary.
- 1996b *In the Wake of Béla Bartók in Anatolia*. CD. Budapest.
- 2005a *Macarların Türk Halkları Arasında Gerçekleştirdiği Halk Müziği Araştırmaları*. Comparative Research on the Folk Music of Turkish and Hungarian People. Ankara: Hungarian Republic Ankara Embassy Publication.
- 2005b *An Inner Mongolian Pentatonic Fifth-Shifting Style and Its Relevance to Hungarian and Volga-Region Folk Music*. Comparative Research on the Folk Music of Turkish and Hungarian People. Ankara: Hungarian Republic Ankara Embassy Publication.
- 2005c *Kazakh Folksongs from the two Ends of the Steppe. Comparative Research on the Folk Music of Turkish and Hungarian People*. Ankara: Hungarian Republic Ankara Embassy Publication.
- 2005d *Types of Mongolian Kazakh Tunes*. Comparative Research on the Folk Music of Turkish and Hungarian People. Ankara: Hungarian Republic Ankara Embassy Publication.
- 2005e *Comparing the Music of the two Kazakh Areas*. Comparative Research on the Folk Music of Turkish and Hungarian People. Ankara: Hungarian Republic Ankara Embassy Publication.
- 2005f *Azeri Folksongs*. Comparative Research on the Folk Music of Turkish and Hungarian People. Ankara: Hungarian Republic Ankara Embassy Publication.
- 2005g *Report on my Expedition in the Caucasus*. Comparative Research on the Folk Music of Turkish and Hungarian People. Ankara: Hungarian Republic Ankara Embassy Publication.
- 2006 *Bartók'un Anadolu Müzik Koleksiyonu ve Altyapısı*. The International Congress on Musical Culture in Turkey and the Museum of Music, May 29–31. Bilkent University. İstanbul.
- SUCHOFF, Benjamin (szerk.)
1976 *Béla Bartók Essays*. New York: St. Martin's Press.
- ŞENEL, Süleyman (szerk.)
2000 *Béla Bartók, Panel Bildirileri/ 10th Dec. 1996*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- ŞENEL, Süleyman
2000 Béla Bartók'un Türk Halk Müziği Çalışmaları İçindeki Yeri. *Türkiye'ye Gelişinin 60. Yıldönümü Anısına Béla Bartók Paneli Bildirileri*. İTÜ Türk Musikisi Devlet Konservatuarı Müzikoloji Bölümü, Etnomüzikoloji Anabilim Dalı. 26–36. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- TASNÁDI Edit
2004 Béla Bartók ile Türkiye Halk Türküleri Derlemeleri. *Karacaoğlan'dan-Béla Bartók'a Dadaloğlu'ndan- Aşık Feymâni'ye Osmaniye Kültür Sanat ve Folklor Sempozyumu*. (22–24 Kasım 2004, Osmaniye). 131–137. Osmaniye Valiliği Yayını.
- TURA, Yalçın
2000 Béla Bartók'un Hayatından Kesitler. Türkiye'ye Gelişinin 60. *Yıldönümü Anısına Béla Bartók Paneli Bildirileri*. İTÜ Türk Musikisi Devlet Konservatuarı Müzikoloji Bölümü, Etnomüzikoloji Anabilim Dalı. 20–25. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- 2005 *Türk Halk Ezgilerinin İncelenmesi ve Mukayesesi Konusunda Bazı Görüşler*. Comparative Research on the Folk Music of Turkish and Hungarian People. Ankara: Hungarian Republic Ankara Embassy Publication.
- TÜRK, Sezgin
2004 *Béla Bartók 1936...* (Bartók Documentary)

- UÇAN, Ali
2005 *Türk-Macar Kültür/Müzik İlişkilerine ve Türk-Macar Karşılaştırmalı Halk Müziği Araştırmalarına Genel bir Bakış*. Comparative Research on the Folk Music of Turkish and Hungarian People. Ankara: Hungarian Republic Ankara Embassy Publication.
- ÜLKÜTAŞIR, M. Şakir
1972 *Cumhuriyet'le Birlikte Türkiye'de Folklor ve Etnografya Çalışmaları*. Ankara, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Cumhuriyetin 50.
- YÜRÜR, Ahmet
2000 *Çağdaş Etnomüzikoloji Açısından Bartok'a Bakış*. Türkiye'ye Gelişinin 60. Yıldönümü Anısına Béla Bartok Paneli Bildirileri. İTÜ Türk Musikisi Devlet Konservatuarı Müzikoloji Bölümü. Etnomüzikoloji Anabilim Dalı. 37-46. İstanbul: Pan Yayıncılık.

Mirzaoğlu, F. Gülay

BÉLA BARTÓK: A HUNGARIAN PIONEER IN STUDIES ON MUSICAL FOLKLORE IN TURKEY

At the beginning of the 20th century, the same way as some other European societies in an earlier or in the same period did, Turkey went through a process of establishing a consciousness of national identity and a course of nationalization. In this period, for Turkish intellectuals, one of the most important or useful methods to create a cultural identity was to collect folk songs, *türkü*, folk melodies, and other folklore related materials. In order to achieve this aim, they started to publish a number of different journals and books.

After taking a short look at the history of the studies on folk music we will explore Béla Bartók's influence on Turkish folklore. During 19th and 20th centuries, there were some indispensable efforts to gain a national identity and form a national consciousness in Turkey. In today's global world, it seems equally important to present local voices and musical forms in contemporary forms and interpretations. Bartók partially owes his place in Turkish art and scientific world to this fact as well. His honest interest in Turkish musical folklore, his unique study, his new musical creations based on traditions and, maybe, the most important of all, his absolute belief in historical ties between the Turkish and the Hungarian nations, which he documented with its cultural dimensions, will always keep his memory fresh in the minds of posterity.

A samanizmus kutatása Magyarországon

A KEZDETEKRŐL – A XIX. SZÁZAD

Régi hagyománya van a magyar vallástörténeti kutatásokban a samanizmus vizsgálatának. Amikor a régi magyarok ősvallásáról szóló első tanulmányok megjelentek, már akkor feltételezték a magyar nép keleti eredetével összhangban, hogy „*az istenes buzgóság, a régi cultusok nyomorult samanizmussá*” változtak.¹ Hasonlóan negatív véleményt hangoztatott az első átfogó igénnyel készült mű a magyar mitológiáról, amely 1854-ben jelent meg.² A mélyen vallásos katolikus szerző ötször említi több mint félezer oldalas művében a „*schamanismus*”-t, de ő is, mint kortársai közül sokan, csak az egyistenhitet tekintette a vallás eredeti formájának.

Az első magyar mitológiai munkát keményen megbírálta annak idején Csengery Antal, aki megállapította, hogy „... az összes altaji népek ősvallása azon természetcultus volt, melyet legalsó fokán samanizmusnak neveznek. Alapjában eredetileg a magyarok ősvallása sem lehetett más.”³ Természetesen ezeknek a XIX. század első felében született munkáknak a szerzői vajmi keveset tudhattak a szibériai vagy altaji sámánokról, noha akkor már németül megjelentek az első, képekkel is illusztrált útleírások.

Ugyanezekben az években indulnak el az első kutatók a távoli szibériai rokonnépekhez az első igazi etnográfiai – ma úgy mondanánk: komplex antropológiai – gyűjtőutakra, illetve terepmunkára. Így Reguly Antal (1819–1858) az 1840-es évek közepén Szentpétervárról kiindulva az 1844 és 1846 közötti években bejárta az Ob felső folyása mentén élő mansik és hantik lakta területek egy részét, ahol az őslakosoktól felbecsülhetetlen értékű népköltési anyagot gyűjtött. Több tízezer sornyi szöveget jegyzett le, többek között hősénekeket, medvénekeket és egyéb dalokat, ezeket aztán többen publikálták.⁴ Egy bizonyos, hogy

¹ Horváth 1817.

² Ipolyi 1854. Az első kiadás óta többször kiadták a művet, legutóbb reprint formájában 1987-ben, amelyhez egy több mint 200 oldalas Függelék kötetet is összeállított a jelen szerző. Ebben Ipolyi részletes életrajza és az általa hivatkozott régi szakirodalom rekonstrukciója is megtalálható.

³ Csengery 1857. – Idézte Diószegi 1971: 266.

⁴ Hunfalvy 1864; Pápay 1905, 1913–1914.

ezek a szövegek alig ismertek a nemzetközi kutatásban, pedig a XIX. század közepéről aligha akad hitelesebb sámánének, mert Reguly egy vogul (=manszi) 'nait-tal is találkozott és gyűjtött is tőle.⁵

Négy évtizeddel később, 1888–89-ben járt a vogulok és az osztjások között Munkácsi Bernát (1860–1937), aki szintén igen értékes anyagot hozott haza, s amelynek jelentős része szintén teljesen ismeretlen a külföldi kutatók előtt.⁶ Az általa gyűjtött folklórszövegeket példásan és német fordítással együtt kiadta, méghozzá bőséges jegyzetekkel és magyarázatokkal.⁷ A négykötetes (több mint kétezer oldalas) mű második kötetében egy hosszú fejezet részletesen tárgyalta a vogul/manszi sámánok tevékenységét „istenidézés és bűbájosság” technikáit, a sámánok típusait és azok felszerelését, imáit és esküvéseit.⁸ A kiváló nyelvész és filológus nemcsak a korabeli orosz szakirodalmat ismerte jól, de az általa bejárt területeken sámánokkal is találkozott, márcsak azért is, hogy Reguly Antal gyűjtéseit ellenőrizze, kiegészítse és azok fordítását hitelesen elvegezhesse.

A XIX. század utolsó évtizedeiben élt és munkálkodott Jankó János (1868–1902), aki a Magyar Nemzeti Múzeum néprajzi osztályán dolgozott. 1898-ban az Ob és az Irtyis folyók mellett élő hantik (osztjások) között végzett intenzív gyűjtést, elsősorban tárgyakat gyűjtött a múzeum számára, de tudjuk, hogy a szibériai samanizmus monografikus feldolgozására készült, sajnos fiatalon meghalt és csak egy több részes cikksorozatot publikált, amelyben a korabeli, a szibériai sámánság jelenségeit leíró orosz szakirodalmat ismertette.⁹ Mindenesetre az általa összegyűjtött és hazahozott orosz szakirodalom nagymértékben hozzájárult a magyarországi sámánkutatás kialakulásához, hiszen hagyatéka a budapesti Néprajzi Múzeum könyvtárában található.

1875. november 15-én a Magyar Tudományos Akadémia felolvasóülésén Szentkatolnai Bálint Gábor (1844–1913), akit méltatlanul feled az utókor, pedig egy tucat keleti nyelvet ismert, előadást tartott a „mandzsuk szertartásos” könyvéről, melyet egy diplomata barátjától kapott.¹⁰ „A mandzsu szertartások és áldozások császári parancsra szerkesztett törvénykönyve” a XVII. század első felében készült azért, hogy a császári udvarban élő mandzsuk (és maga a császár is, aki szintén mandzsu volt) híven követhessék az ősi hagyományt a szokásos éves szertartások során.¹¹ Szentkatolnai Bálint volt tudomásunk szerint az első,

⁵ Vö. Kodolányi 1968: 25–26.

⁶ Még 1995-ben megjelent egy rövid, de reprezentatív válogatás Munkácsi hatalmas életművéből, lásd: von Sadovszky – Hoppál (eds.) 1995.

⁷ Munkácsi 1892–1910)

⁸ Munkácsi 1892–1910, II: 343–415.

⁹ Jankó 1900.

¹⁰ Bálint 1876. Ezt a tanulmányt újra kiadta: Kara 1973.

¹¹ magyar kiadása: Melles 1987.

aki felfigyelt a szertartáskönyv értékeire, többek között arra, hogy benne van a *saman* szó, amely véleménye szerint a *sa-* 'tudok', 'látok' gyököt őrzi! Bálint részletesen ismertette az egyes füzetek, illetve fejezetek tartalmát, valamint az imákban előforduló isten- és szellemneveket, amelyekből több tucatnyit gyűjtött a szövegekből. Ezután az áldozatok felsorolása következik, az, hogy milyen állatoknak áldoznak a különböző évszakokban, és a különféle családi és közösségi összejövetelek alkalmával. Egy külön fejezetben írták le a Kun-nin-gung császári palotában végzendő áldozati szertartások szabályait. Az ismertetés nem is pontos kifejezés itt, hiszen Bálint Gábor lényegében fordítást közölt.

Kandra Kabos (1843–1904) 1897-ben jelentette meg *Magyar mythologia* című művét, amelyben az akkor megindult és korszerűnek tartott finnugor nyelvtudomány eredményeit fogadta el „szentírásul”, és a finn *Kalevala* lett a mitológiai rekonstrukció kiindulópontja.

A XX. SZÁZAD ELSŐ FELE – A TÁJÉKOZÓDÁS KORA

A távol-keleti mandzsu-tunguz népek között először a kitűnő nyelvtanulási képességgel és etnográfiai megfigyelő képességgel megáldott Baráthosi Balogh Benedek (1870–1945) kutatott az 1908 és 1914 közötti években. Baráthosi többek között háromszor járt az Amur mentén élő *nanajok* és *ulcsák*, valamint a Szahalin szigetén élő *orokok* között, de az ajruk körében is végzett nyelvészeti és tárgyi gyűjtéseket. Sok és értékes tárgyat hozott haza kalandos útjairól,¹² melyeknek egy része a budapesti Néprajzi Múzeumban található. A több száz fotó mellett még több rajz és néhány részletes leírás maradt ránk Baráthosi gyűjtéseiben, amelyekben megörökítette találkozásait a helyi (többek között nanaj, udehe és szamojéd, feltehetően nyenyec) sámánokkal.

A XX. század elején nekilendült a samanizmus jelenségeinek összehasonlító vizsgálata is. Így például Bán Aladár (1871–1960), aki Julius Krohn összefoglaló vallástudományi munkáját, „*A finnugor népek pogány istentisztelete*” címmel magyarul kiadta, a függelékben külön fejezetet szentelt a finnugor népek samanizmusa ismertetésének „*Sámánok és áldozópapok*” címmel.¹³ Egy külön tanulmányban pedig a samanizmus fogalmáról és fenomenológiájáról értekezett az *Ethnographia*, a Magyar Néprajzi Társaság folyóiratának lapjain.¹⁴ Ez a kismonográfiának is beillő cikksorozat a korabeli (vagyis a XIX. század végi) orosz és német szakirodalom alapján határozta meg a samanizmus fogalmát és írta le jelenségeit, és szemléletes példákat idéz a régi szerzőktől. A konkrét adatok alap-

¹² életéről és részletek a műveiből in: Baráthosi 1996.

¹³ Bán 1908a.

¹⁴ Bán 1908b.

ján helyesen látta a sámánok fő feladatait, melyek a jóslás, a gyógyítás és a szelleműzés.¹⁵ A harmadik cikk végén a kor ízlésének megfelelően helytelenül ő is beteges dolognak tartja a sámánságot, viszont helyesen nem tekinti külön vallási rendszernek (értsd: vallásnak) azt, hanem a szellemhit (vagyis az animizmus) egyik megnyilvánulásának.¹⁶

A hazai etnográfiai kutatásban is többé-kevésbé nyugvópontra jutott a vita a samanizmus nyomairól a magyar folklórban. Sebestyén Gyula (1864–1946) a magyar varázsdobról írt cikkében leszögezte, hogy a honfoglaló magyarok sámánkodásának nyomait a regösök alakoskodó népszokásaiban, zörgő botjaikban és a regösének szövegeiben találta meg.¹⁷ Különösen fontos a dobnak vagy az azt helyettesítő szítának/rostának az azonosítása. Néhány évvel később Wichman Györgyné a moldvai csángóknál szita formájában találta meg a jóslószerszámot, melyet a 'boboló' (a jós) használt, ugyanúgy 41 kavics- vagy babszemet használtak, mint amit e sorok írója 1996-ban Tuvában látott az ottani sámánoktól, melyet videofilmen is megörökített.

A moldvai adat történeti távlatait az a XVII. század közepéről származó latin nyelvű jelentés adja meg, melyet Marcus Bandinus olasz származású katolikus püspök küldött X. Ince pápának azután, hogy 1646-ban bejárta egyházmegyéjét és leírta a helyszínen szerzett élményeit. 1925-ben idézte Györffy István (1884–1939) a sámánok révületéhez hasonló jelenetet az *Ethnographia* oldalán: „Amit a régiség meseként beszél a régi vatesekről, ezen a vidéken mindennapi gyakorlat. Mert amiközben a bűbajosok a jövendőt elő akarják varázsolni, a helyszínen egy bizonyos területet elfoglalva, mormolással, fejük rángatásával, szemük forgatásával, szájuk félregörbítésével, homlokuknak és arcuknak összeráncolásával, képüknek eltorzításával, kezeik hadonászásával és lábaik rugdalózásával, egész testüknek rángatózásával, egy kis ideig lábukon állnak, azután földre vetik magukat, kiterjesztett kezekkel és lábakkal inkább halotthoz hasonlítva, egy óráig, de nem ritkán három vagy négy óráig, mint valami holtak fekszenek. Azután magukhoz térve, a nézők elé rettenetes látványt tárnak, mert kezdetben remegő tagjaikkal lassanként fölegyenesednek, azután mintegy az alvilági fúriáktól is gyötörtetve, minden testrészüket és a testrészek izma a helyéből ki van fordulva, annyira, hogy azt hinné az ember, hogy egyetlen csontocskájuk és csuklójuk sincs a maga helyén. Végre, mint az álomból ébredők, álmaikat mint jóslatot közlik. Ha valaki betegségbe esik, vagy valami dolgát elveszti, a bűbajosokhoz fordul. Ha valaki azt tapasztalja, hogy barátjának vagy jóakarójának a szíve elfordul tőle, az elfordult szívet bűbájolással igyekszik kiengesztelni. Ha pedig valaki őt bántotta meg, ez ellen a legjobb szernek gondolja rontással megtorolni. A

¹⁵ Bán 1908b: 154.

¹⁶ Bán 1908b: 225.

¹⁷ Sebestyén 1900.

bűbájosoknak, rontóknak, javasoknak és varázslóknak ezekben és hasonlóknak megnyilatkozó különböző ténykedései alig férnének bele egy kötetbe”.¹⁸

Nem lehet véletlen a fenti adat fényében, hogy a regösénekhez hasonló ritmusú és szövegű népszokás, az *urálás* fennmaradt szinte napjainkig a Bákó környéki csángók körében, ahogy arról Pozsony Ferenc kitűnő tanulmányában beszámolt, és képeket is közölt a dobokat hordozó legénycsapatról.¹⁹ Másokkal együtt ő is lehetségesnek tartja, hogy a hajdani sámánság nyomait, elemeit őrzik a szövegek és a népszokás ennél az archaikus nyelven beszélő magyar népcsoportnál.

A pszichoanalitikus antropológia megalapítója, Róheim Géza (1891–1953) Magyarországról indult és Amerikában végezte be életét. Ott publikálta legfontosabb műveit, többek között a magyar samanizmusról szóló tanulmányát is az egyik vezető New York-i pszichoanalitikai folyóiratban.²⁰ Az ő munkásságával zárhatjuk a XX. század első felének ismertetését, hiszen ez a terjedelmes tanulmánya is, meg a „*Hungarian and Vogul Mythology*” című műve is csak a halála után jelent meg, ez utóbbi is tele van a samanizmusra vonatkozó utalásokkal és természetesen e kulturális jelenség pszichoanalitikus magyarázataival. Mint ahogy legelső művének, a „*Magyar néphit és népszokások*”-nak²¹ az első fejezete a *táltosokról* vagy ahogy ő fogalmazta, a „*férfi varázslókról*” szólt. Mindezek a munkák hihetetlenül gazdag adatanyagot vonultatnak fel a komparatiztika klasszikus szabályainak megfelelően, hogy bizonyítsák a szerző tételét, amely szerint „a táltos köré kapcsolódó hiedelmek lényegében az európai folklórba ágyazódott szibériai samanizmus”.²²

A XX. SZÁZAD MÁSODIK FELE

A huszadik század második fele a magyarországi sámánkutatás történetében az igazi fellendülés korszaka. Ez természetesen elsősorban a fanatikus Diószegi Vilmosnak köszönhető, aztán pedig követőinek, akik az ő korai halála után átvették a stafétabotot. Annyi bizonyos, hogy nemcsak a néprajzosok, folkloristák és etnológusok, de az orientalisták körében is népszerűvé lett a téma, különösen az egészen fiatal kutatók új nemzedékének tagjai között, akik már a sámánság újjászületésének lehetnek szemtanúi Szibériában és Kínában. Ezekről az új eredményekről adunk számot a következőkben.

¹⁸ Györfly 1925: 169.

¹⁹ Pozsony, 2002: 756–758.

²⁰ Róheim 1951.

²¹ Róheim 1925.

²² Róheim, 1951, az idézet a magyar kiadásból 1984: 171.

Diószegi Vilmos (1923–1972) külön fejezetet érdemelne, vagy akár külön monográfiát, mert annyira meghatározó lett az a körülbelül száz cikk, tanulmány és kötet, amelyet a szibériai és a magyar samanizmus témáinak szentelt.²³ Bármennyire is jelentős munkássága, sőt még halála után is jelentek meg művei,²⁴ mégis egyfajta mítosz övezi alakját, s különösen mióta megjelent a szibériai kutatóútjáról írt beszámolója angol nyelven.²⁵ Ebből a könyvből is, ha kellő figyelemmel olvassuk, kiderül, hogy igazi sámánnal ő nem találkozott, mert az akkori politikai helyzet ezt nem tette lehetővé. Ezt igazolják nemrégiben kiadott naplójegyzetei is.²⁶

Diószegi háromszor járt Szibériában (1957, 1958, 1964) és egyszer Mongóliában (1960), de vágyai ellenére inkább csak a múzeumokban engedték a hatóságok kutatni, a terepen nem. Ezért is gondolta ki a *Samanizmus Archivum* tervét (életéről és munkásságáról részletesen lásd Hoppál 1998). E tanulmány szerzője nemcsak angol nyelvű tanulmányait rendezte egy kötetbe,²⁷ de az Akadémiai Kiadóval újra megjelentette mindkét általa szerkesztett tanulmánykötetet, amelyek nemzetközi kézikönyvekké lettek²⁸ a sámánkutatók számára, a rájuk tett hivatkozások nagy száma jelzi ezt. (Ez utóbbi kötet Koreában is megjelent fordításban a helyi nyelven!) A jövőben hasznos lenne orosz és német nyelvű tanulmányait egy-egy kötetben megjelentetni, sőt szükség lenne egy magyar nyelvű válogatásra is jobb tanulmányaiból. Tragikusan rövid ideig élt, s így életműve nem teljesedhetett ki. Különösen tragikus, hogy nem érthette meg a szibériai sámánizmus újjászületését az 1990-es években, úgy halt meg, hogy az volt a véleménye, a sámánság Szibériában már a múlté. Tanulmányai marandóak, de különösen fontosak a magyar néphitre vonatkozó írásai.

A több mint két évszázados érdeklődés a pogány magyar hitvilág, konkrétan a samanizmus emlékeinek felkutatása iránt máig sem csökkent. Jól mutatja ezt, hogy a témakörrel eddig több száz cikk s tanulmány foglalkozott, míg végül Diószegi Vilmos hatalmas összehasonlító anyag birtokában tisztázta a magyar néphitanyag egyes képzeteinek szibériai (uráli és altaji) kapcsolatait. Igaz, ő elsősorban az altaji népek körében találta meg a magyar táltos alakjának samanisztikus párhuzamait. Megállapította, hogy vizsgálódásainak eredményeképpen a magyar táltos hiedelemkör egész sor vonásáról kiderült: a honfoglalás korára nyúlik vissza. Ilyenek többek között: „A táltosjelölt betegséggel történő kiválasztása, a huzamos alvás és testének szétदारabolása, vagyis a fölös számú

²³ Munkáinak bibliográfiáját összeállította Varga 1972; a *L'Homme* lapjain Èveline Lot-Falck búcsúztatta Diószegit és egy bibliográfiai válogatást közölt műveiből – Lot-Falck 1973.

²⁴ Diószegi 1974, 1998.

²⁵ Diószegi 1968a.

²⁶ Vö. Sántha szerk. 2000.

²⁷ Diószegi 1998.

²⁸ Diószegi – Hoppál eds. 1978.

csont megkeresése révén való tudományszerzése, az érig erő fa megmászása által való felavatása részleteiben is, a maga kerek egészében is elénk vetíti a honfoglaló magyarság táltosjelölről alkotott képzeit. – A táltos kezében lévő egyfenekű csörgő dob, amely háttas állata, a bagolytollas és agancsos fejviselet, a rovátkás vagy létra alakú »táltosfa«, amelyen ott van a hold meg a nap – ezek a honfoglaló magyar nép táltosainak felszerelési tárgyai. Révülésében az ekkor bekövetkező állat alakban való viaskodásban és az indulatszóval történő szellemidézésben pedig a táltos ősi tevékenysége tárul fel.”²⁹

Diószegi módszere az volt, hogy a magyar néphitnek a táltoshoz (a garabonciához és a tudóhoz) fűződő képzeit következetesen összehasonlította a környező, szamojéd népek hasonló hiedelemköreivel (így pl. a délszláv *kresnik*, meg a *nestinar* alakjával) és csak azokat a néphit-elemeket vetette össze a távoli, keleti rokonnépi sámán-képzetekkel, amelyeket csak a magyarság köreiben talált meg. Így például: „A magyar sámán kiválasztása a vogul, osztyák, lapp, ill. altaji török, jakut sámán kiválasztásához hasonlóan történt. Vagyis: a sámánjelölt hivatása felsőbb rendelés ... kiválasztását súlyos teherként, elkerülhetetlen végzetként fogadja ... kezdetben le akar mondani a neki rendelt hivatásról, a »sámánbetegség« azonban végül is a hivatás elfogadására kényszeríti.”³⁰ A szerepvállalásnak ezt a társadalmilag kényszerített és intézményesített módját később más kutatók is az észak-eurázsiai samanizmus egyik fontos jellemző vonásának tartották.³¹ Diószegi munkájában az volt az iránymutató újítás, hogy nem csupán egyes néphitelemeket, hanem egész összefüggő képzetrendszereket elemzett és hasonlított össze, s ezáltal bizonyítani tudta, hogy nem elszigetelt jelenségekről van szó. Továbbá bizonyította azt is, hogy van a magyar népi kultúrának egy olyan ősi rétege, amely már a honfoglaló magyar törzsek szellemi kultúrájának is része volt, s ez a samanizmus.

A nagy tudós korai és hirtelen halála (1972) után a magyar samanizmuskutatás rövid időre megtorpant, majd pedig a fiatalabb kutatónemzedék tagjai vették át a stafétabotot. Megjelent egy még általa kezdeményezett tanulmánygyűjtemény a szibériai samanizmusról, sajnos ennek az anyagnak a megszerkesztésében már nem vehetett részt.³² Majd néhány évvel később egy hazánkban rendezett nemzetközi konferencia tudósai tisztelegtek Diószegi emléke előtt legújabb kutatásaik eredményeit bemutató dolgozataikkal.³³ Születésének 80. évfordulóján a magyar kutatók emlékülést rendeztek.³⁴

²⁹ Diószegi 1958: 435.

³⁰ Diószegi 1956.

³¹ Mint pl. a finn Lauri Honko és A. L. Siikala.

³² Diószegi – Hoppál 1978.

³³ Hoppál 1984.

³⁴ A Magyar Néprajzi Társaság Folklor és Etnológiai Szakosztálya, valamint a Magyar Vallástudományi Társaság rendezésében 2003. május 12–13-án a Néprajzi Múzeumban *Samanizmus* –

SÁMÁNKUTATÁS DIÓSZEGI UTÁN

Diószegi Vilmosnak néphitgyűjtő munkájában első számú segítőtje volt Pócs Éva, aki a magyar hiedelemvilág kitűnő ismerője. Még az 1970-es évek elején ők ketten kezdtek hozzá a magyar néphit rendszerének rekonstrukciójához, és az adatok rendszeres gyűjtéséhez. Pócs Éva elsődleges érdeklődési területe a néphit „természetfeletti” lényei.³⁵ Igen alapos kutatásokat végzett a magyarországi boszorkánypercek anyagának feltárása és elemzése terén, újabban pedig mentalitás-történeti tanulmányokat ír, de ő írta az új néprajzi összefoglaló, a Magyar Néprajz VII. kötetében a néphit fejezetet is.³⁶ Diószegivel vitázva kritikusan szemléli a *táltos* hiedelmkör keleti eredetét, mert fontosabbnak tekinti annak európai párhuzamait.³⁷ Pócs Éva enciklopédikus munkássága – ami Carlo Ginzburgéhoz hasonlítható – nagymértékben hozzájárul a magyar kutatások nemzetközi elismertetéséhez és az eredmények megismertetéséhez. Az utóbbi évtizedben, amióta az egyik vidéki egyetemen tanít, egész csapat fiatal kutatót nevelt ki, új iskolát teremtett.

A régész Makkay János először 1963-ban foglalkozott a samanizmus prehisztórikus időkbe visszanyúló gyökereivel.³⁸ A mindig eredeti gondolatokat felvető Makkay az elsők között volt, akik a paleolitikus sziklafestmények talányos alakjait a sámánok első képi ábrázolásának tekintették. Ő a Les Trois Frères-i barlang félig ember, félig állat figuráját interpretálta állatmaszkos sámán alakként, azon az alapon, hogy a csontok (a lábszár, a bordák, a kar) mintegy csontvázszerűen ki lettek emelve a rajzon, márpedig ez a csontvázszerű díszítés jól ismert egyes szibériai népcsoportok (pl. a szojotok és tofák) körében.³⁹ Makkay interpretációja szerint az állatmaszkos emberalak ezért lehet egy korai sámán ábrázó-

Magyar néphit – Európai néphit címmel tudományos konferenciát tartottak. Diószegi Vilmos születésének 80. évfordulója tiszteletére a következő előadások hangzottak el: Kodolányi János megnyitó előadása: Diószegi Vilmos néhány levele Leningrádból; Hoppál Mihály: Diószegi nyomában Tuvában (ezt követte a Diószegi emlékére készített film bemutatása); Veres Péter: Diószegi Vilmos és Szibéria; Birtalan Ágnes: A darhad samanizmus három évtizeddel Diószegi kutatásai után; Somfai Kara Dávid: Diószegi Vilmos kumandi gyűjtése 1964-ből; Szabó Csaba – Nagy Katalin – Takács András: „Itt a zene uralkodik, nem én...” Vizsgálat a sámánritus lélektani értelmezésére (kutatási beszámoló); Uray-Kőhalmi Katalin: A medve, az állatok sámánja (mandzsu-tunguz anyag alapján); Sántha István: A burját samanizmus mai helyzete; Nagy Zoltán: Egy hanti sámándob eredetéhez; Vargyas Gábor: A brú sámán fejlődése; Wilhelm Gábor: Összehasonlító módszertan és nahszi samanizmus; Voigt Vilmos: Két Diószegi-címszó (a samanizmusról, illetve a magyar ősvallásról).

³⁵ A tündérek, démonok, boszorkányok és a táltos. Pócs 1989a.

³⁶ Pócs 1990.

³⁷ Pócs 1989b.

³⁸ reprint kiadás Makkay 1999.

³⁹ Vö. Diószegi 1968b.

lása, meg az állatbőr ruha is erre utal.⁴⁰ A másik terjedelmesebb tanulmányában a Gilgames eposzban talál korai nyomokat a samanizmusra vonatkozathatóan,⁴¹ nevezetesen a *huluppu*-fa, valamint a mágikus dob (*pukku*) és a dobverő (*mikku*) motívumokkal összefüggésben, amelyek szerint Gilgames alvilági utazására is e tárgyak megszerzése érdekében kerül sor. Természetesen lehet vitatkozni Makkay elképzeléseivel, annyi bizonyos, hogy a sámán-mitológiában a beavatás (és a dobkészítés) egy fával áll összefüggésben, amelyet a sámánjelöltnek kell megtalálnia.

Dömötör Tekla, aki a budapesti egyetem folklór tanszékét vezette az 1980-as években, meglehetősen kritikus volt Diószegi Vilmos kutatási eredményeit illetően, hasonlóan Vajda Lászlóhoz, aki emigránsként ugyan a müncheni egyetem professzora lett, s egyik cikke a samanizmus kezdeteiről és kialakulásának időrendjéről szól.⁴² Ez egyik legtöbbit idézett tanulmány a samanizmus nemzetközi irodalmában (különösen a német nyelvterületen), s ily módon a magyar szerző írása jelentős hozzájárulás a tudományterület szakirodalmához. Dömötör Tekla a Diószegi Vilmos tiszteletére rendezett konferencián egy olyan dolgozattal szerepelt, amelynek témája a magyar női sámánság volt.⁴³ Ugyanezen a konferencián nagy sikert aratott előadásával Bányai Éva. Bányai a hazai hipnóziskutatás egyik vezető alakja, még az 1970-es évek elején fedezte fel, hogy lehet a hipnózisnak egy aktív-éber változata is.⁴⁴ A hipnózist már korábban is hasonlították a sámánok transztechnikáihoz, de ezek többnyire megmaradtak a metaforák szintjén. Bányai volt az első, aki bemutatta kísérleteivel, hogy a hipnózisban lévő páciens nem érzi a fáradtságot, mint ahogy a sámán sem érzi a hosszú dobolás és tánc alatt. Az újabb elnevezés a „dinamikus hipnózis”. Annak idején 1981-ben a Diószegi Vilmos emlékére rendezett nemzetközi szimpóziumon méltán aratott nagy sikert előadásával.⁴⁵

Ugyanezen a konferencián szerepelt a New York-i Columbia Egyetemen tanító, szintén magyar származású Robert Austerlitz, aki a Szahalin szigetén élő ajnuk körében végzett kutatásairól számolt be és érdekes etimológiáját adta a sámándob elnevezésének.⁴⁶ Többen azok közül, akik valamikor elhagyták az országot, egy-egy cikk vagy tanulmány erejéig foglalkoztak a magyar sámánhagyományal. Közülük egyik legeredetibb elgondolást Czigány Lóránd irodalomtörténész prezentálta.

⁴⁰ Makkay 1999: 64–65, 71.

⁴¹ Makkay 1999: 5–55.

⁴² Vajda 1959.

⁴³ Dömötör 1984.

⁴⁴ Bányai – Hilgard 1976.

⁴⁵ Bányai 1984.

⁴⁶ Austerlitz 1984.

Mint az ismeretes, az *Amanita Muscaria* nevű gombafajtát (magyarul 'boldogomba') Szibéria bizonyos területein, mint hallucinációt okozó hatóanyagot a sámánok is használták. Beszámolóik szerint a halottak országának meglátogatását segítette a gomba hatóanyaga a megváltozott tudatállapotban tett utazás során. Czigány feltételezése szerint a magyar táltos-hiedelemkör ismert történeteiben a tudós pástorok, a *táltosok*, amikor betértek szegényes ruházatukban a módosabb házakhoz, mindig csak tejet kértek. A falusiak véleménye szerint ez a szerény kérés volt a jele táltos mivoltuknak. Ezt a jelentéktelennek tűnő motívumot a kutatás korábban figyelemre sem méltatta, pedig a modern gyógyszerkutatás kimutatta, hogy a tej igen hatásos detoxikáló mivolta miatt alkalmas lehetett a gombamérgezés tüneteinek leküzdésére.⁴⁷

A külföldön élő magyar női kutatók közül érdemes megemlíteni Felcitas Goodman nevét⁴⁸ és Érdi Nóráét, aki alapos dolgozatában szintén a táltos alakjával foglalkozott,⁴⁹ valamint Lammel Annamária egyik cikkét, amelyben ő is a magyar néphit samanisztikus vonásait mutatta be.⁵⁰ A Párizsban élő és tanító kutatónő egyébként a közép-amerikai totonák indiánok körében végzett terepmunkát még az 1980-as években, amelynek során a helyi sámán gyógyító szertartását is megörökítette.⁵¹

Voigt Vilmos professzor, aki 2005-ig vezette a budapesti egyetem Folklore Tanszékét, már az 1970-es évektől kezdve érdeklődéssel fordult a samанизmus problematikájához. Számára ez a jelenség, mint etnológiai kutatási probléma létezett⁵² és három, a témához kapcsolódó tanulmányát egy kis kötetben újra kiadta, *Glaube und Inhalt* címmel.⁵³ Néhány évvel később részt vett azon a nemzetközi konferencián, melynek előadásai megjelentek a „*Shamanism in Eurasia*” című két kötetben. A válogatás első kötetében a jeles tudós feltette a kérdést, hogy a sámán csak egy szó-e vagy egy személyiség is egyben.⁵⁴ Később is elővette ezt a témát, amikor a 'sámán' szó értelmét próbálta kideríteni.⁵⁵ Míg korábban a tipológia érdekelte, addig újabb írásaiban a kulturális összehasonlító vizsgálódás felé tett lépéseket, annál is inkább, mert ez mindig is érdeklődési területe volt, hiszen enciklopédikus tudása éppen a komparatisztika terén bontakozhatott ki igazán.

⁴⁷ Czigány 1980.

⁴⁸ Goodman 1980.

⁴⁹ Érdi 1989.

⁵⁰ Lammel 1993.

⁵¹ Lammel 1992.

⁵² Voigt 1978.

⁵³ Voigt 1976.

⁵⁴ Voigt 1984.

⁵⁵ Voigt 1990.

Voigt Vilmos egyik legújabb tanulmányában a szibériai és a közép-ázsiai samanizmusban fellelhető idegen és lokális elemek további vizsgálatára hívta fel a figyelmet. A cikket, melyet Åke Hultrantz 85. születésnapjára megjelent *Festschrift*-be írt, a tőle megszokott kritikus hangvétel jellemez és egy sor kitűnő filológiai adat, amelyeket nem tudtak összekapcsolni mások, így pl. a közép-ázsiai *baksi* 'sámán' terminus elterjedéséről és jelentésének széles köréről.⁵⁶

A jelen áttekintés szerzője tulajdonképpen Diószegi halála után kezdett foglalkozni a samanizmus jelenségeivel. Kezdődött ez az életre szóló elkötelezettség azzal, hogy megszerkesztettem a „*Shamanism in Siberia*” című kötet Diószegi által hátrahagyott orosz nyelvű kéziratait,⁵⁷ majd egy konferenciát rendeztem az ő tiszteletére 1981-ben, amelynek előadásai a „*Shamanism in Eurasia*” című kötetben láttak napvilágot.⁵⁸ Mivel magam Diószegi közvetlen követőjének tartom – hiszen ő volt első hivatalos főnököm a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatócsoportjában –, később kiadtam összegyűjtött tanulmányait angol nyelven a *Bibliotheca Shamanistica* nevű könyvsorozatban, annak hatodik köteteként.⁵⁹ Ebben a sorozatban 2005-ig további hat kötet jelent meg: monográfiák és tanulmányok az eurázsiai sámánságról, s mint ilyen, egyedülálló szakkönyvtára lett a samanizmus kutatásának. 1993-ban az International Society for Shamanistic Research elnökeként megalapítottuk (Molnár Ádámmal) a társaság folyóiratát, melynek azóta minden évben két füzetet jelent meg, s amelyben a világ minden tájáról érkeznek cikkek, tanulmányok, terepmunka-beszámolók, minden bizonnyal talán ez a két sorozat a magyar sámánkutatók legfontosabb hozzájárulása a nemzetközi kutatásokhoz.

Jelentős nemzetközi konferenciák előadásait is sikerült publikálni az elmúlt évtizedekben, ezek a megjelenés sorrendjében „*Shamanism in Eurasia*” után az ICAES zágrábi konferenciáján a sámán tárgyú előadások két köteté,⁶⁰ majd a Nemzetközi Vallástudományi Társaság finnországi konferenciájának előadásait tartalmazó egyik kötet,⁶¹ valamint az ISSR második, Budapesten tartott kongresszusának válogatott előadása.⁶² S végül egy, a koreai UNESCO Bizottsággal közösen rendezett konferencia a samanizmusról, mint a világ szellemi (intangible) örökségének egyik fajtájáról.⁶³ Mindezekben a kötetekben a világ vezető sámánkutatói publikálták tanulmányaikat.

⁵⁶ Voigt 2005.

⁵⁷ Diószegi – Hoppál 1978.

⁵⁸ Hoppál 1984.

⁵⁹ Diószegi 1998.

⁶⁰ Hoppál – Sadovszky 1984.

⁶¹ Hoppál – Pentikäinen 1992.

⁶² Kim – Hoppál – Sadovszky 1995.

⁶³ Hoppál – Kósa 2003.

Ami a saját tanulmányokat illeti, azokból először egy válogatást 1992-ben jelentettem meg,⁶⁴ majd később egy másikat.⁶⁵ Ez utóbbi kötet a szibériai sámánhagyományok változásáról vázol fel képet. Ezzel egyidejűleg jelentettem meg egy olyan új stílusú monográfiát, amelyben a képeké a főszerep, mert úgy érzékeltem, hogy a legtöbb leírásból hiányzik az illusztráció, a kötet később megjelent németül, japánul és kínaiul is.⁶⁶ Ennek a képes monográfiának, amelyben az eurázsiai sámánokról kívántam képet adni, a javított változata 2002-ben jelent meg, a finn és az észet fordítása pedig egy évvel később.⁶⁷

E sorok írója 2003 januárjában Belső-Mongóliában (Kína) egy Hailar város a melletti kis faluban egy daur sámánasszony gyógyító szertartását örököltte meg. A sámánasszonyt két másik sámánasszony elkísérte, közülük az idősebb az evenki népcsoporthoz tartozott és a közösen végzett rítusok érdekessége az volt, hogy ő a saját nyelvét, egy másik nyelvcsaládhoz tartozó nyelvet használt az éneklés során. Mégis a legfontosabb jellemzője ennek a gyógyító szertartásnak az volt, hogy a fő sámánő kis szünetekkel háromszor egymás után mély transzba esett, amely nem imitált volt, hanem mélyen átélt megváltozott tudatállapot. A daur sámánasszony koronája, rituális köpenye és felszerelése (dob és a löféjű bot) igen gazdagon díszített és a klasszikus mintáknak megfelelő volt. Szinte hihetetlen, hogy a XXI. század elején ilyen teljességben még fennmaradt, továbbél a daur sámánság.⁶⁸

A néprajzosokon kívül természetesen még sokan foglalkoztak a samanizmus jelenség világával. Így a magyar népzene kutatás egyik jelentős személyisége, Szomjas-Schiffert György, korábban gyűjtött lapp sámánénekeket adott közre még az 1990-es évek közepén. Lázár Katalin az MTA Zenetudományi Intézetének munkatársa 1992–93-ban több osztják sámánéneket örökölt meg egy szibériai gyűjtőút alkalmával. Az egyik utolsó jelentős osztják sámán, Ivan Styepanovics Szopocsin (1910–1993) énekelt énekeit a magyar kutatóknak sikerült megszerezniük a novoszibirszki archívumból és a nagy sámán fiának segítségével megfejteni az ének szövegét. Egy másik fiatal tagja a Szopocsin nemzetségnek, Leonid Mihajlovics Szopocsin, aki átvette a sámánmesterséget, szintén énekelt egy szertartás során, amelyet megörökölttek, ily módon sikerült a szöveg és a melódia szerkezetéről is többet megtudniuk a kutatóknak.⁶⁹ A kutatás eredményeként azt lehetett megállapítani, hogy különösen az obi-ugorok körében a sámánköltészet, a sámánének segített megtartani a kis északi népek (nemzeti)

⁶⁴ Siikala – Hoppál 1992.

⁶⁵ Hoppál 2000.

⁶⁶ Hoppál 1994.

⁶⁷ Hoppál 2002.

⁶⁸ Hoppál 2005a.

⁶⁹ Lázár 1999: 47–51.

identitását. Jellemző példája ennek a folyamatnak a vogul (manysi) költő, Juvan Sesztalov esete, aki tudatosan vállalja ezt a kulturális küldetést, a sámánhagyomány fenntartását.

Simoncsics Péter nyelvész, az uráli nyelvek avatott ismerője, a nyenyec sámánénekek nyelvezetét és poetikáját vizsgálta egy nagyobb tanulmányban.⁷⁰ A nyenyec sámán költői nyelv egyik jellemzője, hogy minden szótag után egy érthetetlen szótagot szűrnak be, s ez sajátos fonetikai ritmust ad a szövegnek és egyben megnehezíti a megértést (mint pl. a magyar gyermeknyelvi titkos nyelv: Hovagova me-ve-gye-ve-gelünk?) A sámáni beszédnek ezt a sajátosságát tudtommal ő fedezte fel, amelyet megtalált egy kamassz mesében is, melynek hőse a sámán.⁷¹

Nagy Zoltán a fiatalabb etnológusnemzedék egyik tehetséges tagja, aki a vaszjugáni *hantik* körében végzett intenzív terepmunkát az utóbbi években. Ennek a munkának az egyik eredménye egy bizonytalan eredetű sámándob körüli információk összegyűjtése többek között a budapesti Néprajzi Múzeumban talált fénykép segítségével, amelyet a helyszínen megmutatott az ottaniaknak, akik felismerték a képen látható embereket. Módszertanilag is mintaszerű a dolgozat, mert sikerült rekonstruálni egy tárgyat, a sámándob és néhány régi fénykép kulturális beágyazottságát.

Kőhalmi Katalin a mandzsú-tunguz népek kutatója, Diószegi kortársa, lényegében csak a hetvenes években került közelebb a szamanizmus témájához. Mint kitűnő filológus, mindig fontos adatokkal járult hozzá egy-egy téma jobb megismeréséhez. Így például írt egy igen érdekes tanulmányt, amelyet a Magyar Vallástudományi Társaság és a Magyar Néprajzi Társaság által rendezett Diószegi-émlékkülönségben olvasott fel, s amelynek címe „*A medve mint az állatok sámánja*” volt.⁷²

Talán legfontosabb hozzájárulása a magyarországi sámánkutatáshoz az a népköltészeti válogatás, amelyet 1973-ban jelentetett meg⁷³ „*Sámándobok szóljátok...*” címmel. Ebben a kötetben az orosz szakirodalom alapján válogatott sámánénekek-szövegeket, amelyek ma már jórészt elérhetetlen kötetek lapjain jelentek meg. Ez a kötet a maga nemében úttörő vállalkozás volt, mint ahogy a „*Nisszan sámán nő szertartáskönyve*” című fordításkötet is, amely 1987-ben jelent meg,⁷⁴ felsorakozva ezzel a magyar kiadással a nem sokkal korábbi orosz, angol, német, olasz és koreai fordításokhoz (talán érdekes megemlíteni, hogy a hiteles kínai fordítás csak néhány évvel ezelőtt készült el). Kőhalmi Katalin egyik újabb tanulmánya, melyet egy Budapesten rendezett nemzetközi konferencián prezentált „*The*

⁷⁰ Simoncsics 1995.

⁷¹ Simoncsics 2003.

⁷² Uray-Kőhalmi 2003a.

⁷³ Uray-Kőhalmi 1973.

⁷⁴ Melles 1987.

Myth of Nishan Shaman” címmel, amelyben a mandzsu sámánnó alvilági útjáról szóló különböző variánsok szövegeit, motívumait vetette egybe.⁷⁵

Kara György orientalista, Ligeti Lajos tanítványaként, mint ahogy Diószegi is orientalistaként indult, még a hetvenes években jelentős tanulmányt publikált a mongol samanizmusról. Egy mongol énekesről írt,⁷⁶ akit ugyanúgy avatnak be, mint régen a sámánokat. Az ő tanítványai közül aztán többen a mongol mitológiai kutatás és a samanizmus vizsgálatában jeleskedtek. Így Sárközi Alice, aki már a sárospataki konferencián is részt vett és előadott,⁷⁷ valamint Birtalan Ágnes, aki napjainkban vezeti a budapesti egyetem orientalisztikai tanszékét. Birtalan Ágnes tanítványaival rendszeres kutatásokat végzett az ezredforduló körüli években az átalakuló Mongóliában és híradást hozott az egyik nagyhírű *darhat* sámánasszonyról, leírva annak sötétben végzett szertartását. A terepen végzett megfigyelések alapulnak más közleményei is, amelyek a mai mongol sámánság egyes részleteit világítják meg, vannak köztük szövegközlések⁷⁸ és rítusleírások egyaránt.⁷⁹

A magyarországi turkológus-iskola nemzedékei mindig jelentős filológiai eredményekkel járultak hozzá a régi magyar hitvilág, köztük a magyar samanizmus lehetséges nyomainak felderítéséhez. Így nemrégiben Berta Árpád egyik cikkében két fontos szavunk etimológiai elemzése során jutott arra a következtetésre, hogy mindkét szó jelentése régi török gyökökből magyarázható. Az *Álmos* fejedelem név a ’transzban lenni, megbolondulni’ jelentéskörben mozog, míg a *táltos*, a *tal* gyök szintén a megváltozott tudatállapotra utal, ha az etimológia helyes, akkor Álmos szakrális fejedelem, vagyis *táltos* volt.⁸⁰

Molnár Ádám turkológus a belső-ázsiai török népek időjárás-varázslójáról írt egy kitűnő monográfiát. Ebben a munkájában összefoglalta és elemezte azokat a török hiedelmeket, amelyek szerint az időjárást meg lehet változtatni, mégpedig egy különleges varázserejű kő (*yādā*) segítségével. A közösségi célú időjárás-varázslás egy erre a feladatra szakosodott vallási specialista, a *yadči* feladata volt. Ez a társadalmi funkció a VIII–XII. századi belső-ázsiai török társadalmakban a háborúk, törzsi harcok idején volt igazán fontos a régi írott források szerint, együtt vonultak az uralkodóval a harcok színhelyére, hogy ezt a ’meteorológiai fegyvert’ bármikor bevehessék.⁸¹ Ezt az idővarázsló technikát sok helyen a sámánokhoz kötik, noha ez a régi írott forrásból hiányzik.

⁷⁵ Uray-Kőhalmi 2003b.

⁷⁶ Kara 1970.

⁷⁷ Sárközi 1984.

⁷⁸ Birtalan, 1995, 2001.

⁷⁹ Birtalan – Sipos 2004.

⁸⁰ Berta 2001: 114.

⁸¹ Molnár 1994.

Molnár Ádám újabban a régi török samanizmus rendszerének rekonstrukcióján dolgozik, valamint tervbe vette egy olyan szótár készítését, amely a török nyelvű népek samanizmussal összefüggő teljes szókincsét számba veszi. Nemrégiben pedig megjelentetett egy forrásgyűjteményt a török népek samanizmusáról. Ez a gondosan szerkesztett szöveggyűjtemény⁸² és a jól válogatott hiteles képanyag fontos hozzájárulás a magyar samanizmus-kutatáshoz, hiszen ebből a kultúrkörből vett elbeszélések azok, amelyek a legközelebb állnak a magyar *táltos* mondákhoz. A kötetben van tanulmány az *özbeg*, a *kazah*, a *kirgiz*, a *sárga ujugurok*, az *altaji törökök*, a *tuvaik* és a *jakutok* sámánságáról.

A fiatalabb kutatók nemzedékéhez tartozik a több török nyelven jól beszélő kutató Somfai Kara Dávid, aki 1994-ben járt Kazahsztán déli részében Torma József, akkori magyar nagykövét és turkológus társaságában. Az egyik ilyen útjuk alkalmával tettek látogatást annál a *baksinál*, aki még használta a kéthúrú hangszert, a *kobozt*, amikor a szellemeket hívta (*zikir saliw*) és hogy elérje a transz-állapotot.⁸³ A hetvenes éveiben járó baksi a gonosz szellemeket (*Jindar*) egy hosszú késsel ijesztette el (transzban a saját torkán lenyomta), egy malomkövet a mellére emelt a megváltozott tudatállapotban (ezekről a 'mutatványokról' több kitűnő fénykép készült). Ugyancsak 1994-ben járt a fiatal kutató a *karakalpak* népnél, majd a *jakutoknál*, 1998-ban pedig a *hakaszoknál* a népi epika helyi énekeseit kereste, a hőseposz-énekeseket. A beszélgetések során kiderült, hogy a hőseposz-énekek előadói a sámánokhoz hasonlóan a szellemek kiválasztottjai, még gyermekkorukban gyakran transzba esnek és az alatt a szellemekkel kommunikálnak.⁸⁴ A fiatal kutató hírt hozott Kirgizisztánból is, ahol a Talasz völgyében járva egy ritkaság számba menő sámánszertartást látott. Ennek leírását és az akkor, egy professzionális etnofotográfus által készített képeket 2004-ben adta közre a *Shaman* nevű folyóiratban.⁸⁵

2004 szeptemberében Somfai Kara e sorok írójával Kínában, Xingjiangban járt, az ott élő kirgiz kisebbség egy kis falujában, ahol sikerült megörökíteni egy gyógyító szertartást és a *baksival* egy interjút is készíteni. A szertartás egyik érdekessége az volt, hogy benne keveredtek a samanisztikus és a muzulmán elemek, továbbá az is, hogy egy jelenlévő sámánnő egy jó három perces transzot produkált. A gyógyítás vagy 30 helyi lakos szeme láttára történt, ennek ellenére a kínai hatóság egyik jelen lévő embere 17 perc után megtiltotta a videofelvétel készítését (a beszámoló megjelenés alatt).

Sántha István, aki szintén Diószegi nyomdokában járt Szibériában, közelebb, a burjátok és evenkik körében gyűjtött, fáradságos munkával sajtó alá rendezte

⁸² Molnár 2003.

⁸³ Somfai Kara 2005.

⁸⁴ Somfai Kara 2003: 189.

⁸⁵ Kunkovác – Somfai Kara 2004.

Diószegi Vilmos gyűjtőfüzeteit és naplóját. Ez a könyv fontos adatokat tartalmaz Diószegi munkamódszeréről és arról is, hogy a szinte mitikus alakká híresült Szibéria-kutató alig néhány napot tölthetett (a korabeli politikai okok miatt!) terepen, interjúk készítésével olyan személyekkel, akik még találkoztak sámánokkal, de élő és praktizáló sámánnal már nem találkozott.⁸⁶ A fiatal kutató 2004-ben egy nagyobb tanulmányt írt az 'utha' fogalmáról a burjátok hitvilágában.

Kósa Gábor egy újabb tanulmányában, mintegy folytatva a korábbiakat, a régi kínai történelem egyik államának (a neve Chu, ie. VII–III. század) vallási jelenségeivel foglalkozott. Megállapította, hogy a keleti Zhou-dinasztia idején a vallási gyakorlat és különösen az írott szövegek és a mitológiai alakokról szóló elbeszélések őrizték meg a samanisztikus vonásokat.⁸⁷ Ez a több mint félszáz oldalas igen alapos filológiai felkészültségről tanúbizonyságot adó tanulmány a magyar sinológusok hírnevét öregbíti majd és fontos azért is, mert ez az egyedülálló összefoglalás jelentős hozzájárulás a samanizmus korai történetének, méghozzá írott források alapján történő megismeréséhez.

Obrusánszky Borbála, mint mongolista elsősorban a régi mongol történeti forrásokban keresi a sámánságra vonatkozó adatokat, különösen az olyanokat, amelyek a lamaizmus ellenére is fennmaradtak, mert a sámánok békésen megfértek a lámákkal és fenntartották például a tűztiszteletét.⁸⁸ Sok mindent átvettek egymástól a sámánok és a lámák a mongoloknál. Azonkívül az *ongonok* kultuszát máig sem sikerült kiirtani a mongol kultúrából, és az ősök tisztelete is mindennél erősebben gyökerezik a mongol néplélekben.

A XX. század harmincas éveitől egészen a nyolcvanas évekig a kommunista ideológia nevében üldözték a sámánokat, s csak a legutóbbi időben nyílt lehetőség arra, hogy a sámánok újra folytassák mesterségüket. Erről magam is meggyőződhettem, amikor 2001-ben a mongol fővárosban tartottuk az ISSR konferenciáját és azon részt vettek a helyi sámánszövetség tagjai vagy félszázan.

ÖSSZEFOGLALÁS

Összefoglalásképpen elmondható, hogy a magyar kutatók már a XIX. század közepétől kezdve rendszeresen foglalkoztak a samanizmussal, elsősorban azért, mert a kereszténység előtti idők vallási rendszerének tartották, s mint ilyet, a magyarság ősi vallásával azonosították. Ez az azonosítás aztán egy jó évszázadon keresztül meghatározta a magyar kutatók érdeklődését, hiszen bárhol is kuttattak, az volt a céljuk, hogy a magyarok ősi hiedelmeihez párhuzamokat találja-

⁸⁶ Sántha 2000.

⁸⁷ Kósa 2003.

⁸⁸ Obrusánszky 2002.

nak a világban, mert Európa közepén ez a nép rokon nélkül élt és kulturálisan igencsak eltért a környező népektől.

Kulcsszavak

samanizmus, Magyarország, mitológia, hiedelemrendszer, Szibéria.

IRODALOM

AUSTERLITZ Robert

1984 „Ont he Vocabulary of Nivkh Shamanism: The Tymon of qas (drum) and Related Questions” In Hoppál M. (ed.) *Shamanism in Eurasia*, 1, 213–214. Göttingen, Herodot.

BÁLINT Gábor

1876 A mandzsuk szertartásos könyve. In *Értekezések a Nyelv- és Széptudományok köréből*, VI, 2, 1–16. Budapest, A Magyar Tudományos Akadémia Kiadó-hivatala. 1973, újra kiadta. Kara György, Budapest

BÁLINT Gábor (szentkatolnai)

1876 „A mandsuk szertartásos könyve” in *Értekezések a Nyelv- és Széptudományok köréből* VI: 2: 1–16. Budapest.

BÁN Aladár

1908a „Sámánok és áldozópapok”, in Krohn Gyula (Julius) *A finnugor népek pogány isentisztelete*, Budapest, A Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó Vállalata, Új folyam LXXIII. kötet, 320–338.

1908b „A samánizmus fogalma és jelenségei”, *Ethnographia*, XIX.

BÁNYAI Éva

1984 On the Technique of Hypnosis and Ecstasy: An experimental Psychophysiological Approach. In (Hoppál M. (ed.) *Shamanism in Eurasia* part 1, 174–183. Göttingen, Herodot.

BÁNYAI Éva – HILGARD, E. A.

1976 A Comparison of Active-alert Hypnotic Gudduction with Traditional Relexation Induction. *Journal of Abnormal Psychology*, 85, 218–224.

BARÁTHOSI BALOGH Benedek

1996 *Távoli utakon*, (Válogatta és szerkesztette Hoppál Mihály), Budapest, Néprajzi Múzeum.

BERTA Árpád

2001 Álmos and táltos, *Shaman* 9, 2, 99–117.

BIRTALAN Ágnes

1995 „Some Animal Representations in Mongolian Shaman Invocations and Folklore”, *Shaman* 3, 2, 99–111.

BIRTALAN Ágnes – SIPOS J.

2004 „Talking to the Ongons”: The Invocation Text and Music of a Darkhad Shaman. *Shaman* 12: 1–2, 25–62.

- BIRTALAN Ágnes
2001 the Tibetan Weather–Magic Ritual of Mongolian Shaman. *Shaman* 9, 2, 119–142.
- CSENGERY Antal
1857 „Az altaji népek ősvallása, tekintettel a magyar ősvallásra”, *A Magyar Tudományos Akadémia Évkönyvei* IX. kötet, 4. szám. (Reprint: Warren, Ohio, 1975; valamint Diószegi Vilmos, szerk. 1971, *Az ősi magyar hitvilág*, 267–294. Budapest: Gondolat.
- CZIGÁNY Loránd
1980, „The Use of Hallucinogens and the Shamanistic Tradition of the Finno-Ugric People”, *The Slavonic and East European Review*, 58, 2, 212–217.
- DALLOS Edina
2004 „Shamanism and Monotheism? Religions Elements in Orkhon Inscriptions”, *Shaman*, 12, 1–2, 63–84.
- DIÓSZEGI Vilmos
1958 (1998²-reprint), *A sámánhit emlékei a magyar népi kultúrában*, Budapest, Akadémiai.
1968a *Tracing Shamans in Siberia. The Story of an (vol. 6.) Ethnographical Research Expedition*, Oesterhut, Anthropological Publications.
1968b „The Problems of the Ethnic Homogeneity of Tofa (Karagas) Shamanism”, In Diószegi, V. (ed.) *Popular Beliefs and Folklore Traditions in Siberia*, Budapest, Akadémiai, p. 239–329.
1974 Shamanism, In *Encyclopaedia Britannica*, 19th edition, London, Macmillan, vol. 16, 638–641.
1998 *Shamanism. Selected Writings of Vilmos Diószegi* Edited by M. Hoppál, Budapest, Akadémiai (*Bibliotheca Shamanistica*).
- DIÓSZEGI Vilmos – HOPPÁL Mihály (eds.)
1978 *Shamanism in Siberia*, Budapest, Akadémiai,
- DÖMÖTÖR Tekla
1984 „The Problem of Hungarian Female *táltos*”, In Hoppál M. (ed.) *Shamanism in Eurasia*, part 2, 423–429, Göttingen, Herodot.
- ECSEDY Ildikó
1984 „The New Years’s Tree and Other Traces of Ancient Shamanistic Cult in China”, In Hoppál, M. (ed.) *Shamanism in Eurasia*, Part 1. Göttingen, Herodot, 107–121.
- ELIADE Mircea
1970 Review: V. Diószegi: Tracing Shamans in Siberia. Oosterhut, 1968, *American Anthropologist* vol... 1525–1526.
- ÉRDI Nóra,
1989 *Táltos. Eine Gestalt des ungarischen Volksglaubens*. Berlin, Reimer.
- GOODMAN Felicitas D.
1980 „Hungarian Shamanism in Cross–Cultural Perspectives”, *Ural-Altäische Jahrbücher* 52, 32–41.
- GYÖRFFY István
1925 A bűbájlás a moldvaiaknál, *Ethnographia*, XXXVI, No. 7–12, 169.
- HOPPÁL Mihály
1984 *Shamanism in Eurasia*, vol. 1–2. Göttingen, Herodot.
- HOPPÁL Mihály – SADOVSZKY Ottó
1989 *Shamanism: Past and Present*. vol. 1–2. Budapest–Los Angeles, Ethnographic Institute, Hungarian Academy of Sciences.

HOPPÁL Mihály – PENTIKÄINEN, J.

- 1992 *Northern Religion and Shamanism*, Budapest–Helsinki, Akadémiai–Finnish Literature Society.

HOPPÁL Mihály

- 1994 *Shamanen und Schamanismus*. Augsburg, Pattloch Verlag.
 1998 „Vilmos Diószegi: Life and Works”, *Shaman*, 6, 2, 117–149.
 2000 *Shaman Tradition in Transition*, Budapest, International Society for Shamanistic Research.
 2002 *Das Buch der Shamanen: Europa und Asien*. München: Ullstein.
 2003 *Tanulmányok Diószegi Vilmosról*, Budapest, Magyar Vallástudományi Társaság (*Vallástudományi Füzetek* No. 3.)
 2005a Trance and Sacrifice in a Daur Shamanic Healing Rite. *Shaman*, 13, 1–2, 61–78.
 2005b *Sámánok Euráziában*, Budapest, Akadémiai.

HOPPÁL Mihály – KÓSA Gábor

- 2003 *Rediscovery of Shamanic Heritage*, Budapest, Akadémiai (*Bibliotheca Shamanistica* vol. 11.)

HORVÁTH János

- 1817 „A’ Régi Magyaroknak Vallásbeli, s erkölcsi Állapottyokról”, *Tudományos Gyűjtemény* vol. III: 27–98.

HUNFALVY Pál

- 1864 *A vogul föld és nép*, Pest.

IPOLYI Arnold

- 1854 *Magyar mythologia*, Pest: Heckenast.

JANKÓ János

- 1900 „Adatok a sámánvallás megismeréséhez”, *Ethnographia* XI: 211–220, 257–268, 326–333, 345–352, 394–399, 446–450.

KARA György

- 1970 *Chants d’un barde mongol*, Budapest, Akadémiai, (*Bibliotheca Orientalis Hunagira* vol. 12.)
 1973 (Bevezetővel újra közreadja), *Bálint Gábor keleti levelei...* Budapest, Körösi Csoma Társaság.

KLANICZAY Gábor

- 1984 „Shamanistic Elements in Central European Witchcraft”, In Hoppál M. (ed.) *Shamanism in Eurasia* Göttingen, Herodot, 404–422.

KIM T. – HOPPÁL Mihály – SADOVSZKY Ottó

- 1995 *Shamanism in Performing Arts*, Budapest, Akadémiai (*Bibliotheca Shamanistica* volt. 1.)

KODOLÁNYI János

- 1968 „Antal Reguly”, In V. Diószegi (ed.) *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 17–26.

KÓSA Gábor

- 2000 „In Search of the Spirits – Shamanism in China before the Tang Dynasty”, *Shaman* 8, 2, 131–179.
 2001 „Open Wide, Oh, Heaven’s Door! – Shamanism in China before the Tang Dynasty”, *Shaman* 9, 2, 169–197.
 2003 „Mythology and Shamanism in the Ancient Chinese State of Chu”. In Hoppál M. – Kósa G. (eds.) *Rediscovery of Shamanic Heritage* 46–108. Budapest: akadémiai Kiadó (*Bibliotheca Shamanistica* vol. 11.)

- KUNKOVÁCS László – SOMFAI KARA Dávid
 2004 On a Rare Kirghiz Shamanich Ritual from the Talas Valley. *Shaman*, 12, 1–2, 161–165.
- LAMMEL Annamária
 1993 „Connaissances et pratiques de type chamanique en Hongrie”, *Ethnologie française*, XIII, 1, 113–119.
- LÁZÁR Katalin
 1999 „Shamanism and Folk Music as Ethnosurvival Factors”, *Etnomusikologian vuosikirja* (Helsinki) 11, 46–54.
- LOT-FALCK Eveline
 1973 „Hommage à Vilmos Diószegi”, *L’Homme*, XIII, 4, 135–141.
- MAKKAY János
 1999 Two Studies on Early Shamanism, In *Tractata Mimsenla* 14, Budapest, (a szerző kiadása).
- MELLES Kornélia (válogatta és fordította)
 1987 *Nisan sámánno. Mandzsu vajákos szövegek.* (A fordítást az eredetivel Kara György vetette egybe) Budapest: Helikon.
- MOLNÁR Ádám
 1994 *Weather Magic in Inner Asia*, Bloomington, Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies. (*Uralic and Altaic Series* 158.)
- MOLNÁR Ádám (szerk.)
 2003 *A sámánhit emlékei. Török népek*, Budapest: Ballassi.
- MUNKÁCSI Bernát
 1892–1910 *Vogul népköltési gyűjtemény.* (Saját gyűjtése és Reguly Antal hagyományai nyomán közléses M. B.) vol. 1–4. Budapest, Akadémiai.
- OBRUSÁNSZKY Borbála
 2002 „A samanizmus jelképei a korai mon gol államokban”, In Csonka-Takács E. – Czövek J. – Takács A. (szerk.) *Mir-susnē-xum (Tanulmánykötet Hoppál Mihály tiszteletére)* II, 864–868. Budapest: Akadémiai.
- PÁPAY József
 1905 *Osztrák népköltési gyűjtemény. Reguly hagyatéka és a saját gyűjtése alapján közléses P. J.* Budapest.
 1913–1918 „Die Ostjakischen Heldenlieder Reguly”. *Journal de la Société Finno-Ongrienne*, vol. XXX. No. 36. Helsinki.
- PÓCS Éva
 1989 *Fairies and Witches at the Baundary of South-Eastern and Central Europe*, (FFCommunication 243.) Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
 1989a *Tündérek, démonok, boszorkányok, »Fées, démons et sorciers«*, Budapest, Akadémiai.
 1989b „Hungarian *táltos* and his European Parallels”, In Hoppál, M.–Pentikäinen, J. eds., *Uralic Mythology and Folklore*. Budapest–Helsinki, Finnish Literature Society, 251–276.
 1990 „Néphit”, In *Magyar Néprajz* VII, (Ethnographie Hongroise) Budapest: Akadémiai. 527–692.
- POZSONY Ferenc
 2002 Samanizmus és medve kultúiz Moldvában?”, In Csonka-Takács E. – Czövek J. – Takács A. szerk. *Mir-susnē-xum (Tanulmánykötet Hoppál Mihály tiszteletére)* Budapest: Akadémiai, 745–761.

RÓHEIM Géza

- 1925 *Magyar néphit és népszokások*, Szeged.
 1951 „Hungarian Shamanism.” *Psychoanalysis and the Social Sciences*, 3, (4), 131–169.
 1954 *Hungarian and Vogul Mythology*. New York

von SADOVSZKY Ottó – HOPPÁL Mihály

- 1995 *Vogul Folklore collected by Bernát Munkácsi*, Budapest: Akadémiai Kiadó – Los Angeles, International Society for Trans-Oceanic Research.

SÁNTHA István

- 2000 (szerk.) *Halkuló sámándobok... Diószegi Vilmos Szibériai naplói, levelei, I. 1957–1958*, Budapest: L'Harmattan. MTA Néprajzi Kutatóintézet.

SÁRKÖZI, Alice

- 1984 „A Mongolian Text of Exorcism”, In Hoppál M. (Ed.) *Shamanism in Eurasia II*, 325–343. Göttingen, Herodot.

SEBESTYÉN Gyula

- 1900 „A magyar varázsdob”, „Le tambour magique hongrois”, *Ethnographia*, 11, 433–446.

SIKALA Anna-Leena – HOPPÁL Mihály

- 1992 *Studies on Shamanism*. Helsinki–Budapest, Finnish Anthropological Society–Akadémiai, (*Ethnologica uralica* vol. 2.)

SIMONCSICS Péter

- 1995 *A nyenyec sámánköltészet nyelve*, (PhD. értekezés)
 2003 „Shaman as the thero of a Kamassian Tale: a Riddle in Narration”, In Hoppál, M. – Kósa G. (eds.) *Rediscovery of Shamanic Heritage*, 109–111. Budapest: Akadémiai Kiadó (*Bibliotheca Shamanistica* vol. 11.)

SOMFAI KARA Dávid

- 2003 „Living Epic Tradition among Inner Asian Nomads”, in Hoppál, M. – Kósa, G. (eds.) *Rediscovery of Shamanic Heritage*, 179–191, Budapest: Akadémiai.
 2004 „Kirghiz Shamanism”, In Walter M. N. – Neumann E. J. (eds.) *Samanism: an Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Cultures*, vol. II., 579–582. Santa Barbara–Denver, ABC Clío.
 2005 „The Lest Kazakh *Baksı* to Play the *Kobı*”, *Shaman*, 13, 1–2, 181–187.

SZOMJAS-SCHIFFERT György

- 1996 *Lapp sámánok énekes hagyománya*, (A lapp szövegeket lejegyezte és fordította Kovács Magdolna), Budapest: Akadémiai.

URAY-KÖHALMI K. (válogatta és a jegyzeteket írta)

- 1973 *Sámándobok szóljatok...* (Fordította Bede Anna), Budapest: Szépirodalmi

URAY-KÖHALMI K.

- 2003a „A medve, mint az állatok sámánja” (mandzsú-tunguz anyag alapján). Előadás a „Samanizmus – magyar néphit – európai néphit” c. konferencián – Diószegi Vilmos születésének 80. évfordulóján. (Megjelenés alatt az *Ethnographia*-ban.)
 2003b *The Myth of Nishan Shaman* in Hoppál, M. – Kósa, G. (eds.) *Rediscovery of Shamanic Heritage* 113–121. Budapest: Akadémiai Kiadó.

VAJDA L.

- 1959 „Zur phazeologischen Stellung des Schamanismus”, *Ural-altaische Jahrbücher*, 31, 456–485.

VARGA M.

- 1972 Diószegi Vilmos munkáinak bibliográfiája, *Ethnographia* LXXXIII, 4, 534–539.

VARGYAS Gábor

- 1993 „The Structure of Bru Shamanic Ceremonies”, In *Shamans and Cultures*. Eds. By M. Hoppál and K. D. Howard. Akadémiai Kiadó, Budapest/International Society for Trans-Oceanic Research, Los Angeles, 120–127.
- 1994a *Paroles de chamanes. Paroles d'esprits*. Numéro coordonné par G. Vargyas. *Cahiers de Littérature Orale* No. 25. Paris, INALCO, 236.
- 1994b (In collaboration with A. Lévy, J. F. Papet et Mr. Sithamma) Un chant brou à l'esprit auxiliaire”, *Cahiers de Littérature Orale*, INALCO, 35, 122–176.
- 2000 *A la recherche des Brou perdus, population montagnarde du Centre Indochinois*. Les Cahiers de PENINSULE No. 5. Etudes Orientales, Olizane.
- 2001 „Intangible culture of the Bru: preservation, promotion and reassertion of values”, In O. Salemink (ed.) *Viet Nam's Cultural Diversity: Approaches to Preservation*, Paris, UNESCO Publishing/Memory of Peoples, 199–204.
- 2002 „Egy XIX. századi brú sámánoltár ábrázolásáról” In: *Mir-susne-hum. Tanulmánykötet Hoppál Mihály tiszteletére*. Szerkesztette: Csonka-Tanács Eszter – Czövek Judit – Takács András. Budapest: Akadémiai Kiadó, 762–786.

VOIGT Vilmos

- 1976 *Glaube und Inhalt. Drei Studien zur Volksüberlieferung*. Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Ókori Történeti Tanszékének Kiadványai No. 19.
- 1978 „Shamanism in North Eurasia as a Scope of Ethnology”, In Diószegi V. – Hoppál M. (eds.) *Shamanism in Siberia*, Budapest: Akadémiai, 59–80.
- 1984 „Shaman-Person or Word?” In Hoppál, M. (ed.) *Shamanism in Eurasia*, vol. 1. Göttingen, Herodot, 13–20.
- 1990 „Sámán – a szó és értelme”. *Nyelvtudományi Közlemények* XCI. 235–240.
- 2005 „Foreign or Interegional” Elements in Siberian and Central Asian Shamanism.” *Shaman* 13, 1–2, 133–145.

WILHELM G.

- 1996 „Sámánok: jószok és gyógyítók” In Bereczki A. – Klima J. (szerk.) *Ünnepi könyv Domokos Péter tiszteletére* 271–275. Budapest, ELTE FGR Tanszék (*Uralisztikai Tanulmányok* 7.)
- 1999 „Benedek Baráthosi Balogh's Collection in the Museum of Ethnography, Budapest. Artifacts, Manuscripts and Photos”, In Kohara T. – Wilhelm G. (eds.) *Museum of Ethnography Budapest Baráthosi Balogh Collection* 85–91. Budapest–Sapporo, Museum of Ethnography–Hokkaido Ainu Research Center.

Mihály Hoppál

THE RESEARCH OF SHAMANISM IN HUNGARY

There has been a long tradition in Hungarian religious studies to conduct a variety of research projects in the field of shamanism. Hungarian researchers started to investigate this issue as early as the middle of the 19th century. Their attention was aroused especially because they considered shamanism to have been a religious system used before Christianity, and they identified it with the ancient religion of the Hungarians. This identification determined the field of interest for a century because, wherever researchers went to do research work, they always wanted to discover connections on a worldwide scale to the ancient beliefs of the Hungarians.

In my paper, I will investigate the history and the various ways of approaching shamanism in the field of Hungarian scholarly research.

Juhász Antal: A Duna-Tisza közi migráció és hatása a népi műveltségre. Kiadja a Móra Ferenc Múzeum, Szeged, 2005. 404 lap, 83 ábra

Szilágyi Miklós

Juhász Antalt a „szegedi nagytáj” felettébb szorgalmas kutatójaként tartja számon a szakmai közvélemény – a tájfogalomnak abban az értelmében, ahogyan azt tanára és mestere, Bálint Sándor használta volt. E tájhoz kötődéséről tanúskodik tucatnyi általa szerkesztett tudományos igényű, helyismereti jellegű falu- és városmonográfia, az ezekben közzétett települési, építkezési, gazdálkodási, társadalomnéprajzi monográfiafejezet; jó néhány, szegedi múzeumi, illetve egyetemi évkönyvben, valamint központi folyóiratban publikált tanulmány, s nem utolsó sorban a szegedi Móra Ferenc Múzeum évtizedeken át szisztematikusan gyarapított néprajzi gyűjteménye és fotótára.

Ez alkalommal azonban nem az „életmű” értékelése a vállalt feladatom – legújabb monográfiájáról kell szólnom, melynek korábbi változata alapján a Magyar Tudományos Akadémia Doktori Tanácsa – az etnográfusokból és történészekből álló bírálóbizottság javaslatát figyelembe véve – az „Akadémia doktora” címre tartotta érdemesnek Juhász Antalt. Egy olyan szintézisről, mely nem csupán összefoglalja, hanem jelentősen gazdagítja, új összefüggésrendbe állítja több évtizedes folyamatos kutatásait, így a lokális/regionális néprajzi kutatások szemléleti megújításához is számottevően hozzá tud járulni. Következzék tehát a korábbi Juhász Antal-tanulmányokhoz, monografikus vizsgálatokhoz képest is szemléleti és módszertani „újdonságként” értékelhető legfőbb eredmények összefoglalása!

1.) Szembetűnően új, hogy szerzőnk jelentősen eltávolodott Szeged történelmi határaitól és a Szeged-problematikától. Nemcsak földrajzi határok értelmében szélesedett-tágult az érdeklődése. Abban az értelemben is, hogy az egy-egy valamikori pusztán tanyahálózattá – eszmei községgé, majd faluvá alakuló mindösszesen 18 általa vizsgált Duna-Tisza közi homokhátsági település, melyekről azonos szempontokat érvényesítő „mini-monográfiákat” olvashatunk a könyvében, vagy magán földesúri-uradalmi pusztabirtokon, vagy jászkunsági falvak–mezővárosok közbirtokossági tulajdonú pusztáin, vagy Kecskemét városa pusztáin jött létre a 19. század második fele óta. Vagyis ahhoz, hogy értelmezhesse a parasztoknak birtokszerzésre felkínálkozó pusztabirtokok benépesedési folyamatának azonos és eltérő jellemzőit, előbb az egymástól lényegesen különböző birtoklástörténeti–birtokjogi háttérrel kellett felderítenie. Falutörténeti vázlatait tehát olykor évszázadokkal korábról indította, mint ahogy egy-egy község legújabb kori történelme ténylegesen elkezdődött, és gondosan mérlegelte a birtokától távol élt birtokosnak, illetve a parcellázás, a telepestoborzás aprómunkáját átvállaló pénzügyintézeteknek és magánszemélyeknek (a szegediek szavával: a *földcincároknak*) bonyolult érdekviszonyait.

2.) Mivel arra keresett választ, hogy egyenként és együttesen honnan is jöttek, milyen társadalmi létállapotúak voltak a pusztákra településükkor a Duna-Tisza köze „pionír-

jai”, meg kellett találnia ezeket a vonatkozásokat a legbeszédesebben tükröző forrásokat. Ezért kerültek vizsgálati középpontjába az egyházi anyakönyvek (a születésiek, a házasságkötésiek és a halálozásiak egyaránt), melyekben, ha az egyházközség megszerveződése időpontjától vezették azokat, rendszerint megtalálható a házasságot kötő vagy meghalt személy korábbi lakóhelye, illetve a gyermek szüleinek egykori lakóhelye. És ugyanez okból – azaz az írásos források elégtelensége miatt – került a korábbi kutatókhoz képest még nagyobb hangsúly a *szóbeli*, ám ritkán személyes, inkább a második-harmadik generáció által őriztetett családi *emlékekre*. Ezek a személyesen gyűjtött narratívok nem folklór-megnyilvánulásként, hanem forrásértékük miatt érdekelték. Az esetben idézi őket, ha a betelepedés tényét és körülményeit megvilágító „adatként” tudja használni, vagyis ha egyéb források (pl. a helyi újságok) információi megengedték, hogy hitelesnek fogadja el a csak az emlékezet őrizte tényeket. Én magam jobban hangsúlyoznám ugyan az ilyen szóbeli emlékek „folklór” jellegét, azt azonban a könyv kivételes érdemének tartom, hogy kiterjedt adatgyűjtése és körültekintő interpretációja hatásosan ráirányítja a helyismereti kutatók figyelmét a személyes-családi visszaemlékezések – más szóval a jószerével még nem vizsgált, nem is definiált „családi folklór” – mindaddig alig számontartott forrásértékére.

3.) A korábbi kutatói véleményekkel (elsősorban Bálint Sándor valószínűsítésével) tiszteletteljesen vitatkozva, ám elhithető erővel, hisz hatalmas adatmennyiség birtokában azt bizonyította ez alkalommal Juhász, hogy a Duna-Tisza közti homokhátság 19–20. századi benépesítésében, utóbb falvakká alakuló tanyahálózatának létrejöttében Szegednek, a szegedieknek *nem volt* elsődleges szerepe. Akadtak, s nem is elhanyagolhatóan csekély számban, szegedi származékok a telepések között, eredményeit mégis így summázza: „A [...] parcellázások során maga a nagytáj, vagyis a két folyó közötti városok, faluk és tanyák népe adta a megtelepülők nagyobbik részét”, és érkeztek északról is (Jászság, Tápíóság, Észak-Pest megye), délről is (a szegedi határból, korábbi dohánykertész-telepekről), sőt a Tiszántúlról, illetve a Dunántúlról is, csakhogy jóval kevesebben. A tájtörténet szempontjából ez a kiválóan argumentált megállapítás a könyv legfontosabb új eredménye!

4.) Sokkalta árnyaltabb lett Juhász aprólékos adatgyűjtéseinek-adatértelmezéseinek köszönhetően a Duna-Tisza közti pusztákra települők *társadalmi helyzetéről* alkotható képünk. Nem igazolódott ugyanis Erdei Ferenc vélekedése, aki a homokhátság benépesedését kizárólag „pusztákra özönlő zselléreknek” tulajdonította. Bár ők voltak a legtöbben (Juhász adatfeltárásai is megerősítették ezt), a „földtelen vagy kiscsüddű szegényparasztok” *mellett* a migrációs folyamat indítékai közt az alábbiakat is jellemzőnek tekinthetjük (a) az örökösödési rendszer következtében elszegényedő kiscsüddű réteg azért törekedett a pusztára, mert a 6-8 holdnyi öröksége eladásából négyszerte-ötszörte nagyobb földhöz juthatott a homokpusztán; (b) a módos gazdák birtokgyarapítása: a 300-400 holdas földvásárlások az állattartás kiterjesztését célozták; (c) városi (gyakran zsidó) polgárok vállalkozás jellegű birtokszerzésre törekedtek, mely azonban nem járt együtt a pusztára költözésükkel, hanem cselédtartó majorok kiépítését jelentette.

5.) A településtörténet – településnéprajz vonatkozásában nemcsak azt erősíti meg a könyv, hogy a parcellázások eredményeként eleve farmtanyák jöttek létre (azaz: felet-
több ritkán volt valamelyik városban/községben a tanya háttérben lakóhely és üzem-

hely). Azt is meggyőzően igazolja, hogy nincs kellő indoka – legalábbis a Duna-Tisza közén – Erdei Ferenc egykori, megalapozottnak tetsző vélekedése további fenntartásának a „szórványtanya” és a „farmtanya” megkülönböztetéséről. Ebben az összefüggésben Juhász Antal ama megfigyelésének is az eljövendő kutatásokat orientáló jelentősége lehet, hogy a mérnöki munkát feltételező szabályos parcellázások következményeként általános (ha nem is kizárólagos) jellemzőjévé vált a Duna-Tisza közti tájnak a tanya-sorok – utcasorba rendezett farmtanyák kiépülése. Ami viszont mégsem jelentette a faluvá sűrűsödés kezdetét: az utcasor nem „önmagától”, csak valamilyen külső – rendszerint hatalmi – kényszer hatására vált „falumaggá”. Ahogy az sem jelentette automatikusan a későbbi „falumag” kialakulását, ha a pusztá kiosztásakor házhelyeket is parcelláztak – ez esetben is megmaradt meghatározó településformának a farmtanya.

6.) Mindegyik pusztá benépesedése kapcsán azt állapítja meg Juhász, hogy a telepések első lakóépítménye vagy földbe mélyített, a neolitikus házakhoz hasonló földkunyó, putri, partház volt, vagy feltűnően régies építőanyagot és technikát (pl. gyeptéglafalat, karóvázal erősített sárfalat) alkalmazva építették fel a telepések alkalmi hajlékakat. Bár a tradicionális építési technikák ennyire szívós továbbéléséről (inkább persze folyamatos újra-felfedezéséről, újraalkalmazásáról) eddig is voltak megbízható ismereteink, a vonatkozó építkezés-tanulmányokban kevéssé volt értelmezett a tradíció szívós továbbélésének, az újra-felfedezésnek a társadalmi és gazdasági feltételrendszere. Ezért számos népi építészeti jelenség újraértelmezéséhez is tetemesen hozzájárulhat a könyv.

7.) Gazdálkodás-kutatásunknak is illendő számontartania Juhász Antal könyvének új eredményeit – noha ebben a vonatkozásban szintén jelentősek a kutatástörténeti előzmények. A hagyományban mélyen gyökerező, mégis innovatív jellegű eszközöknek és eljárásoknak a futóhomok megkötése, termővé tétele érdekében alkalmazott megoldási módjairól szóló lényeglátó ismertetéseket, valamint a Duna-Tisza közti gazdálkodás strukturális átalakulásának – jelesül: a futóhomok filoxéravész utáni felértékelődésének – adatgazdag elemzését kell ebben a vonatkozásban az agráretnográfia művelőinek a figyelmébe ajánlanom.

Az általam „legfontosabbnak” ítélt eredmények kiemelése is nyilvánvalóvá teheti az olvasó számára, hogy Juhász Antal monográfiája – a konkrét eredményeken: a Duna-Tisza közti homokhátság mindösszesen 18 települése létrejöttének, 19–20. századi történetének érzékletes ábrázolásán túl – módszertani kezdeményezések sorával is orientálni fogja a honi etnográfát. Az ilyen művek kutatástörténeti jelentőségét pedig azoknak is illendő számontartaniuk, akiket közelebbről nem érdeklí éppen ennek a kistájnak a történeti sorsa. Hisz ezeket a legújabbkori – az emlékezettel többé-kevésbé még elérhető volt – faluszerződéseket emberi közelségbe hozó ismertetések sokkalta általánosabb igényű következtetéseket is indukálhatnak a faluközösség akol-melegébe bezárt, s alkalom adódván mégis pionír elszántágú, az ismeretlennel sikeresen szembeszálló parasztról.

(A szegedi, 2006. május 11-i könyvbemutatón elhangzott méltatásom recenzióvá formált változata)

Holl Béla: A váci püspöki egyházlátogatási jegyzőkönyvek protestáns vonatkozású bejegyzései a 18. században. Sajtó alá rendezte Koltai András és Zvara Edina. Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, Budapest, 2004. 316 p. /METEM Könyvek 48./

Bárth Dániel

Régi adósságot törlesztettek a piarista Holl Béla (1922–1997) hagyatékának gondozói a kiváló könyvtörténész 1960-ban elkészített, ám több mint négy évtizeden keresztül kéziratban maradt munkájának közzétételével. Az akkoriban váci püspöki könyvtárosként dolgozó Holl eredetileg az Esze Tamás által szerkesztett, protestáns indíttatású *Egyháztörténet* számára készítette el a kéziratot, ám az 1958-ban újraindított folyóirat meglehetősen kérészetlenség bizonyult: 1960. évfolyama – hatósági tiltás következtében – már nem jelenhetett meg. Annak ellenére, hogy a Holl által összegyűjtött források csak a legelvetemültebb cenzorok számára hordozhattak magukban ideológiailag támadható adatokat, és később – főként az 1980-as években – hasonló jellegű dokumentumok már egyre növekvő számban láttak napvilágot, a kézirat kiadására csak most, a szerző halála és hagyatékának szakszerű rendezése után kerülhetett sor. Hozzáteszük, talán maga Holl Béla sem szorgalmazta kellő rámenősséggel munkája megjelentetését, hiszen tudományos érdeklődése éppen az 1960-as évek elején fordult – részben bizonyos kényszerítő körülmények hatására – egyértelműen a régi magyarországi nyomtatványok felé.

A 18. századi váci vizitációk protestánsokra vonatkozó adatainak közzététele ma sem tűnik kevésbé időszerűnek, mint négy évtizeddel ezelőtt. A török hódoltság után regenerálódó váci egyházmegye hatalmas – Nógrádtól Tápéig, Solttól Mezőtúrig terjedő – területének vallási életéről, egyházi újjáépüléséről eleddig jobbra csak kisebb feldolgozások láttak napvilágot, főként a két világháború között fellendült egyháztörténet jóvoltából. A hosszabb forrásközlések, különösen a kiemelkedően fontos dokumentumokat jelentő egyházlátogatási jegyzőkönyvek közleményei e terület vonatkozásában még vártak magukra. Jelen kötet tehát egyfelől hiánypótló, másfelől viszont – annak ellenére, hogy hangsúlyozottan nem mostanában készült – iránymutató is egyben a hatalmas mennyiségű magyarországi vizitációs forrásanyag közlése terén jelentkező módszertani kérdések szempontjából. A közlés e kötet esetében – túllépve az egyházlátogatási jegyzőkönyvek forrásértékére való rácsodálkozás kezdeti, lelkenedező szakaszán – végre egy tematikus rendszert követ. Holl a rendelkezésére álló valamennyi vizitációt áttanulmányozva kiválogatta a szövegek protestáns vonatkozású szakaszait, és azokat füzérszerűen egymás mögé rendezte. A kötet – a forrásokat ismertető bevezetőkön kívül – két fő fejezetre oszlik: az első, lényegesen rövidebb rész általános, az egész egyházmegyére vagy némely eszeresi kerületre érvényes rendelkezések szemelvényeit foglalja magába, míg a kötet törzsanyaga az egyes településekre vonatkozó adatokat tartalmazza a helységek betűrendjében. Utóbbi fejezet – Abonytól Zsámbokig – az érintett falvak és városok egyházszerkezeti viszonyainak rövid áttekintését is megkísérli rövid bevezetések formájában. A döntően latin nyelvű forrásszövegek mindegyike előtt rövid, ám lényegre törő magyar regeszta segíti a tájékozódást. A hivatkozások érthető módon a 20. század első felének szakirodalmi helyzetét tükrözik, megmaradnak a váci egyházmegye határain belül és nem képviselnek összehasonlító perspektívát. Noha nem törekedett a szövegkiadási el-

vek minden bevettnek számító elemének feltétel nélküli követésére, a latin tudása tekintetében is kiváló Holl szövegátírása kétségtelenül megbízható és pontos. A regeszták szövege néhol lehetne bővebb és pontosabb. (Több esetben megfigyelhető pontatlanság, hogy a szerző a *protestáns* kifejezés szinonimájaként a *református* szót használja.)

Ami a kötet történeti néprajzi felhasználhatóságát, az itt közölt szövegek művelődéstörténeti forrásértékét illeti, ezen a téren örömmel nyugtázzhatjuk, hogy hihetetlenül adatgazdag munka került a kutatók könyvespolcára. A néprajzi irányultságú olvasó könnyen felmérheti: a 18. századi katolikus vizitátorokat meglehetősen hasonló kérdések érdekelték a protestáns vallásgyakorlattal kapcsolatban, mint amelyek a 20–21. századi néprajzi jellegű interkonfesszionális vizsgálatok homlokterében, a vallási együttélés és kölcsönhatás különböző megvalósulási formáit tisztázni igyekvő kutatások középpontjában állnak. Alámerülve az egyházlátogatási jegyzőkönyvek helyenként szárazabb, más-hol kifejezetten színes adataiban, a keresztelés helyes módjától a temetés és a temetők rendjéig, a vegyesházasságoktól az ünnepek megtartásáig, a templomhasználattól az iskoláztatásig számos olyan kérdéskör kerül elő, amelyek e forrásokon keresztül nem az országos érvényű, királyi rendelkezések ismert dimenzióiban, hanem a mindennapi élet szövevényes, a helyi realitásokon alapuló kontextusában értelmezhetők.

A sajtó alá rendezők jóvoltából a kötet használatát személy- és helynévmutató, valamint egy, a váci egyházmegye plébániáinak 1777. évi állapotát és a számottevő protestáns lakossággal rendelkező települések elhelyezkedését szemléltető térkép segíti.

Suba László: Torda és környéke fazekassága. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 2005. 76 p., 32 színes képvel.

Szőcsné Gazda Enikő

Erdélyben a tárgyi néprajzi kutatások az 1970–80-as években kaptak nagyobb lendületet, amikor a Kós–Szentimrei–Nagy trió egymást követően publikálta az egyes tájegységek anyagi kultúráját ismertető köteteket. A nagy triász jelentős alkotásait követően nagyobb elvárásokkal tekint az anyaországi szakma is e régió újabb népművészeti feltárásaira.

Az erdélyi kerámia kultúra az eddig megjelent publikációk ellenére még sok elvégzendő feladatot sejtet a helybeli néprajzi szakma számára. Kresz Mária és Kós Károly jelentős felméréseit követően csak egy-egy szűkebb régió agyagművességét ismertető rövid tanulmányok láttak az elmúlt három évtizedben napvilágot. E rövidebb vagy hosszabb összegezések létjogosultságát senki sem kérdőjelezi meg, a nagyobb összefoglalók csakis nagy számú alap kutatás meglétében próbálhatók meg.

Suba László tordai kerámiát ismertető munkáját nagy várakozások övezték. Bár a szerző a magyar néprajzi szakirodalomban nem volt korábban ismert, mivel Tordán élt és alkotott, többlet lehetőségekkel nyúlt a témához.

Suba László kötetének nagy erőssége az, hogy számos új történeti adattal gazdagította a tordai kerámiára vonatkozó ismereteinket. A tordaiak mesterségbeli tudását a városba irányuló nagyváradai betelepítésekkel eredezteti. Ezt a megállapítását arra alapozza,

hogyan a későbbi fazekasnevek közt felleli a Váradról betelepített családok neveit. Ezt az elképzelést kissé naivnak érezzük. A piac kialakulásával szükségszerűen együttjár ugyanis a mesterség kialakulása is. A tordai fazekasságra vonatkozó első biztos adatát 1673-ból idézi. Különösen fontosnak tartjuk azt az észrevételét, miszerint a tordai városi tanács már 1752-ben érdekvédelmi határozatot hozott a helybeli fazekasok védelmére. Egy 1815-ös adata már a fazekasok atyamesterét említi, míg 1825-ből olyan dokumentumot idéz, amely a tordai fazekasokat a céh megnevezéssel illeti. Ezek az adatai megerősítik azt, amit csak sejteni lehetett eddig: hogy a tordai fazekasoknak is volt egy helybeli érdekvédelmi szervezetük, amely céhszerű működési szabállyal rendelkezhetett. Suba véleménye szerint ez nem volt országos jelentőségű (vagyis céh rangú), de városi tanácsi védetség alatt állott. A későbbi Ipartársulat ténykedését már több információ alapján körvonalazza: ismerteti a tagok számát, az ipartársulat szerkezeti felépítését, működési szabályszerűségeit. Suba 203 névből álló, tehát jelentős fazekas-listával, jónéhány fontos levéltári adattal bővítette az eddigi szakirodalmat. Az ipartörténeti és néprajzi kutatások szempontjából fontosak azok az adatai is, hogy Torda városához is köthető csempekészítési hagyomány. Ezt terepen gyűjtött szerződésekkel támasztotta alá Suba László.

A tordai hagyományos edénykészítésről elég vázlatos képet ad szerzőnk. Személy szerint hiányolom a részletesebb stílár elemzéseket. Talán alaposabb és jobban érzékelhető lett volna a tordai sajátosság, amennyiben azokkal a központokkal hasonlított volna össze e kerámia típust, amelyeknek az ornamentikája közel áll a tordai edényéhez. A román szakirodalomban Ligia Fulga igen jelentős, alapos stílár elemzést nyújtott a tordai edénytípusról, így vártuk volna, hogy Suba túllép a magyar szakirodalom által eddig ismert Herepei János-, Kós Károly-, Jankó János- és a Kresz Mária-féle elemzéseken. Ez, sajnos, nem történt meg, így a magyar szakirodalomban továbbra is szegényes marad a központ díszítőművészeti elemzése. Kicsit elhamarkodottnak, megalapozatlannak érezzük Suba László azon kijelentését, miszerint a tordai fazekasság a 19. század folyamán teljesen egységes stílusú volt, nem tagolható külön korszakokra. Véleményünk szerint a tordai fazekasságnak a 19. században legalább két, nagyon élesen elkülöníthető típusa vált ismertté: a 19. század első felének sokszínű edényei mellett a 19. század végén egy dominánsan kékes díszítőművészi edénytípus ismert Tordáról. A sokszínű edények stílárban teljesen elkülönülnek a későbbi, puritánabb színvilágú edényektől. A kék és a feketés-barnás alapozású edényeknek közelálló ugyan az ornamentikája, mégis ezekben is több élesen elkülöníthető stílust lehetett volna körvonalazni. Jóformán alig esett említés például a tordaiak híres, emberábrázolásos kerámiájáról. E bohó emberalakok, szuronyos katonák stb. talán a tordai kerámia csúcsát képezik, így érdemes lett volna ezt fényképanyaggal is dokumentálni. Fontosnak tartottuk volna, hogy a legjellemzőbb díszítőelemek, mint például a jellegzetesen tordai madártípus, a satírozással szaggatott felületűvé tett levél, a fenyőágyszerű vagy rácsozott elválasztóvonalak úgy jelenjenek meg a leírásokban, hogy a tordai kerámiát ma megismerni szándékozó olvasóban is tudatosuljon: ezek azok az ismertető elemek, amelyek alapján biztosan azonosítható a központ. Tekintettel arra, hogy a szerző kitűnően rajzol, ezért érdemes lett volna részletrajzokban is több alapmotívumot egymás mellé helyezni. A rajz nem növelte volna a nyomdaköltséget sem, viszont kiemelte volna azt, amit a fénykép nem tud érzékeltetni a bokályok ívelt

felülete miatt. Ha egymás mellé került volna a tordai, udvarhelyi és kézdivásárhelyi madárábrázolás, emberábrázolás stb., jobban tudatosult volna a mai szemlélőben a tordai kerámia sajátossága.

A könyv vitathatatlan érdeme az, hogy bemutatja a tordai Tompa-testvérek által indított gyár történetét és termékeit, és az itteni edénykészítés utóéletét is érzékelteti az aktuálisan működő mesterekkel készített interjúk közzlése által. Ezt a fejezetet azért is fontosnak érezzük, mivel az általános elemzési gyakorlat szerint teljesen külön szokták elemezni a hagyományos fazekas művészetet az iparművészeti termékektől. Nyilvánvaló azonban, hogy e két típus folyamatosan befolyásolta egymást.

Vázlatos fejezeteken át betekintést nyerhetünk a várfalvi és járai népi fazekasságba is. Úgy tűnik, ezek a fejezetek inkább ötletszerűen kerültek be a kötetbe. Szerzőnk itt szóbeli visszaemlékezésekből származtatja fazekaslistáit, a várfalvi központ ismertetésénél ezt az anyagkönyvek hiányával magyarázza.

Bizonyára az anyagi források hiányosságának tulajdoníthatjuk azt, hogy kevés kép került be a könyvbe. Ez azért szomorú, mert a torda környéki kerámia történetében járatan olvasók elég szegényes vizuális élményt nyernek e kötet révén, holott a diszitőművészet ismertetésében a képnek kellene a főszerepet játszania. Különösen szomorúnak tartjuk azt, hogy a járai fazekasságról csak egy nagyítóval elemezhető fekete-fehér fotó került be, a várfalvi fazekasságot pedig csupán a termékek formájáról készült rajzok ismeretik.

A kötet hiányosságai ellenére fontos információkat tartalmaz, elsősorban a tordai fazekasság történetére vonatkozóan. Így fontos forrás lehet az erdélyi anyagi kultúra kutatói számára.

Bízunk abban, hogy a Kriza Könyvek sorozatban még sok, anyagi kultúrát is ismertető kiadvány fog napvilágot látni a továbbiakban is.

Arbeitskreis Bild Druck Papier. Tagungsband Budapest, 2003. Hrg. Christa Pieske-Konrad Vanja-Sigrid Nagy-W. Münster Vlg. New York-München-Berlin. 2004. 244 p.

Kriza Ildikó

Budapesten tartotta 23. tanácskozását a nyomtatott képekkel foglalkozó munkaközösség (Arbeitskreis Bild Druck Papier), amelynek tagjai ezúttal megkülönböztetett figyelemmel fordultak a magyarországi kutatásokhoz, témákhoz. Az előadások Waxmann Münster kiadásában jelentek meg igényes formában a munkaközösség nyolcadik kötete-ként.

A 19. századtól egyre népszerűbbé váló díszített papírok, papírképek, nyomatok, díszek, papírajtók terjesztésével megsokszorozódott a néprajzi érdeklődéshez kötődő források száma. Évek óta egyre több kutató talál ebben a témakörben új problémakört, és vizsgálnak eddig mellőzött területeket, mutatnak be új eredményeket mind szélesebb körben. A kiadványok listája önmagáért beszél. A munkaközösség életre hívója a nagy tudású, széles látókörű professzorasszony, Christa Pieske volt, aki 1981-ben közvetlen munkatársaival együtt felhívta a figyelmet a népszerű nyomatok, színes képek, ké-

peslapok, újságokban megjelenő illusztrációk, papírjátékok és egyéb tárgyak művelődés-történetben, közműveltségben betöltött szerepére. A berlini Museum für Volkskunde „Luxuspapír ábécéje” címen megrendezett kiállítása elindította a mindmáig tartó, egyre terebélyesedő kutatási irányt. A munkaközösség azóta évenként találkozik, kezdetben elsősorban Németország különböző városaiban, majd nemzetközi érdeklődés növekedésével más közeli országban.

A budapesti színhely keretet és lehetőséget kínált a magyar kutatás bemutatására a konferencia nagyszámú hallgatósága előtt, most pedig a nyomtatott formában közzétett, tanulmánnyá terebélyesedett előadásokat tartalmazó kötet révén még több érdeklődőhöz juthat el. A 14 előadás mintegy fele magyar anyaggal kapcsolatos. Sinkó Katalin a historizmus kapcsán divatossá lett úgynevezett *magyaros ornamentika* kialakulását, megjelenését, népszerűségét, nemzetközi rokonságát mutatta be egy széles ívű, nagy anyagismertetre alapozott áttekintésben. A 19. század végén a festészetben, az építészetben, a néprajzi kiadványokban, a könyvillusztrációkban megjelenő motívumokról a kortársak bizonyították, hogy „eredeti”, „igazi” magyar művészet részei. A közhelyként citált megállapítások kapcsán Sinkó rávilágít a motívumok széles nemzetközi kapcsolatrendszerére.

Knapp Éva és Tüskés Gábor beszámolt az első magyar királyt, Szent Istvánt ábrázoló, 1700–1860 között készült grafikákról. A munkájuk nyomán létrejött ikonográfiai korpusz alapján rámutattak a szent kultusz, a történelemszemlélet és történelem illusztrálásának folyamatára. Egy konkrét személyhez fűződő képzet kapcsán látható a folyamatos változás, a klasszicizmus, a rokokó, a romantika, a historizmus hatása.

Sigríd Nagy a magyar betlehemezési mozgalomról szólt. Annak ellenére, hogy Magyarországon a betlehemezés szakirodalmá igen gazdag, kevésbé ismert a betlehem készítése, formálása, és az ezzel szorosan összefüggő szervezett mozgalom tevékenysége. A néprajzi szakirodalom a falusi, házilag készített jeleneteket tartotta szem előtt, és az iparilag előállított tárgyakra kevesebb figyelmet áldozott. A hivatalos iparművészet pedig nem tekintette művészetnek az így előállított templomszerű készítményeket. A Magyar Betlehemes Mozgalom a 30-as éveken kb. 80 000 taggal rendelkezett, és céljuk volt lehetőleg minden katolikus otthonba eljuttatni a kereskedelmi forgalomba került árucikket, a születést megjelenítő életképet, a betlehemet. A mozgalom egyik célja volt, hogy minden karácsonyfa alá kerüljön a Jézus születésének környezetét bemutató jelenet. A betlehem változatosságát a hivatásos művészek segítették, amelyekről rangos válogatást mutatott be a szerző.

Az utóbbi évtizedekben a betlehemes találkozók, a betlehemezés szokásának felélézésével és a betlehemi jelenet előadásával nem csak a szöveg, hanem az illusztrálás is jelentős változáson ment át.

A képes levelezőlapok óriási választéka újabb és újabb összefüggésben kerül a népi kultúra iránt érdeklődők elé. A levelezőlapokon sokszorosították a neves vagy kevésbé ismert művészek alkotásait. Jelentőségük az aktualitásban, a sajátos humor kifejezésében, a hangulatot kölcsönző életképek másokhoz juttatásában van. Eva Klose a müncheni Theodor Strofer Művészeti Kiadó képeslapjainak magyar vonatkozásait mutatta be. Ez a kiadó nagy számban nyomtatott művészi igényű képeslapokat, amelyek között néhány sorozat a magyar piac számára készült szecessziós stílusban. Figyelemre méltó, hogy magyar származású művészek is dolgoztak Münchenben, ami arra vall, hogy a ki-

adó érdeklődése erre a területe is kiterjedt. A száz évvel ezelőtt kialakult kapcsolat átmeneti pauzáktól eltekintve a 20. század közepéig fennmaradt. Az előadás kitért arra is, hogy a kiadó az eredeti művészi képeket különböző technikával reprodukálva terjesztette, mindig tekintettel az igényességre, és ez tapasztalható a magyar partneri viszonyban is. A képeslapok más szempontú, kulturtörténeti jelentőségét Dieter Lorenz és Elisabetta Gulli Grigionni mutatta be.

A konferencia magyar vonatkozású előadásai közül Szabó László egy mellőzött témához nyúlt, a tankönyvek illusztrációinak kultúráközvetítő szerepét vizsgálta. A témakörök igen változatosak, a honfoglalástól, némely történeti eseménytől kezdve életképekig, az állat- és a növényvilág megismertetéséig igen sokfélék. A képek a tanításban, az élethelyzetek bemutatásában jelentős tanítási segédanyagként értékelhetők, de művészeti értékük is jelentős. E hatalmas anyag és problémakör bemutatására vállalkozott a szerző.

Ugyancsak magyar vonatkozású előadást tartott Király Erzsébet, aki a Dante-kultusz magyar képeinek tanulságait összegezte. A budapesti Könyves Kálmán Művészeti Kiadó történetét, fő tevékenységi irányát Theodor Kohlmann tárta a hallgatóság elé.

Két egymáshoz kapcsolódó előadást tartott Konrad Vanja és Christa Pieske a varsói felkelést követő kivándorlási hullám képi ábrázolásáról. „Finis Poloniae 1891” – Dietrich Monten festménye számos nyomatban vált ismertté és jelképévé a lengyel identitásnak. Konrad Vanja a népszerű kép elemzésével, a tipikus motívumok értelmezésével mutatta be a popularizálódás feltételeit, míg a téma népszerűsödésének folyamatát Christa Pieske példái tették szemléletessé. Ez a két dolgozat csatlakozik a lengyel és német művelődéstörténeti konferencia témaköréhez, de elmondhatjuk a magyar történelem ismeretében, hogy a vesztes magyar szabadságharc képi ábrázolásaival sok rokonságot találhatunk.

A tanulmánykötet jól mutatja a sokrétű megközelítés lehetőségét a népszerű képeslapok, nyomatok, népszerű színes grafikák elterjedéséről, kulturális jelentőségéről. A tanulmányok rávilágítanak a művelődési folyamatokra, a tömegkultúra alakulására, a népi kultúra összetevőire. Jelen kötet, hasonlóan a sorozat előző darabjaihoz, a népi kultúra kutatóinak jelentős új információkat kínál.

Gérard Mermet: Francoscopie 2005. Pour comprendre les Français. Larousse, 2004. 544 p.

Szendrei Eszter

2004-ben tizedik alkalommal látott napvilágot Gérard Mermet francia szociológus társadalmi tükré. A hazájában neves és népszerű szociológus, akit a francia társadalmi változások legjelentősebb „analistájaként” tartanak számon, 1947-ben született, s a 70-es évek elején a Columbia Egyetemen szerzett – először mérnöki – diplomát. Első kötete Kanadában jelent meg 1982-ben (*Marketing: les régles du jeu*), majd 1985-től éves gyakorisággal láttak napvilágot társadalmi elemző munkái (pl.: *Vous et les Français*, 1985; *La bataille des images*, 1986; *Les Français en questions*, 1989; *Euroscopie*, 1994).

A Francoscopie 1984-ben jelent meg először, azzal az igénnyel, hogy a francia társadalom képét megrajzolja, illetve hogy az összehasonlító elemzések révén meghatározza Franciaország helyét az európai országok között. Természetesen – bár mi, magyarok csak sajnálhatjuk – az összehasonlítások során csupán a „tizenötök” adatait veti egybe, vagyis Franciaországot az Európai Unió 2003-as állapot szerinti térképére rajzolja fel.

A kötet kiadója ajánlásában elmondja, hogy már az első megjelenés alkalmával komoly sikert aratott a Francoscopie a franciák körében, s hamarosan a kötettel egyező című – hetente jelentkező – Mermet által vezetett műsor indult a *Radio-France Internationale*-ban. Az első, 1984-es megjelenést követő érdeklődés, a Mermet-féle társadalmelemzésre való igény további inspirációt adott a szerző ama szándékának, hogy kétéves gyakorisággal, hasonló elvek és módszerek alkalmazásával mutassa be a francia társadalom pillanatnyi állapotát, s a megjelentetés e gyakoriságának jóvoltából érzékeltesse a változásokat, valamint azokat a folyamatokat, amelyek mérhetővé teszik a társadalom pulzusát. A kötetet megismerve úgy véljük, a szerző népszerűségének több oka is lehet. Mermet munkája tudományos igényű és alaposágú, ugyanakkor érthető és élvezhető stílusban íródott. Nem szellemi magaslesről irányítja nagyítóját a társadalomra, hanem olyan megfigyelő-pozíciót foglal el, amelybe bármely olvasója könnyen belehelyezkedhet. Másfelől, amint az a műből is kitűnik, a francia társadalom sem mentes az anómiás tünetektől, s a bizonytalanságérzettel küzdő, fogódzót és kiutat kereső számára Mermet munkája segítséget nyújt; legalábbis a társadalmi folyamatokban való alapvető eligazodás, és az „Én-elhelyezés” szintjén. (Persze, nézőpont – és alkat – kérdése, hogy elfogadjuk-e egy műről és annak szerzőjéről, hogy egyidejűleg lehet népszerű és szaktudományos, közérthető és szakmai mércével mérve autentikus és kvalitásos.)

A könyvet a szerző hat nagy fejezetre tagolja, s e tagolást szisztematikusan bontja tovább alfejezetekre. Könyve bevezetőjében – mely inkább összegzés – olyan társadalmi kérdéseket feszeget, amelyek nem feltétlenül napjaink termékei, hanem a társadalmi múltban gyökerező, a társadalmi tudatban őrzött és élő normák, szokások, ítéletek. Tíz olyan, a francia társadalomban érezhető nehézséget említ fel („tíz francia hátrány”), amelyek véleménye szerint visszafogják a társadalom lendületét, aktivitását. S jórészt e hátrányok „szőnyeg alá söpréséből” eredezteti a bizonytalanságot, az elégedetlenségeket, amelyek meghatározzák a francia társadalom utóbbi évekre jellemző, a kilencvenes évek reménykedő, századvég-életérzésére rációzó rossz közérzetét.

Fejezeteit az egyén, a család, a társadalom, a munka, a pénz és a szabadidő felhasználásának módjai alapján építi fel. E helyen nincs terünk valamennyi fejezet külön bemutatására, ezért csupán azokat emeljük ki, amelyek a társadalomvizsgálat szempontjából különösen figyelemre méltóak, bár meg kell jegyeznünk, a kötet szemlélete, az egyes részek egymáson átszövődő szálai kissé nehézkessé teszik ezeket a kiemeléseket.

Az egyént elsősorban mint biológiai lényt veszi górcső alá, sorra megvizsgálja a franciák embertani jegyeit, valamint elemzi azokat a szokásokat, amelyek e biológiai megközelítésből szemlélve jellemzik az egyéni életet. Igen szemléletes például az a táblázata, amely nemek és aktivitás szerinti bontásban mutatja be, mennyi időt szánnak az egyes kategóriákba tartozók biológiai és mentális egészségük megőrzésére. E fejezetben foglalkozik a devianciákkal, s a mortalitási jellemzőkkel. A vezető halálokok – az érrendszeri és a daganatos betegségek – hátterében Mermet az egyéni, a családi és a társa-

dalmi élet frusztráltságát, bizonytalanságát, konfliktusgazdagságát látja, s napjaink francia társadalmát – talán ezúttal a francia jelzőt el is hagyhatnánk – a stressz társadalmának (*la société du stress*) nevezi.

A családi életet bemutató fejezetben kitér a demográfiai helyzetre, bemutatja a francia társadalomban élő családtípusokat, valamint a családnak, mint közösségnek a mindennapi életét, illetve összeveti az együtt élő generációk mentalitásbeli azonosságait és különbözőségeit. Részletesen foglalkozik például a társadalom elöregedésének problémájával, s európai összehasonlító adataiból kitűnik, hogy a jelenség általános a kontinensen: az uniós államokban a hatvan év fölöttiek aránya – az írek és a hollandok kivételével – meghaladja az összlakosság húsz százalékát. Ugyanakkor növekszik a magányosan élők, s ezzel összhangban a válások száma, s szintén nő a gyermektelen házaspárok aránya.

Mermet szerint a hagyományos társadalomvizsgálati kritériumok, amelyek alapján korábban lehetséges volt a társadalom modellezése, egyre kevésbé alkalmazhatóak. Úgy véli, a foglalkozás, a jövedelem, a családi állapot vagy a lakóhely alapján már nem lehet a valamely társadalmi réteghez vagy kategóriához való tartozást meghatározni. Általában úgy gondolja, a társadalmi csoportok elkülönítésében meghatározó szerepe van az életkornak és az iskolázottságnak. A társadalomban korábban meghatározó szerepet betöltő középosztály szétrobbant, s napjainkban a társadalom újrendeződése folyik, ami úgy az egyén, mint az egyes csoportok szintjén identitáskereséssel társul.

A társadalmi modellalkotás problematikájának kapcsán sorra veszi azokat a lehetőségeket, amelyeket Henri Mendras, Pierre Bourdieu és Emmanuel Todd munkái kínálnak. Mermet megítélése szerint ezek a rendszerek a társadalmi valóság egy-egy részét ábrázolják, de önmagukban nem adnak magyarázatot az össztársadalmi jelenségekre. Bemutat egy – általa irányított – több éve folyó társadalomvizsgálat során körvonalazódni látszó társadalomképet. Jóllehet korábban említést tesz az 1970-es években preferált, a réteg- és csoportképződést a mentalitás, az életstílus alapján vizsgáló szociológiai törekvésekről, saját kutatási irányát nem rokonítja ezekkel. Ugyanakkor társadalomszemlélete – melynek kulcsszava a *multidimenzionálissá* vált ember – és a probléma megközelítése leginkább ehhez az irányzathoz közelít, s a politológiai attitűdöt sem nélkülözi.

A szerző a francia társadalmat – magyarrá aligha fordítható szójátékkal – három egységre tagolja. E szerint a franciák három típusa a *mutants*, a *mutins* és a *moutons*. Az első két kategória esetében az elkülönítés leginkább a nemzeti identitás vagy éppen identitáshiány, a globalizációhoz és a fogyasztói társadalomhoz való viszony alapján történik. A harmadik csoport, amint arra elnevezése is utal – bár a szerző siet leszögezni, hogy a „birka” megnevezést nem pejoratív értelemben alkalmazza – bizonytalan a két egymásnak feszülő értékrendszerrel és világszemlélettel való azonosulás vagy szembehelyezkedés kérdésében.

A *mutants* csoportjába sorolja Mermet mindazokat, akik a globalizáció és a korlátlan liberalizmus hívei. E csoport a posztmodernitás szószólója; hirdetik a társadalomban máig élő és ható tabuk felszámolásának szükségességét. A szabadság tiszteletben tartásának igényével lépnek fel a társadalmi közmegegyezésben élő tilalakkal és korlátokkal szemben. Véleményük szerint az állam olyan fék és korlát, amely meggátolja az egyén önmegvalósítását, s a teljes egyéni szabadság megélését. Számukra nincs jelentősége a

nemzeti hovatartozásnak, és a nemzeti hagyományoknak. Hirdetik a kisebbségekkel szembeni teljes tolerancia szükségességét. Úgy vélik, a nemzeti vagy regionális hovatartozás a globalizálódó világban elvesztette jelentőségét. A kultúrák közötti szabad átjárás hívei, s ebből következően az egyes kultúrák határainak összemosását tartják előremutatónak. A nemzeti-etnikai alapon szerveződő társadalmi képződményeknek véleményük szerint nincs helye a „világfaluban” (*le village planétaire*). E helyett azt tartják, hogy a határok és a kultúrák összekeveredése, egybemosódása elősegíti nem csak a személyes ambíciók korlátlan kiaknázását, de a technika és a tudomány fejlődésével, e korlátok nélküli világban az emberi képességek megsokszorozódását is. Másfelől, a határok feloldását, a különböző kultúrák és életformák keveredését a gazdaság – egyben a meggazdagodás – szükséges feltételének tekintik. Véleményük szerint nem a hagyományos értékek, hanem a gazdaság vezeti a világot. A társadalom mozgásának olyan irányát tartják célszerűnek és hasznosnak, amely odébb rakja azokat az elválasztó vonalakat, amelyek izolálják egymástól az egyes társadalmakat és kultúrákat. Jövőképük optimista, hisznek az emberi tudásban és intelligenciában.

A mutins csoportja szemben az előbbiekkal – akik a változás fontosságát hangsúlyozzák – a reakció (a szerző a fizikai és a szociológiai jelentéstartományban is helyénvalónak véli a fogalom alkalmazását), pontosabban a hagyományos értékek irányába mozdul. A napjainkban zajló világméretű folyamatokkal szembeni ellentendenciák letéteményeseinek vélik magukat, s a mutans nyitottságával szemben a zártabb, hagyományokhoz ragaszkodó kultúra folytatásának hívei. Konzervativizmusuk azonban nem jelenti a modernség, az innováció teljes elutasítását, inkább a meglévő értékek, valamint a nemzeti sajátosságok megőrzésére irányul. A mutans csoport kozmopolitizmusával szemben a lokális, regionális, nemzeti kategóriák létjogosultságát hangsúlyozzák. Ellenzik a határok és a kultúrák összemosását. Elutasítják a *village planétaire* eszméjét. A gazdaság – haszonelvűség – szemléletével szemben a szociális rendhez való visszatérést, a társadalmi szolidaritás eszméjét hangoztatják. Szolidaritást hirdetnek a társadalom csoportjai között, de a gazdasági életben is. Nem riadnak vissza a demonstratív eszközöktől sem a „hódítók” elleni küzdelmük során: elutasítják az Amerikából jövő tömegkultúrát, a külföldi termékek egy részének behozatalát, s aggodalmasak a bevándorlókkal szemben. A társadalom jelenlegi, letisztulatlan, átalakulóban lévő állapotával szembehelyezik a rendhez, az áttekinthetőséghez való visszatérés szükségességét (*retour à l'ordre*).

A moutons csoportjába sorolja Mermet azokat a polgárokat, akiknek – amint megnevezésük is utal rá – hivatása a többiek követése volna. Ám mert nem tudják, kit kövessenek, közönyösek, érdektelenek a változásokkal szemben. Szűkebb-tágabb világuk működésének megismerésére való igény nélkül élnek. Ennek az igénynek a hiányát azonban nem csak az érdektelenség okozhatja, hanem azok a bonyolult és felgyorsult társadalmi folyamatok is, melyek átlátása, megértése, s az egyéni életstratégiába való beépítése sokak számára lehetetlennek tűnik. A bizonytalanságérzet, az identitásvesztés akadályozza őket a reális helyzettel való szembenézésben, s mivel önmaguk eligazodni képtelenek a társadalom útvesztőiben, az egyszerűsítő fogalmakkal operáló politikai érdekcsoportok befolyása alá kerülhetnek. Jóllehet az aktív társadalmi életben nem vállalnak szerepet, mint szavazattal bíró állampolgároknak, komoly a jelenlétük a társadalomban.

A fent vázolt hármass felosztást Mermet olyan módszerként alkalmazza, amelynek segítségével megismerhető a polgárok gondolkodásmódja, jövőképe. Ez a fajta felosztás nem merev, az egyes csoportok között átfedések vannak. Példaként a *bobot* (a polgár és a bohém keveréke) említi, aki a multikultúra híve ugyan, eszerint a mutans csoportba tartozna, viszont mutin, amikor gondolkodik vagy szavaz. Az egyes kategóriák arányát sem lehet autentikusan megállapítani. A két, közgondolkodást meghatározó csoport közötti harc még nem dőlt el, ugyanakkor az már bizonyos, hogy vannak visszafordíthatatlan társadalmi folyamatok. A globalizmus napjainkban már nem választás kérdése. Úgy tűnik tehát, hogy bár a mutins mentalitás hívei vannak többen, a folyamatok mégis a mutans szemlélet kiteljesedése felé mutatnak. Ugyanakkor fontos marad a szerző véleménye szerint a mutins szerepe a modernitás szemfényvesztéseinek visszaszorításában, valamint „a gazdasági és technikai horror” veszélyeivel szemben. Mermet úgy véli: ahhoz, hogy Franciaország a világban be tudja tölteni szerepét, nem csupán a globalizáció vagy a bezárkózás között választhat. Napjaink döntő fontosságú társadalmi feladatának tartja a két egymásnak feszülő értékrend hívei közötti kompromisszumkészség kialakítását.

FORMAI KÖVETELMÉNYEK

1. A kézirat terjedelme ne haladja meg a 40 000 leütést.
2. A kéziratot .rtf (rich text format) vagy .doc (Microsoft Word) formátumban, mágneslemezen, e-mailben vagy CD-n, valamint kinyomtatott formában kérjük a szerkesztőhöz eljuttatni.
3. A szövegek közötti kiemelésekhez *dőlt (italic)* betűt használjanak.
4. A jegyzetek megadása lábjegyzetek formájában történjen, ne használjanak szövegszaggató jeleket! A lábjegyzet formája: Vezetéknév Évszám: Oldalszám.
Pl. Balassa 1973: 59.
5. A tanulmányokhoz mellékeltek ábrák, rajzok, fotók elkészítésénél vegyék figyelembe, hogy azok fekete-fehérben kerülnek a kötetbe. A fénykép rövidebb oldala maximum 9 cm legyen. A képek hátoldalán tüntessék fel azok sorszámát, valamint talpas nyíllal a helyes orientációt. A digitális képeket 300 DPI felbontásban kérjük, tömörítetlen .TIFF, esetleg .JPG formátumban. Külön mellékeljenek képjegyzéket a sorszám, a pontos szövegszaggató hely, valamint a képaláírás feltüntetésével.
6. A tanulmányhoz kérjük csatolni a szerző nevét, munkahelyének megnevezését, tudományos fokozatát, valamint – ha van – e-mail címét. Lehetőség szerint kérjük közölni a szerző azon telefonszámát is, ahol a szerkesztő elérheti.
7. Az irodalomjegyzék a tanulmány végén szerepeljen. Az irodalmi hivatkozásokat lábjegyzetben szerepeltessék. Azonos szerző ugyanabban az évben írt tanulmányát a, b, c betűkkel különítsék el. Az irodalomjegyzék formátuma a következő legyen:
 - 7.1 Önálló kötet esetében:
VEZETÉKNÉV Keresztnév
Évszám *Kötetcím*. Kiadási hely: Kiadó.
Pl. BALASSA Iván
1973 *Az eke és a szántás története*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 - 7.2 Tanulmánygyűjtemény esetében:
VEZETÉKNÉV Keresztnév
Évszám Cím. In Szerkesztő: *Kötetcím*. Oldalszám. Kiadási hely: Kiadó.
Pl. ORTUTAY Gyula
1941 Népköltészet és műköltészet. In Eckhardt Sándor (szerk.): *Úr és paraszt a magyar élet egységében*. 161–181. Budapest: A Budapesti Királyi Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Magyarstudományi Intézete.
 - 7.3 Folyóirat esetében:
VEZETÉKNÉV Keresztnév
Évszám Cím. *Folyóiratcím*. Évfolyam. Szám. Oldalszám.
Pl. LENGYEL Dénes
1982 Álmos vezér születésének mondája. *Ethnographia*. XCIII. 2. 259–268.
8. Hol és milyen kutatási pályázat keretében készült a tanulmány.

FORMAI KÖVETELMÉNYEK

1. A kézirat terjedelme ne haladja meg a 40 000 leütést.
2. A kéziratot .rtf (rich text format) vagy .doc (Microsoft Word) formátumban, mágneslemezen, e-mailben vagy CD-n, valamint kinyomtatott formában kérjük a szerkesztőhöz eljuttatni.
3. A szövegek közötti kiemelésekhez *dőlt (italic)* betűt használjanak.
4. A jegyzetek megadása lábjegyzetek formájában történjen, ne használjanak szövegek közötti jegyzeteket! A lábjegyzet formája: Vezetéknév Évszám: Oldalszám.
Pl. Balassa 1973: 59.
5. A tanulmányokhoz mellékelt ábrák, rajzok, fotók elkészítésénél vegyék figyelembe, hogy azok fekete-fehérben kerülnek a kötetbe. A fénykép rövidebb oldala maximum 9 cm legyen. A képek hátoldalán tüntessék fel azok sorszámát, valamint talpas nyíllal a helyes orientációt. A digitális képeket 300 DPI felbontásban kérjük, tömörítetlen .TIFF, esetleg .JPG formátumban. Külön mellékeljenek képjegyzéket a sorszám, a pontos szövegek közötti hely, valamint a képaláírás feltüntetésével.
6. A tanulmányhoz kérjük csatolni a szerző nevét, munkahelyének megnevezését, tudományos fokozatát, valamint – ha van – e-mail címét. Lehetőség szerint kérjük közölni a szerző azon telefonszámát is, ahol a szerkesztő elérheti.
7. Az irodalomjegyzék a tanulmány végén szerepeljen. Az irodalmi hivatkozásokat lábjegyzetben szerepeltessék. Azonos szerző ugyanabban az évben írt tanulmányát a, b, c betűkkel különítsék el. Az irodalomjegyzék formátuma a következő legyen:
 - 7.1 Önálló kötet esetében:
VEZETÉKNÉV Keresztnev
Évszám *Kötetcím*. Kiadási hely: Kiadó.
Pl. BALASSA Iván
1973 *Az eke és a szántás története*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 - 7.2 Tanulmánygyűjtemény esetében:
VEZETÉKNÉV Keresztnev
Évszám Cím. In Szerkesztő: *Kötetcím*. Oldalszám. Kiadási hely: Kiadó.
Pl. ORTUTAY Gyula
1941 Népköltészet és műköltészet. In Eckhardt Sándor (szerk.): *Úr és paraszt a magyar élet egységében*. 161–181. Budapest: A Budapesti Királyi Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Magyarástudományi Intézete.
 - 7.3 Folyóirat esetében:
VEZETÉKNÉV Keresztnev
Évszám Cím. *Folyóiratcím*. Évfolyam. Szám. Oldalszám.
Pl. LENGYEL Dénes
1982 Álmos vezér születésének mondája. *Ethnographia*. XCIII. 2. 259–268.
8. Hol és milyen kutatási pályázat keretében készült a tanulmány.

Ethnographia

117. évfolyam

2006

4. szám

Ismertetések

Juhász Antal: A Duna-Tisza közti migráció és hatása a népi műveltségre. (*Szilágyi Miklós*) – Holl Béla: A váci püspöki egyházlátogatási jegyzőkönyvek protestáns vonatkozású bejegyzései a 18. században. (*Bárth Dániel*) – Suba László: Torda és környéke fazekassága. (*Szőcsné Gazda Enikő*) – Arbeitskreis Bild Druck Papier. (*Kríza Ildikó*) – Gérard Mermet: Francoscopie 2005. (*Szendrei Eszter*)

ISSN 0014-1798

Szerkesztő: Bartha Elek [Editor: Elek Bartha]

Felelős kiadó: Paládi-Kovács Attila, a Magyar Néprajzi Társaság elnöke

[Published by: Attila Paládi-Kovács, President of the Hungarian Ethnographical Society]

Fordító: Csontos Pál [Translator: Pál Csontos]

Olvasószerkesztő: Sándor Mária [Copy editor: Mária Sándor]

A borító tervezte: Dallos Csaba [Cover design: Csaba Dallos]

Nyomdai előkészítő: Bihari Nagy Éva [Printing & Publishing: Éva Bihari Nagy]

Nyomta a Kapitális Kft., Debrecen [Printed in Debrecen by Kapitális Ltd.]

Felelős vezető: Kapusi József [Managing Director: József Kapusi]

Studies

Imre Gráfik: Handicraft Traditions and Material Culture

Zoltán András Erostyák: Levels of Living the Traditions in Two Communities of Vlach Gipsies in the South of Békés County

Communications

Imola Küllős: „Hazudnak rendületlenül füledbe, óh magyar,...” [They tell lies into your ears persistently, oh, Hungarian...]: Folk Humor and Satire in 1956

Erzsébet Molnár Bánkiné: Cleared Tracts of Land around the River Lápos

History of Science

Mirzaoğlu F. Gülay: Béla Bartók, the Hungarian Fresh-Grounder of Turkish Musical Folklore

Mihály Hoppál: The Research of Shamanism in Hungary

Book Reviews