
Ethnographia

A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata

125. évfolyam

2014

4. szám

Nagy Zoltán

„A medvétől mindenki reszket egy kicsit.” A medvétől való félelem a szibériai Vaszjugán folyó mellett

2012-es terepmunkám idején, megérkezvén abba a nyugat-szibériai faluba, ahol 1992 óta rendszeresen végzek kutatásokat,¹ az a hír fogadott, hogy házigazdám élettársa eltűnt az erdőben. Idős kora, nem elégséges helyismerete,² rossz fizikai állapota³ és házigazdám tanácsa ellenére a központi településről elindult gyermekkora színhelyére, a kicsiny, ma állandó lakossal nem rendelkező tajgai szállásra. Miután hosszú ideig nem hallottak felőle híreket, keresni kezdték. Az asszony két – városi – fiát eleinte két, majd csak egy vadász kíserte, eleinte két, majd összesen egy egylövetű puskával felszerelve. A keresés alatt nyomon követték az asszonyt, aki az egyébként egy nap alatt megjárható úton (kb. 39 km) kétszer is megaludt, és egyértelműen eltévedt. Az út során kétszer is medve támadt a nyomkeresőkre, így felhagytak a további kereséssel. Ekkor vált bizonyossággá az, amit addig is pletykáltak a faluban: az asszony feltehetően medvébe botlott, ami megölte őt.

Az asszony eltűnésének hírért már megelőzték azok az információk, amiket még a faluba érkezésem előtt arról hallottam, olvastam,⁴ hogy a Vaszjugán folyó mellett rendkívül elszaporodtak a medvék.⁵ Az elszaporodás önmagában is veszélyes, ám a

¹ A tanulmány a K81267 OTKA pályázat („Szimbolikus tájak és etnikus kapcsolatok Oroszországban”) finanszírozása mellett, a Tomszki Állami Egyetem (Томский Государственный Университет, „Культурное наследие северной части Евразийского континента: методология исследования, история, современное состояние” projekt) támogatásával született.

² Csak gyerekkorában élt itt, felnőtt korát egy nagyvárosban töltötte.

³ Egy korábbi alkalommal, amikor az erdőben voltak, a lábai nem bírták az utat, útítársai visszafordították, hazaküldték.

⁴ „Медведи в Томской области вынуждены питаться рябиной из-за неурожая других дикоросов.” In: *СОКИК*, 10.09.2012, <http://www.sokik.ru/news-2405.html>, (letöltés: 2013. 11. 06.)

⁵ A medvék túlszaporodása a Tomszki megye területén hosszú évek alatt alakult ki, egyrészt a környékbeli területek erdőtüzei miatt nagy számban vándoroltak medvék a területre, másrészt ekkor a medvék védelem alatt álltak, kevés kilövési engedélyt adtak ki, illetve a nagy kockázat, az engedély drágasága, és a medveprém relatív értéktelensége miatt a vadászok sem szívesen vállalkoztak a vadászatukra. Mára a terület vadállományáért felelős szervek programot dolgoztak ki a medvék számának csökkentésére. („В Капрасокском районе медведь убил человека.” In: *СОКИК*, 03.11.2013., <http://www.sokik.ru/news-3715.html>, letöltés: 2013.11.06.)

medvéket különösen megzavarták az akkor rendkívül száraz nyáron a környéken tom-boló erdőtüzek. A sajtó, a helyiek rendszeresen medvetámadásokról, medveveszélyről beszéltek. A központi település mellett – a vadőr szerint, akivel még első nap találkoztam – legalább négy medve kóborolt, a Vaszugán folyó átkelőjénél is találkoztak vele autósok, sőt, a falu egyik utcáján is többször látták sétálni, élelmet keresni. Házigazdám háza a falu szélén áll, a mögötte levő erdőben is láttak medvét, ő is rendszeresen látta reggelenként a helyet, ahol az állat megpihent, vagy ahol a kutyák követték falkában. Egy vadász nem messze a kerítésünktől ült ki medvelesre. Az a pletyka is elterjedt, hogy ugyanebben a járásban egy, a kocsija kerekét kicserélő autóst szétmargolt a medve, s még az utána jövő autónak is nekirontott.

Ilyen előzmények után indultunk a központi településre való megérkezésem harmadik napján a már említett tajgai szállásra. Már a felkészülést feszültté tette, hogy házigazdám, aki húsz éven keresztül szinte állandó útitársam is volt, idős kora miatt már nem tudott velünk jönni, és mindenféle módon megpróbált az útról lebeszélni. Túl veszélyesnek tartotta az utat a medvék elszaporodása miatt, és vejét felkészületlennek érezte arra, hogy adott helyzetben engem is megvédjen. Mivel házigazdám rendkívül tapasztalt, gyakorlott medvevadász volt, mellette én is mindig biztonságban éreztem magamat. Ennek ellenére elindultunk, és az út első néhány száz méterén rögtön medveürülékot láttunk, majd továbbhaladva hol medveösvény, hol medveürülék, hol a medve fekvőhelye, hol pedig medve által derékba tört fa utalt a medvék jelenlétére. A szálláson való tartózkodásunk alatt is állandóan a medve jelenlétét lehetett tapasztalni, és útitársaim is rengeteget beszéltek róla.

Ekkor határoztam el véglegesen, amit tulajdonképpen első terepen eltöltött napom, vagyis 1992 nyara óta tervezek, hogy saját félelmemet leküzdendő megpróbálom tudományos érdeklődés tárgyává tenni az ember és a medve viszonyát, és tanulmányt írok a medvéről, konkrétan a medvéhez kapcsolódó félelemről. A célom nem az volt, hogy saját – tagadhatatlan, sőt helyenként bénító – félelmeimet foglaljam írásba, auto-etnográfiaírtjak, hanem az, hogy saját élményeim segítségével próbáljam megérteni a helybeliek viselkedését, kapcsolatát a mindennapokban folyamatosan jelenlevő medvével.⁶ A hasonlóságnál nagyobb volt a különbség abban, ahogy megéltük a félelmünket: folyamatosan az a cél vezetett, hogy megértsem, miért reagálnak ők egészen máshogy a medve folyamatos jelenlétére, mint én, míg ők hasonlóan tanácstalanul álltak az én félelmem előtt. Ez a kölcsönös meg nem értés, helyesebben megértési küzdelem elsősorban abban jelentkezett, hogy rengeteg beszélgetés zajlott köztünk a medvéről, és a medvéhez kapcsolódó alapvető érzelemről, a félelemről is.

⁶ Ennek lehetőségére hívja fel a figyelmet Rosaldo 1984:193.

A TEREPI

Terepmunkáimat az Orosz Föderációban, a nyugat-szibériai Vaszjugán folyó⁷ mellett végezem immáron több mint 20 éve, összesen megközelítőleg 2 évet eltöltve a terepen. A Vaszjugán vidéke ma közigazgatásilag a Tomszki megye Kargaszoki járásához tartozik. Kutatásaim központja Novij Vaszjugán település, illetve annak külsősége, az állandó lakossággal nem rendelkező Ozernoje szállás. Ide a terepmunkám kezdetekor az itt született hanti családok férfi tagjai jártak ki halászni és vadászni, családjuk gyakorlatilag egyetlen jövedelmet termelő gazdálkodását folytatván; ma a hanti vadászok kiöregedésével, elhalálózásával már csak néhány, a családokba beházasodott nem hanti férfi jár ki vadászni, amit általában rendszeres munkahely mellett végeznek. A vaszjugáni hantik a harmincas-negyvenes évek sztálini kuláktalanítási programjának hatására beindult rendkívül intenzív betelepítési folyamatnak,⁸ majd a negyvenes évek kollektív bűnösségen alapuló, elsősorban baltiakat és németeket érintő kitelepítései miatt, végül az ötvenes évek legvégén kezdődő, az olajbányászat fellendülése által motivált migráció hatására néhány évtized alatt túlnyomó többségből elenyésző kisebbséggé váltak a területen. A hantik és a „nem hantik”, helyi szóhasználatban „oroszok” között sokréti kapcsolatrendszer alakult ki, ami nagyfokú asszimilációhoz, és sajátos identitás- és etnicitás-alakzatokhoz vezetett,⁹ a vaszjugáni hantik gyakorlatilag feloldódtak a betelepült orosz, illetőleg nem hanti eredetű lakosságban.¹⁰

A medvéhez való viszony szempontjából – tapasztalataim alapján – nem érdemes a lokális társadalomról leválasztani a hantikot, hiszen a hétköznapi gyakorlatban rengeteg hasonlóságot lehet felfedezni. Különbség elsősorban a viselkedés mögötti világméretben fedezhető fel, ahol a hanti ideológia jelentősen különbözik a nem hantitól. Dolgozatomban ennek megfelelően alapvetően egységesen beszélek a lokális társadalomról, és kihangsúlyozom, ha speciálisan a hantikról beszélek. Ezt a bemutatási módot az is indokolja, hogy legtöbb információm vagy a hantiktól, vagy olyanoktól származik, akik igen szoros, sokszor rokoni vagy baráti kapcsolatban állnak velük, jó néhányan az erdei élet alapjait is az ő irányításukkal sajátították el.

Terepmunkám során rengeteg időt töltöttem az erdőben különböző vadászok társaságában, megfigyeltem, ahogyan kommentálták a medvék felbukkanását, a medvenyomokat; láttam, hogyan viselkednek, amikor medvét sejtene a közelben; tanúja voltam számtalan hétköznapi cselekedetüknek, ami a medvével kapcsolatos. Illetve folyamatosan voltam fültanúja, résztvevője, gyakran kezdeményezője is a medvéről folyó beszélgetéseknek, a medvével való találkozások mesélésének, olyan alkalmaknak, ahol egyik történet hozta maga után a másikat. A terepmunka, a beszélgetések nyelve is az orosz volt: a Vaszjugán mellett gyakorlatilag mindenki oroszul beszél, még az elenyésző számú hantiul kommunikációra képes idős hantik is, az pedig egészen kivételes

⁷ A Vaszjugán folyó az Ob bal oldali mellékfolyója, az Irtis torkolatától megközelítőleg ezer kilométerre, délre.

⁸ Vö: Kulemzin – Lukina 1977.; Nagy 2007a, 2011.

⁹ Nagy 2002; 2011.

¹⁰ Jordan (2003: 46) is elismeri, hogy a hantikot az Ob és a Szalim vidéke mellett a Vaszjugán mentén érte a legerősebb orosz hatás.

alkalom lenne ma a Vaszjugán mellett, ha két olyan ember találkozna, akik egyformán képesek hantiul kommunikálni.

Az itt közzétett hosszabb szövegek mindennapi beszélgetések, interjúk, csoportos interjúk közben készített diktafon felvételek lejegyzései. A beszélgetések körülményei azonban egyértelműen meghatározzák annak gyűjtési lehetőségeit is. Az erdőben, a napi több tíz kilométeres sielés közben, időnként negyven fokot messze meghaladó hidegben nincs az a technika, és nincs az a terepmunkás, aki fel tudná venni a teázás közben elhangzó történeteket. Ilyenkor az ember kénytelen megelégedni az írásos jegyzetekkel. Közel száz emberrel folytattam beszélgetéseket a medvéről, a szövegben szereplő idézetek tizenkét, a téma szempontjából kulcs-adatközlőtől származnak. Minden kurzívval szedett szöveg saját gyűjtésem, ezekre a szövegben külön nem hivatkozom.

Az obi-ugorokkal foglalkozó szakirodalomban kiemelt szerepet kap a medve, mégpedig elsősorban annak szakrális aspektusa. A medve szentsége a hantikkal (és a velük közeli kapcsolatban levő manysikkal) foglalkozó szakirodalom egyik legtöbbször visszatérő témája,¹¹ hiszen a medve joggal tekinthető a hanti vallás egyik sűrűsödési pontjának, a vallás olyan kulcsszimbólumának, amelyre, mint rendezőelvre, felfűzhető a hanti vallásos gondolkodás egésze. Kevesebbet foglalkozik a szakirodalom a vadászat kérdésével, és ha szóba kerül, elsősorban technológiai, esetleg jogi kérdések vetődnek fel.¹² A vadászatról szóló elbeszélések, az ún. vadásztörténetek¹³ csak elvétve szerepelnek a hanti folklórkiadványokban,¹⁴ ám fel-felbukkannak nyelvészeti példatárakban.¹⁵ A medvéhez való viszony érzelmi oldaláról ezidáig tudtommal nem esett szó.

AZ ÉRZELEM

Tanulmányom elméleti alapjául az a felfogás szolgál, hogy az érzelmek az egyes kultúrák világképének alapjául szolgálnak, amennyiben az a rendeltetésük, hogy fenntartásnak egy hiedelem és értékrendszert, illetve hogy meghatározzák az egyének viselkedési sémáit egy bizonyos helyzetben. A kulturális antropológia az érzelmek kutatását évtizedek óta egyre fontosabb kutatási területének tartja. A fogalmat szélesebben értelmezi, mint a pszichológia, amikor nem egyéni affektív folyamatnak tekinti, hanem közösségi képződménynek, vagyis nem egyszerűen egy előhívó külső eseményre adott (sokszor biológiaiainak tekintett) válaszként értelmezi, hanem kulturális eseményként¹⁶ vagy társadalmi viszonyként.¹⁷ Az érzelem ugyanis „részben pszichikai reakció, ami

¹¹ A könyvtárnyi szakirodalomból csak a legfontosabbakat kiemelve: Bakró – Nagy 1979.; Csernyecov 1977.; Golovnev 1995.; Gondatti 1888.; Jordan 2003.; Kannisto 1977.; Karjalainen 1927.; Kulemzin 1984.; Lukina 1990a; Mandelstam Balzer 1999.; Munkácsi – Kálmán 1963., Moldanov 1999.; Moldanov – Moldanova 2000.; Schmidt 1989., 1990.; Szokolova 1972. A kutatásokról rövid áttekintést lásd: Nagy 2006: 107–111.

¹² Például: Kulemzin – Lukina 1977.; Adaev 2007: 44–46. és Sirelius 1914.

¹³ Összefoglalóan: Nagy 2006; 2008.

¹⁴ Például: Munkácsi 1892–1921.; Kulemzin – Lukina 1978.

¹⁵ Honti 1986.

¹⁶ Jenkins 1994: 100.

¹⁷ Lutz, White 1986. és Lutz 1988.

ugyanakkor a morális és ideológiai rendszer részének is bizonyul; az érzelmek egyszerre érzetek és kognitív konstrukciók, amik összekapcsolják az egyént, a cselekedeteket és a társadalmi környezetet”.¹⁸ Az érzelem tehát az, ami egy személy helyzetét minden esetben interpretálja, mi több, az érzelem „testet öltött interpretáció”.¹⁹

Levy²⁰ kognitivistá elmélete szerint²¹ az érzelmek egyenesen szervezőelemei a tudás kulturális konstrukciójának: az érzelem elengedhetetlen eleme annak a folyamatnak, amelyben a gondolatainkat és a cselekedeteinket összekapcsoljuk. Az érzelem szerinte tehát az, ami egy bizonyos szituációban életre hívja egyik vagy másik kulturális szcenáriónkat, más szóval az érzelem ereje nagymértékben erkölcsi vagy gyakorlati kényszer, egy érzet, mely szerint az embernek azt kell tennie, amit az adott érzelem előír.²² Hasonlóan érvel Averill is: „az érzelmeket úgy tekinthetjük, mint olyan hiedelemrendszereket vagy sémákat, amelyek irányítják a helyzetek értékelését, a válaszok szerveződését, és a viselkedés önszabályozását (interpretációját).”²³ Ugyancsak az érzelmek szituativitását hangsúlyozza Lutz, aki szerint az érzelem alapvetően az egyén és a világ közti viszonyt szabályozni hivatott folyamat: „ezek a – nagyrészt kulturálisan sztereotipikus – kölcsönhatások társadalmilag létesített forgatókönyvek, melyeket az egyének kulturálisan sajátítanak el és értelmeznek.”²⁴ Az érzelem mondja meg egy adott helyzetben, hogy mely cselekedetek helyesek, melyek nem, az érzelem segít strukturálni a magatartásunkat.

A kognitivistá modell szerint az érzelmekre vonatkozó szókinccsek is – nemcsak a szűken értelmezettek, hanem a metaforikusak is – egy érzelemmodellt, sémát, forgatókönyvet hoznak létre. Harré szerint²⁵ az érzelmekkel kapcsolatos szavak helyes használata során az emberek a különböző kultúrákban bizonyos „helyi szabályoknak” engedelmessé válnak, amik négy szinten jelennek meg: (1) fizikai érzések, (2) testi megnyilvánulások, (3) kognitív ítéletek, (4) morális ítéletek és az ennek megfelelő társadalmi viselkedések. Kövecses ezt a harréi modellt összekapcsolja az érzelmek megjelenésének dinamikus modelljével, ahol a kezdeti és a végső nyugalmi állapot közötti történéseket öt különböző szakaszra lehet bontani: (1) ok, (2) érzelem, (3) érzelem kontrollja, (4) kontrollvesztés, (5) cselekvés. Szerinte az, amit Harré morális ítéletnek nevez, az (1) és a (3) szakaszban jelenik meg, amikor az egyén az eseményeket és az érzelmeket egy helyi morális kód szerint ítéli meg; míg a társadalmi cselekvés az (5) szakaszban jelenik meg, amikor az egyén egy vagy több, az érzelemnek megfelelő társadalmi cselekvést hajt végre.²⁶ Tanulmányomban tulajdonképpen ez az utóbbi, a társadalmi cselekvés mikéntje a meghatározó kérdés.

¹⁸ Levy – Rosaldo 1983: 128.

¹⁹ Levy – Rosaldo 1983:149.

²⁰ Levy 1984: 214–236.

²¹ vö.: Markus – Kitayama 1991.

²² Rosaldo 1984.

²³ Averill: 1988: 100.

²⁴ Lutz 1988: 212.

²⁵ Harré 1986.

²⁶ Kövecses 1990; 1997.

A fentieknek megfelelően tanulmányom alapkérdése az, hogy egy érzelem, jelen esetben a félelem milyen viselkedési mintákat eredményez, az adott kultúra milyen szcenáriókat fogad el érvényesnek, hitelesnek, illetve melyek azok, amelyeket elutasít, hiteltelennek tart.

Lutz állításához kapcsolódva, aki szerint az érzelem az egyes egyének közötti viszonyokat szabályozza,²⁷ magam is abból indulok ki, hogy az érzelem társadalmi kapcsolatokat szabályoz. Konkrét példában a félelem egy ember és egy medve közötti kapcsolatrendszer szabályozója, kordában tartója. Talán értelmetlennek tűnik az ember és a medve viszonyát társadalmi kapcsolatrendszerként értelmezni, ám mint a továbbiakban ki fog derülni, erre minden okunk megvan.

A MEDVE, AZ EMBER ÉS AZ ISTENSÉG

A medve és az ember viszonyát elemezve az első, amivel szembesülnünk kell, az, hogy a medvét az emberhez rendkívül hasonlatosnak tartják. Ez a hasonlóság megjelenik a medve testi adottságaiban, viselkedésében, szokásaiban is. A vaszjugániak szerint a medve külsőre is hasonlít az emberhez, hozzávetőleg ugyanolyan magas, ha két lábra áll, a belső szervei pedig szerintük ugyancsak nagyon hasonlatosak az emberéhez. A medve *ugyanolyan, mint mi, csak karmai vannak. Ha leveszed a bőrét, ugyanolyan.* Egy másik esetben pedig azt mondták róla, hogy *ugyanolyan, mint az ember, csak okosabb és erősebb nála.* Igen elterjedt az a történet is, amit egy patológusról mesélnek, amely szerint a patológusnak a falu határában megtalált, oszlásnak indult hullát kellett boncolnia, és csak hosszú idő elteltével vette észre, hogy nem emberi, hanem medvetestet boncol. A medve hasonló szokásokkal is bír, mint az ember. Szeret felegyenesedve járni, ha elhagyatottnak érzi magát, az ujjait szopja. Így tesz akkor is, amikor elhagyja a barlangját – ezt az állapotot úgy magyarázzák, hogy az ember másnaposságához hasonlatos: a kedvetlen medve kijön a barlangjából, leül, szopja a lábujjait, és a másnaposság gyógyítására alkalmas vörös kérgű fűzfélét²⁸ eszik fejfájás ellen.²⁹ A medve is sir, ha bánata van, énekelget magának jókedvében,³⁰ és gyakran mászik kíváncsiságból egy-egy magasabb jegenyefenyőre. A cirbolyafenyő tobozát is ugyanúgy rágcsgálja, mint az ember: összeszed közülük néhányat, leül a földre, és úgy eszegeti, hogy kibontja a tobozból a magvakat, és csak azokat fogyasztja el. A medve temperamentuma is igen hasonló az emberéhez: szeret kíváncsiskodni, hajlamos az ijedtségre,³¹ vannak köztük jók és vannak gonoszak is, hajlandó megbocsátani, de haragtartó is tud lenni, meg tudja büntetni azt, akire megdühödik.

²⁷ Lutz 1988.

²⁸ Красноталь - *Salix acutifolia* (magyarul: Kaspfi fűz).

²⁹ Ahogy az ember, úgy a medve is gyógyítja magát: jegenyefenyő-gyantát ken a sebeire, cirbolya-taplót rágcsgál gyomorfájás ellen, és légyölő galócát eszik, hogy bátrabb legyen az üzekedési periódus idején.

³⁰ Általában a medve nagyon szereti a zenét: sok történetet mesélnek arról, hogy a medve gitározó fiatalok körül járkal, hallgatja az éneküket, illetve gyakran azzal magyarázzák a vadászházaknál szétdobált, üres bádoghordókat, hogy a medve szórakozásból dobálta szét őket, hallgatta a zengő hangjukat.

³¹ A medve ijedtsége gyakran a szíve leállásához is vezethet. Vö.: Nagy 2006: 145.

A medve és az ember kivételes hasonlósága mutatkozik meg abban is, hogy rendkívül elterjedt az a történettípus, mely szerint az ember képes medvévé átváltozni. A medve eredetileg egy hanti férfi volt, aki a sűrű erdőben csak úgy tudott tovább menni, hogy meztelenre vetkőzve átmászott egy fatörzsön. Mikor átért, akkor vette észre, hogy medvévé vált. Kereste a fatörzset, hogy visszamásszon rajta, de nem találta meg. A medve még ma is ezt a fatörzset keresi, hogy végre visszaváltozhasson emberré.³² Egy másik történettípus pedig az ember és a medve teremtését kapcsolja össze: a teremtő egyszerre, egymás után teremtette a kettőt, első próbálkozásra a medvét, másodikra az embert. A kettő közötti különbség minimális testi eltérésekben és a beszéd képességében rejlik.³³

A medvének hasonló személyisége van, mint az embernek. Az állatok is, akárcsak az emberek, rendelkeznek ún. „életerő-lélekkel” (*ilt, lil*) és ún. „árnyéklélekkel” (*iles, kurr*) is. Mivel az árnyéklélek, elsősorban a *kurr*; rendkívül szoros kapcsolatban van az emberi alakkal, formával, ezért nem véletlen, hogy a medvének, akinek az alakja hasonlatos az emberével, a lelkei is rendkívül hasonlítanak az ember lelkeihez.³⁴ A vaszjugáni hantik szerint a medve lelke kifejezetten emberszerű, emberi; sőt a medve rendelkezik a gondolkodás képességével is, amit ugyancsak egy lélek működésének tartanak (*íomes*).³⁵

A medve és az ember hasonlósága tehát elementáris, ami alapvetően a személyiségüket alkotó lelkek hasonlóságán alapul. Tim Ingold szerint³⁶ az állatoknak maguknak nincsen személyisége, csak a gazdaszellemeiknek, akik az összes fajtájukba tartozó állatot képviselik, hiszen az embertől eltérően a róluk szóló történetekben nem szokták őket perszonalifikálni, személynevekkel megnevezni.³⁷ Ezt vitatja Willerslev, akinek véleményével egyet kell értenem, amikor amellet érvel, hogy bizonyos fajta állatok is személyiségek, akik nem egyszerűen kapják a személyiségüket a gazdaszellemtől, hanem a saját jogukon személyiségek. A Vaszjugánon a medve gazdaszellemeire csak nagyon halvány, közvetett utalásokból lehetne következtetni, ellenben általában a medvéket, mint sajátos személyiséggel, karakterrel rendelkező lényeket írják le. Mint láttuk, lehetnek köztük jó szándékúak, lehetnek rosszindulatúak, ahogy kiszámíthatatlanok is. Willerslev³⁸ erre alapozva alkalmazza Vivieros de Castro³⁹ dél-amerikai ani-

³² Hasonló történeteket lásd: Lukina 1990b: 79–80.; Kutafjev 2000: 129.

³³ *Isten a földből egy alakot formázott nagy orral, füllel, emberi alakra. Amikor elkészült, így szólott hozzá: „Beszélj!” - de az csak morgott - „No, akkor te leszel a medve, élj ezentúl medvéként.” Ekkor új figurát készített agyagból, ember alakút, rendes orral, fülel, szemmel és már öt ujjal. Amikor elkészült, így kérte: „Mondj hát valamit!” - a figura elkezdett emberi nyelven beszélni - „Na jó, akkor legyél te az ember, és élj ezentúl emberként!”*

³⁴ Vö. Aadaev 2007: 166–167.; Kulemzin 1984: 155–156.

³⁵ Még három állatnak tulajdonítanak hasonlóan emberszerű lelket: a jávorszarvasnak, a hódnak és a hattyúnak.

³⁶ Ingold 1986: 247.

³⁷ Az állatok ura képzethez lásd: Hultkrantz 1961.; 1965.; Kulemzin 1984.; Lot-Falc 1953.; Munkácsi 1892–1921.; Paulson 1961.; 1968.

³⁸ Willerslev 2004.

³⁹ Viveiros de Castro 1998.

mizmuskutatása során kiérlelt perspektivizmus-elméletét Szibériára,⁴⁰ vagyis úgy véli, hogy a lélek azonossága miatt más fajok is ugyanúgy tekintenek a dolgokra, ugyanúgy látják a világot, gondolkodnak róla, mint az emberek, csak a látószögük, nézőpontjuk más, attól függően, hogy milyen alakban vannak.⁴¹ A medve ennek megfelelően érti az emberi beszédet is, sőt meghallja, megérti az ember gondolatait is.

Ez a felfogás teszi lehetővé azt, hogy az ember és a medve viszonyát alapvetően társadalmi viszonyként értelmezzük, mely társadalmi viszony egymáshoz sokkal inkább hasonló, mintsem különböző felek között létezik, és amelyben a felek motivációi, érzelmei, gondolkodási módja alapjaiban megegyezik, csak látószögében tér el. Tehát a medve és az ember a találkozásuk pillanatában ugyanúgy értékeli a helyzetet, ugyanúgy tekinti ellenfélnek, zsákmánynak vagy veszélyforrásnak a másikat. Ebben a viszonyrendszerben az ember is fél a medvétől, de a medve is fél az embertől.

A medve és az ember közötti kapcsolat alapvetően hierarchikus, és ez a reflektált hierarchia jelenik meg a félelem érzésében. Ebben a hierarchiában a medve az, aki feljebb áll, mint az ember, elsősorban erőfölénye miatt, hiszen *a medve ugyanolyan, mint mi, csak gyorsabb, erősebb⁴² és okosabb⁴³ is*. A medve elől nem lehet elfutni, mert gyorsabban fut, mint az ember, a medve elől nem lehet vízbe menekülni, mert gyorsabban úszik, mint ahogy egy ember evez, és nem lehet előle fára mászni sem, mert ügyesebben mászik, mint az ember. A medve érti az emberi beszédet, az ember nem érti az övét. A medve, az ember szándékait megértve képes „felszedni a nyomaint”, eltüntetni azokat úgy, hogy se az ember, se a kutya ne vegye észre. Ezt az egyértelmű hierarchiát a fegyver egyenlíti ki az ember számára.⁴⁴ Fegyver nélkül medvével találkozni felelőtlenség, fegyverrel viszonyt az ember esélyei megegyeznek a medvéével, sőt akár nagyobbak is.⁴⁵

⁴⁰ Vö. még: Pedersen 2001, a hantik élőről és élettelenről való nézeteihez lásd Jordan 2003: 102–106.

⁴¹ Vivieros de Castro ezt sajátos ontológiaként értelmezi, ami alapvetően megkülönbözteti a dél-amerikai gondolkodását a nyugati gondolkodástól: így lesz a nyugati uninaturalizmusból és multikulturalizmusból unikulturalizmus és multinaturalizmus: mert a nyugati ontológia a természet egységességének és a kultúrák sokszínűségének gondolatán, a perpektivizmus pedig a szellemi, spirituális egységen és a testi különbözőségeken alapul (Viveiros de Castro 1998: 470).

⁴² A medve ereje megkérdőjelezhetetlen számukra, aminek szerintük számtalan tanújelét is adja kidöntött vagy kettétört fák formájában. Előfordul, hogy a medve egyértelműen bebizonyítja sokkal nagyobb erejét: egy jávorszarvast frissen elejtő medvét zavartak meg vadászok a kutyáik segítségével. A medve a szarvast a vízben ejtette el, a zsákmány elsüllyedt. Az emberek hiába próbálták kötéllel is kihúzni, sehogyan nem sikerült nekik. Másnap a szarvasnak csak a csontjait találták a parton, a medve éjszaka kihúzta a partra: *Megmutatta nekünk. Ti nem tudátok kihúzni, én viszont kihúztam! Látjátok?*

⁴³ A medve okosságát sokféleképpen magyarázzák. Vadász-ügyességét is okosságára vezetik vissza, okosságnak tekintik azt, hogy megérzi, mikor fog leesni az első hó, és általában az előtte való napon lefekszik téli álmodni, vagy megérzi a vadászok közeledését (*tudta, hogy mennek, előre látta, egy nappal előre tud dolgokat látni álmában*), és az okosság jele az is, hogy ha beszabadul egy üres vadászházba, a zacskókban, zsákokban, konzervdobozokban levő ételeket megeszi, az üvegeket viszont nem bántja, nehogy elvágja vele magát.

⁴⁴ Bár nem elhanyagolható a kutya, illetve a vadásztársak szerepe sem. Itt azonban az egyes ember lehetőségeiről van szó.

⁴⁵ Talán nem véletlen, hogy a hantik északi csoportjainál akkor, amikor egy hős átváltozik medvévé, éppen fegyverzetét és páncélatát rágja szét, és köpködi magára: fegyvereiből keletkeznek fogai és karmai, páncélatából pedig a szörzete.

Az, hogy a medvét egyértelműen hatalmasabbnak tartják, arra a hanti ideológiára is visszavezethető, hogy a medvét nemcsak az emberhez tartják hasonlóknak, hanem istenekhez is, hiszen a köztük levő különbségek is elsősorban társadalmi különbségek, nem ontológiaiak: a medve „félíg állat, félíg ember, félíg pedig isten”.⁴⁶ A hantiknál a medve időnként az Ég-anya gyerekeként szerepel, különböző istenségeknek lehet medve állat alakja, és magát a medvét is felruházzák természetfeletti képességekkel.⁴⁷ Ezekről a természetfeletti sajátosságokról nem lehet akkor sem eltekinteni, ha az erdőben hús-vér alakban megjelenő medvéről beszélünk, és ezek a természetfeletti képességek teszik lehetővé, hogy a medvétől való félelem sorssá, büntető erővé vagy éppen védelmező hatalommá konvertálódjon. Bár a medveeskü szokása a Vaszjugán mellett ma nem ismert,⁴⁸ de a medve gyakran ma is úgy szerepel, mint a természetfeletti büntetések beteljesítője. A tanulmányom elején említett hölgy eltűnését sokan sorszerűnek tartják: természetfeletti büntetésnek, vagy csak egy ember előre látható sorsának beteljesítéseként. A történet magyarázatául leggyakrabban azt hozzák fel, hogy tulajdonképpen meghalni tért vissza szülőföldjére: akkor ment az erdőbe, amikor elrendezte családjá sírhelyeit, és maga is nyilvánvalóan a halálra készült, hiszen élelmet is alig vitt magával, a ruházata sem volt elégségesen előkészített, és útnak indulása előtt gondosan beágyazott magának és házigazdájának is. Egy másik értelmezés szerint azonban a halála büntetés, hiszen miközben a szülei sírját rendbe tette, elbontott, széthordott egy hatalmas hangyabolyt, ami viszont egyértelműen bűnnek számít. De felmerült egy harmadik értelmezés is, amely szerint házigazdám évekkal ezelőtt meghalt felesége nem engedi, hogy neki újabb élettársa legyen, ő okozta az asszony vesztét. A medve védelmező szerepét fedezhetjük fel ugyanakkor abban, hogy bár a korábbi hanti szokásoknak megfelelően ma már csak a házigazdám ozernojei házának padlásán őriznek medvekoponyát, ennek kapcsán azonban még a nem hanti származásúak is minden alkalommal elmondják, hogy megvédi a házat a medvék támadásától.⁴⁹

A félelem, mint a medvéhez való viszonyulás elsődleges érzése,⁵⁰ ebben a hierarchikus viszonyban elfogadható és elfogadhatatlan forgatókönyveket kínál az ember számára. Társadalmilag elfogadhatatlan forgatókönyveknek számít (1) a pánik, a passzivitás, a félelem okozta kontrollálatlan viselkedés, vagyis a hierarchiának való önátadás, alárendelődés. Ugyanakkor legitim, hiteles forgatókönyv (2) az egymás tiszteletteljes elkerülése, az óvatosság, a konfliktus elkerülése, vagy pedig olyan megoldása, ami nem vezet erőszakhoz – ez tulajdonképpen a hierarchia kiegyensúlyozását, helyreállítását jelenti; (3) az ellencsapás, a medve megtámadása, ami valójában a hierarchia átfordítása; (4) míg bizonytalan megítélést von maga után a hierarchia semmibevétele, a kíváncsiság, a nemtörődomség, a viccé tétel.

⁴⁶ Mandelstam-Balzer 1999: 190.

⁴⁷ A medve szakrális kapcsolatairól, a különböző ún. „medvekoncepciókról” ld: Schmidt 1990.

⁴⁸ Munkácsi 1891.

⁴⁹ *Hányszor dült fel mindent a medve a hombárnál, az utcai kemencénél, az istállónál. De a házhoz soha nem jött ide.*

⁵⁰ Más érzelmek mellett, mint pl. a tisztelet, a harag, a szeretet mellett.

(1) A PÁNIK

A medvével való találkozáskor a félelem gyakran bénítóan hat az emberekre, főleg akkor, ha az illető fegyvertelen, esetleg tapasztalatlan. A félelem érzetének fizikai jeleit is leírják. Ennek jele legtöbbször a remegés, a reszketés,⁵¹ de különböző más metaforákat is használnak a leírására: *elfogott a rettegés, a sapka lerepült a fejemről ijedtemben, talán meg is halnék, ha látnám, csak állt, és ordított, sirt, ordított, épp csak be nem csinált; rögtön bestresszeltem, a hideg is végigfutott a hátamon, lefagyott az arcomról a mosoly.* De leírják a félelmet bénító érzésként is, ami nem engedi, hogy elinduljanak. Egy asszony ribizliszedés közben medvével találkozott, ijedtében lemerevedett, imádkozni kezdett: *amikor megjött a férje, szólni sem tudott, csak mutatta neki, hogy medve járt arra.* A bénító érzés, ha elhatalmasodik rajtuk, akkor nem tudnak megfelelően viselkedni, ahogy a következő történetben sem. Egy férfi a bődönhajóját cipelte át az erdőn. *Többször is megakadt a csónak valamiben. Kikukucskált: egy medve volt az. Bökölte az orrával, kezével a csónakot, érdekes volt neki, hogy mi lehet az. Ment a medve mellette folyamatosan, nyom a nyom mellett. Egy vörösfenyő mellett a medvére dobta a csónakot, maga a fára mászott puskával, csövel lefele. A medve lefeküdt a fa alatt, elszunnyadt. Két óra múlva tért csak magához a félelemtől, (a férfi) addig nem is jutott eszébe, hogy puska és tölténytáska van nála. Ekkor megtöltötte a puskát, és lelőtte a medvét.*

Érdeemes a fenti példákat összevetni azzal, hogy Kövecses szerint az orosz nyelv alapfogalmi metaforája szerint a félelem valami, ami megragad, megráz, lefog.⁵² Ahogy már említettem, a lokális társadalom közlekedő nyelve egyértelműen az orosz, így a fenti metaforák használata is e nyelv metaforahasználati szabályainak felel meg.

Ugyanakkor ez az a forgatókönyv, amit a lokális társadalom nem fogad el.⁵³ Ha valaki így tesz, akkor azt először megpróbálják rávezetni a megfelelő viselkedési módokra.⁵⁴ Egy nem helyi orosz férfi, aki hanti családba házasodott be, első alkalommal,

⁵¹ *Amikor az elsőt megöltem, azután a kezeim egy kicsikét csak elkezdtek remegni. Először, amikor lőttem, nem volt semmi gond, amikor leesett a fáról, a kezeim elkezdtek keményen remegni. A második után is remegett a kezem. A harmadik, negyedik, ötödik után már nem remegtem.*

⁵² Kövecses 1997.

⁵³ Itt mindenképpen érdemes megfontolni Heller Ágnes (1978) elméletét az érzelmekről, aki szerint az érzelmekben annál kevesebb a kulturális meghatározottság, minél egyszerűbb érzelmről van szó. A pánikot ez alapján lehetne értelmezni biológiai meghatározottságú érzelmként is. Ugyanakkor – például a szóhasználat miatt – helyesnek tartom a félelemmel együtt értelmezni, és a félelem elszabadult, kontrollálatlan megnyilvánulásaként kezelni.

⁵⁴ Valójában talán csak ez, a tapasztalatlanság az, ami – átmenetileg – elfogadhatóvá teszi a pánikreakciót. Helyesebben nem elfogadják, hanem csak kinevetéssel, kioktatással szankcionálják, nem megvetéssel. Ez volt az, ami az én – tagadhatatlan – félelmemet is érthetővé tette számukra. Rádásul ahhoz, hogy őszinte légkört tudjak teremteni a beszélgetéshez, én nem titkoltam, hogy félek a medvétől. Esetemben a tapasztalatlanság mellett fontos elfogadható erő volt az a magyarázatom is, hogy medvéhez hasonló állat – hiszen a félelemben jelentős szerepe van erőfölényének – a környékünkön nem él. Az a megfogalmazás, hogy nálunk a róka és a sakál a legnagyobb ragadozók, mindig feloldotta a nevetésben azt, hogy számukra gyanúsán sokat kérdezősködtem a medve felől. Azt gondolom, ha félelmemnek nem csak szóbeli jeleit adtam volna, azt már feltehetően ez a magyarázat sem tudta volna feledtetni, így kínosan ügyeltem arra, hogy soha jelét ne adjam aggodalmamnak, soha semmilyen utat, vadászatot ne mondjak le emiatt.

mikor az apósával az erdőben járt, rögtön medvébe botlott: *Rémisztő volt nekem, még a könnyem is kijött. Félttem, mi van, ha fekszik valahol sérülten, vár minket. Felhúztam előre a kakast, az apósom pedig mondta, hogy ezt nem szabad, véletlen elsül, a medve kiront, akkor mivel fogok lőni? Visszaengedtem, de ijesztő volt nekem természetesen egy kicsit. Nem is kicsit. Megyek az apósomhoz közelebb. Ő meg kiabál, menj arrébb, baszod az anyád, ránk ront, aztán mindkettőnket leterít. Menj öt méterre tőlem. Ha egyet elkap, a másik lő.*

A nem megfelelő forgatókönyvet választókat utólag megszólják, komolytalannak tartják, nevetség tárgyává teszik: a nem elfogadott forgatókönyv választását a gyávaság jelének tekintik. Ugyanakkor itt elmosódhat a határ a félelem miatti lebénelülés, és a félelem miatti óvatosság között. Bizonyos történeteket többféleképpen is lehet interpretálni: gyengeségnek vagy elővigyázatosságnak is. Azt a vadászt, aki éjszaka nem ment ki a vadászházból, hogy ellenőrizze a körülötte sündörgő medvét, amit a házból meglőtt, inkább elővigyázatosnak tekintik,⁵⁵ míg azt a férfit, aki hurkot állít a medvére, majd a hurokba esett medvét félelmében nem megy megnézni, hanem hagyja napokig bögni, sokkal inkább elítélik. Ugyancsak elítélték azt a fiatal orosz vadászt, akinél hiába volt kiváló puska, lemerevedett a rohanva rá támadó medve látványától, és a vele együtt vadászó hanti férfinak kellett leterítenie azt. A fiút ezek után alkalmatlannak tartották arra, hogy az erdőbe menjen, és más megélhetést kerestek neki, elküldték a városba. Ugyanígy sosem vették komolyan azt a hanti férfit sem, aki többször hagyta őket cserben, többször egyszerűen hazament olyankor, amikor medve volt a közelben. Számtalanszor voltam tanúja annak, hogy egy beszélgetés során, amikor ő is medvékről vagy vadászatokról szóló történeteket próbált mesélni, a többiek kíméletlenül elhallgattatták, utaltak gyávaságára, vagy csak egyszerűen kinevették. Ha valakiről nem bizonyosodott be egyértelműen, hogy gyáva lenne, de túl sok esetben volt talán túlzottan óvatos a medvével kapcsolatban, akkor nyíltan nem ítélik el, csak szemvillanásokkal, félbemaradt mondatokkal, legyintésekkel utalnak arra, hogy nem veszik komolyan.

(2) A KONFLIKTUS ELKERÜLÉSE

A félelem, mint fentebb láthattuk, olyan erőként értelmeződik a nyelv alapfogalmi metaforái szerint, amely bénítóan hat, megragad, reszketést, gyengeséget okoz, passzivitást sugall. Az ennek való önátadás egyértelműen nem elfogadott kulturális forgatókönyv, így értelemszerűen minden egyéb, érvényesnek tekintett forgatókönyv ennek a reakciónak az elnyomásáról, a passzivitás, a gyengeség látszatának elkerüléséről szól.

⁵⁵ *A kutyáit kint hagyta, kikötötte őket a vadászház mellett, hogy ne menjenek el. Később észrevette, hogy körülötte (a ház körül) sündörgött a medve. Este besötétedett, hallotta a neszezést, a medve megtámadta a kikötött kutyákat, üvöltöttek mind a hárman. Kilőtt az ablakon, a golyó meg hlopp, egyenesen a homlokába. Kész lett, a medve, azonnal megdöglött. De nem ment ám ki, félt tőle, nem nézte meg egész reggelig. Később megjött Petyka is, a vadásztársa, a másik, de ketten sem mentek érte. Petyka megjön: „na, itt a közelben medvét lőttem, de minden kutyát megölt a medve” – mesélte neki. Reggel ketten nézték meg. Egyenesen a homlokába lőtt. Azonnal megölte a medvét.*

Az vitathatatlan, hogy a medvétől még a vadászok is félnek. Teljes magától értetődőséggel válaszolta egy hanti vadász arra a kérdésemre, hogy fél-e a medvétől, hogy *Naná. Feltétlenül félek.* Többször kaptam kérdésemre azt a választ is, hogy *természetesen félünk.* Még a környék egyik legjobb vadászának tartott, évtizedekkel ezelőtt meghalt férfi is hivatkozási alapnak érezte a félelmét arra, hogy egyszer ne induljon el medvére vadászni.⁵⁶ Ugyanakkor emellett állandóan annak a szükségességét fogalmazták meg, hogy a félelem nem uralhatja el az embert,⁵⁷ nem akadályozhatja meg abban, hogy megfelelő forgatókönyvet válaszson: *Tudod, hogy van ez. Félelem, nem éppen, hanem önfenntartási ösztön. Igen, a létfenntartó ösztön dolgozik. Csak a hülye nem fél. A hülye nem ért semmit, sem a félelmet, sem a fájdalmat. De még az az ember is, aki medvevadász, sok-sok medvét megölt, még az is fél. Csak okosan kell kezelni. Nem szabad pánikolni. Igen. Minden helyzetben gyorsan kell csinálni. Gyorsan, de nyugodtan. Nyugodtan, tartani kell magad. Ne engedd ki magadból az ideget.* Egy másik vadász így fogalmazta meg, mit kell tenni, ha medvére kell lőnünk: *Ne siess. Lehet, hogy a hév elfog, de meg kell nyugodni. A lábadat keményen kell megtámasztani. Térdre ereszkedve a legjobb. Nem félsz, de hév, az lehet benned.* Az tehát a legfontosabb, hogy a passzivitáson, pánikon uralkodva minden esetben a megfelelő módon viselkedjünk: *Az apámtól hallottam ezt a sok történetet a medvéről. Ő is igazi vadász volt, annak nevelt engem is. A vadász, ha bármi történik is, nem ijed meg, hanem tudja, hogy mit kell tenni.*

Az ember és a medve viszonya ingatag egyensúly, amit az tart működésben, hogy mind a medve, mind az ember alapvetően kerülik a találkozásokat. A medve és az ember világa valójában mint párhuzamos világok jelennek meg. Egymás mellett élnek, egyaránt használják ugyanazokat az ösvényeket, alapvetően ugyanazt vadásszák és gyűjtögetik, mint a másik. A világaik folyamatosan keresztezik egymást, és ebben a medve világa inkább az éjszaka, az emberé pedig a nappal. A vadászösvényeken járva újra és újra megnézik a medve ösvényeit, melyek keresztezik az övéket, és másnap megnézik azt is, ahogyan a medve ugyanúgy megvizsgálta az ember nyomait, ahogy az ember az övét. A helyiek felfogása szerint tulajdonképpen két gazdája van az erdőnek: az ember és a medve, ugyanakkor a medvét mégis a hierarchiában maguk fölé helyezik: egy medve szerintük bármikor megtehetné, hogy rájuk támad, megöli őket, általában mégsem teszi ezt.⁵⁸ Mindent összevetve a medvét tekintik az erdő igazi gazdájának.⁵⁹ Mindkettő számon tartja a másikat, de kerülí a direkt találkozásokat: *Lehet, hogy járunk egymás vadászterületén, de én nem megyek az ő jeleihez, így két vadász van egy helyen. Ő az erdő ura, mi csak vendégségbe mentünk hozzá. Hogy is mondjam, a mi fajunk az ő konkurenciája. Nem szívesen látott vendégei vagyunk egymás vadászterületének.*

⁵⁶ *Nem tudom, mi van. Nem megyek. Megijedtem, félni kezdtem. – mondta. Másnapra aztán meggondolta magát, tálán álmot látott.*

⁵⁷ *Hogy félnek, remégnék, ilyen nincs egyáltalán. Inkább csak óvatos vagy, és már tudod, mi várható.*

⁵⁸ *Mondtam már, korábban is jártam az erdőt, éjszakáztam az erdőben, és nem csak vadászházban, de sátrat is állítottunk, sátorban éltünk. Mi lett volna a medvének odamenni, bemenni a sátorba, amelyik akar. Olyan persze van, hogy idejön, betöri az ablakot, bemászik. Éhes. Ebben a házban, meg abban, ahol eddig veled voltam, eddig nem volt semmi, minden rendben, nem rendetlenkedtek, nem voltak nyomok.*

⁵⁹ Talán ezzel magyarázható, hogy ha valaki medvével álmodik, az azt jelenti, hogy valamilyen hivatali főnökkel kell majd beszélnie.

A medve és az ember közti viszonyt alapvetően a tisztelet határozza meg: az ember tiszteli a medvét, és szerinte a medve is tiszteli őt,⁶⁰ az együttélés alapvető ideológiája pedig az, hogy *hadd menjen ő a saját útján, és én is az enyémen*.⁶¹ Ez az utóbbi mondat nagyon sok esetben hangzik el az ember és a medve egymás mellett élése kapcsán, még olyan esetekben is, amikor esetleg összetalálkoztak, mégis békével váltak el. Egyik hanti ismerősöm nem messze Ozernojétól szedett cirbolyatobozokat, amikor már a medvék is jóllakottak voltak, s nem bocsátkoztak felesleges küzdelembe. A cirbolyásban járva hirtelen észrevett egy medvét, aki szintén akkor vette őt észre. A férfi felkapta a puskáját, a medve pedig két lábra állt és ráüvöltött. Habozott a lövéssel, és látta, hogy a medve sem siet támadni. Elgondolkodott: nekem most nincs szükségem húsrá, minek ölném meg őt, ha nem támad meg? A vadász megszólította a medvét: *medve bátyám, én nem akarlak téged bántani, te se akarj nekem rosszat. Te is menj vissza az utadon, én is hazatérek*. Azzal lassan hátrálva otthagyta a medvét, aki szintén visszaereszkedett négy lábra, és elment a cirbolyából. Ez az ideológia nem csak a hantik sajátja, oroszok is gyakran élnek ezzel a fordulattal.⁶²

Az embereket valójában megnyugtatja az, ha a közelükben olyan medve él, akit régóta ismernek, aki őket is ismeri, és egyik sem volt agresszív soha a másik irányában.⁶³ 2012-ben Ozernojében a vadászok nagyobb biztonságban tudták magukat, mint bárhol máshol, mert a falu mellett évek óta egy mostanra hatalmas nőstény medve élt, aki minden biztonnyal megvédi a területét az esetleges vándorló, betolakodó medvék ellen, akik a vadászterület keresése közben agresszívakká, kiszámíthatatlanokká válhatnak. A medvék közül azokat, akik rendszeresen a falu körül élnek, szinte védelmezőjüknek is tekinthetik, gyakran „pásztor-medvének” nevezik őket, vagy csak úgy utalnak rá, hogy „a mi pásztorunk”. A „pásztor-medvéket” nem szabad bántani, mert az szerencsétlenséget okozhat. Ha a falu mellett megölnek egy ilyen medvét, akkor egy másik feltétlenül bosszút áll emiatt, hatalmas károkat téve a település gazdaságában, akár emberéletben is.⁶⁴ Ugyanígy tulajdonképpen a saját és az idegen kategóriái szerint

⁶⁰ *Ők is tiszteletben tartják a mi vadászterületünket.*

⁶¹ *A Jersovka forrásánál él egy medve. Már jó néhány éve ott van. Első évben bekarcolta a fát mellmagasságban. Utána kicsit feljebb. Most már igazán nagy. Ott mászkál, a sátrát meg szokta vizsgálni, szétdobja az edényeket, megeszi, ami ehető. Azt hittem, hogy az idén széttépi a sátrát, de nem bántotta. Odament ősszel, már hó volt. Lehetett látni a nyomait, ahogy most délnek ment. Nem bántjuk egymást: „Menjen csak mindenki a maga útján.”*

⁶² *Keresztet vetett rá: te menj a te utadon, én is a sajátomon, és szépen eltávolodtak egymástól.*

⁶³ *Ő tudja, hogy itt vagyunk, lát minket. Mi nem látjuk őt, de ő lát minket. De soha nem támadott, semmi.*

⁶⁴ *Medvét a falu mellett ne öl meg! Ha megteszed, egy másik vadászni kezd az emberre és a vagyonára. Inkább kerüld ki.* Egy szomszédos településről mesélték, hogy egy medve megölése után egy másik vadászni kezdett az emberekre és a háziállataikra. Összefogtak ellene, mindenképpen meg akarták találni, de mire elindultak, a medve nyomtalanul eltűnt, sehohol nem találták.

értékelik a veszélyességet a medve fajtái kapcsán is: a helyi, vörös medvék kiszámíthatóak, az idegen, ide vándorolt fekete medvék pedig agresszívok, veszélyesek.⁶⁵

Ahogy a békés szomszédságot örömmel fogadják, úgy a csapdáikat, házaikat kifosztó medvéket „rendetlennek” nevezik, aki megsérti a köztük levő status quo-t. Az ilyen medvéket megpróbálják elűzni, vagy megölik.⁶⁶

A medve és az ember közötti ingatag egyensúly fenntartásának fontos feltétele, a félelem által előírt forgatókönyv az óvatosság is. Ozernojében az emberek többsége egymás házának meglátogatásakor – a távolság lehet akár néhány száz méter is – automatikusan vitte magával a puskáját is, mondván, az erdőből bármikor felbukkanhat egy medve. Sokan mesélnek olyan történeteket, hogy fegyver nélkül voltak valahol, rájuk ijesztett egy medve, de miután nem bántotta őket, megfogadták, hogy máskor mindig lesz velük puská.⁶⁷ Mint korábban volt róla szó, a medve és az ember kapcsolatot a fegyver egyensúlyozza ki, ezért nélküle nem szerencsés medvével találkozni, vele azonban felvehetik a versenyt: *puskával éppen össze lehet veszni a medvével.*

Ugyancsak az óvatosság vezette őket abban, hogy az erdőben járva a kétcsövű puskájuk csöveit különbözőképpen töltötték meg: egyik csövébe apró sörét kerül, az esetleg felroppenő fajok miatt, a másikba viszont golyós patront töltenek, *minden eshetőségre felkészülve.*⁶⁸

Ugyanez az állandó elővigyázatosságot fontosnak tartják a vadászat és a halászat során is. Idős házigazdám a felbontott, megszáritandó halak belsősegeit és pikkelyét nem szórta el a falu környékén, nehogy az szagával odacsalja a medvéket, hanem a falu melletti tóba hordta, távol a parttól, hogy inkább a sirályok egyék meg. Veje, aki az elmúlt években ugyancsak rendszeresen jár Ozernojéba, nem tartja be ezeket a szabályokat, amivel magára is vonja apósa rosszallását: a halak belsősegeit a parton dobja el, a véres vizet egyszerűen kiönti a ház mellett, a hangoskodása miatt lelőtt szarkát otthagya a szénakazal tetején. Házigazdám, aki az ismerőseim közül a legtöbb medvét ejtette el életében, folyamatos óvintézkedéseket tett a medve esetleges megjelenése miatt. Éjszakánként mindig bezárta a házat, nem az emberek, hanem a medve elől: már nem hall igazán jól, a kutyát nem biztos, hogy meghallaná, ám amíg a medve betöri az

⁶⁵ *A mi barna medvének az inkább elmegy, de ez a fekete, ez agresszív, akár technikára is rátamad.* Ugyan a zoológusok a barnamedvét egységes fajnak tekintik, a helyiek osztályozása szerint három különböző fajta él itt. A legkisebb a „hangyaevő” medve (oroszul муравейник, hantiul: kotji iχ, mindkettő a hangya jelentésű szóból képezve), amelyik elsősorban hangyabolyokat ás ki, és azt eszi, a nyaka gyakran fehér. A vörös medve (oroszul: красно-бурый, vöröses-barna, hantiul: wörtepunow iχ – „vörös szőrű medve”) a nevét a színéről kapta, kb. 200 kg súlyú lehet, míg a fekete medve (oroszul: черно-бурый – „feketés-barna”, hantiul: pōχte punow iχ – „fekete szőrű medve”), amelyik teljesen fekete színű, a legnagyobb (3-500 kg is lehet) és a legagresszívabb. A fekete medvéket az Altáj felől érkező jövevényeknek tartják, míg a hangyaevő medvék öregségükre átváltozhatnak vörös medvévé.

⁶⁶ *Ha egyszer talált valami finomat a házban, valami édeset, akkor kész, minden évben oda fog járni. (...) Ha rendetlenkedik, akkor természetesen el kell távolítani. Ez rossz a vadásznak.*

⁶⁷ *De ha puskám van, bátran megyek, a franc essen bele. Akárhogy is van, lesz időm kétszer is rálőni. Mire kiszaladsz az erdőből, addigra én már rád lövök kétszer. Azóta mindig puskával megyek vízért: vízhordó fa, két vödör és puská.*

⁶⁸ A medvéhez kapcsolódó óvatosság magyarázatára szinte minden egyes alkalommal ezt a kissé talányos választ adták: *minden eshetőségre felkészülve.*

ajtot, addig ő felébred a zörgésre, és megfelelően tudja fogadni látogatóját. Az udvarában mindig egy meghatározott helyen tartott egy fejszét, hogy ha váratlanul betörne egy medve, fel tudja venni vele a harcot. A háztól igen távol levő WC-je mellé pedig vasvillát állított, hogy ha esetleg itt lepné meg a medve, akkor is tudjon védekezni ellene. Ezeket a biztonsági intézkedéseket ottlétem legelső napján szükségesnek tartotta elmondani, ami ugyancsak ennek komolyságáról tanúskodik.⁶⁹

A vadászatra, vagy akár más célból az erdőbe induló ember a kutyát is – többek között – azért viszi magával, hogy az esetlegesen felbukkanó medvét előre jelezze. Ugyanígy, vadászútjaikat járva, ha újabb vadászházhoz érkeznek, mindig a kutyáikat küldik előre, hogy jelezze, ha hívatlan vendég lenne ott, és óvatosan maguk is körbejárnak, nyomokat keresve. Felelőtlennek, hebehurgyának titulálják azt, aki puska, vagy éppen jó, megbízható kutya nélkül megy az erdőbe.⁷⁰ Ismeretlen helyen, vagy ha a közelben medvét tudnak, ajánlatos két kutyát magukkal vinni, az egyiket pórázon, a másikat szabadon engedve, hogy körülötte futkosson.⁷¹ Ugyancsak az óvatosság diktálja azt, hogy ha az erdőben kell éjszakázniuk, gondosan megtervezik a pihenőhelyet. Ha például a szél észak felől fúj, akkor tudni lehet, hogy a medve szélárnyékból, dél felől fog támadni, hogy az ember ne érezhesse meg – ezért a kutya helyét az ember fekhelyétől délre kell kijelölni.

Arra, hogy a kutya mennyire fontos egy vadászat során, illetve, hogy a medve elleni óvintézkedéseket mennyire komolyan kell venni, számomra akkor derült fény, amikor egy rövidre tervezett vadászból-halászból kétnapos út lett. Estére egy vadászházba, egy veremházba térve a hanti férfi mindent bekészített a házba, majd becsukta annak ajtaját, amit belülről erősen megtámasztott egy gerendával, mondván, hogy mivel nincs itt velünk a kutya, nem fogjuk előre észrevenni a medve jöttét,⁷² és az a gerendának köszönhetően első lendületből nem fog tudni betörni a házba. Majd az egyébként minden alkalommal üresen eltett puskáját golyóval élesre töltve a fekvőpadja fölötti szögre akasztotta, hogy ha mégis bejönne a medve, közvetlen közélről le tudja löni. Mielőtt lefeküdt volna, a fejem alá gyúrt kabát alá dugta még a baltáját is, mondván, hogy ha esetleg a puskája csütörtököt mondana – amit addig még nem tett –, akkor a baltával hogyan és hol kell fejbe ütnöm a medvét. Ezek után, magát így bebiztosítva nyugovóra tért és elaludt.⁷³

A medvéhez kapcsolódó óvatosság fontos része, hogy nem feltétlenül nevezik nevén a medvét. Ugyan a hantiul tudó vadászok hantiul ma is csak körülíró, tabuelnevezéssel „állat bátyónak” nevezik, de mint említettem a közlekedő nyelv ma már egyértelműen az orosz. Oroszul sem feltétlen nevezik mindig nevén, egyszerűen csak

⁶⁹ Ez a tájékoztatás természetesen bennem előszörre félelmet keltett, és ez volt az a pillanat, amikor először gondoltam arra, hogy a medve és az ember viszonyáról tanulmányt írok.

⁷⁰ Annak, hogy házigazdám óvott 2012 őszén az útnak indulástól, szintén ez volt az egyik fő oka: veje kutyáját ostobának, semmirevalónak tartotta. Ráadásul a fiatalember puskája is csak egycsővű volt, ami lehetetlenné teszi, hogy egy esetleges rosszul sikerült lövést helyrehozzanak.

⁷¹ *Nyimcsinovval voltak. Mondta neki, egy kutyát engedj el, a másikat meg viheted magaddal kötélen. Amelyik szabadon van, szaladgál körülötled, meg a ház körül, megérzi a medvét. Ha mindkettő meg van kötve, lehet, hogy egyszerre csap le titeket.*

⁷² Aznap medvére valló neszeket hallottunk az erdőben.

⁷³ Ellentétben az antropológussal, akinek ott, abban a lelkiállapotban nem adatott meg a békés álom.

egyes szám harmadik személyben, pontosítás nélkül beszélnek róla, vagy röviden 'vadállatnak' (звер) hívják. Nem ritka a „Miska” vagy a „Ványa bácsi” (Дядя Ваня) megszólítás sem. Ugyanakkor sok esetben kimondják a nevét, minden óvintézkedés nélkül. Azt, hogy az idős hantik orosz nyelvű szóhasználatát mennyire befolyásolja az, hogy számukra az idegen nyelvű megnevezés tulajdonképpen tabusónak számít, nem tudom megítélni.

Amennyiben mégis, minden elővigyázatosság ellenére is találkozunk az ember és a medve, valójában a kettő közötti hierarchiaküzdőelem nagy jeleneit láthatjuk. A medve általában nem támad rögtön az emberre, hanem vagy első lábait felemelve, ugrálva, nagy fújtatások kíséretében megpróbálja elijeszteni az embert, vagy pedig két lábra áll, és általában üvöltve próbálja távol tartani, elrémisztetni magától. Ilyen helyzetben, ha az ember nem akarja lelőni a medvét, akkor mindenképpen hasonlóan kell válaszolni a medvének. Minél nagyobbak kell látszani, ezért vagy a kabátot, vagy a hátzacsákat kell a fej fölé emelni;⁷⁴ illetőleg minél nagyobb zajt kell csapni, hogy ezzel elijesszék a medvét. Rengeteg történet szól arról, hogy ha medvével találkoztak, akkor fém edényeket zörgetve,⁷⁵ baltával a fát csapkodva,⁷⁶ a levegőbe löve, kiabálva hogyan sikerült elkerülniük a medve támadását. A hantik szerint a leghatékonyabb az, ha hantiul kiabálnak vele, mert a medve valójában csak a hanti beszédet érti. Csúnyán kell vele kiabálni, káromkodva szidni, ez biztosan távol tartja az embertől.⁷⁷

Az egyik legfontosabb stratégia tehát az, hogy fel kell vele venni a versenyt mind nagyságban, mind hangerőben. Legalább ennyire fontos az, hogy nem szabad túl kihívóan sem viselkedni, például semmiképpen nem szabad a medve szemébe nézni, mert akkor azonnal provokációnak értelmezné, és támadásba lendülne. Hasonlóan fontos még az is, hogy semmiképpen nem szabad elkezdni menekülni, futni, hátat fordítani, és nem szabad kimutatni a félelmet, el kell azt leplezni. Ahogy magyarázzák: a medvének tisztelnie kell téged, és nem szabad sem vetélytársnak, sem pedig áldozatnak látnia. Ügyelni kell a két fél közötti kényes egyensúlyra.

⁷⁴ *Grisa elment tőzegáfonyát szedni. Szembetalálta magát egy medvével. Az csak állt, nézett, szagolgotott. Grisa a feje fölé emelte a hátzacsáját, és ott állt vele szemben. Ha megmozdult, a medve rögtön morgott. Szerencse, hogy jöttek még ketten, puskával. Látták, hogy áll a fickó a zsákkal a kezében. Le is lőtték a medvét.*

⁷⁵ *Én meg az evezővel evezek, röviden: egyszerre eveztem és vertem az üveggel a lavórt. A Csónakban bamm – bamm. Gondoltam, basszus, az ijedségtől nehogy túl erősen zörögjek, mert ha eltöröm, nem lesz mivel zajognani.*

⁷⁶ *Pável elment fát vágni, csak balta volt nála. A medve a kutyát kergette, úgy futott beléje. Gyerünk, elkezdte a fát verni, kiabálni, káromkodott vele, végül elment.*

⁷⁷ *Apám mesélte, hogy a medve, ha nincs veled golyós puská, és rád támad, káromkodj rá, szidjad erősen, minden, így. [...] A kaszáló fele mentem, csónakon, nézem, aha, ül. Vörös volt, meg fekete, itt fekete sáv volt a lábán. Később láttam csak ennyire jól. Ott ült, na, mondom, itt van, baszd meg, ez rám fog jönni. Ott volt a patak partjánál. Na, mondom, baszd meg, ez engem elmorzsol. És golyó persze nem volt nálam. Gyerünk, kezdem az evezővel leállni. A kutya meg néz rá. Rajta, káromkodtam, kiabáltam vele, rendben, ül. Aztán felállt, állt, én kiabálok, ő csak áll. Körülbelül huszonöt méter lehetett köztünk, de lehet, hogy egy picivel több. Na, baszd meg, gondolom, nem megy el. Káromkodtam, üvöltöttem, kiabáltam. Egyszerre csak, hopp, lábra áll, és be a bokrok közé. Már csak hármát-négyet kellett volna felém ugrania, de ő beugrott a bozótosba.*

Ahogy az a fentiekben is látható, meg kell őrizni az erőviszonyokat, törekedni kell a semleges, tiszteleten alapuló kapcsolat fenntartására. Ez azt is jelenti, hogy semmiképpen nem szabad úgy viselkedni, mintha vetélytársak lennének, vetélkednének. A vadász, ha talál egy medvekaparást a fán, amivel a medve a vadászterületét jelöli ki, és egyben azt is demonstrálja, hogy mekkora a magassága, szerencsés, ha nem provokálja a medvét. Ugyan van, aki szerint, ha a medve és az ember vetélkedni kezd, és a medve látja, hogy az ember magasabbra tud érní, akkor elhagyja korábbi vadászterületét, elismerve ezzel a másik feljebbvalóságát; ugyanakkor a vadász, aki belekezd ebbe a vetélkedőbe, szintén tiszteletben kell tartania, ha a medve magasabbra ér nála: nem ejtheti el, és el kell kerülnie azt az erdőszakaszt.⁷⁸ Ennek ellenére a legtöbbször ezt alapvető hibának tekintik, és történetekkel igazolják, hogy a medve kihívásnak veszi az ilyen provokációt, és megtorolja azt a vadászon.⁷⁹

(3) A MEDVE MEGÖLÉSE

A legáltalánosabbnak tekintett forgatókönyv, amikor a medve és a vadász találkozik, hogy a vadász lelövi a medvét. Ez tűnik a legelkerülhetetlenebbnek, legcélravezetőbbnek, hiszen a medve reakciója kiszámíthatatlan. Tulajdonképpen minden medvét veszélyesnek tartanak: *Mindegyik veszélyes. Amikor olyan gondolata támad, akkor veszélyes lesz. Van, amelyik nem vad, de éhesen mindegyik veszélyes és vad.* A legfontosabb tulajdonsága éppen a kiszámíthatatlansága: *Általában azért a medve okos állat. Ő sem akarja fölöslegesen kilukasztatni magát. De ő a legkiszámíthatatlanabb. Sosem tudhatod, milyen hangulata van. Nyugodt, vagy vad, éppen harcolt valakivel, lehet vad, lehet sérült, lehet éhes.* Egy másik vadász megfogalmazása szerint: *„Ez a legkiszámíthatatlanabb állat. Az egyik pillanatban kedves, a másikban neked ugrik.*

Vagyis a medve és az ember találkozása alapvetően kétéseélyes kaland: vagy a medve öli meg az embert, vagy az ember győzi le a medvét.⁸⁰ A medve, amikor megtámadja az embert, vagy amikor jelenléte a támadás veszélyét is magában hordozza, akkor valójában megbontja, megingatja a kettejük közötti kényes egyensúlyt, sőt, mint látni fogjuk, tulajdonképpen szabályt is sért. Ez pedig egyértelműen ellencsapásra serkenti az embert, a medvetámadás félelme agresszív forgatókönyvet léptet életbe.

⁷⁸ Ehhez hasonló történetet jegyzett le meseként, ugyancsak a Vaszjugán mellől N.V. Lukina is: Kulemzin – Lukina 1978: 154.

⁷⁹ *A medve a saját területét megjelöli, kaparással. Jelöli, ez az ő vadászterülete, rendszeresen körbejárja. Ő meg, a terület gazdája, a vadász, találta ezt a jó kis ösvényt, ezen ment, ő is jelöléseket tett, belekapart a fába, sokszor a medvéé fölé. Utána a medve magasabbra tette a maga jelöléseit. A vadász még feljebb csinált bevágásokat. Négy-szer-öt-szer volt talán ilyen, aztán lesbe állt, és megölte a vadászt.*

- Azt jelenti, hogy egymás konkurenciájává váltak?

- Igen! Látod, ő a területét... érthetően tudomásul adta, hogy ez az én területem. Ő meg a bevágásait magasabbra tette. Ilyet nem lett volna szabad csinálnia. Ha ezek alá teszed, akkor semmi, a medve nem bánt téged. De látod, ő meg egyenesen ezek fölé a medve jelek fölé csinálta.

⁸⁰ *Ha medvével találkozol, ezek szerint te mindig lelövöd? – És ha hirtelen ő veti rá magad?*

Úgy tűnik, a hantik között ellentét feszül aközött, hogy a medve vadászatának gyakorlata vitathatatlanul létezik,⁸¹ és aközött, hogy a medvére elvileg, a normatív szabályok szerint nem lehetne vadászni, a medve szentsége miatt. Ez azonban csak lát-szólagos ellentét: ennek lehetőségét többszörösen, sokféle alapállásból legitimálják a hantik. A medve ugyan szent állat, mégis, tulajdonképpen nekik van teremtve. A medve „a földi létben egyszerre szent és profán, szembeszegül a világos struktúrák szerinti kategorizálással”.⁸² Tulajdonképpen felügyeli az emberi világot, megbünteti az embereket az elkövetett bűnökért, vagyis szupertársadalma az embereknek. Ugyanígy az emberek társadalma szupertársadalma a medvéknek. Tehát ha egy medve vét az apja, az Ég-anya által szabott szabályok ellen, akkor az embernek joga lesz őt megölni. Sőt, a szabályokat sértő medvét nem csak meg lehet ölni, hanem meg is kell. Ennek alapja az az eredettörténet, mely szerint az Ég-anya meghagyta fiának, hogy békésen éljen, és csak azokat támadja meg, akik bűnt követtek el vagy tiszteletlenül viselkedtek vele szemben, ám a medve-fiú hamarosan feladta ígését, mert nem tudott ellenállni az élelemraktárak kísértésének, így az emberek jogot kaptak a medve vadászatára. Ezért ha a vadász meglát egy medvét, vagyis a medve saját akaratából megmutatja magát a vadásznak, az azt jelenti, hogy a medve kész meghalni. Ez természetesen kitüntetés a vadásznak, komoly megtiszteltetés, és ha a vadász ezek után nem öli meg, akkor megbűnhődik érte, őt fogja széttépni egy medve.⁸³ A Jugán folyó mellett élő hantik szerint is mindenképpen meg kell ölni a medvét, ha valaki felfedezi a nyomát, észreveszi a barlangját. Ez azonban nem feltétlen azt jelenti, hogy a medvét észretevő vadásznak kell mindenképpen lelőnie: a medve kilövésének jogát el is adhatja más vadásznak, eltitkolnia azonban semmiképpen nem szabad. Ezek a szabályok a Vasjugán mellett nem élnek. A találkozást itt nem minden esetben kell medvevadászatnak követnie. Előfordul, hogy a vadász nem lövi le a medvét, amit észrevesz;⁸⁴ mint ahogy az is megtörténhet, hogy olyan medvére is vadásznak, aki „nem mutatta meg magát”. A medvére itt tulajdonképpen különösebb megkötések nélkül vadászhatnak, olyannyira, hogy akár hurkot is állítanak rá, sőt, állítólag a 20. század elején zúzócsapdát is készítettek ellene.

A legkiszámíthatatlanabbak azok az esetek, amikor valaki véletlenül összetalálkozik vele, és egymaga ejti el a medvét. Házigazdám kiemelkedő vadászteknéjét is az adta, hogy életében sokszor ejtett el medvét, sőt, ezek közül többet teljesen egyedül. Ezt a fiatal vadászok gyakran felelegették, ha róla beszélgettek. A vadász tekinthető és a medvevadászat egyébként is igen szoros kapcsolatban állnak egymással. A vasjugáni hantik között nincsenek látványos korosztályváltó rítusok, ugyanakkor egyetlen férfit sem tekintenek addig igazi vadásznak, amíg meg nem ölt egy medvét, vagy leg-

⁸¹ A medve vadászata ráadásul nem egyszerűen az ellenfél megölése, hanem gazdasági haszna is van: húsát fogyasztják, zsíráját és epéjét gyógyszerként használják.

⁸² Mandelstam Balzer 1999: 68.

⁸³ Mandelstam Balzer 1999: 190.

⁸⁴ Ugyanakkor van olyan eset, amikor feltétlen meg kell ölni egy medvét: *Ha már nekiállsz télen a medvevadászatnak, akkor muszáj befejezned, mert ha felkel, és nem fekszik vissza, csavargó medve lehet belőle.*

alább egy jávorszarvast.⁸⁵ Éppen ezért teljesen érthetetlen volt számukra, hogy magam nemhogy puskát nem vittem magammal, de valójában löni sem tudok. Mindenki elengedhetetlennek tartotta, hogy meg kell tanulnom löni, mindenféle fegyverellenes, nyugati ideológián alapuló érvelésemet lesöpörték azzal, hogy ezt a medvének nem tudom elmagyarázni.⁸⁶ Valójában csak idegenségem különleges státusza, toleranciájuk más-ságom iránt, valamint a köztünk levő hosszú és mély kapcsolat volt az, ami megmen-tett a szigorú megítéléstől, ám kiszolgáltatottságomat így is többször felemlítették.

Ha összetalálkoznak a medvével, ügyelni kell arra, hogy hova lőjenek. A legjobb a gerincébe löni, mert ha nem is múlik ki azonnal, mozgásképtelen lesz, így utána könny-nyebb végezni vele. Ha oldalról van lehetősége tüzelni a vadásznak, akkor a lapockája alatt, a szívére kell céloznia, ez – pontos lövés esetén – azonnali halált okoz. Ha csak a tüdejét találja el, akkor akár még szét is tépheti az embert. A szívére kell célozni akkor is, ha a medve két lábra áll az ember előtt. Ha szembe futó medvére kell löni, akkor igyekeznek fejbe löni, ott is lágy részeken eltalálni – lehetőleg a szeménél – mert a homloka olyan kemény, hogy könnyen lecsúszhat róla a golyó. Az összeesett medvébe legjobb azonnal újabb golyót eresztetni, mert lehet, hogy az első csak csontot talált, és a medve később fel tud állni.

A nyári medvevadászat sokszor komoly előkészületeket igényel. A medve kifino-mult érzékszerveit becsapandó van, aki egyenesen mezítláb indul ellene, de fontosnak tartják azt is, hogy minden ruhát jól kiszellőztessenek, és ne dohányozzanak az úton, nehogy a medve előre megérezze őket.

A vadászat során, különösen, ha egyedül van a vadász, elengedhetetlen segítség a kutya, aki nemcsak előbb megérzi a medvét,⁸⁷ hanem az ellene való harcban is fontos segítség, hiszen inkább feláldozza magát, semhogy a gazdáját magára hagyja.⁸⁸ Éppen ezért, az olyan kutyákat, akik tartanak a medvétől, nem is tartják semmire, hiszen ha összetalálkoznának a medvével, csak veszélyt jelentene rájuk: a félős kutya gazdája lábai alatt-mögött keres menedéket a medvétől, lehetetlenné téve ezzel az ő védeke-zését is.⁸⁹ Néhányan a fiatal kutyát, hogy megszokja a medve szagát, bedobják az üres medvebarlangba nyáron, vagy a medve prémjét dobják be hozzá a kutyaólba. Ilyenkor elválhat, hogy a kutya hogyan fog viselkedni, ha medvével találkoznak. Volt olyan kutya is, amelyiknek félelmében megállt a szíve, amikor a barlangba dobták. Ha a kutya megfelelően viselkedik, akár egymaga is feltartóztathatja a medvét: elsősorban lábikráját és a fenekét, nemi szerveit támadja, folyamatosan körbeugrálva a medvét,

⁸⁵ A vadászatra való utalás, mint szimbólum, az oroszok nagyszámú betelepülése előtt uralta a hanti férfiak korosztályváltó rítusait: születéskor miniatűr íjjal és nyíllal együtt akasztották fel a placentát a szent helyen; az az álomban megjelenő nyíl vagy íj a fiú születésének előjele volt; a férfivá válást az első nagyvad elejtése (medve, jávor) jelentette; a halál szimbolikájában is kiemelkedő szerepe volt: azt kellett halottnak tekinteni, aki már nem képes vadászni, zsákmányt szerezni, és a fegyver – így az íj és a nyíl is – kötelező halotti melléklet volt (Nagy 2007b).

⁸⁶ Oroszországban egyébként is mélyen része a militarizmus a világról való uralkodó gondolkodásnak, minden, ami a fegyverekkel, esetleg a hadsereggel kapcsolatos, különösen pozitív megítélést élvez.

⁸⁷ A medvére a kutya sokkal mélyebben ugat, mint más vadra, könnyen megismerni. Ilyen ugatással a medvén kívül csak az emberre reagál.

⁸⁸ *A jó kutya inkább meghal, mintsem téged átadjon a medvének.*

⁸⁹ *...bemegy a lábad közé, és mint a fasz, meredezik ott.*

mert az ez ellen nem tud védekezni. Esetleg a medve hátába kapaszkodik, és a nyakát harapdálja: a medve nem tud oda hátranyúlni, gyakorlatilag védett helyen van. A „jó medvés” kutya⁹⁰ „leülteti” ellenfelét: olyannyira támadja, hogy a medve egy fának támasztja a hátát, leül, és úgy próbálja meg távol tartani a kutyát; de előfordult már, hogy egy ügyes kutya a fára hajtotta fel ellenfelét. A kutya úgy is védi gazdáját, hogy maga után csalja, esetleg elúzi a medvét.⁹¹

A medve vadászata általában mégis kollektív vadászat. A leggyakoribb az a módja, amikor télen a barlangban alvó medvét ölik meg. Ennek azt a módját, amikor dárdákkal vagy nyílvevesszőkkel ölik meg, már sokszor leírták a szakirodalomban,⁹² de még ma is élő ismeretanyag.⁹³ Ugyanakkor természetesen ma már puskával vadásznak rá. A barlangba-nyírfá rudakkal be-beszurkálnak, és az így felébresztett, feldühített állatba minden jelenlevő beelőd, amíg az ki nem múlik. A vadászok a barlang szája elé karókat tűzhetnek, a medvét lelassítandó, és egymástól jelentős távolságra állnak föl, hogy ha a medve ki tudna törni, és egyiküket meg is rohanná, a többiek akkor is le tudják löni. Ilyenkor is óvatosak maradnak, mert előfordulhat, hogy a barlangban még medvebocok is lehetnek, akár az azévi alomból, akár az előző évből ottmaradt úgynevezett dajka-medvék. A medve barlangját megtalálni nem mindig egyszerű, mert a medve rendkívül ravasz állat. Mindig az első hó előtt rak barlangot, *valahogy megérzi, mikor fog esni*. Ha valaki keresné őt, a nyomait követve, egy napra rá már nem találná meg, a nyomaira hulló hó miatt. A hantik szerint a medve barlangjának szája mindig északra néz, hogy tavasz elején, amikor kezd melegen sütni a nap, ne legyen melege, és a megolvadt hóle ne folyjon rá. Abban is segít az északi tájolás, hogy könnyebben el tudjon bújni: a szél hamar a bejárata elé hordja a havat, torlaszt és rejtékhelyet képezve ezzel. Barlangjában a medve rendes ágyat készít magának, mohából még párnát is gyúr a feje alá. Volt olyan vaszjugáni férfi, aki egy nyáron – amikor a medve már nem megy a barlangjába – az erdőben szorulva egy medvebarlangban aludt, sokkal kényelmesebben, mintha maga készített volna ágakból fekhelyet.

Előfordulhat, hogy medve támadja meg az embert, akinek nincs fegyvere, vagy esetleg nincs ideje előkapni a fegyverét. Ilyen esetekben az a legfontosabb szabály, hogy valami olyat kell csinálni, ami meglepi a medvét, amire nem számíthatott. Több olyan történet is kering, amelyek egy-egy vadász különleges megmeneküléséről ter-

⁹⁰ Ezeknek gyakran a neve is utal rá, hogy medvevadász kutyák: *ix ku* – „medve férfi”.

⁹¹ *Még akkor is megmentheti a kutya, ha az ember már a földön fekszik. Sokszor a szőr is repül, úgy tépi [a medvét]. Ezalatt az ember fel tudja kapni a fegyverét, és löni tud. A medvének elege lesz belőle, és elmegy, a kutya pedig a medve után megy. A medve megy elől, vissza-visszafordul. Ha a gazda elesik, az igazi kutya teljesen beavadul, és ha addig nem is nagyon tépte, hát akkor nekiesik.*

⁹² Az adott területre vonatkozóan lásd: Kulemzin – Lukina, 1977: 13–31.

⁹³ *Ha megtámad a medve, akkor ha feláll, akkor bele kell szűrni a dárdát a mellébe. A medve elkezd rágni, ki akarja szedni. Ilyenkor nem szabad nagyon erősen szűrni, mert hátrafele gyenge, könnyen elesik. Hogy rád hajoljon, úgy kell csinálni. Ő maga fogja lökődni ezt a dárdát, rágja a nyelet. Ő maga megy feléd. Ha te is lökőd, akkor elesik, kiesik belőle a dárda. Úgy kell, hogy maga menjen bele, mérgében, és hamarosan kész lesz. Eleinte így kell tartani [mutatja, hogy lefele], mert ha nem, akkor azonnal a lábával elcsapja onnan. Eleinte fekszik a dárda, a medve nem látja, aztán azonnal a szívébe. A dárdát feltétlen elkapja kézzel. Te is szúrd, de nem szabad túl erősen. Ezt az apám mesélte nekem.*

jednek, vagy úgy, hogy sikerült előle elmenekülnie,⁹⁴ vagy úgy, hogy hihetetlen lélek-jelenlétről tanúbizonyságot téve, szinte irreális módon felvette ellene a küzdelmet;⁹⁵ de még az általam a zsebemben hordott gázspray-t is jó ötletnek tartották. A kiváló forgatókönyvek ellenére sok baleset történik a medvével való találkozások alkalmával. Vaszjugáni ismerőseim közül kettőnek roncsolta szét az arcát medve mancsa: az egyiknél az utolsó pillanatban leadott lövésnek köszönhetően a sérült medvének már csak sérülést okozni volt ereje; a másik esetben a vadász társa szabadította meg a medvétől a férfit, hátulról, fejszével agyoncsapva a medvét, aki azért nem tudott végezni a férfival, mert egy korábbi üzekedési küzdelemben eltörött az állkapcsa.

Vannak medvék, amelyeknek kifejezetten kiszámítható a viselkedése, és ezeket tartják a legveszélyesebbnek is. Ezek a medvék a fogazatuk gyengesége, valami sérülés, vagy az inséges nyár miatt érzik, hogy nem gyűjtöttek elég zsírt télire, és nem bírják ki tavaszig, így nem fekszenek le téli álmodni. Az ilyen medve viselkedése teljesen megváltozik: mivel télen rendkívül kevés élelmet talál, agresszív és kegyetlen lesz: mindig gondolkodás nélkül megtámad és felfal, ami az útjába kerül. Nyáron, ha a medve találkozik az emberrel, úgy támad, hogy először két lábra áll, csak utána ront az emberre,⁹⁶ de az ilyen úgynevezett „csavargó”⁹⁷ medvék két lábra állás nélkül, futva vetik rá magukat az emberre, ami sokkal nehezebben kivédhető támadás.

(4) A FÉLELEM SEMMIBE VÉTELE

A medve és az ember közötti kétes hierarchikus egyensúly semmibevétele, negligálása is olyan forgatókönyv, amelyet általában elfogadhatónak tartanak, bár alkalmanként negatív megítélés is járhat vele. Ilyen lehetséges reakció a medvével kapcsolatban például a kíváncsiság, amikor a vadász megfigyeli, meglesi a medvét, amelyik nem veszi őt észre. Bár a legelfogadottabb forgatókönyv szerint el kellene kerülniük a medvét, ha látják a nyomát, sokszor utána erednek, megpróbálják kiolvasni, mit csinál, merre megy, milyen szándékok vezethetik. Az erdőből élő hantiknak természetesen rendkívül fontos, hogy ismerjék az állatok viselkedését, de önmagáért való érdeklődés is van bennük az állatok iránt. Meg-megfigyelik a medvéket, ha azok nem veszik észre őket, így vannak igen pontos ismereteik róluk, táplálkozási szokásaikról, családi életükről,

⁹⁴ *A medve elkapta, még az volt a szerencséje, hogy folyó volt ott, a folyócska megmentette. És mindez tavasszal, a víz hideg volt. Ahogy a medve őt megcsapta, pofon vágta, arcon, szóval a száját tépte szét, kifordította a száját, így [mutatja]és azóta ilyen nyomorék, ilyen furcsán áll a szája. És akkor ott a vízbe lebukott, ott, abba a folyócskába. Mégiscsak élni akart, még ha a víz hideg is. A folyócskába lebukott, lejjebb meg kibukott belőle. A medve kereste, kereste, sehogy sem tudta megtalálni és elment. Így menekült meg, a vízben menekült meg.*

⁹⁵ *Egy férfi szabad kézzel ölt meg egy medvét. A medve nekiugrott, kitétotta a száját. Az ember nem sokat gondolkodott, azonnal bedugta a kezét, elkapta a nyelvét. Nem engedte el, fogta a nyelvét. Ezalatt késsel belebökött a szívébe, a medve összeesett, megdöglött. A kezét azért megrágta.*

⁹⁶ Mandelstam Balzer erre azt a magyarázatot kapta, hogy ilyen módon a medve az Ég-atyát kérdezi, vajon megkegyelmezzene-e az emberfiának (Mandelstam Balzer 1999: 67).

⁹⁷ Oroszul: *uamyh*.

párházi küzdelmeikről.⁹⁸ Ugyanakkor ezeknek a megfigyeléseknek a célja nagyon sokszor a tényleges, szándékolatlan, fel nem készült találkozásos elkerülése, akár azt is kockáztatva, hogy a medve is észreveszi őket, és új stratégiát kell alkalmazni.⁹⁹ Egy-egy medvének az útját figyelemmel kísérik, számon tartják, hogy milyen irányban vándorol, hol bukkan fel újra és újra. Azokban a történetekben, amelyek olyan medvékről szólnak, akikkel nem kellett összecsapni, általában elmondják azt is, hogy merre vándorolt tovább, és megjegyzik, hogy nyomtalanul eltűnt-e, vagy pedig később esetleg más puskacsöve elé került, vagy akár máshol, másban kárt tett. Ezeket az információkat a medvék felbukkanásáról folyamatosan elmondják másoknak is, felhívva a figyelmüket az esetleges találkozás lehetőségére. Novij Vaszjugánban is, Ozernojében pedig főleg, beszélgetések állandó témája, hogy ki, merre látott medvét, milyen korút, nemút, és esetleg azt is, hogy milyen természetűt.

A kapcsolatban rejlő hierarchia kifordításának eszköze a humor is, amely utólag értelmet helyeztetek, a viccé tevés által feloldja az – általában helytelen reakciók okozta – feszültséget, tompítja azok megítélését. Egyértelműen nevetség tárgyává válik az, aki túlzottan vakmerőnek bizonyul, és esetleg felsül a medvével való találkozás alkalmával,¹⁰⁰ mint ahogyan az is – mint már volt róla szó – aki túlzottan gyávának bizonyult.¹⁰¹ A viccként való elmesélés ugyanakkor elismerés is lehet, mint abban az esetben, amikor az egyik vadász puskája egy véletlennek köszönhetően elhajlott, azt egy tuskón hozzávetőlegesen kiegyenesítette, majd ezzel a puskával vadászott tovább, sőt még medvét is lőtt vele. Komikus színezetet tudnak kapni a teljesen kiszámíthatatlan fordulatot vevő történetek is, mint például az, amelyikben az asszony kiment a lerészegedett férje után az udvarra, mert az sokáig nem jött vissza. Megtalálni vélte a férjét a fűben fetrengve, ám dühös zsémbelésére legnagyobb meglepetésére egy medve ugrott fel, és rohant az erdőbe. A férje mindeközben a WC-ben aludta végig a jelenetet.

A következő történet kiváló példa arra, hogy mely viselkedések válhatnak vicc tárgyává:

Kimentem, megnéztem, mi van ott. A medve ott állt a hátsó lábain. – A ház mellett? – Ja, nem messze, 15 méterre. Kinyitom az ajtót, Lenka mögöttem. Mondom: medve. Bent volt fölakasztva a puska, gondoltam kiviszem. Lenka meg elkezdett taszigálni: hadd nézzem, hadd nézzem, majd nem kilökött az ajtón. Hadd nézzem meg! Mondom micsoda hadd nézzem meg, add ide a puskát, baszd meg! Amíg dumáltunk, berántottam az ajtót, feltettem a kampót. Fogtam a puskát, kimentem, nézem, sehol a medve. Elhúzott valahova. Az egyik kutya utána ment. Az enyém, a Tumán meg, tudod, a Sza-

⁹⁸ A medvéről szóló etnozoológiai ismeretek leírása szétfeszítené ennek a dolgozatnak a kereteit.

⁹⁹ *Aztán bementem az erdőbe, hogy megnéztem, merre morgott. Odamentem, a kutyát elengedtem, baszod az anyád, minden le volt taposva.*

¹⁰⁰ *A medve a barlangban volt. Az egyik ott állt a karabélyával, és azt mondta, hogy mit kell itt a medvének annyira gondolkodni, minek kerítést csinálni, majd ő puh-puh lelövi gyorsan. A medve közben hirtelen kirozott a barlangból, a fickót félretaszította, a puskáját 15 méteren át a szájában vitte, tönkretette. Ezt lett a puh-puh-ból.*

¹⁰¹ *Barlangot találtak. Pizskálták a medvét, karóval böködték befele a barlangba. A medve kirozott, az egyik fickó az ijedségtől löni sem tudott, hanyatt esett. Illetve rálőtt, de a medve meg sem állt, elrohant, ő meg hanyatt esett. A másik meg nem is lőtt, szintén az ijedség miatt. A kutya is elrohant ijedtében. Hahotáztak rajtuk. A puska is a hóba esett.*

randajev féle, a ház körül ugatott. Szaladgált és ugatott. Kipre látja, hogy valami nincs rendben, a kutyák ugatnak. Én meg a létrán felmentem a tetőre, hogy föntről jobban látok. Nézem, a bokorban látszik, hogy merre megy, mozog a bokor. Kipre kijön: mi van ott? Mondom, hol a puskád? A puskája hol a bödönhajóban, hol a konyhában hányódik. Mondom, medve megy feléd, a te oldaladra. Rögtön becsukta az ajtót. Aztán kirohant, futás. Elfelejtette, hol a puskája. Először a bödönhajóhoz rohant, aztán eszébe jutott, hogy nem, nem ott van. Megfordult, a kinti konyhában volt a puskája. Kiugrik a puskával, be a házba, látom, a kampót rögtön ráakasztotta. Én belöttem a bokrok közé, a medve meg elment arra, a túloldalra. A tetőről láttam, ez is boccsal volt. A boccs elkavarodott, kereste, itt meg kutyák voltak. Rájuk ijesztett.

A gyerekeknek meg ijesztő volt: a medve mégiscsak rémisztő. Lenka meg... Kérdetik: és a medve be tud jönni a házba? Lenka: persze, a sarkánál egy lábbal megemeli, a másikkal meg kihúzza az embert. Olga aludt a fal mellett: „Marinka, ma nem akarok a fal mellett aludni. Ma én alszom kívül, és te itt.” Mondtam, anyátok csak ijesztget.

De neveltség tárgyává válhat a medve is, nem csak az ember. Anekdota forrása lett az a medve is, amelyik bemászott az olajbányászok kamrájába, és megdézsmálta az ételeket. Mikor az utána indított hajtóvadászat sikerrel járt, mindenki kacagott rajta, mert teljesen tejes-lisztes volt a szája. Mint említettem, a medve is meg tud ijedni, ijedős tud lenni. Ez válik a következő történetben a humor forrásává:

Igarekónak volt egy fekete tehene. Elszökött valahova a Lisztvennaja tóra. Elszökött. De már éjszaka volt, sötét. Odament, odament, ott fekszik a tehén. De az nem a tehén volt, hanem medve. De ez azt hitte, tehén. Fogta, a csizmáival... dühös volt nagyon, hogy éjszaka kell mászkálni, keresgél a tehén. No, mondja, hogy az anyád erre-arra, lendületből a tehénbe hopp, belerúgott egy hatalmasat. Belerúgott egy nagyot. Ő persze azt hitte, tehén, de kiderült, medve volt. Ő maga is megijedt, elszaladt onnan. Aztán reggel elmentek oda, és vagy tíz méterre ott feküdt a medve, megállt a szíve. Megdöglött az ijedtségtől a medve.

Tulajdonképpen a hierarchia negligálásának tekinthető az is, ha valakiből hiányzik minden elővigyázatosság a medvével szemben. Az ilyen esetekről is humorosan szoktak mesélni, ám a történeteket kísérő nevetés a meg nem értést, elítélést hivatott takarni. Híresen hanyag volt az egyik vadász, aki bár nem számított különösebben bátornak, és több olyan történetet is meséltek, amikor nem ment a többiekkel medve vadászatra, mégis igen gyakran viselkedett rendkívül felelőtlenül, az erdőben kifejezetten nagy távolságokat is fegyver nélkül tett meg. A többiek szerint egyszerűen lustaságból nem cipelte a puskát magával, ám neki is meg volt a maga magyarázata: *a medve a részeket nem bántja.*

ÖSSZEGZÉS

Mint láhattuk, a medve a Vaszugán folyó mentén élők szerint egyszerre része az állatvilágnak, a természetfeletti szférának, ám az embertől is valójában csak néhány testi eltérés különbözteti meg. A medve és az ember viszonya ingatag egyensúlyi helyzetként értelmezhető, amely helyzet a félelem érzésében jelenik meg az embernél – de

a medvénél is. A félelem az ember számára legitim és illegitim viselkedési mintákat nyújt. Illegitimnek számít a félelemnek való önátadás, a pánik, amit gyengeségnek, gyávaságnak tartanak. Legitim viselkedési mintának tekinthető minden, ami a pánik elnyomását jelenti: a medve tiszteletben tartása, elkerülése, a szükséges óvatosság, a medve távoltartása, a megölése, de még a medvekalandok viccé tétele, a félelem semmibe vevése is. A pánik aláveti az embert a medve és az ember közötti hierarchiának, míg a társadalmilag elfogadott cselekvésminták fenntartják, vagy esetleg átfordítják azt. Nemcsak az ember fél a medvétől, de a medve is fél az embertől, mint ahogy nemcsak az ember gondolkodik hierarchiában, hanem a medve is. Ezt a hierarchiát ellenőrzi, méri fel a medve is az emberrel való találkozáskor, és ennek a fenntartásában érdekelt ő is. Elfogadhatatlan viselkedés a medvétől is az egyensúly megsértése, semmibevétele, ezért mind az ún. csavargó medvék, mind az embrevő medvék egyértelműen negatív megítélés alá esnek, az ember gyakorlatilag köteles elpusztítani őket, és holttestével is máshogy bánik: a többivel ellentétben húszakat semmi esetre sem fogyasztja el. A medve és az ember közti egyensúly valójában a társadalmi rend jele és feltétele is: a medve, mint az ember szupertársadalma, szankcionálja az ember által elkövetett bűnöket, az embert pedig eleve a medve valamilyen vétke teszi képessé arra, hogy elejtse a medvét.

Irodalom

- ADAEV, Vladimir Nikolaevich [АДАЕВ Владимир Николаевич]
 2007 *Традиционная экологическая культура хантов и ненцев*. Тюмень: Вектор Бук.
- AVERILL James R.
 1988 The social construction of emotion: with special reference to love. In Kenneth J. Gergen – Keith M. Davis (szerk.): *The social constructions of the person*. 89–109. New York: Springer.
- SZ. BAKRÓ-NAGY Marianne
 1979 *Die Sprache des Bärenkultes im Ob-ugrischen*. (Bibliotheca Uralica 4). Budapest: Akadémiai Kiadó.
- CSERNYECOV, Valerij Nyikolajevics
 1977 Az obi-ugor medvekultuszról. In Domokos Péter (szerk.): *Uralisztikai olvasókönyv*. 198–205. Budapest: ELTE.
- GOLOVNEV, Andrej Vladimirovich [ГОЛОВНЁВ Андрей Владимирович]
 1995 *Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров*. Екатеринбург: УрО РАН.
- GONDATTI, Nikolaj Lvovich [ГОНДАТТИ Николай Львович]
 1888 *Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири*. (Из VIII книги Трудов Этнографического Отдела). Москва: Типография Е. Г. Потапова.
- HARRÈ, Rom
 1986 An outline of the social constructionist viewpoint. In Rom Harrè (szerk.): *The Social Construction of Emotion*. 2–14. Oxford: Basil Blackwell.
- HELLER, Ágnes
 1978 Az érzelmek elmélete. In: Heller Ágnes: *Az ösztönök. Az érzelmek*. 133–338. Budapest: Gondolat.

HONTI László

- 1986 *Chrestomathia ostiacica* (osztják nyelvjárási szöveggyűjtemény nyelvtani vázlattal és történeti magyarázatokkal). Budapest: Tankönyvkiadó.

HULTKRANTZ, Åke

- 1961 The Owner of the Animals in the Religion of the North American Indians. Some General Remarks. In Åke Hultkrantz (szerk.): *The Supernatural Owners of Nature: Nordic Symposium on the Religious Conception of Ruling Spirits (Genii Loci, Genii Speciei) and Allied Concepts*. 53–64. Stockholm – Göteborg – Uppsala: Svenska Religionshistoriska Samfundet.
- 1965 Type of Religion in the Arctic Hunting Cultures. A Religio-Ecological Approach. In Harald Hvarfner (szerk.): *Hunting and Fishing. Nordic Symposium on Life in a Traditional Hunting and Fishing Milieu in Prehistoric Times and Up to the Present Day Lulea*. 265–318. Város: Norrbottens Museum.

INGOLD, Tim

- 1986 Hunting, sacrifice and the domestication of animals. In Tim Ingold (szerk.): *The appropriation of nature: essays on human ecology and social relations*. 243–277. Manchester: University Press.

JENKINS, Janis H.

- 1994 The Psychocultural Study of Emotion and Mental Disorder. In Philip K. Bock (szerk.): *Handbook of Psychological Anthropology*. 97–120. Westport – Connecticut – London: Greenwood Press.

JORDAN, Peter

- 2003 *Material Culture and Sacred Landscape. The Anthropology of the Siberian Khanty*. (Archaeology of Religion. Book 3). Walnut Creek: AltaMira Press.

KANNISTO, Artturi

- 1977 A vogul medveünnepek. In Domokos Péter (szerk.): *Uralisztikai olvasókönyv*. 186–197. Budapest: ELTE.

KARJALAINEN, Kustaa Fredrik

- 1927 *Die Religion der Jugra Völker III*. (Folklore Fellows Communication 63). Helsinki-Porvoo: Suomalainen Tiedeakatemia.

KÖVECSES Zoltán

- 1990 *Emotion Concepts*. New York: Springer Verlag.
- 1997 Harré „emocionológiája” és a kognitív nyelvészet érzelmelfogása. *Replica* 25. 163–174.

KULEMZIN, Vladislav Mihailovich [КУЛЕМЗИН Владислав Михайлович]

- 1984 *Человек и природа в верованиях хантов*. Томск: Изд-во Томского университета.

KULEMZIN, Vladislav Mihailovich – LUKINA Nadeshda Vasil'evna [КУЛЕМЗИН Владислав Михайлович – ЛУКИНА Надешда Васильевна]

- 1977 *Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX вв*. Этнографические очерки. Томск: Изд-во Томского университета.

KULEMZIN, Vladislav Mihailovich – LUKINA Nadeshda Vasil'evna [КУЛЕМЗИН Владислав Михайлович – ЛУКИНА Надешда Васильевна]

- 1978 *Материалы по фольклору хантов*. Томск: Изд-во Томского университета.

- KUTAF'EV, Petr Ivanovich [КУТАФЬЕВ Пётр Иванович]
 2000 О почитании медведя на р. Васюгане. In Яковлев Яков Александрович (szerk.): *Труды Томского Областного Краеведческого Музея том 10*. 128–129. Томск: Изд-во Томского университета.
- LEVY, Robert I. – ROSALDO, Michele Z.
 1983 Issue on Self and Emotion. *Ethos* 11 (3). 1–28.
- LEVY, Robert I.
 1984 Emotion, Knowing, and Culture. In Richard A. Shweder, Robert LeVine (szerk.): *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*. 214–236 Cambridge: London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney: Cambridge University Press.
- LOT-FALC, Éveline
 1953 *Les Rites chasse chez les peuples sibériens*. Paris: Gallimard.
- LUKINA, Nadeshda Vasil'evna Lukina [ЛУКИНА Надешда Васильевна]
 1990a Общее и особенное в культуре медведя у обских угров. In Nadeshda Vasil'evna Lukina (szerk.): *Обряды народов Западной Сибири*. 179–191. Томск: Изд-во Томского университета.
- LUKINA, Nadeshda Vasil'evna Lukina [ЛУКИНА Надешда Васильевна] (szerk.)
 1990b *Мифы, предания, сказки хантов и манси. Пер. с хантыйского, мансийского, немецкого языков*. Москва: Наука.
- LUTZ, Catherine – WHITE, Geoffrey M.
 1986 *The Anthropology of Emotions. Annual Review of Anthropology*. 15. 405–436.
- LUTZ, Catherine
 1988 *Unnatural emotions: everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to western theory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MANDELSTAM BALZER, Marjorie
 1999 *The Tenacity of Ethnicity: A Siberian Saga in Global Perspective*. Princeton: Princeton University Press.
- MARKUS, Hazel R. – KITAYAMA, Shinobu
 1991 Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review* 98(2). 224–253.
- MOLDANOV, Timofej Alekseevich [МОЛДАНОВ Тимофей Алексеевич]
 1999 *Картина мира в песнопениях медвежих игрищ северных хантов*. Томск: Изд-во Томского университета.
- MOLDANOV, Timofej Alekseevich – MOLDOVA, Tatjana Aleksandrovna [МОЛДАНОВ Тимофей Алексеевич, МОЛДАНОВА Татьяна Александровна]
 2000 *Боги земли Казымской*. Томск: Изд-во Томского университета.
- MUNKÁCSI Bernát
 1891 A medveeskü népszokása a voguloknál. In Hornyánszky Viktor (szerk.): *Hunfalvy-album*. 113–132. Budapest: k.n.
 1892–1921 *Vogul népköltési gyűjtemény I–IV*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- MUNKÁCSI Bernát – KÁLMÁN Béla
 1963 *Manysi (vogul) népköltési gyűjtemény IV*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

NAGY Zoltán

- 2002 “Miféle hantik vagyunk mi?” A vaszjugáni hantik és a világ. In Pócs Éva (szerk.): *Közösség és identitás. (Studia Ethnologica Hungarica III)*. 33–77. Budapest: L’Harmattan – PTE Néprajz Tanszék.
- 2006 A profán medve. Medvék, vadászok, vadástörténetek a Vaszjugan folyó mellett. In Sipőcz Katalin – Szeverényi Sándor (szerk.): *Elmélkedések nyelvekről, népekről, és a profán medvéről. Írások Bakró-Nagy Marianne tiszteletére*. 107–152. Szeged: SZTE, Finnugor Nyelvtudományi Tanszék.
- 2008 Профанный Медведь в охотничьих историях хантов Васюгана. In Плетнева, Людмила Михайловна (szerk.): *Археология и этнография Приобья: Материалы и исследования. Сборник трудов кафедры археологии и этнологии*. Вып. 2. 106–125. Томск: Изд-во Томского государственного педагогического университета.
- 2007a. *Az őseink még hittek az ördögökben. Vallási változások a vaszjugani hantiknál, (Kultúrák keresztútján)*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet – PTE BTK Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – L’Harmattan.
- 2007b. Korosztályváltó rítusok a hantiknál. In Pócs Éva (szerk.): *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. 146–153. Budapest: Balassi.
- 2011 *Васюганские ханты. Изменение религиозной системы в XIX - XXI веках*. Томск: Изд-во Томского государственного педагогического университета.
- 2011 The Invisible „Ostjaks”: The Khanty people in the Tomsk Oblast. In Riho Grünthal – Magdolna Kovács (szerk.): *Ethnic and Linguistic Context of Identity: Finno-Ugric Minorities. (Uralica Helsinkiensa 5)*. 359–384. Helsinki: University of Helsinki – Finno-Ugric Society.

PAULSON Ivar

- 1961 Die Vorstellungen von den Seelen und Schutzgeistern der Tiere bei einigen nordasiatischen (sibirischen) Völkern. In Åke Hulkrantz (szerk.): *The Supernatural Owners of Nature: Nordic Symposium on the Religious Conception of Ruling Spirits (Genii Loci, Genii Speciei) and Allied Concepts*. 38–53. Stockholm – Göteborg – Uppsala: Svenska Religionshistoriska Samfundet.
- 1968 The Preservation of Animal bones in the Hunting rites of some North-Eurasians Peoples. In Diószegi Vilmos (szerk.): *Popular beliefs and folklore tradition in Siberia*. 451–457. Bloomington: Indiana University Press.

PEDERSEN, Morten A.

- 2001 Totemism, animism and north Asian indigenous ontologies. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7. 411–427.

ROSALDO, Michelle Z.

- 1984 Toward an anthropology of self and feeling. In Richard A. Shweder – Robert A. LeVine (szerk.): *Culture Theory: essays on mind, self, and emotion*. 137–157. Cambridge UK: Cambridge University Press.

SCHMIDT Éva

- 1989 Bear Cult and Mythology of the Northern Ob-Ugrians. In Mihály Hoppál – Juha Pentikainen (szerk.): *Uralic Mythology and Folklore. (Ethnologica Uralica)*. 187–232. Budapest – Helsinki: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences.
- 1990 Az obi-ugor mitológia és a medvetisztelet. *Ethnographia* CI. 149–193.

SIRELIUS, Uno Taavi

1914 Über das jagdrecht bei einigen finnischen-ugischen völkern. *Memories de la Societe Finnoougrienne XXXV*. 14. 1–34.

SOKOLOVA, Zoja Petrovna [СОКОЛОВА Зоя Петровна]

1972 *Культ животных в религиях*. Москва: Наука.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4. 469–488.

WILLERSLEV, Rane

2004 Not animal, not not-animal: hunting, imitation and empathetic knowledge among the siberian yukaghirs. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10. 629–652.

Zoltán Nagy

„Everyone trembles a bit at bears”: Being afraid of bears along the river Vasyugan in Siberia

The paper is based on a theoretical approach, which conceptualises emotions as fundamental constituents of cultures and worldviews, provided that the purpose of emotions is to maintain the system of values and beliefs, and to determine the adequate behavioural patterns of individuals in situations. The concept of emotion is more broadly interpreted in cultural anthropology than in psychology, since from the perspective of cultural anthropology emotions are not only individual processes or (biological) reactions to external stimuli, but cultural events and social relations as well.

According to the people living along the river Vasyugan, bear belongs both to animals and to the supernatural sphere, although it differs from human beings only in some physical features. The relationship between man and bear can be interpreted as an unstable equilibrium, manifested in the emotion of fear at both sides. Fear may provide humans with legitimate and illegitimate behavioural patterns. For instance, surrender to fear, or panic is a sign of cowardice and weakness and thus it is illegitimate. All behaviours by which one overcomes panic are legitimate: respect towards the bear; avoidance, necessary caution, keeping away or killing the bear, or even making funny stories out of encounters with bear, or the total ignorance of fear. Panic subordinates man to bear, whereas culturally accepted behavioural patterns equates their positions, or may even elevate man in the hierarchy above bear.

Not only man is afraid of bear, but bear is afraid of man as well, and not only man is aware of this hierarchy but the bear is as well. Bear monitors and assesses his position in the hierarchy and is as much interested in maintaining the equilibrium in the relationship as humans are. Violation or ignorance of this equilibrium by bears is unacceptable; therefore rambling and man-eating bears are subjects of negative discrimination: man is practically obliged to kill it; its carcass is dumped, whereas local bears can be eaten. Equilibrium between man and bear is, in fact, an important condition of maintaining social order: bear (as member of the super-society) sanctions human harms and wrongdoings, and man is able to kill a bear only if the bear commits sin.

A kuba királyszobrok változása

Annak ellenére, hogy a kubák (Kongói Demokratikus Köztársaság) művészetével számos kutató foglalkozott,¹ illetve kuba tárgyak ezrei kerültek különböző múzeumokba és magán gyűjteményekbe a 20. század eleje óta, a jeles kuba kutató, Jan Vansina szerint „a kuba művészet kutatása még alig kezdődött meg”.² A legkorábbi kuba gyűjtéseket illetően William Sheppard 1892-es, Leo Frobenius 1905-ös és Torday Emil 1908-as gyűjtőtevékenységét érdemes kiemelni. Bár Vansina (bár majd negyven éve, de máig érvényesen) rámutat arra, hogy „a három kiváló gyűjtemény részletes feldolgozása még nem került kiadásra, az adatok és a fotográfiák szisztematikus feldolgozása sem készült el, amelyek alapján a tárgyak készítésének idejét és módját jobban megismerhetnénk”.³

Vansina azon túl, hogy az említett három kutató ismereteinek és tárgygyűjteményeinek teljes körű feldolgozását sürgeti, a kuba iparművészet kialakulásának, továbbá a kuba művészetben az elmúlt néhány évtizedben végbement változás vizsgálatának fontosságát és időszerűségét is hangsúlyozza. A kuba művészet kutatásának területén elismert szerzőpáros, Binkley és Darish tanulmányaikban megemlítik, ugyanakkor nem térnek ki az elmúlt fél évszázad társadalmi-kulturális folyamatainak a kuba művészetre gyakorolt hatásvizsgálatára, még akkor sem, ha megállapításuk szerint a „...2000-es évek elejétől kezdődően az új művészeti formák megalkotása és népszerűsítése a kubák számára kulcsfontosságúvá vált a folyton változó gazdasági és politikai realitások közepette.”⁴

Jelen tanulmányban (az említett kutatókkal ellentétben) egy, a Kongói Demokratikus Köztársaságban, több helyszínen végzett etnográfiai kutatás vonatkozó eredményeit dolgozom fel,⁵ és ennek részeként a kuba művészet 21. században betöltött szerepének és a kuba művészet utolsó évtizedekben végbement változásainak vizsgálatára összpontosítok. Célom azon társadalmi, gazdasági, politikai folyamatok számbavétele és rendszerezése, amelyek a kuba művészetre az elmúlt évszázadban hatással voltak, különös tekintettel az utolsó két évtizedre. Az elemzés részeként kitérek a kuba kézművesipari termelés és kereskedelem kialakulásának történetére, aktuális helyzetére. Mivel a kuba királyság tárgyi kultúrája rendkívül terjedelmes, a változási folyamatokat a kuba tárgyi kultúrára leginkább jellemző tárgytípus, a királyszobrok viszonylatában vizsgálom.

¹ Torday – Joyce 1907, 1911; Torday 1925; Vansina 1954, 1962, 1965, 1969, 1972, 1978, 2007; Cornet 1975, 1982; Mack 1990, 1998, 2013; Meurant 1986, 1988; Binkley 1992, 2010; Binkley – Darish 2009.

² Vansina 1978: 211.

³ Vansina 1978: 211.

⁴ Binkley – Darish 2009: 53.

⁵ A Kongói Demokratikus Köztársaságban összességében kb. 14 hónap időtartamú terepmunkát végeztem, beleértve a Kuba királyság területén, Mushengében és Misumbában végzett három hetes tartózkodást 2009-ben. Feladatvégzés és eredmények: kuba művészek és kereskedők időszakos megfigyelése 2004–2012 között több alkalommal, kb. 50 interjú, 3000 fotográfia és 30db saját gyűjtésű (kuba) tárgy.

A KUBA KIRÁLYSÁGRÓL

A Belgium kétharmadnyi területével megegyező kiterjedésű kuba királyság a Kongói Demokratikus Köztársaság Kelet-Kasai tartományában található. Északon a Kasai és a Szankuru folyó, keleten a Lukibu és a Dibese erdő, délen a Lulua és a Kasai folyó, nyugaton a Lubue határolja.⁶ A királyság területén élő népek több, eltérő történeti múlttal, kultúrával és nyelvvél rendelkező alcsoportból állnak. A királyság intézménye az elmúlt három évszázadban mesterségesen, erőszakos úton jött létre, az uralkodó busongó nép terjesztette ki a királyi hatalmat a régióban élő többi népre. Jan Vansina írásában eltérő módon kategorizálja a kuba népeket. Egy 1954-es tanulmánya szerint a kuba királyságot alkotó népcsoportok a következők: a busongó, bulangu, bangombe, pianga, bangende, bangongo, bakele, bena-kayunga, bashi-bienge, shabita, bashobwa, ohindu, buluku, bambengi, baile.⁷ Egy 1960-ban írt cikkében a kuba népeket három nagy csoportra osztja: a busongó, ngenge, pJanc, bieng és bulang népek által formált központi, a coofa és kete népek által alkotott lula-luba kasai csoportra és a ngombe és mbengi csoportból álló mongo-típusra.⁸

A kuba királyság politikai rendszerét rendkívüli komplexitás jellemzi.⁹ A királyság feje és vezetője a király, más néven *nyim*, akit a királyság irányításában több tucat tanácsos, úgynevezett *kolm* vagy *kolomo* és falufőnökök segíti. A 20. század eleji leírásokból kiderül, hogy a *nyim* a politikai hierarchia legmagasabb lépcsőfokán álló politikai és spirituális vezető volt, akit szent embernek tartottak és *ngesh*-ként¹⁰ tisztelték. A hagyományok szerint a király mindennapjait protokolláris rítusok és szertartások sora szegélyezte. Nem érinthette a földet, így ha le kívánt ülni, rabszolgák vetették magukat alá, és azok hátára ült. Kincstára dísz tárgyakban, rafia szövetekben, élelmiszerekben volt gazdag, amelyeket alattvalói hordtak hozzá adó vagy ajándék formájában. Nem ehetett nyilvánosan, nem sétálhatott vagy dolgozhatott, és nem betegedhetett meg. Bár hagyományosan a kuba királyságot a *nyim* vezeti, az elmúlt évszázadban a királyi hatalom meggyengült. 1908-ban a területet kutató Torday Emil már utalt arra, a királyt rettenetesen bántja, hogy az európai hatalom megjelenésével a királyi hatalom egyre gyengül,¹¹ de végeredményben a függetlenség után a kongói állami hatalom volt az, amely a kuba királyi hatalmat valójában megtörte.

Napjainkban három különböző hatalmi rendszer van jelen a kuba királyság területén: a központi állami hatalomhoz tartozó hivatalnokok, rendőrség és hadsereg; a királyi hatalom, a királyi család és tisztségviselői, valamint a hagyományokon alapuló falufőnöki rendszer. A jelenlegi király, III. Nyimi Kwete Mbweky 2008 óta gyógy-

⁶ Vansina 1954: 1.

⁷ Vansina 1954: 34.

⁸ Vansina 1964: 2.

⁹ A kuba királyság komplex politikai rendszerét többek között Torday Emil 1908-ban, Jan Vansina 1953. januártól 1954. októberig, illetve 1956. áprilisa és augusztusa között kutatta Vansina 1964: 2.

¹⁰ A kuba kozmológiában a *ngesh* láthatatlan szellemlényt jelent. A folyókban, erdőkben, természeti környezetben élő *ngesh*-ek természetfeletti képességeik révén segítik a kubákat: vadászszerencsét, termékenységet biztosítanak, és megóvják a kubákat a betegségektől. Vansina 1978: 200.

¹¹ Torday – Joyce 1911: 33.

kezelésen tartózkodik Brüsszelben.¹² Távollétében a királyság vezetését szülőanyja, Mbawot Mbweky látta el, aki 90. életévében, 2011. július 3-án elhunyt.¹³ Jelenleg Guy Kwete Herceg vezeti a királyságot.

Az elmúlt évtizedekben végbement gyors ütemű változások a kuba társadalom monografikus képét jelentősen átvették, így a korábbi kutatók, például Vansina 1950-es, 1960-as ismereteinek egy része mára elavult. Mivel a kuba királyság társadalmi, demográfiai jellemzőiről az 1980-as évek óta nem készült átfogó kutatás, így a kuba társadalom jelenkori jellegzetességeire saját vizsgálódásaim eredményeiből következtethetünk.

A király távollétében és a királyi hatalom meggyengülésével a falufőnököknek és a *kolomónak* nagyobb befolyásuk, hatalmuk van a királyságra, mint a Brüsszelben élő királynak. Az alattvalók a királyság szimbolikus eszményét, a királyi családot napjainkban is tisztelik, ugyanakkor mindennapi életüknek már nem része a királyról való megemlékezés. A királyság területén található falvak mindennapi vezetését falufőnökök irányítják, a kisebb volumenű problémákról és bűnesetekről (például vita, lopás) a hagyomány szerint helyi igazságszolgáltatási tanácsadó testület tagjai döntenek.¹⁴ A területen jelen lévő állami hatalmi rendfenntartó szerv (rendőrség) csak súlyosabb problémák esetén, például haláleset vagy nagy értékű lopás esetén avatkozik be.

A kuba királyság területén élő népek vallása rendkívüli változatosságot mutat: a szelleményekben (*ngesh*) való hagyományos hitrendszer mellett a településeken (például Mushengében vagy Misumbában) a *mukumbi* fétisimádó és más titkos társaságok mellett mecsetek, illetve katolikus és protestáns egyházak működnek. A királyság központja és fővárosa a busongó nép területén elhelyezkedő Mushenge település. Bár korábban a király halálával a király holttestének elföldelése után elhagyták a királyi központi települést, és néhány kilométerrel odébb költöztek, ma már ezt a hagyományt nem követik.

A 21. századi kuba királyság területén élő népek ugyan még mindig izoláltságban és relatív szegénységben élnek, azonban a globalizáció csápjai – habár nehezebben és korlátozottabban – ide is elértek, ami az életmódváltozásban és a kuba művészet változásában is megmutatkozik.

A KIRÁLYSZOBROK VÁLTOZÁSA

A kuba művészet a 19–20. század fordulóján került a kutatók érdeklődésének középpontjába. A kimagasló esztétikai igényű és aprólékos kuba művészetéről a kutatók dicsőhimnuszokat zengtek. Torday szerint a busongók faragásban és textilszövésben a legkiemelkedőbbek az afrikai kontinensen,¹⁵ Binkley és Darish pedig úgy találta, hogy a kuba művészet gazdag formavilágának, bonyolult öltözeteinek és faszobrászatának nincsen párja Közép-Afrikában.¹⁶

¹² Joel Nyimilongo herceg adatközlése alapján, 2009, 2011 és 2012.

¹³ Joel Nyimilongo herceg adatközlése alapján, 2011. július.

¹⁴ Sőt, a kuba királyság hagyományos „hadserege”, a királyság „katonáiból”, az úgynevezett iolókból álló védelmi testület napjainkig aktív.

¹⁵ Torday – Joyce 1911: 179.

¹⁶ Binkley–Darish 2009: 19.

A kuba királyság területén élő népek művészete nem véletlenül keltette fel a felfedezők, gyűjtők, kutatók, művészettörténészek figyelmét. A kubák a faszobrászatban, kovácsolásban és rafiaszövésben is páratlant alkottak. A kuba művészet remekei közé a kifinomult esztétikai érzékkel megformált királysobrok, gazdag díszítésű beavatási maszkok és pompás török tartoznak. A kubák egy belső esztétikai vágytól vezérelve még a leghétköznapibb tárgyaikat is aprólékosan megmunkálták, a művészi igény a kubák morális értékrendszerének részét képezte. Frobenius szerint a kuba királyság területén minden egyes kunyhó, serleg, pipa, de még az utolsó kiskanál is felért egy remekművel.¹⁷ Jan Vansina ugyanerről 1964-ben azt írta, hogy míg néhány kuba falu tárgyi kultúrájában fel-fellelhető volt a Frobenius által oly nagyra méltatott tárgyi kultúra, a kuba falvak legtöbbszörében a szépen megmunkált tárgyakat már eladták, és nem készítették helyettük újakat.¹⁸

A kuba művészet legtöbbet tanulmányozott alkotásai a *ndop*-ok, más néven királysobrok. Az Etnográfiai Gyűjtemények Kézikönyve a korai királyok portréiként és a bennszülött afrikai művészet legfeltűnőbb alkotásaiként¹⁹ tárgyalja őket. Jan Vansina²⁰ szerint a *ndop*ok a kuba királyok szellemeinek nyugvóhelyei. Maesen²¹ lélekkel felruházott emléksobrokként definiálta őket, amelyeknek olajjal történő bekenése biztosította, hogy a szoborban lakozó lélek ereje a királyság területén maradjon, a frissen trónra lépett királyok ágya mellé pedig elődeikről készített szobrot helyeztek, hogy segítsenek felvértezni az ifjú királyokat új szerepük megfelelő betöltésére. Binkley és Darish számára²² a *ndop* szobrok a *nyim*-ek idealizált megtestesítői.

Mivel a kutatók sok figyelmet szenteltek a kuba királysobroknak, a rendelkezésre álló szakirodalom alapján a királysobrok készítésének története nagyjából rekonstruálható. Tudjuk, hogy az első királysobrok mikor készültek, milyen királyokat ábrázoltak, és hogyan kerültek nyugati múzeumokba vagy magángyűjteményekbe. A *ndop*-kutató művészettörténészek leginkább a forma változásával és a funkcióval fog-



1. kép. Csikala tisztviselő Misa Pelenge Che király szobrával. (Fotó: Torday Emil, 1908. British Museum)

¹⁷ Frobenius 1933: 14.

¹⁸ Vansina 1964: 85.

¹⁹ Handbook to the Ethnographical Collections 1910: 222.

²⁰ Vansina 1972: 44.

²¹ Maesen 1967: 36.

²² Binkley–Darish 2009: 120.

lalkoztak. Vansina azt kutatta, vajon a kuba művészetnek – és ezen belül a királysobroknak – milyen hatása lehetett a királyság fennmaradására. A királysobor-kutatások viszont alig foglalkoztak a királysobor másolatokkal, a másolat-gyártás kialakulásának hátterében meghúzódó társadalmi folyamatokkal és legfőképpen a *ndop* készítés jelenével, valamint a királysobroknak a kuba társadalomban és a kuba művészeti kereskedelemben betöltött funkciójával.

A királysobor készítés kronológiáját – a 19. század végétől William Sheppard 1882-es munkásságával kezdődően – többek között Torday Emil, Joseph Cornet, Jan Vansina, majd Binkley és Darish kutatásai alapján a 20. század végéig követni lehet. A kutatók ismereteit saját, az elmúlt 10 évben szerzett kongói kutatási eredményeim egészítik ki.

Tanulmányomban szisztematikus összegyűjtöm, és felvázolom a kuba királysobor készítésének történetét, különös tekintettel a gyártás intenzitására, a szobrok kereskedelmét befolyásoló történelmi és társadalmi momentumokra, majd ezek után elvégzem a korábbi ismeretek saját kutatási eredményeimmel való kiegészítését. Végül a királysobor-készítés történeti eseményeit összevetem ugyanebben az időszakban a kuba királyságra jellemző egyéb gazdasági és társadalmi jelenségekkel, mégpedig a kettő közötti kapcsolatok vizsgálatának céljából. Bízva abban, hogy a kettő metszete kirajzolja azokat a jelenségeket, amelyek a kuba művészeti termékek gyártására, ezáltal a kuba tárgyi kultúra változására leginkább hatottak.

A KUBA KIRÁLYSZOBOR: A *NDOP*

A *ndop* a kuba királyt szimbolizáló emléksobor, amelyen a kuba király törökülésben ül egy zsámolyon. A korai királysobrok aprólékos díszítettsége, részletes és precíz kidolgozottsága, a szobron megjelenő részletek és tárgyak kifinomultsága a megjelentett király felsőbbrendűségét, hatalmát fejezte ki. Jellegzetes stíluselem, hogy a korai királysobrokon a fej nagyobb, mint a törzs vagy a test többi része. A királysobrokat presztízszeimbólumok díszítették: a kauri kagylókkal kirakott széles *yeemy* és a derékon viselt *mwaandaan* övek; a vállon, felsőkaron viselt karikák és karkötők; a bal kézben tartott rövid tör, az *ikul*. A szobrok által szimbolizált királyokat a királyi trón előtt elhelyezett személyes tárgyak, a király jelképei – például pálmaolaj, kakas, dob, táblajáték –, az úgynevezett *ibol* különböztette meg. Albert Maesen szerint a *ndopot* a haldokló király közelében helyezték el, hogy az „befogadja” az eltávozó király életerejét, amely a haldokló eltávozó szelleméhez (*mween*) kapcsolódó hiedelmekkel függ össze. A szobrot ezután az új király felavatási ceremóniáján, az új uralkodó közelében tartották, hogy az elhunyt király ereje rászálljon. A rítus után a *ndopokat* a többi királyi regáliával és ceremóniális tárggyal a következő ünnepig elzárták.²³ A korai királysobrokat – hasonlóan a kubák által használt testápolási szokásokhoz – vörös festékkel és pálmaolajjal kengették.

Az első királysobor készítésének dátumáról és a királysobrok korai történetéről eltérő információkkal rendezünk. A kutatók egy része szerint a Shyaam aMbul

²³ Vansina 1972: 44–45.

aNgoong király 17. századi uralkodásának idejére nyúlik vissza a királyszobrok története. Cornet az első *ndop* készítését a 18. század második felére datálja. Véleménye szerint Mbolospelyeeng a Ntshy kuba király (uralkodásának ideje 1760–1780) rendelte el abból a célból, hogy „halála után emlékszobrot készítsenek tiszteletére”.²⁴ Az uralkodó fia, mi Shyaang-a -Mbul tehát apja kívánalmának eleget téve készíttette el az első királyszobrot.²⁵ A 19. században számos, rövidebb ideig uralkodó király volt hatalmon, akikről haláluk után emlékszobrokat készítettek, így a *ndop* készítés hagyománnyá, szokássá vált.

A kuba királyság területén az európai, gyarmati hatalom jelenléte a 19. század végétől kezdte érzékelteni hatását. A külső világgal történő érintkezés radikális következményekkel járt a kubák számára: 1893 és 1920 között a lakosság fele meghalt különböző új típusú betegségekben vagy a kényszermunkák következtében.²⁶ A kialakult helyzet és a hanyatló gazdaság drámaian befolyásolta a kuba művészet fejlődését. Ezzel párhuzamosan a nyugati múzeumok gyors és agresszív gyűjtésbe kezdtek, és az európaiak megjelenése előtti kuba tárgyak nagy részét felvásárolták,²⁷ elszállították.²⁸ Torday Emil 1908. december 17-én²⁹ ezt írta levelében:

„Elképzelhetetlen mennyiségű tudományos és művészeti értékű tárgy hagyta el a kuba királyság területét az európaiak megjelenése óta. Azokat a tárgyak pedig, amik itt maradtak, nem becsülik meg. A gyűjtés szempontjából teljes kudarcként élem meg a helyzetet, elcsüggedtem. A döntéshozók megbocsáthatatlan vétke, hogy nem 10 vagy 15 évvel ezelőtt küldtek ide. Örömmel adnék tíz évet az életemből egyetlen hónapért a tizenöt évvel ezelőtti Mushengében.”

Összesen közel 70.000-100.000 művészeti tárgy hagyta el Kongót az első világháború előtt (1880-1914). Nagy részük európai és észak-amerikai múzeumokba és magángyűjteményekbe került.³⁰ Azt, hogy az összes elszállított kongói tárgy közül mennyi a kuba, nehéz meghatározni, de néhány vezető múzeum kollektíóiban található kuba tárgyak összeírásából arra következtethetünk, hogy számuk minimum 4000-re tehető.³¹

²⁴ Cornet 1982: 122.

²⁵ Cornet 1982:122.

²⁶ Az 1905-1913 között több hullámban teret hódító álomkór és a Kasai Kereskedelmi Társaság munkatársai által a területre hozott nemi betegségek jártak halálos áldozatokkal (Vansina, 1969: 37,49). 1918 őszén a „vörös halálnak” nevezett járvány során a kuba királyság fővárosában 700-an, a lakosság mintegy 18%-a halt meg. 1918 decemberében pedig spanyol nátha ütötte fel a fejét, újabb áldozatokat követelve. A különböző betegségek és járványok során Észak-Kasai tartományban a lakosság egy negyede, mintegy 600.000 ember halt meg 1905-1920 között (Vansina, 1969: 50)

²⁷ Binkley–Darish 2009: 51.

²⁸ Az első kuba tárgyak már az 1890-as években megjelentek európai műkereskedők üzleteiben (Antikvitásokban? Talán műkereskedők üzleteiben. Magyarul az antikvitás egy kor és tárgyak abból a korból.) A kasai bársonyként ismert hímezett szövet a burzsoázia kedvelt luxustermékévé vált. 1897-ben a Bruxelles-Tervuren (*salon d'honneur*) termét több száz kasai bársony díszítette. (lásd Vansina 2007:8; M. V. Víaenével folytatott beszélgetés alapján).

²⁹ Részlet Torday Emil levelezéséből Thomas Athol Joyce-val, saját feldolgozás és fordítás alapján.

³⁰ Schildkrount - Keim 1998: 23.

³¹ British Museum: 1847 db; Royal Museum for Central Africa, Tervuren, Belgium: 1001 db, National Museum of African Art: 141 db, Brooklyn Museum: 133 db; the Art Institute of Chicago: 10 db; Néprajzi Múzeum: 30 db; The Cleveland Museum of Art: 24 db.; Penn Museum, Philadelphia: 16 db; Quai Branley, Párizs: 14 db stb.

1892 rendkívül fontos évszám a kuba királyszobrok történelmében. Az amerikai presbiteriánus misszionárius, William Sheppard 1892-es mushengei látogatása során első ízben jegyezte fel, hogy látott négy királyszobrot a királyi palotában, amelyeket a király közelében, egy magaslaton helyeztek el.³²

A királyszobrok történetében a következő fontos állomás Kwete Peshanga Kena, más néven KotaPe király 1904–1914 közötti uralkodása volt, amelynek során a királyságot további csapások érték. Alattvalóit egy koncessziós cég és a gyarmati hatalom megegyezésének értelmében, olykor brutális eszközökkel kényszermunkára kötelezték, és további adókat róttak ki rájuk. Frobenius és Torday Emil beszámolóí leírják a Kasai Kereskedelmi Társasághoz tartozó ügynökök és a gyarmati közhivatalnokok brutális munkamódszereit és túlkapásait. Amennyiben a kuba közösségek által betakarított nyersgumi mennyisége nem érte el a kvótát, megbüntették őket. A lakosság erőszakos kiszigerelésén túl ugyanebben az időszakban éhínség is sújtotta a régiót, a gyarmati kormány jelenléte miatt a királyság korábbi bevételi forrásai megszűntek.³³ A királyság törekény biztonsági helyzete és a csökkenő adóbevételek minden valószínűség szerint együttesen járultak hozzá ahhoz, hogy a *nyim* megvált a nagy becsben tartott királyszobrok és tárgyak egy részétől, mivel egyrészt a tárgyak biztonságát nem látta biztosítottnak, másrészt a kilátástalansággal és gyarmati elnyomással sújtott érásban a tárgyak funkciója, a hagyományos kultúrában betöltött szerepe is érvényét veszítettnek tűnt.³⁴ Ezért a király, mondhatni, állagmegőrzés céljából a korai királyszobrok egy részét átadta európai gyűjtőknek.

Ugyanebben az időben, 1908-ban végzett gyűjtőmunkát Torday Emil is a kuba királyság területén. A királyság fővárosában, a busongóknál tíz, a keleti bangongóknál négy hetet töltött. Torday jó kapcsolatot ápolt Kot aPe királlyal, olyannyira, hogy kuba főváros után Tordayt Mingengjának becézték. Miután Torday elmagyarázta a királynak, hogy minden tárgy, amit elvisz, egy nagy házba kerül, ahol megmaradnak a kuba művészet és nemzet nagyságának örök bizonyítékául, a haladó szellemű király segítette Torday törekvéseit. Kot aPe király 1908-ban Tordaynak négy darab királyszobrot adott el. Ezek voltak az első *ndopok*, amelyek elhagyták a királyság területét.³⁵ A királyszobrok beszerzése nem volt könnyű Torday számára, aki egyik levelében így írt Thomas-Athol Joyce szerzőtársának, a British Museum munkatársának, akivel kongói kutatása alatt végig levelezett: „Megszereztem Shamba szobrát. Az M6-os feliratú dobozba pakoltam. A kubák számára ez a legbecsesebb tárgy, hihetetlen nehézségek árán jutottam hozzá. Nagyon magas árat, 40–41 font fizettem érte.”³⁶

Kot aPe nemcsak Tordayval kivételezett. Hét hónappal Torday beszerzése után, 1909 szeptemberében egy 18. századi király, Mbo Mbwoosh szobrát Jules Renkin gyarmati miniszternek adta el.³⁷ A tárgy a New York-i Brooklyn Múzeum gyűjteményében kapott helyet. 1916-ben egy másik királyszobrot Knauer tartományi megbízottnak

³² Cornet 1982: 50.

³³ Cornet 1982: 77.

³⁴ Binkley–Darish 2009: 51.

³⁵ Három darab a British Museumba, egy pedig a Közép-Afrikai Királyi Múzeumba került.

³⁶ Torday levele Mushengéből, 1908. október 12. saját gyűjtés és fordítás alapján.

³⁷ Cornet 1982: 51.

értékesített.³⁸ A szobor a Koppenhágai Nemzeti Múzeum gyűjteményét gyarapítja.³⁹ 1924-ben pedig Blondeau gyarmati tisztviselő hozzájutott a nyolcadik autentikus királyszoborhoz, amelyet a Kongói Nemzeti Múzeumnak adományozott Kinshasában.⁴⁰

A KIRÁLYSZOBOR-MÁSOLATOK

Az 1916 és 1919 között uralkodó Mbopey Mabiintsh ma-Mbeky uralkodása alatt történt először, hogy a korábbi gyakorlattól eltérően élő királyról készült szobor. A *ndopot*, amelyen az uralkodó jobb kezében csónakot tart, egy Maleeshl nevű művész készítette. Az uralkodó egyik fia, Lyeen pedig replikákat készített a szoborról.⁴¹ A királyszobor készítés egyre gyakoribbá vált, majd rövid időn belül, Kop Mabiintsh ma-Kyeen uralkodása alatt (1919–1939) a *ndop*-ok és más kuba tárgyak szisztematikus gyártása kezdődött meg.⁴² A megváltozott funkcióval rendelkező másolatok megjelenése a kuba művészettel foglalkozó kutatásokban a királyszobrok kategorizálását is szükségessé tette: a korai *ndopok* a királyszobrok (*statues royales*), míg a későbbi replikák a királyok szobrai (*statues de rois*) terminológiát kapták.⁴³

A *ndop*-ok és más kuba tárgyak szisztematikus gyártásának egyik oka az volt, hogy a 20. század első felében a területre egyre több turista érkezett. A kuba királyság ugyanis kiemelten egzotikus célpontként szerepelt a belga gyarmat utazási ajánlatai között.⁴⁴ A királyság területét átszelő vonatsín (Chemin de fer BCK, 1923–1928) megépítésével pedig a tartományi központból, Kanangából Mwueka és Domiongo települések érintésével a kuba királyság fővárosa, Mushenge könnyen megközelíthetővé vált. A király beleegyezésével 1925-től kezdődött meg a *ndop* másolatok készítése, viszont ebben az időszakban a faragványok nem eladásra, hanem ajándékozás céljából készültek.⁴⁵

A belga gyarmatosító birodalom köztisztviselői ugyanis nem voltak közömbösek a kuba művészet remekei iránt. Az 1919 és 1928 között a területen dolgozó belga hivatalnok, L. Achten „rajongott a kuba művészetért, a kuba politikai és társadalmi rendszerek komplexitása pedig lenyűgözte”.⁴⁶ Személyes kötődése révén kerülhetett sor arra, hogy 1920. február 10-én a „kuba terület” (*territoire des Bakubas*) hivatalos közigazgatási egység létrejöhetett. De a kuba művészet csodálata nemcsak Achtenből váltott ki rokonszenvet a kubák iránt. 1920-ban lueboi útja során a területen látogatást

³⁸ Vansina 2007: 11.

³⁹ Cornet 1982: 51.

⁴⁰ Cornet 1982: 51.

⁴¹ Cornet 1982: 78.

⁴² Cornet 1982: 78.

⁴³ www.aaoarts.com/afrique/KUBA/ (letöltés: 2013. 11. 25.)

⁴⁴ Például az IRSAC (Institute pour la recherche scientifique en Afrique Centrale) turistákat is szervezett a Kuba királyság területére a 20. század első felében. A Tourist Bureau for the Belgian Congo and Ruanda Urundi pedig 1956-ban útikönyvet adott ki Belga-Kongó, Ruanda és Burundi útikönyve címmel. (Tourist Bureau for the Belgian Congo & Ruanda-Urundi, IIIrd Directorate, Information and Public Relations Bureau, 1956, 790 pp)

⁴⁵ Vansina 2007: 11.

⁴⁶ Vansina 1972: 283–284.

tett L. Franck tartományi miniszter is, akit a király vendégszeretetével és a királyság értékeinek bemutatásával meggyőzött arról, hogy értékelje a királyság hagyományait, és hagyja, hogy a hagyományos hatalmi rendszerek fennmaradjanak. „Add vissza nekem az őseim hatalmát, így csupán két hatalom lesz elismert földünkön, a tiéd. Most minden fehér különböző papírokat mutogatva azt gondolja, hogy itt irányíthat.”⁴⁷ Európába való visszatérése után L. Franck lelkesen nyilatkozta: „... a bakubák régiója egyike az utolsó nagy főnökségeknek. A nagy főnöknek körülbelül 150.000–200.000 alattvalója van. Nem áll szándékunkban a bennszülött hatalmi rendszer elnyomása.”⁴⁸

Két évvel látogatása után a királyi hatalmat kinyilvánították, a királyság megerősödött, belga részről a közigazgatási egység egyenesen a Miniszter alá tartozott, és létrehozták az első iskolát. A királyi autonómiát megőrizték.⁴⁹

A tartományi miniszter nyilatkozata és az azt követő pozitív történések azért is bírnak különös jelentőséggel, mert 1880 és 1917 között Kongó más nagy királyságai, a lulua, luba, lunda, yaka, mangbetu és shi királyságok egyaránt összeomlottak. A kuba királyság volt az egyetlen a gyarmatosítás előtti kongói királyságok közül, amelyet nem kebelezett be a belga gyarmati rendszer. Jan Vansina egy 2007-es tanulmányában kifejtette, hogy a kuba királyság fennmaradása a király *kvázi szent* megítélésével és a kuba művészet megbecsültségével függ össze.⁵⁰

Vansina szerint az első európai beszerzések nem voltak különösebb hatással a kuba királyság politikai helyzetére. Bár William Sheppard 1892-ben egy gyönyörűen megmunkált kést kapott ajándékba a királytól, az ajándékozás aktusa különösebb politikai érdek nélkül, mintegy baráti gesztusként szolgált. Sokkal tudatosabb volt apja halála után Mishaamileeng ajándékozási politikája, amellyel szövetségre lépett az amerikai presbiteriánus misszióval.⁵¹ 1920 és 1946 között a kuba királyok és belga vezető tisztviselők között számos ajándékozási aktus bonyolódott, amelynek keretében a köztisztviselők nagy értékű *ndop*-okat és királysobor másolatokat kaptak szolgáltatásokért cserébe, amelyek a kuba királyi hatalom autonómiájának biztosítását szolgálták.⁵² A példák alátámasztják, hogy a királysobor-ajándékozási politika és a kuba művészet megbecsültsége nagyban hozzájárult a kuba királyság fennmaradásához, hiszen az értékes királysobrokért cserébe a királyság védelmet kapott.⁵³

A vasúti közlekedés 1928-as megnyitásával, az átmenő forgalom megnövekedésével a kuba kézművesipari termelés is megnövekedett, az eladásra került tárgyak Kinsasába és Európába is eljutottak. Az első, minőségi királysobor replikát 1933–1935-ban valószínűleg Bityeet készítette és adta el.⁵⁴ A *ndop*-ok eredetiségére vonatkozó

⁴⁷ Vansina 1972: 287.

⁴⁸ Vansina 1972: 287.

⁴⁹ Vansina 1972: 288.

⁵⁰ Vansina 2007: 7.

⁵¹ Vansina 2007: 15.

⁵² Vansina 2007: 17. Az 1920-as évek első felében Blondeau, majd 10 évvel később Beeldens köztisztviselő kapott egy nagy értékű *ndop*-ot „szolgáltatásokért” cserébe.

⁵³ Érdekes, hogy nem is a belga gyarmati időben, hanem Kongó függetlenné válása után, Mobutu Sese Seko hatalmának idején, 1965 után kerekedett az állami hatalom a királyi fölé. Vansina 2007: 20.

⁵⁴ Vansina 2007: 12.

kérdések az európaiak érdeklődését már ebben az időben felkeltették. Olbrecht professzor, a tervureni Közép-Afrikai Királyi Múzeum igazgatója 1937-ben Antwerpenben 17 királyszobrot állított ki, a kiállítás fő kérdése és témája a *ndop*-ok autenticitása volt.

A kiállítás és a kuba művészetről megjelent tudósítások következtében a második világháború előtt a *ndop*-ok iránti érdeklődés rendkívüli méreteket öltött.⁵⁵ A háború után a *ndop*, mint a kongói művészet emblemikus figurája jelent meg, még bélyegekre is felkerült.⁵⁶ A művészettörténész érdeklődőket fotográfusok (például Elisofon) és filmkészítők követték: a második világháború után legalább két dokumentumfilm készült a kuba királyságról, 1952-ben pedig egy hollywoodi filmet is forgattak.⁵⁷ A kuba kézművesipari termelés olyan szintre ért, hogy 1954-ben létrehozták az első hivatalos kuba iparművészeti egyesületet (*cooperative*).

Ezzel párhuzamosan Európában az afrikai művészetek egyre népszerűbbé váltak, és a kiállításokon, katalógusokban megjelenő kuba tárgyak egyre inkább felkeltették a gyűjtők figyelmét, a kuba tárgyak Európa-szerte elterjedtek. A lokális használatra készült, első fogyasztásra szánt termékek mennyiségi gyártása rövid időn belül átalakult, az elsődleges piacot pedig hamarosan a külföldi fogyasztók jelentették.⁵⁸

A királyszobor gyártás fénykorát Mbopey Mabiints (1939–1969) uralkodása alatt élte. Fontos megjegyezni, hogy az ebben az időszakban készült replikák már jóval silányabb minőségűek voltak, mint a korábbiak.⁵⁹ A művészeti hanyatlást látva, a kuba művészet kulturális örökségvédelmének céljából a „Father Josephites” Katolikus Misszió művészeti iskolát alapított. A L’Ecole d’Art négre, avagy Mushengei Művészeti Iskola R. P. Antoin D’Haenens igazgatása alatt 1950. január elsején nyitotta meg kapuit. Az iskola korai működéséről és eredményeiről nem sokat tudunk. Cyprien Herbers, a Leuveni Akadémia kintüntetett művésze 1953. augusztus 19-én Mushengébe érkezett, hogy Antoin atyát felváltsa szolgálatában.⁶⁰ A mushengei művészeti iskola célja az volt, hogy a kuba fiatalokban felkeltse a kuba kulturális örökség megőrzésére irányuló igényt, valamint, hogy a fejlődő turisztikai és export piac kuba kézművesipari termékek iránti éhségét ki tudják elégíteni.

KIRÁLYSZOBROK A 21. SZÁZADBAN

A kuba művészet aktuális helyzetének és kontextusának taglalása előtt fontosnak tartom Valentin Bope Shamantshie-vel, a királyszobrok történeténél felvázolt 1950-es alapítású Mushengei Művészeti Iskola vezető tanárával folytatott interjúanyagom részleges közlését. Az interjúban felvetett kérdések és érintett jelenségek, amelyek a kuba művészet jelenkori helyzetének, jellegzetességeinek és tanulságainak egyfajta összegzését is megadják, később kerülnek kifejtésre.

⁵⁵ Vansina 2007: 12.

⁵⁶ Vansina 2007: 12.

⁵⁷ Vansina 2007: 12.

⁵⁸ Binkley–Darish 2009: 52.

⁵⁹ Cornet 1982: 51.

⁶⁰ Sz. n. 1956: 9.

A ndop, más néven királysobor készítését fiatalokban sajátítjuk el. Régebben a királysobrok nagy becsben álló tárgyak voltak. Az értékesebb, régi királysobrokat mind eladtuk. Sok szobrot gyártottunk, de nincs, aki megvegye őket, most nincs felvevőpiac...

A társadalom fejlődik. Régebben a királyi hatalomnak óriási befolyása volt. Régen szigorúan szabályozták, ki milyen tárgyat faraghat. De manapság a dolgok változóban vannak. Korábban tilalmak voltak életben, napjainkban kikerülünk bizonyos szabályokat a megélhetésünk miatt. Például korábban csak bizonyos művészek faraghattak királysobrokat. Napjainkban mások a körülmények, pénzre van szükségünk a megélhetéshez, mindenki a pénzt hajtja...

Vannak olyan tárgyak, amelyeknek az elkészítése tilos. Mégis, néhányan titokban elkészítik, és eladják őket. Vannak olyan tárgyak, amelyek már nincsenek is meg itt nálunk, de a fiatalok továbbra is másolatokat készítenek, és eladják őket külföldre, hogy bevételhez jussanak...

Azt a néhány régi tárgyat, ami megmaradt, tilos eladni, ezért készítenek róluk másolatokat. Nincs két egyforma motívum, bár a másolaton elsőre úgy tűnhet, hogy egyezik a motívum, de ha alaposan megvizsgáljuk, látjuk az eltéréseket...

Változtatunk motívumokat, és feltalálunk újakat, de az eredeti mindig eredeti marad...

A tárgyakat feltesszük a padlásra, a tűzhely fölé, hadd füstölődjenek. 3–4 hónapot is ott tartjuk, így antikoljuk a tárgyakat. A világ fejlődik, mi is adaptálódunk a változásokhoz. Változtatunk, ha kell, hogy jobban kiszolgáljuk az igényeket. Az azonosság az, hogy bár egy kis változtatással, de ugyanazokat a tárgyakat készítjük el, mint régen...

Ez egy olyan intézmény, amely mindenkit befogad. Nemcsak kuba diákjainak van. Diákjaink Kanangából, Mbuji-Mayiból, Lubumbashiból is jönnek. Akik nálunk végeznek, utána elviszik a művészetünk hírét más helyekre is...

Volt diákjaink azt szokták mondani: Tanár úr! Nagyon jól élünk a művészetektől!⁶¹

Az interjú részlet több, további elemzésre és magyarázatra szoruló témát érint, amelyeket más adatközlőktől származó információkkal és megfigyeléseimmel kiegészítve fejték ki az alábbiakban.

DIFFUZIONIZMUS

A Mushengei Művészeti Iskolában végzett vizsgálódásaim során kiderült, hogy a kiemelt hírű intézménybe a régió több nagyvárosából érkeznek diákok. Például a Mushengétől 300 km-re található Kananga városból bena lulua, a 400 km-re található Mbuji Mayiból luba, az 500 km-re található Kikwitből és környékéről pendé származású diákok is tanultak a mushengei intézményben. Sőt, a diákok nagyobb része nem kuba származású, hiszen a kuba fiatalok a beavatási szertartás, azaz *mukanda* során

⁶¹ 2009. 08. 08. Mushenge, Kuba királyság, a Mushengei Művészeti Iskola irodájában.

automatikusan megtanulnak szőni és faragni.⁶² A kuba művészeti technikákat, a kuba művészeti tudást a kubák szívesen megosztják más kultúrából érkező diákokkal is, így a kuba művészet diffúziója jellemző. A Mushengei Művészeti Iskola satukkal és padokkal felszerelt, és a klímától védő téglafala alkotói műhelyként, bemutató terme pedig „boltként” szolgál, bár látogatók hiányában a terem poros polcain látszik, hogy nem termel bevételt. Ennek egyik oka, hogy a belga gyarmati időkből ismert „ egzotikus turizmus” mára teljesen eltűnt a területről.

Az elmúlt két évtizedben az afrikai kontinens országainak úthálózata és telekommunikációs infrastruktúrája rendkívül gyorsan fejlődött. A területek megközelíthetősége és a rendelkezésre álló infrastruktúra sokkal kedvezőbb helyzetet teremtett az utazásra, mint a gyarmatosítás korában, pláne a 20. század első felében. A politikai instabilitással, közbiztonsági problémákkal és elhanyagolt infrastruktúrával rendelkező Kongóban turisztikai iparról nem beszélhetünk. Napjainkban a kuba királyság területét nehezebb megközelíteni Kongón belül, mint 100 évvel ezelőtt. A demoralizáció forogatókönyve Kongó-szerte hasonlóan zajlott. A gyarmati birodalomtól történt függetlenedés után a belgák által kiépített infrastruktúra: pálmaolajgyárak, hajóépítő üzemek, kórházak, vasúthálózat és közlekedési hálózat tönkrement. Ezt a gyors amortizációt a felkészült menedzsment hiánya mellett a korrupció és a szegénység segítette elő.

A lakosság, amiről úgy vélte, használni tudja, szétbontotta, elvitte, felhasználta. A 20. század elején épült vonatsínek ma sok helyütt kunyhókerítésként, támasztékként töltik be másodlagos funkciójukat. Amit a lakosság nem tudott felhasználni, azt az idő vasfoga, a klimatikus viszonyok és a burjánzó növényzet tette tönkre. Kinshasa hajóépítő üzemében a Kongó folyó partján óriás rozsdahajók éktelenkednek. A kuba királyság területén egykori pálmaolaj gyárak csontváza hevernek.

A kuba királyságba vezető út Kinshasából közúton 2009-ben 3 napot vett igénybe. A Kasai folyón nem lehet átjutni, mivel az ilebói komp már nem üzemel. Így csónakkal lehet átkelni a Kasai folyón Ilebóba, ahonnan irracionálisan magas autóbérleti díj és benzinárak mellett⁶³ kell autót bérelnie annak, aki Mwueka érintésével végül Mushengébe akar eljutni, és Ilebó várostól ez még további 1–2 napot vesz igénybe. A másik alternatíva, ha Kinshasából helyi légitársasággal Kanangába érkezik az utazó. Onnan hasonlóan költséges és nehéz terepviszonyok után kilenc óra alatt érheti el Mushengét, ahol nincsen se kórház, se áram, se folyóvíz.⁶⁴ Nem meglepő tehát, hogy az elmúlt két évtizedben alig vetődtek európaiak a kuba királyság területére. 2007-ben egy UNESCO-s forgatócsoport, 2009-ben a Torday-Kongó Expedíció, 2011-ben

⁶² Interjúrészlet, Chef Tshisungu Nyimilongo, 2009. 08. 16. Misumba.

⁶³ 2009-ben egy terepjáró kedvezményes bérleti díja kilométerenként 3 USD volt. A benzin litere 2 USD-ba került. Az Ilebo- Mushenge közötti 160 km-es utat két nap alatt lehetett megtenni.

⁶⁴ 2009-ben a helyiek arról számoltak be, hogy „évtizedek óta” nem járt náluk fehér ember. Bár néhány idősebb hittérítő megfordult a régióban, „fiatal európaiakat” nagyon ritkán láttak. Amikor sötétedés után megérkeztünk Mushengébe, több száz gyerek és felnőtt várt bennünket, és érkezésünkkor körbeálltak minket, tapsoltak, és nevetgéltek.

Kira Godal dokumentumfilmese járt és dolgozott a területen.⁶⁵ Bár az infrastrukturális nehézségek miatt tehát nehéz a kuba királyság területét megközelíteni, az érdeklődők megtalálják a módját, hogy kuba művészetet tanuljanak, amit a kubák szívesen meg is osztanak a nem kuba származású művészekkel.

ÉRTÉKVESZTÉS ÉS VÁLTOZÓ FOGYASZTÓI SZOKÁSOK

A *ndop*-ra irányuló kutatásokból és korai feljegyzésekből kiderült, hogy a kuba királyság alattvalói a királysobrokra szent tárgyként, az elhunyt király életerejének esszenciáját hordozó és megőrző tárgyként tekintettek. A királysobrok presztízsét mutatta, hogy elkészítésükre kizárólag a királyi udvar néhány kiválasztott és felkért szobrásza tehetett kísérletet. A *ndop*ok készítéséhez és értékesítéséhez királyi jóváhagyás volt szükséges, sőt, kezdetben még a Mushengei Művészeti Iskola által forgalmazott *ndop*-ok eladását is ellenőrizték. Napjainkban bárki, bárhol készíthet *ndop*-okat és egyéb hagyomány szerint engedélyköteles tárgyakat.⁶⁶ Ennek egyik oka a király külföldi tartózkodása, hiszen így a kontroll nem biztosított, továbbá a király hosszú távolléte miatt a királyság hagyományait is kevésbé tisztelik.⁶⁷ Egyik adatközlőm, Mingashanga Mbantshi Jean du Moulin mushengei szobrász elmondása szerint az egyetlen szabály, amit tabuként tisztelnek, nem más, minthogy élő királyról nem készítenek szobrot, mivel a király szülőanyja a tanácsadók jóváhagyásával ezt kérte tőlük.⁶⁸ Az, hogy a királysobrok és más kuba tárgyak esetében napjainkban a gazdasági érték dominál a korábbi rituális és szimbolikus értékhez képest, a következő okokra vezethető vissza.

A kuba királyság területen élő népek korábban önellátásra szakosodtak, elsősorban mezőgazdasági termeléssel foglalkoztak: manióka, bab, földimogyoró, paradicsom, hagyma. Az elmúlt két évtized gazdasági változásaival és a telekommunikációs-eszközök elterjedésével (mobil telefon, rádió, internet) a kuba királyság lakóinak fogyasztási szo-

⁶⁵ 2011 augusztusában Kira Godal, Angela Fisher és Carol Beckwith a kuba királyi család vendégként egy hónapot töltött a kuba királyságban. Ők voltak az elsők, akik számos királyi maszkos rítust filmen és fotográfián dokumentáltak. Az alkotók a rafia szövet készítését és más kuba kézművesipari termék készítését is dokumentálták. (<http://www.kiregodal.com/news.htm>) (letöltés: 2013. 12. 01.)

⁶⁶ Engedély köteles tárgyaknak a *ndop*-ok és a kagylódiszítésses királyi regáliák (dob, sámli, rituális öltözet, *bwoom*-maszk) számított.

⁶⁷ Az 1969 óta trónon lévő király harmadik fia, Guy Kwete Herceg nemsokára átveszi apjától a hatalmat. A Párizsban, az Amerikai Egyesült Államokban és a London School of Economics-on Nemzetközi Tanulmányokat folytatott. Modern felfogású herceg: a kuba királyság jövőjét a kongói kormányzattal és nemzetközi szervezetekkel (EU, ENSZ) partnerségben végzendő, fenntartható fejlesztési projektek megvalósításában, az oktatás fejlesztésében és a kuba kulturális örökség védelmében látja. (*Business Daily*, 2012. április 19.)

⁶⁸ Interjúrészlet, Mingashanga Mbantshi Jean du Moulin, 2009.08.10. Mushenge. A királyi család hatalmi pozíciójának gyengülésével a királyi család intelmeinek a szobrászok hogy kötelező évenyen nyelv tesznek eleget. Mivel a kuba király, Kwete Mbokashanga évek óta Brüsszelben él, személyi kultusza megkopott. A korábbi nagy kuba királyok királysobrai pedig bőven adnak ihletet ahhoz, hogy a szobrászok *ndop*-másolatokat készítsenek, így a szobrászoknak nincs okuk arra, hogy a kérését megszegjék.

kásai megváltoztak. Az importtermékek iránti kereslet megnőtt, (például: só, cukor, gyertya, tejpor, textil, [használt] ruházati cikkek, konyhai eszközök, műanyag háztartási tárgyak, vödrök és székek, üdítőitalok, elektronikai berendezések, műholdas televíziók, mobil telefonok, SIM kártyák, telefon feltöltő kártyák). A megváltozott fogyasztói szokásokról Mingashanga Mbantshi Jean du Moulin egy interjúban a következőt mondta el:

Egyik gyermekem Kinshasában, a másik Lumumbashiban tanul abból a pénzből, amit a tárgyak eladásából kerestem. A művészet segíti a megélhetésünket. Régen, amikor még féltve őriztük tárgyainkat, nem volt iskola, nem kellett tandíjat fizetnünk. Elődeinknek nem volt szüksége pénzre, így azt sem tudták, hogyan lehet a tárgyakból pénzt csinálni. Manapság mindent eladunk, amit csak tudunk, hogy a gyerekek iskoláztatását biztosítsuk. Ezért sem találsz már itt tárgyakat.⁶⁹

Valóban, a kötelező iskolai oktatás a kuba családok számára nagy terhet jelentett. Ezzel együtt napjaink kuba embere nemcsak iskolai tandíjra, füzetekre és tanszerekre szeretne anyagi javakat fordítani, hanem orvosságra, coca-colára, továbbá a személyes kényelmét szolgáló tárgyra és eszközökre is.

A kuba királyságba való megérkezésem előtt vendéglátóm, Nyimilongo herceg meghagyta, hogy Bawoto Mbweki királynőnek milyen ajándékokat szerezzek be: 1 db nagyméretű Nido tejpor, 5 kg rizs, 2 kg só, 2 kg cukor, 6 yard afrikai nyomott mintás textil. Első találkozásunk során, a Fendi fejkendőt és afrikai nyomott mintás textilből készült hosszúsoknyát és felsőt viselő királynő a következő gondolatokat osztotta meg velem a tárgyi kultúra változásáról:

A fehérek azt is kérték, hogy ne használjunk többé tukulát,⁷⁰ amivel a testünket díszítettük, hanem használjunk helyette szappant. A hegtetoválásokat is betiltották egészségügyi okokból, mivel a beavatkozás során sokszor megsebeztek magunkat. Európában vagy Kinshasában élő családtagjaink rendszeresen visszalátogatnak Mushengébe. Leggyakrabban ruhát, pénzt hoznak ajándékba. Néhány hónapja volt itt egy unokám, aki Londonban, Angliában él.⁷¹

Egy misumbai műkereskedő nappalijában elhelyezett lakberendezési tárgyak is jól példázák a megváltozott tárgyi környezetet és fogyasztói preferenciákat: tigrismintás kanapé, színes művirágok, keretezett fotók, televízió, hifi-torony, DVD lejátszó, a bejárati ajtó bal oldalán, a földön pedig egy kb. 60 cm magasságú királyszebó. Misumbában a művészeti értékesítésből származó bevételekből a helyi művészek és kereskedők bádogtetőre, malomra, modern árucikkekre költenek, amelyek a faluképben is változást okoznak: amikor a területet faluról-falura járó gyűjtők ráakadnak egy régi szövetre, maszkra vagy elefántcsontból készült darabra azonnal Kinshasába mennek, hogy ott eladják. A bevételből pedig Misumba fejlődik.⁷²

⁶⁹ Interjúrésztlet, Mingashanga Mbantshi Jean du Moulin, 2009. 08. 10. Mushenge.

⁷⁰ A tukula egy vörös porból nyert festék, amellyel a kubák testüket és tárgyaikat díszítették.

⁷¹ Interjúrésztlet, Bawoto Mbweki, 2009. 08. 08. Mushenge.

⁷² Interjúrésztlet, Tshilungu Nyimilongo, 2009. 08. 16. Misumba.

AUTENTICITÁS

Az első, minőségi királyszobor-másolat készítés dátumát Vansina 1933-1935 közé datálta. A korai szobrok és másolatok európai megjelenése felvetette az autenticitás kérdését, amellyel már, ahogyan korábban utaltam rá, az 1937-es antwerpeni *ndop* kiállítás is foglalkozott. Az „eredeti vagy másolat” problematikája hosszú ideje foglalkoztatja a kutatókat, amit Sidney Littlefield Kasir érdekes és újszerű nézőpontból közelített meg: „Mi számít másolatnak? És kinek a szemében számít valami másolatnak? A törzsi stílus paradigmájában teljesen elfogadott volt, hogy bizonyos minőségi elvárások mentén a művészek bizonyos tárgyakról másolatokat készítettek... De ha egy másik népcsoportból származó faragó készíti el ugyanazt a tárgyat, akkor azt a tárgy hamisításának tartják.”⁷³

Kasfir egy másik példával rámutatott, hogy a ghánai asantiknál bizonyos régi és megbecsült tárgyak pontos másolatának elkészítését sokkal inkább az eredeti tárgy legitimitásának megerősítéseként vagy az adott tárgytípus elkészítésében egy korábbi kimagasló művész munkássága előtti tisztelgésnek értelmezték,⁷⁴ semmint alantas vagy degradáló tevékenységként. Ngoloshanga Marcell műkereskedő egy hasonló, az autenticitás kérdéskörét feszegető példát hozott fel egyik beszélgetésünk során: *Az értékrend is változik. Régebben, a rafia lepel belését csak a királyi család tagjai készítették európai szövetből. Ezek különleges daraboknak számítottak. Ha egy vevő egy régi, szép darabon meglátja az európai szövetet a rafia szövettel keveredni, azt kérdezi, hogy mi szükség volt arra, hogy összevarrjuk az európai textillel, és ezért nem veszi meg.*⁷⁵

Ezek a megjegyzések jól rávilágítanak arra, hogy a „másolat vagy eredeti” komplex kérdéskörét óvatosan kell kezelni. Fontos annak vizsgálata, ki és milyen nézőpontból ítéli meg a tárgyat. Hasonló ez ahhoz a folyamathoz, ahogy a funkcionális célú afrikai rituális tárgyakat, fétisszobrokat, beavatási maszkokat később az európai gyűjtők és múzeumok afrikai művészetnek kategorizálták, lényegében az afrikai művészet fogalmát megteremtve ezzel. A vevők Ngoloshanga Marcelnél is az „autentikus” rafia szöveteket keresték, mégis elutasították, sőt, degradálták azt, ami valóban „autentikus” volt, és a készítő vagy viselő valódi társadalmi helyzetét szimbolizálta. Mivel az európai textília drágább és nehezebben beszerezhető volt, ezért csak a kuba társadalom leggazdagabbjai, a királyi család tagjai engedhették meg maguknak a rafia lepelruha európai textíliával való kombinálását. Tehát a 20. század folyamán az európai textíliák felhasználásával készült rafia szövetek adott társadalmi közegben a legmagasabb presztízsszimbólumok közé tartoztak.

A mushengei művészeti iskola vezető tanára, Valentin Bope Shamantshie is érdekesen definiálja az autentikus tárgyakat. Meghatározása szerint a készítő származására és a tárgy „eredetiségére” való tekintet nélkül minden olyan tárgy, amely a kuba stilisztikai jeleket (például kuba geometrikus minták) viseli, illetve minden olyan tárgy, amely „kuba tárgynak”⁷⁶ tekinthető, autentikus. *Bár a méret, a motívum is változhat, az eredetiséget és az eredetiség folytonosságát az biztosítja, hogy intézményünk falai*

⁷³ Kasfir 1992: 45.

⁷⁴ Kasfir 1992: 45.

⁷⁵ Interjúrészlet, Ngoloshanga Marcel, 2009. 08. 20. Kinshasa.

⁷⁶ Festéktartó-dobozok, királyszobrok, *ikul*-török, kuba maszkok.



2. kép. A királysobrok készítéshez segítséget nyújtó rajz a Mushengei Művészeti Iskola tantermének tábláján. (Fotó: Szilasi Ildikó Hermina, Mushenge, 2009.)



3. kép. Kuba fafaragók egy kinshasai műhelyben. (Fotó: Szilasi Ildikó Hermina, Kinshasa, 2009.)

*között kuba tárgyak készülnek.*⁷⁷ Ezt a „kezdeti formák” megőrzésére és állandóságra való törekvést erősíti az akrétával készült rajz is, amely legalább 1982 óta áll a mushengei művészeti iskola szobrászműhelyének tábláján, és amely pontos adatokkal és instrukciókkal szolgál a királysobor másolat készítéséhez.⁷⁸

Természetesen előfordul, hogy kuba faragó teljesen új típusú tárgyat készít. Egy mushengei szobrász, Mingashanga Mbantshi Jean du Moulin műhelyében a leggyakrabban gyártott termékek közé például a *ndop* másolatok mellett a keresztre feszített Jézus szobrok és elefántcsontból készült Buddha szobrok tartoznak. Utóbbi kettő tárgytípus megrendelésre készül, és sem stílusjegyeiben, sem díszítésében nincs köze a hagyományos kuba kultúrához. Sőt, a kuba királyságtól északra, a Sankuru folyón túl található területekről érkező elefántcsont feldolgozása, pláne az ázsiai piacra készülő miniatürizált Buddha-szobor Mushenge relatív elszigeteltsége mellett a területen készült termékek világkereskedelembé való beágyazódását bizonyítja.

Hasonlóan érdekes, új típusú kuba tárggyal találkoztam Kinshasában, Kalamu kerület egyik kuba műhelyében:

*Lesz rajta egy kis hurok is, hogy könnyen fel lehessen akasztani. Piros, kék színben készítjük el, karácsonyfadíszeket, izzót teszünk bele, olyan lesz, amilyenek a vásárló szeretné. Korábban nem ismertük a karácsonyfadíszet, ez egy európai hatás. Van egy ismerősünk, aki megmutatta, hogy is néz ki egy ilyen tárgy, és azt kérte, díszítsük busongó mintákkal. Eltartott egy ideig, míg megértettük, mit akar. Végül megtanultuk, és most már gyártjuk is. Sokaknak tetszik. Ez mind kuba művészet. Mindent kuba motívumokkal díszítünk.*⁷⁹

⁷⁷ Valentin Bope Shamantshie, 2009. 08. 08. Mushenge.

⁷⁸ Akrétarajzon Mbope-Penege, Nyim Bope Mabintsh ma Mblu, Miko Mbul és Misha Pelenge királyok szobrai, valamint egy csiga és egy serleg látható. A serleg mellett pontos méretadatokat is rögzítettek. A serleg teljes magassága 18 cm, felső része 9, középső része 5, talpérse 4 cm magas.

⁷⁹ Kinshasai faragóműhely, 2009. 08. 21.

Bár a megrendelésre gyártott, kuba geometrikus mintákkal borított trópusi karácsonyfadíszek Valentin Bope Shamantsie definíciójának értelmében eredeti, autentikus kuba tárgyaknak számítanak, jó példával szolgálnak az új típusú kuba tárgyak feltalálására és a vásárlói igények kielégítésére való törekvés tekintetében is.

A FUNKCIÓ MEGVÁLTOZÁSA

Ahogy korábban kifejtettem, a 20. század első felében, az első kuba tárgyak Európába való kerülése után, majd a kuba művészet remekeit bemutató kiállítások és katalógusok megjelenésével a kuba művészet újszerű jelenségként robbant be a köztudatba. A kuba művészet iránti európai érdeklődést kedvező infrastruktúra szolgálta ki: a gyarmati hatalom jelenléte, a vasúti közlekedés és turisztikai utazások a Kuba királyság területén.⁸⁰ Idővel viszont az érdeklődés megcsappant, amit nem csak az 1960-as függetlenség és az azóta tartó társadalmi-gazdasági hanyatlás eredményez, hanem az is, hogy a kuba művészet újdonsága a nyugati világban „lecsengett”. A múzeumokat és a gyűjtőket egyre kevésbé érdekelte a terület, hiszen jószerével minden régi, 1960 előtt készült tárgyat felvásároltak vagy elszállítottak a kuba királyság területéről.

Ettől függetlenül a kuba művészeti kereskedelem próbál túlélésre berendezkedni. Megfigyelésem fényében a kuba kézművesipari tárgyak értékesítése három különböző módon történik. A kategóriákat a készítő, alkotó szempontjából közelítem meg. A helyi iparművészek kategóriájába a kuba királyság területén élő, a tárgyakat helyben előállító művészek tartoznak. A helyi iparművészek individuálisan vagy informális kollektívákban dolgoznak. A délutáni, hűvös órákban a kunyhóik előtti árnyékos téren vagy rafia pálmalevelekkel borított, a földre helyezett kunyhótetők hűsében dolgoznak. Amint portékájuk kellőképpen felhalmozódott, kereskedelmi karavánokat⁸¹ szerveznek, és Kinshasába, Mwuekába vagy Kanangába indulnak, hogy értékesítsék árukészletüket.⁸²

⁸⁰ A 20. Század eleji kongói turizmusról nem sokat tudunk. Arról szólnak feljegyzések, hogy az 1948-ban megalapult IRSAC (Institute pour la recherche scientifique en Afrique Centrale) kutatók mellett turistákat is szervezett a Kuba királyságba. A *Jeune Afrique* egy 1957-es kiadásából kiderül, hogy a kuba falukép és hagyományos kultúra megőrzése mellett további turisztikai fejlesztéseket tervezett a gyarmati birodalom a Kuba fővárosban. A terv részeként a Bintenapungu tó megtartásával egy mesterséges falut hoztak volna létre, kuba stílusú, tartós építészeti alapanyagok felhasználásával, továbbá hotel, ifjúsági szálló és a legszebb kuba tárgyakat bemutató múzeum építését is tervezték (Mattelaer, 1957:25). A tervek megvalósításának minden valószínűség szerint az 1960-as függetlenség szabta útját. Érdekességképp fontosnak tartom megjegyezni, hogy a *Jeune Afrique* 1957-es ominózus számában közölt fotográfia a mushengei művészeti iskola kuba geometrikus mintákkal díszített bejáratáról egy az egyben egyezik azzal, amit 2009-es terepmunkám során láttam.

⁸¹ Hasonló karavánokról lásd Vansinánál 1962:195.

⁸² Hasonló karavánokat évente akár 3-4 alkalommal is szerveznek. Kinshasát és a nyugati területeket Mwuekán keresztül Ilebóig gyalogszerrel vagy motorbiciklivel érik el, majd vagy a Szankuru folyón hajóznak fel Kinshasáig, vagy Ilebóból Kinshasába repülnek. Délre, Kanangába vagy Lubumbashiba pedig gyalogszerrel vagy motorral jutnak el.

Az elvándorolt iparművészek a kuba királyságból a régióbeli városokba vagy Kinshasába, Lubumbashiba vándorolnak, ahol önállóan vagy kalákákban dolgoznak. Kinshasában két céh működését figyeltem meg: egy háztáji egyszemélyes műhelyt Ngiri-Ngiri kerületben és egy kalákát Kalamu kerületben, a történelmi Victoire tér szomszédságában. Ezekben a műhelyekben a gyártást egyértelműen a megrendelő igényei és preferenciái határozzák meg. A külső megrendelői igények kielégítése új típusú tárgyak „feltalálását”, illetve kuba motívumok új típusú tárgyakon történő alkalmazását eredményezték.

A nem bakuba származású iparművészek olyan alkotók, akik több kongói kultúra tárgyi kultúrája mellett kuba tárgyi másolatok készítésére szakosodtak. Néhányuk korábban a Mushengei Művészeti Iskolában tanult, ahol a kuba művészet történelmét, stílusirányzatait, valamint a királyszobor-készítést, a faragott ivópohár és doboz elkészítését hivatalos oktatási program keretén belül oktatják.

Napjainkban az egykori gyarmati tisztviselők belgiumi és brüsszeli lakásainak padlásaiból, pincéiből kerül elő egy-egy régi tárgy. Az egykori gyarmati köztisztviselők hagyatékrendezése során a leszármazottaik bukkannak rá a tárgyakra, amelyeknek egy részét értékesítik. A világkereskedelemben került kuba termékek telítették a piacot. A világhálót böngészve az Amerikai Egyesült Államoktól Franciaországig online galériák és szolgáltatók weboldalain könnyűszerrel hozzájuthatunk királyszobrokhoz, rafia szövetekhez, amelyeket különböző árszínvonalon kínálnak. A kongói kuba szobrászok és kereskedők ezzel párhuzamosan egyre többet panaszkodnak. Bár Valentin Bope Shamantshie szerint a diákok „jól élnek a kuba művészetből”, ezt más adatközlőim és személyes tapasztalataim nem erősítették meg. Sőt, véleményem szerint a kuba művészeti kereskedelem az elmúlt két évtizedben erőteljes hanyatlásnak indult. A legnagyobb kinshasai kuba műtárgy raktárkészlettel rendelkező kereskedővel, Ngoloshanga Marcellal készített interjúm számos tanulságos információt tartalmaz a kuba művészeti kereskedelem jelenlegi helyzetéről, ezért az interjú részleges közlését ezúttal is fontosnak tartom:⁸³

Általános iskolába Mushengében, középiskolába Mwuekában jártam, a Kereskedelmi Iskolát Kinshasában végeztem el. Amikor feljöttem Kinshasába tanulni, a múzeum igazgatóját, Cornet-t és másokat is nagyon érdekelt a kuba művészet. Ezt idejekorán felismertem. 1973 óta kereskedem kuba művészettel. Ebből gazdagodtam meg, házasodtam meg, építettem fel a házamat, utaztam. Ez egy jó szakma, amivel érdemes foglalkozni.

Kezdetben a legjobb vevőm a Kongói Nemzeti Múzeum volt, majd idővel, európai utazásaim során más vevőket is szereztem.

Most nem jó a piac, az 1980-as években nagy kereslet és fejlődés volt, ez most nem jellemző.

Az árak változnak. Régebben egy ilyen ntchakot 700-1000 USD-ért adtunk, most 200 USD-ért hozzá lehet jutni. Régebben a kereslet meghaladta a kínálatot, ezért drágábban tudtunk eladni. Most a kínálat haladja meg a keresletet.

⁸³ Interjúrészlet, Ngoloshanga Marcel, 2009. 08. 21. Kinshasa.

A szövetek könnyebben mennek. A faszobrokkal már más a helyzet, mert a vevő tudni akarja, hogy a fa hány éves, hogy milyen régi a tárgy.

A kuba művészet mindig fennmarad. Lehetetlen, hogy eltűnjön. Egyik európai utazásom alkalmával találkoztam egy festőművésszel, aki a kuba motívumokat beépítette a festészetébe. Így marad fenn a kuba művészet. Mindig lesznek olyanok, akik ihletet merítenek majd a kuba motívumokból.

1975-ben utaztam először. Akkoriban Hollandiába, Luxemburgba és Belgiumba lehetett vízumot kapni. Mostanában Japánba járok...

Ngoloshanga Marcel életútja és a kuba kereskedelemmel kapcsolatos tapasztalatai tükrözik mindazt, ami az 1960-as függetlenség után a kuba művészettel történt, és amiről Jan Vansina 2007-es összefoglaló tanulmánya részletesen beszámolt. A függetlenség után, vásárlók hiányában a kézművesipari termelés stagnált, de az utcai árusoknak hála nem szűnt meg teljesen. A házaló árusok révén a kuba tárgyak Kinshasába, Lubumbashiba, de még a zambiai Lusakába is eljutottak.⁸⁴ A kinshasai kézművesipari kereskedelmi hálózat is túlélte a krízist. Az 1970-es években gyakran előfordult, hogy a gazdasági recesszió miatt a kuba királyság területén élők anyagi javak híján természetben és tárgyak formájában szolgáltatták be az adót a király számára. 1970 és 1981 között a Kongói Nemzeti Múzeum évenkénti gyűjtőkörutat szervezett, amelynek következtében a régi szövetek teljes mértékben eltűntek a területről.⁸⁵

III. Kwet aMbweeky király maga is kereskedett kuba tárgyakkal, és arra törekedett, hogy a kuba művészet iránt a külső érdeklődést újfent felkeltse. Ennek érdekében európai és amerikai körutakra indult, amelyeknek a során a királyi kincstár becses darabjait és új készítésű tárgyakat is sikerrel értékesített. A területen élőktől a beszolgáltatandó adó részeként tárgyakat követelt, amelyeket Európában és az Amerikai Egyesült Államokban adott el.⁸⁶ Mobutu elnöklése alatt a kuba művészeti kereskedelem kétségtelenül hozzájárult a kuba királyság fennmaradásához. Egyrészt az uralkodáshoz nélkülözhetetlen anyagi javakkal látta el a királyt, másrészt, amikor Laurent Kabila katonái 1997-ben a királyt, mint a korábbi rezsim szimpatizánsát likvidálni akarták, a lakosok szembeszálltak a katonákkal, és visszavonulásra készítették őket. A helyi lakosság két okból védte meg a királyt: egyrészt, mert a mushengei művészeti iskolát megőrizte, másrészt, mert a kuba művészet népszerűsítésével jövedelmet generált a lakosság számára.⁸⁷ Viszont a Kongói Demokratikus Köztársaságot 1997 óta folyamatosan jellemző politikai instabilitás, fegyveres konfliktusok és az ország gazdasági hanyatlása sem Kongó nemzetközi megítélésének, sem a kuba kereskedelemnek nem kedvezett. Ezért is történt meg mindaz, amiről Ngoloshanga Marcel is beszámolt az interjújában: a vevőkör kikopott, a kuba kereskedelem fénykora lecsengett, vevő alig akad, a kínálat pedig meghaladja a keresletet.

⁸⁴ Vansina 2007: 18.

⁸⁵ Vansina 2007: 19.

⁸⁶ Vansina 2007: 1. Az üzlet sikerességét jelzi, hogy a király boltot nyitott Kinshasában, és megalapította a www.artkuba.com oldalt. (letöltés: 2013. 11. 28.)

⁸⁷ Vansina, 2007: 19.

*A KUBA KIRÁLYSZOBROK VÁLTOZÁSÁT BEFOLYÁSOLÓ FOLYAMATOK
TÁBLÁZATOS RENDSZEREZÉSE*

IDŐSZAK	TÁRSADALMI, POLITIKAI, GAZDASÁGI TÉNYEZŐK	KÖVETKEZ- MÉNY	A KIRÁLYSZOBOR KÉSZÍTÉSÉRE GYAKOROLT HATÁS
18. század második fele	Királyi hatalom gyengülése.	Több hatalmi szimbólum készült, a <i>nyim</i> hatalmi pozíciójának megerősítése céljából.	Elkészült az első királysobor, az uralkodó emlékszobra.
18. század vége- 19. század eleje	Egymást követő, rövid ideig uralkodó királyok.	Minden királyról készült egy szobor.	A <i>ndop</i> készítés szokássá vált. A <i>ndop</i> -ok fontos tárgyakká váltak, használatukhoz hiedelmek és rítusok kapcsolódtak.
19. század vége- 20. század eleje	Gyarmatosítás (1885-1960). Erőteljes nyugati hatás. Betegségek, kényszermunka (kaucsuk ültetvények, vasútépítés). Hanyatló gazdaság. Instabilitás, rossz közbiztonság. Agresszív tárgygyűjtések.	A gyarmati elnyomás és tragédiák korában a királysobrok szerepének fontossága megkérdőjeleződött.	Az első <i>ndop</i> -ok megérkeztek Európába. A korai királysobrok nagy része európaiakhoz került.
20. század első fele	Turizmus fejlődése, a kuba művészet megjelenése európai kiállításokban és katalógusokban.	A kuba művészet ismertségének terjedése világszerte. A kuba művészet iránti kereslet megnőtt. A belső piacról a nemzetközi piacra való gyors áttérés.	A királysobor replikakészítés, a kuba kézművesipari termékek mennyiségi termelése megkezdődött. A tárgyak rituális és szimbolikus szerepe másodlagossá vált.

20. század második fele	Művészeti oktatás megjelenése, a Mushengei Művészeti Iskola megalapítása. Úthálózat fejlesztése. Oktatás alapú migráció.	Megváltozott piaci rendszer, piactéren kívüli értékesítés, céhek létrehozása. Anyagi szükségletek megváltozása. Kuba művészet diffúziója.	A királyszobor gyártás iparágá vált. A szoborkészítése elsődleges célja jövedelemszerzés lett. A királyszobrok esztétikai minősége hanyatlott. A <i>ndop</i> -ok standardizálása, visszatérés a korai királyszobrok sémáihoz. A kuba kézművesipari termékek gyártását nem kuba származásúak is végezték.
20. század vége	Megváltozott fogyasztói szokások. Gyűjtések második hulláma. A kuba művészeti kereskedelem virágzása.	A művészeti termelés fontos jövedelemgeneráló tevékenységgé vált. A művészek Kongón belüli és az országhatáron kívüli migrációja.	A fogyasztói igények elsődlegessé váltak. Az engedélyhez kötött királyi tárgyak engedély nélküli gyártása. Kuba tárgyak globális cirkulációja.
21. század eleje	Király távollétével és a kongói állami hatalom erősödésével párhuzamosan a királyi hatalom gyengülése. Fokozódó migráció A kuba kézművesipari termékek iránti kereslet csökkenése. A kuba művészeti hagyományok negligálás. Gazdasági, morális hanyatlás.	Kevesebb tárgy készül. Elszegényedés. A kínálat meghaladja a keresletet.	Mezőgazdasági tevékenység elsődlegessé válása a művészeti termelő tevékenységgel szemben. A keresleti igényeknek való maximális megfelelés, új tárgyak feltalálása és gyártása. A hagyományörzésre való igény lassú felerősödése.

Irodalom

BINKLEY, David A.

- 1992 The teeth of the nyim the elephant and ivory in Kuba art. In D. H. Ross (ed.): *Elephant: the Animal and its Ivory in African Culture*. 276–291. Los Angeles: Fowler Museum of Cultural History.
- 2010 Southern Kuba Initiation Rites. The Ephemeral Face of Power and Secrecy. *African Arts* 43. 1. 44–59.

BINKLEY, David A. – DARISH, Patricia

- 2009 *Kuba*. Milano: 5 continents edition. /Vision of Africa /

CORNET, Joseph

- 1975 African Art and Authenticity. *African Arts* 9. 1.52–55.
- 1982 *Art Royal Kuba*. Milano: Edizion Sipiel.

FROBENIUS, Leo

- 1933 *Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre*. Zürich: Phaidon.

Handbook

- 1910 *Handbook to the Ethnographical Collections* London: British Museum.

KASFIR, Sidney Littlefield

- 1992 African Art and Authenticity. A text with a shadow. *African Arts* 25. 2. 40–53.

MACK, John

- 1990 *Emil Torday and the Art of the Congo 1900-1909*. London: British Museum Publications.

MACK, John

- 1998 Kuba Art and Birth of Photography. In Schildkrout, Enid – Keim, Curtis A. (ed.): *The Scramble for Art in Central Africa*. 65-78. Cambridge: Cambridge University Press.

MACK, John

- 2013 Anthropology and Art History in Africa. *Art History*. 8. 3. 391–396.

MATTELAER, F.

- 1957 Mushenge ,village royal des Bakubas. *Jeune Afrique*, 25. 23–24.

MEURANT, Georges

- 1986 *Art Kuba*. Bruxelles: Crédit Communal.
- 1988 Les Ntshak de dance Kuba (Zaire). *Arts d'Afrique Noire* 9–12.

SCHILDKROUT, Enid – KEIM, Curtis A.

- 1998 Objects and agendas: re-collecting the Congo. In *The scramble for art in Central Africa*. 1–37. Cambridge: The Cambridge University Press.

Szerző nélkül

- 1956 *Reportage sur la genèse et le développement de l'École d'Art indigène de Mushenge*. Le messager de Saint Joseph. Revue Bimestrielle des mission et des œuvres des pères Josephites en Belgique, en Angleterre et au Congo. XXVII. 8–14.

TORDAY, Emil

- 1925 *On the Trail of the Bushongo*. London: Seeley. (reprint: 1969, New York: Negro University Press)

TORDAY, Emil – JOYCE, Thomas Athol

1907 On the Ethnology of the South-Western Congo Free State. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 37. 133-156.

1911 *Notes ethnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba, ainsi que sur les peuplades apparentées: Les Bushongo*. Bruxelles: Ministère des Colonies. /Musée du Congo Belge. Annales D. Ethnographie, Anthropologie, Ser. 3.. Vol. 2/1./

VANSINA, Jan

1954 *Les tribus ba-Kuba et les peuplades apparentées*. Tervuren: Musée Royal de l’Afrique Centrale.

1962 Trade and markets among the Kuba, In BOHANNAN, Paul – DALTON, George (ed.): *Markets in Africa*. 190–210. Evanston: Northwestern University Press.

1964 *La royaume Kuba*. Tervuren: Musée Royal de l’Afrique Centrale.

1965 *Introduction à l’ethnographie du Congo*. Kinshasa – Kisangani – Lubumbashi – Bruxelles: Université Lovanium – Université Libre du Congo – Université Officielle du Congo – C. R. I. S. P.

1969 Du royaume kuba au “territoire des Bakuba”. *Etudes Congolaises* XII. 2. 23–53.

1972 Les Kuba et l’administration territoriale de 1919 à 1960. *Cultures et développement* (Université Catholique de Louvain, Belgique), IV. 2. 275–325.

1978 *The Children of Woot. A history of the Kuba Peoples*. Madison: The University of Wisconsin Press.

2007 La survie du royaume kuba a l’époque colonial et les arts. *Annales Aequatoria* 28. 5–29.

Ildikó Hermina Szilasi

Changes of Kuba sculptures of kings

The author in her article presents partial results of an ethnographic research project conducted on several sites in the Congo Democratic Republic, focusing on the role of Kuba art in the 21st century and the changes of this art observable in the past decades. The objective of the article is to summarise and systematise those social, economic and political tendencies that have influenced Kuba art in the past century, with special regard to the last two decades. The author pays attention to the history and present state of Kuba craftsmanship and commerce. Since the material culture of Kuba kingship is extremely extended, changes are being presented on the example of Kuba sculptures of kings as a type of object most typical of Kuba material culture.

Főzy Vilma

Egy amazóniai narkotikum világkarrierje: ayahuasca

Az ayahuasca kecsua nyelven azt jelenti: a lélek indája. Amazónia nyugati peremén, az Andok hegyvonulataival szomszédos esőerdő területén használt, a hasonló nevű kúszónövényből készült narkotikumról van szó, amely az utóbbi évtizedekben világkarriert futott be. Amazónia gyógyító emberei, sámánjai más kontinenseken működő társaikhoz hasonlóan megváltozott tudatállapotban végzik tevékenységüket. Ennek az állapotnak az eléréshez különféle technikák alkalmazhatók, Amazóniára a hallucinogén anyagok használata a jellemző. Jelen tanulmányban a hagyományos törzsi kultúrák (például. ecuadori hivarók, perui kasinahuák, sipibo indiánok) és a modern társadalom ayahuasca használatát hasonlítom össze egymással, bemutatva a közöttük lévő hasonlóságokat és különbségeket.

AZ AYAHUASCA HASZNÁLATA AZ INDIÁN KÖZÖSSÉGEKBEN

Az emberek és a szellemvilág között a transzban lévő sámánok segítő szellemek közreműködésével képesek kapcsolatot teremteni. Fő feladatuk Amazóniában is a betegségek gyógyítása, rítusok lebonyolítása, a törzsi tudás őrzése és átadása. Többnyire társadalmi vezető szerepet is betöltöttek, a kis őserdei települések gyakran egy-egy tekintélyes sámán családja körül alakulnak ki. Ismereteiket elsősorban sokéves tanulás útján sajátítják el. Megfelelő képességekre, tehetségre (például. kiváló memóriára) természetesen szükség van, és a sámán gondosan választja ki tanítványát, de néhány kivételtől eltekintve, általában hiányzik a máshol ismert sámánbetegség kényszerítő aktusa. A tanulási folyamat során e helyett gyakran nyúlnak a böjtölés mellett narkotikumokhoz, amelyek elősegítik a megfelelő álmok, látomások létrejöttét, a saját segítő szellem vagy szellemek megtalálását. Míg Ázsiában a sámánok elsősorban dobolással jutnak el a kívánt transzállapothoz, és csak kivételként nyúlnak tudatmódosító szerekhez (elsősorban a légyölő galócához), addig Amazóniában a dobolás teljesen hiányzik (helyette csörgővel kísérik az éneküket), viszont a különféle narkotikumok használata általános. E szereket több növény kombinációja alkotja, és készítésük jelentős farmakológiai tudáson alapul. Az európaiakkal való kapcsolatfelvétel után a sámánok tekintélye erősen lecsökkent, számuk megfogyatkozott. Ennek oka részben annak tulajdonítható, hogy a fehérek által behurcolt betegségekkel szemben tehetetlenek bizonyultak. A hagyományokat többé-kevésbé őrző csoportoknál egy idő után kialakult egyfajta munkamegosztás, melynek során bizonyos betegségekkel a fehér doktort keresik meg, más, elsősorban pszichés jellegű, pszichoszomatikus, vagy erősen a természeti környezethez kötődő betegségeket viszont a sámánok gyógyítanak. Másrészt a hagyományos kultúra felbomlása, háttérbe szorulása, a fehér iskolák, egyházak jelenléte és megerősödése kikezdte azt a világméretet, amelyen a sámánok tekintélye, hatalma alapult. Ennek következtében igen sok helyen veszett el, maradt átadás nélkül ez a fajta tudás.

A 20. század közepétől fordulat következett be e téren. A megszaporodó néprajzi, antropológiai, etnobotanikai kutatások az eltűnőben lévő életformák dokumentálása során ráirányították a figyelmet az indiánok ugyancsak veszendőbe menő természetismeretére is. Évtizedek óta kutatók sora keresi föl a törzseket és igyekeznek minél többet megtudni élelem- és gyógynövényeikről, köztük az általuk használt narkotikumokról is.

Az amerikai hallucinogén anyagok közül a szakirodalomban és a nagyközönség számára is az Észak-Amerika déli részén egyes bennszülöttek körében használatos peyote (meszkalinkaktusz) a legismertebb. Amazóniában változatos a paletta, számos pszichoaktív anyagot ismernek, napjainkban az ott használt szerek és tradicionális alkalmazásuk a kutatók és a szerhasználók figyelmének középpontjába kerültek. (A venezuelai piaroa sámán működéséről és az általa használt yopo nevű narkotikumról magyarul is olvashatunk Boglár Lajos több írásában.) A fokozott érdeklődés e tudatmódosító szerek iránt annak is köszönhető, hogy e drogok egyike-másika megjelent a fehér civilizáció területén is.

Az 1970-es évek hippie droggazdasága különös érdeklődéssel fordult az addig ismeretlen szerek felé, a természetes életforma részeként fogván föl fogyasztásukat, spirituális élményeket keresve. A környezetvédő mozgalmak pedig ugyanezen társadalmak példáján a természettel való együttélés módjait és jogát hirdetik világszerte. E történések hatására Amazónia őslakóinál bekövetkezett a saját kultúrájuk értékeinek felismerése, megnőtt az etnikai öntudatuk, és az arra való igény, hogy tradicionális tudásukat megőrizzék és a világ elé tárják. A sámánok szerepe újra fölértékelődött, és a neosámánisztikus mozgalmak révén az ipari civilizáció lakóit is elérte hírük. A hajdan szigorú tabuk övezte, titkos szertartások (vagy azok publikussá tett változatai) ma már a turisták rendelkezésére állnak, és bármely ismeretterjesztő TV csatornán megtekinthetők. Rendszeresek a különféle, akár kontinens méretű találkozók, ahol a különböző törzsek gyógyítói kicserélik tapasztalataikat, részt vesznek egymás szertartásain.

Ebben a körben különösen nagy karriert futott be az Amazónia nyugati területein használt, ayahuasca nevű narkotikum és a hozzá kapcsolódó rítusok. Az ital ismert ezen kívül Északnyugat-Kolumbiában, az Észak-Bolíviai felföldön és az Andok mindkét oldalán is, elterjedésének keleti határa pedig a felső Orinoco vidéke. A növény maga megtalálható Brit Guyanában és az Amazonas deltánál is, de itt már nem használják. Rokon fajok élnek a mexikói Yucatán félszigeten is. Őserdei növény, de néhány törzs a kertjeiben is termeszt.¹ A Peruban és Ecuadorban ayahuasca, Kolumbiában yagé, Brazília nyugati részén caapi néven ismert, erősen pszichoaktív teát többféle recept szerint főzik, de két fő összetevője a Banisteriopsis caapi nevű kúszónövény darabjai és leggyakrabban a Psychotria viridis nevű bokor levelei. Az előbbi béta-karbolin (harmalin és harmin – amely egy erős monoamin-oxidáz – MAO – gátló enzim,) tartalmú, az utóbbi dimetil-triptamint (DMT) tartalmaz. Az emberi szervezetben természetes módon is jelenlevő DMT az álmok létrejöttében játszik szerepet, a béta-karbolin pedig a szorongással függ össze. A szájon át fogyasztott DMT véráramba kerülését és az agyban kifejtett hatását a MAO gátlás teszi lehetővé. A két vegyület csak együttesen éri el a kívánt hatást. A harmalin/harmin csak igen nagy mennyiségben hallucinogén, egyéb-

¹ Harner 1973d: 1–7.

ként csak nyugtató hatása van. A komoly látomásokat okozó DMT viszont csak MAO gátlás esetén aktivizálódik – éppen erre alkalmas a kúszónövény.² A kölcsönhatások miatt fontosak a fogyasztást övező étkezési tilalmak. Hetekkel a szertartás előtt és után tilos vagy nem ajánlott magas tiramin tartalmú élelmiszerek, többek között vörös és nehéz húsok, alkohol, erős fűszerek és erjesztett ételek (például. sajtok) fogyasztása, ellenkező esetben súlyos vérnyomás vagy szívritmus problémák léphetnek föl. Az ilyen gondokkal, vagy bármiféle pszichés betegségekkel küzdők, bizonyos gyógyszereket vagy bármilyen drogot használók számára a nagyon erős hatású szer alkalmazása komoly veszélyeket rejt, felelős szertartásvezetők nem is engedik őket a közelébe.

Tradicionalis körülmények között az ayahuascát többnyire a sámánok fogyasztják, hogy kapcsolatba kerüljenek a természetfölötti világgal, a szellemekkel vagy hogy eltávolítsák a betegséget okát a páciensből. Több törzsnél más avatott férfiak is isszák az ayahuascát, vagy azért, hogy maguk is természetfölötti kapcsolatot keressenek, vagy azért, hogy a sámánt elkísérjék az útján. Szokás kérdése, hogy a szer fogyasztását egyedül vagy csoportosan teszik-e. Jellemzőbb a sámán vezetésével történő csoportos használat. Az ecuadori hivarók (suar) viszont inkább magányosan keresik a természetfölötti élményt. Szinte mindenki használhatja, sokan lépnek kapcsolatba a szellemvilággal, ezért a törzsből az átlagosnál több – kb. minden negyedik hivaró – a sámán. Nők csak ritkán, de akkor nagyon erősek és speciális segítő szellemük van.³ A főzet segít meglátni a valódi világot, mert amit mi látunk, az szerintük csupán hazugság. A szer hatása „utazás”-ként írható le, melynek során más módon meg nem ismerhető tapasztalatok szerezhetőek. Kellemetlen mellékhatásai miatt (hányás, hasmenés, ijesztő élmények) komoly nehézségekkel néz szembe, aki vállalkozik fogyasztására, célja a természetfölöttivel való érintkezés és főként a különleges információ megszerzése. Ez teljesen különbözik a fehér civilizációban a drogokkal szemben támasztott elvárásoktól. Lényeges elem a hagyományos sámánszertartásban a látomások magyarázata, értelmezése, amely kulturálisan meghatározott.⁴

A perui Purus folyó mentén élő kasinahua törzsnél vannak, akik soha nem isznak a főzetből, mások minden lehetséges alkalmat megragadnak. Erre változó gyakorisággal, de általában kb. 2 hetente kerül sor. Elméletileg mindenki ismeri a készítés módját, de igazából csak 1-2 ember foglalkozik a gyakorlatban is vele. Az indiánok betegség alkalmával, sikertelen öngyógyítás esetén először a gyógyfüves emberhez fordulnak, ha ő sem tud segíteni, a sámánt keresik föl. Az ayahuasca szertartás során a sámán kapcsolatba lép a szellemekkel, megtudja a betegség okát, megpróbálja eltávolítani az azt okozó tárgyat, szellemlényt (szívás, masszázs vagy gyógynövények segítségével), vagy kimondja, ha a beteg nem gyógyítható. A szertartás lényege, hogy más módon meg nem szerezhető információkhoz jusson a betegséggel kapcsolatban.⁵ Az italt a szertartás résztvevői ének kíséretében veszik át a sámántól, aztán a többiekhez csatlakozva megisszák. Hatása kb. 15 perc múlva jelentkezik, aminek következtében mindenki magában énekelget. Néha beszélgetnek a szellemekkel, máskor csak dűnnyögnek. Aki

² De Korne 1973: 99–102.

³ Harner 1973a: 15–27.

⁴ Harner 1973d: 5–6.

⁵ Kensing 1973: 13–14.

nem tudja az éneket, olyan valaki mellé ül, aki járatos benne.⁶ Fontos, hogy a szer fogyasztói ne legyenek egyedül, ez biztosítja, hogy ne szakadjanak el a való világtól, ami nélkül a szellemek terrorja elviselhetetlen lenne. Szükséges a fizikai kontaktus is a többiekkel, például sorban ülve átkulcsolják egymást a lábukkal. Csak a nagyon erősek nem igénylik ezt a segítséget.⁷ Az éneklés változó intenzitású, közben például. hánynak vagy üríteni távoznak a közelbe. Mindenki a saját látomásával van elfoglalva.

A látomásoknak a kasinahua beszámolók szerint vannak közös elemei: színpompás kígyók; jaguár vagy ocelot; szellemek; hatalmas, gyakran ledőlő fák; tó, tele aligátorokkal és anakondákkal; saját és más törzsek falvai; kereskedők és áruik; kertek. Jellemző élmény a gyors mozgások és átalakulások érzete, a sötétségben feltűnő élénk színek. Tér és idő megváltozik. A legtöbben kellemetlen és félelmetes élményként írják le, csak nagyon kevesek élvezik. Azért vállalják mégis, hogy megtudjanak dolgokat térben vagy/és időben távoli személyekről, eseményekről, dolgokról, amelyek befolyásolhatják az egyén vagy a közösség sorsát.⁸ A látomás a személyes álom-szellem élménye, amely képes a jövőbe és a múltba látni. Utána megbeszélik a tapasztaltakat, főleg az olyan közösséget érintő dolgokat, mint az étel bősége vagy hiánya, betegség, halál. Megváltoztatni nem lehet a jövőt, de föl lehet rá készülni, csökkenteni a kárt. Például a fenyegető éhség esetére meg lehet nagyobbítani a kerteket, vagy a betegséget hozó látogatót elől el lehet utazni. A hatások kivédhetősége többnyire csak a közvetlen családra vonatkozik, nagyon ritkán az egész falura.⁹

Christian Rätsch német antropológus leírása szerint a perui Ucayali folyó mentén élő sipibo indiánok ayahuasca rituáléja az alábbi séma szerint zajlik:

Előkészület:

Ayahuasca főzése.

A helyszín és az időpont kiválasztása.

1. fázis: utazás a látomások világába.

A sámán bevezető beszéde.

Ima a hely mester-növényéhez.

Az ayahuasca megszentelése szavakkal és dohányfüsttel.

Az ayahuasca adagok kiosztása.

A résztvevők befújása dohányfüsttel.

Az első ayahuasca ének eléneklése.

Adott esetben aromaterápia alkalmazása (illatos anyagokkal).

Diagnózis a testbe tekintéssel („röntgen-pillantás”).

2. fázis: megtisztulás, katarzisz.

A második ayahuasca ének eléneklése.

Megtisztulás hányás által.

Adott esetben egyéni kezelés gyógyító énekkel.

A betegséget okozó tárgy eltávolítása (például nyíl).

A sámán behatolása a lélekbe.

⁶ Kensinger 1973: 10.

⁷ Kensinger 1973: 11.

⁸ Kensinger 1973: 12.

⁹ Kensinger 1973: 13.

Dohányfüst-terápia.

Saját ayahuasca ének fogadása.

3. fázis: visszatérés a látható világba.

Harmadik ayahuasca ének eléneklése.

Adott esetben aromaterápia (illatos anyagokkal).

A rítus befejezése.

Másnap délelőtt a sámán vezetésével és kommentárjaival megbeszéljük a tapasztaltakat, amelyet a későbbiekben a látottak értelmezése, művészi jellegű megfogalmazása követ.¹⁰

A tradicionális alkalmazók az ayahuasca fogyasztása során legtöbbször az alábbi jelenségeket tapasztalják: 1. A lélek elhagyja a fizikai testet és utazik, gyakran repülés érzése. 2. Kígyók és jaguárok víziója. 3. Hallucinációk, amit démonoknak, szellemeknek értelmeznek. 4. Távoli személyek és helyek látása, melyeket reálisnak tartanak, jövőbe látásként értelmeznek. 5. Természetfölötti képesség érzete: megoldatlan bűnügyek, főleg gyilkosság és lopás megoldása, meglátja, melyik sámán okozta valaki betegségét vagy halálát.¹¹

AZ AYAHUASCA HASZNÁLATA AZ INDIÁN KÖZÖSSÉGEKEN KÍVÜL

Az ayahuasca, elhagyván az őserdőt, elsőként a környező városok lakói között terjedt el. Az indián sámánok italát és eljárásait a mesztic gyógyítók (ayahuasquero) is alkalmazzzák. Egy Iquitos (Peru) nyomornegyedeiben végzett kutatás szerint az ott használt metódus az indián szokásokon alapul.

Az ayahuasca többek között olyan betegségek gyógyítására alkalmas, melyet a lélek elvesztése okoz, és anyagcsere és idegrendszeri tünetekben, szorongásban, étvágytalanságban, erőtlenységben jelentkeznek. Gonosz varázslat, rontás számtalan betegséget okozhat. Az elsősorban a nőket sújtó nyugtalanság, idegesség, vagy a rontó szem által okozott, főként anyagcsere-zavarokkal járó bajok kiváló ellenszere az ayahuasca. A szertartás részben kecsua nyelven zajlik. A gyógyító (curandero vagy ayahuasquero) dohányfüstöt, összekötözött száraz levelekből álló csörgőt használ a gonosz varázslat kiűzésére, ha nagy a fájdalom, ki is szívja a beteg testrészt. Súlyos pszichés betegségben szenvedőket nem kezelnek a módszerrel. Elsősorban pszichoszomatikus megbetegedések esetén működőképes. Nem placebo hatásról van szó, hanem az általános szorongást egy legyőzhető gonosz erővé konkretizálja, amit aztán a gyógyító segítségével leküzdének. Az előkészítés akár 2 hétig is eltarthat (benne az étkezési megszorításokkal). Ez idő alatt fölkészítik a páciens arra, hogy mi vár rá (például kígyót fog látni) – és mivel ez általános az élmények között, megerősíti a hatásosságba vetett hitet. A gyógyító folyamatosan mellette van és biztatja, magyarázza, értelmezi a látomásokat.

Az ayahuasca olyan betegségek esetén a leghatásosabb, melyeket mágikus eredetűnek tartanak, amikor szellemek, varázslat vagy tabuszegés az ok. A látomás megmutatja a baj eredetét és semlegesíti azt. Mindenki ismeri a szertartást, lefolyását, hatás-

¹⁰ www.christian-raetsch.de/Artikel/Artikel/Ayahuasca.html, (letöltés: 2014. 7. 16.)

¹¹ Harner b: 155–175.

mechanizmusát, bízunk a gyógyítóban. Ez teljesen más, mint a fehér orvoslás hosszú ideig tartó gyógyszeres terápiái: itt néhány héten belül, 1-2 alkalommal folyik a gyógyítás. Jó hatású az idegesség, stressz, emberi kapcsolatok problémái miatt fölmerülő betegségek esetében.¹²

Annak kiderítésére, hogy mennyire kulturálisan meghatározottak a látomások, összehasonlító vizsgálatokat végeztek. Tradicionális használók és teljesen beavatatlan fehér chilei kísérleti alanyok (akik harmalin tartalmú italt kaptak) tapasztalatai szerint az alábbi egyezéseket találták: testen kívüliség érzete, repülés, állatalakba átalakulás, szellem birtoklása.¹³

AYAHUASCÁT HASZNÁLÓ VALLÁSI MOZGALMAK

A 20. század elején, a kaucsukláz idején több ezer mesztic és európai került közvetlen kapcsolatba az őserdők mélyén élő indiánokkal. Ennek során megismerkedtek többek között olyan általuk használt narkotikumokkal is, mint az ayahuasca. Brazíliában ezek után több olyan vallási mozgalom is létrejött, amely ötvözi a keresztény tanításokat, az afrikai elemeket és az indián narkotikumok használatát. Ezek közül az egyik legismeretesebb a Santo Daime közösség.

Az 1920-as években egy Raimundo Irineu Serra nevű kaucsukmunkás valószínűleg a tukano indiánok révén ismerkedett meg a szer hatásával. Látomásaiban megjelent az Erdők Királynője, akit Szűz Máriával azonosított. A tőle kapott tanítások magukban foglalják a reinkarnáció, a megváltás eszméjét éppúgy, mint az esőerdő védelmét. Központi eleme azonban a megvilágosodás és gyógyítás céljából fogyasztott ayahuasca, melyet daime-nek neveznek. Daime nem egy szent neve, hanem portugálul annyit jelent: adj nekem. Szertartásaiknak a tea ivásán kívül lényeges eleme a dobbal kísért tánc és a himnuszok éneklése. A mozgalom a következő évtizedekben rohamosan kezdett terjedni a városok szegény lakosságának körében. Az 1970-es években a brazil hatóságok gyanakodva kezdték szemlélni, föltételezve, hogy a tudatlan hívek kifosztásáról lehet szó, és szigorú vizsgálatot kezdeményeztek. A vizsgálat azonban annyira pozitív végeredményt produkált, hogy hivatalosan is engedélyezték a szer vallási célú használatát. A 80-as években aztán robbanásszerűen terjedt el Európában (elsősorban Hollandiában és Portugáliában), az Egyesült Államokban és más országokban, főként oda utazó vagy ott élő brazilok révén. Mivel csak a trópusokon megtermő, pszichoaktív szerről van szó, amely a drogtörvények hatálya alá esik, behozatalát és vallási célú használatát külön törvényekben kellett biztosítani. Teljes körű elismerését a Santo Daime 1992-ben kapta meg.¹⁴

A másik, ayahuascát használó, nagy létszámú és ismert vallási közösség az União do Vegetal (teljes nevén: Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, röviden UDV). 1961-ben alapította Jose Gabriel da Costa kaucsukmunkás, keresztény és inka előzmé-

¹² Dobkin de Rios 1973: 67–85.

¹³ Harner 1973c: 153.

¹⁴ Steven Mizrach é.n.: 2.

nyekre hivatkozva. Tanításai elsősorban az alapító útmutatásai révén a kereszténység, az emberek közötti szeretet és testvériség, valamint a természettel való harmonikus együttélés eszméin alapulnak. Szertartásaik csöndesebbek, meditatívabban, mint a Santo Daime rítusai. Himnuszok és énekek itt is szerepet játszanak, de fontosabb az ayahuasca (itt használt neve: vegetal) ivása által elérhető önismeret és elmélyedés. A tea fogyasztása kb. kéthetente, katolikus mise jellegű szertartás keretében történik. Az közösség szervezeti felépítése erősen hierarchikus és dinamikusan terjeszkedőben van a világ minden táján.¹⁵

AZ AYAHUASCA TERÁPIÁS CÉLÚ HASZNÁLATA

Az ayahuasca népszerűsége és fogyasztásának terjedése indokolttá teszi, hogy kontrollált, tudományos vizsgálatokkal támasszák alá vagy cáfolják a neki tulajdonított hatásokat. Elterjedtségéhez képest még viszonylag kevés ilyen vizsgálat történt, az is főleg helyszíni megfigyelések révén. A vizsgálatokat akadályozza, hogy DMT tartalma miatt kábítószerként nyilvántartott anyagról van szó, ezért nehéz vele kapcsolatos kísérleteket végezni. Fontos vizsgálati eredmény, hogy rendszeres fogyasztása esetén sem alakul ki hozzászokás. Tomográfus vizsgálatokkal a szer hatása alatt a jobb agyfélteke fokozott aktivitását mutatták ki, amely az érzelmek feldolgozásának színtere. A szer hatására emelkedő vérnyomást és pulzusszámot, illetve hormonális változásokat is mértek, valamint növekvő számú killert sejtet. Fogyasztása után napokig tartó jó közérzetet tapasztaltak, a negatív élmények főként a páciens eredetileg is rossz lelkiállapotára, vagy/és a nem megfelelő környezetre, főlkészülésre vezethetők vissza. Ugyanakkor több gyógynövényel, gyógyszerrel való együttes fogyasztása, illetve bizonyos betegségek, állapotok esetén súlyos kölcsönhatásokra lehet számítani.

A szer hatására megváltozik a tér és idő, a környezet érzékelése, érzelmek megélése, melyet erőteljes vizuális élmények kísérnek. A lényeg azonban nem a látomásokon van, hanem az utólag is megmaradó érzelmi, pszichés és spirituális hatásokon, amelyek növelik az önismeretet, a morális érzékenységet, és jó hatással vannak az emberi kapcsolatokra. Elsősorban a Santo Daime ayahuascat rendszeresen fogyasztó tagjainál tapasztalták, hogy lelki állapotuk az átlagosnál jobb, kiegyensúlyozottabb, optimistább. Közöttük kevesebb a szorongással küzdő, és a különféle (például alkohol, drog) függőségekből való tartós gyógyulás is kimutatható. Ez fölveti annak a lehetőségét, hogy a szert ilyen terápiás célra is lehetne használni, de a hatékonyságot még ellenőrzött klinikai kísérletekkel kell igazolni. Ennek során nagyon fontos lenne, hogy szakember segítségével megfelelő értelmezés és lélektani feldolgozás kövesse az élményt.¹⁶

¹⁵ Edelman-Bromley 2012: 3.

¹⁶ Bokor et al. 2012: 500–503.

AYAHUASCA ÉS TURIZMUS

Az őserdei indiánok számára a turisták kiszolgálása ma a megélhetés egyik fő forrásává vált. Szín pompás tolldíszekből, kézműves termékeikből, táncaikból, szertartásaikból éppen olyan árucikk vált, mint a piacra vitt mezőgazdasági terményeikből. Szaporodnak az erdő mélyén fölépített egyszerűbb vagy akár luxus igényeket is kielégítő szálláshelyek, a vendégek szállítása, ellátása sok embernek ad munkát. A látogatók bele akarnak kóstolni az érintetlen őserdő élő emberek életébe, kultúrájába, rítusaiba, és el szeretnék sajátítani azt a különleges szemléletet, amely őket a természethez fűzi. Az ehhez kapcsolódó spirituális turizmus egyre virágzóbb iparág.

Egy perui sámán reklámtábláján az alábbi, nemzetközileg ismert hívószavakkal vonzza az érdeklődőket – spanyol nyelvtudás nélkül is világosan érthető módon:

„Maestro chaman curandero espiritista naturista realiza sesiones esotericas con la madre planta ayahuasca”¹⁷

Egy magyar utazási iroda pedig így hirdeti a lehetőséget:

+2-3-4. NAP: KIEGÉSZÍTÉS: AMAZONASI DZSUNGEL ÉLMÉNY

„A program során lehetőség van a hallucinogén, az Ayahuasca liánjának felhasználásával készült főzet kipróbálására, melyet korábban csak a helyi sámánok használtak. Ez megnyitotta előttük a kaput a különböző világok és dimenziók között. Több riport számolt be a helyi médiában arról, hogy ezt a főzetet kontrollált körülmények között számtalan betegség gyógyítására is fel tudják használni...”¹⁸

Mindez a megélhetésen kívül alkalmat teremt arra is, hogy az indiánok egyre erőteljesebben és hatékonyabban lépjenek föl az esőerdő, lakóhelyük és kultúrájuk védelmében. Ebben számos nemzetközi természetvédő szervezet segítségére is számíthatnak, és híruket messzire elviszik a hozzájuk látogatók. A fölkinált élmények között van az ayahuasca fogyasztása is, ismertsége az internet korában sebesen terjed a világban. Szerepet játszanak ebben a helyszínen tapasztalatokat szerző utazók és a világszerte terjeszkedő ayahuasca közösségek is. A sámánok népszerűsége, tekintélye megnőtt, egyre szélesebb körben tartanak igényt szolgáltatásaikra. A dél-amerikai városok lakói jó pénzt fizetnek tevékenységükért, ezért sok gyógyító hagyta el korábbi lakóhelyét. Ez esetenként súlyos problémákat okozhat, mivel az indiánok a kisebb településeken hagyományos orvosaik nélkül maradnak.

A nagy érdeklődés és kereslet nyomán az ayahuasquerok egyre távolabb utaznak. Mexikó luxus üdülőhelyein a wellness szolgáltatás részei, és Észak-Amerika és Európa nagyvárosai is tárt karokkal várják őket. 2-300 dollárnyi összegért ma már szinte a világ bármely pontján lehet alkalmat találni az ayahuasca fogyasztására. Ezeket részben az utazó sámánok szervezik, a hozzá kapcsolódó rítusokkal, részben pedig bárki, aki hozzá tud jutni az italhoz. A kellő fizikai és lelki felkészülés, ismeretek és tapasztalt vezető nélkül folytatott kísérletek igen kellemetlenné, félelmetessé, vagy akár veszélyessé is válhatnak. Információink szerint az amazóniai sámánokon kívül az

¹⁷ nandu.hu/magyar/utazasok/hlb-peru2009/peru9009-06.htm (letöltés: 2014. 10. 02.)

¹⁸ <http://www.latinamerika.hu/Peru-Bolivia/PerBol14napMisztikus.php> (letöltés: 2014. 10. 02.)

észak-amerikai indiánok is aktívak hasonló, de nem ayahuascán alapuló szertartások szervezésében, ők Európán belül elsősorban Németországban találnak otthonra.

AZ AYAHUASCA ISMERTSÉGE MAGYARORSZÁGON

Annak kiderítésére, hogy Magyarországon milyen ismeretek érhetők el az ayahuascáról, az interneten kezdtem a tájékozódást. Közel kétezer magyar nyelvű találatot nyertem, ami azt bizonyítja, hogy a téma egyáltalán nem ismeretlen a magyar közönség számára. Három lapot emelnék ki, melyek kiindulásul szolgálhatnak. Ezek az ayahuasca.hu, az ayahuascareality.blog.hu és az ayahuasca.eoldal.hu oldalak.

Az amazóniai sámánizmussal és annak eszmevilágával, általában sámánokkal, hallucinációkkal, drogokkal kapcsolatos írásokat, híreket, cikkeket tartalmaznak, különös tekintettel az ayahuascára. A hozzászólók saját elméleteiket, élményeiket osztják meg, programokra, linkekre hívják föl a figyelmet. Ezen írások között akad, amelyek igen kimerítően és korrektül tájékoztat a szer készítéséről, használatáról, történetéről.

A TASZ drogpolitikai oldala, a Drogrporter más, drogokkal kapcsolatos témák mellett egyes írásaiban kitér az ayahuascával kapcsolatos tudnivalókra is. Fontos forrás még a Daath, a Magyar Pszichedelikus Közösség honlapja, amely főleg ilyen témájú írások, honlapok összegyűjtésével és elérhetővé tételével foglalkozik, fórumot tart fenn. A megosztások és a találatok között számos videó is van, zenék, képzőművészeti alkotások, és több, témába vágó előadásnak a felvételei. Elsősorban Feldmár András pszichoterapeuta és Máté Gábor pszichiáter (mindketten Kanadában élnek) előadásai keltenek érdeklődést. Mindketten kiemelten foglalkoznak a függőségek, szenvedélybetegségek kutatásával és gyógyításával és ennek során csatlakoztak azokhoz, akik az ayahuascában terápiás lehetőséget látnak. A videók között találni általában az amazóniai sámánizmusról, illetve kifejezetten az ayahuasca használatáról, készítéséről szólókat.

A komolyabb írott források között vannak orvosi oldalak (például. eLitMed.hu, pszichologia.com, szimpatika.hu, infomed.hu), melyek az ayahuascára vonatkozó orvosi kutatásokat, hatásvizsgálatokat, vagy szerhasználati szempontból fölmerülő problémákat is tárgyalnak. Bokor Petra, Frecska Ede, Csányi Barbara, Brys Zoltán: Az ayahuasca terápiás lehetőségei és veszélyei,¹⁹ Simon Katalin: Pszichedelikus drogokat önismereti céllal használók életminősége,²⁰ vagy Molnár István: Dél-Amerika pszichotrop növényei²¹ című írásai tudományos kutatások eredményeit összegzik.

Tudományos ismeretterjesztő szinten az Élet és Tudomány is foglalkozik a témával, a szer terápiás alkalmazásáról szóló írásával.²² A nyomtatott sajtóban nemrég a HVG Extra 2014/2 pszichológiai különszáma szentelt teret a kérdésnek.²³

¹⁹ Bokor et al. 2012.

²⁰ Simon 2012.

²¹ Molnár, 2007.

²² Vásárhelyi 2010.

²³ Bokor 2014.; Vajna 2014.

A bulvár médiát is elérte a divat. Vidéki napilapok, női és wellness magazinok²⁴ általában néhány felületes sorban adnak „kis színes” hírt az ayahuascáról. A Bumeráng című szórakoztató magazin például „Sting is megitta a levét” címmel számol be az énekes ilyen irányú tapasztalatáról.²⁵ Ezek az írások nagyjából annyi információt tartalmaznak, hogy létezik egy ayahuasca nevű ital, aminek fogyasztása révén érdekes látomásokra lehet szert tenni, ami nagyon egészséges és jót tesz a léleknek. De olvashatunk rémtörténetet is, mint annak a fiatalnak az esetét, aki az ayahuasca befecskendezése (!) után meghalt.²⁶ Ugyancsak fölbukkan az ayahuasca különféle ezoterikus, misztikus, ufós oldalakon is. Ezek az írások már teljesen elszakadnak az eredeti kiinduló ponttól. Van, aki elmondja, hogy a szer hatására lett ufó-hívő, mások mindent gyógyító csodaszert látnak benne, megint mások a magyar-indián rokonság kimutatásán fáradoznak stb.²⁷

A látomás-élmény közlése nem egyszerű dolog. Mivel az elmondások szerint erőteljes a vizuális eleme, készülnek olyan festmények, amelyek megpróbálják megragadni, visszaadni a látottakat. Magyar festők és műkereskedők repertoárjából sem hiányzik a téma. Megemlíthető például a mágikus képeket készítő magyar Yilaster Daleth (Kolonits István). A műfaj legismertebb képviselője Pablo Amaringo perui vegetalista sámán és festőművész, aki számos képén jelenítette meg ayahuasca hatására keletkezett látomásait. Művei, gondolatai, köszönhetően a róla megjelent könyvek²⁸ széles körben ismertté váltak, és ma már az ayahuasca látomások értelmezésében is szerepet játszanak. A hívószóvá vált ayahuasca lehet zenekar neve, lemez címe, de hotel neveként is megjelenik, vagy értékes kártyalapként egy fantasy játékban.

²⁴ www.ellemagazin.hu/test-lelek/2014/03/13/Tudjon-meg-tobbet-a-drogok-hatasairo/ (letöltés: 2014. 7. 11.)
www.borsonline.hu/cikk.php?id=56064, (letöltés: 2014. 7. 11.)
www.hir24.hu/tudomany/2011/10/28/valosag-az-agynak-a-hallucinacio/?prev, (letöltés: 2014. 7. 11.)
www.nyirseghir.hu/index.php?page=cimke&cimke=ayahuasca&oldal=20&laponkent=25, (letöltés: 2014. 7. 11.)

²⁵ Bokor Fekete 2012.

²⁶ <http://hir.ma/ezoterikus-hirek/belehalt-az-indian-szertartasba-a-19-eves-srac/370012>, (letöltés: 2014. 7. 11.)

²⁷ boldognapot.hu/blog/ayahuasca-egy-amazoniai-gyogyito-noveny/, (letöltés: 2014.7.11.)
rejtelyekszigete.hu/tag/ayahuasca, (letöltés: 2014.7.11.)
saman.nature-spirit.com/2011/02/az-ayahuasca-fozet.html, (letöltés: 2014.7.11.)
tudatvaltas2012.blogspot.hu/2013/03/david-icke-valosag-letoltese-3-resz.html, (letöltés: 2014. 7. 11.)
azerdesz.hu/?p=169, (letöltés: 2014. 7. 11.)
szabadonebredok.info/ujra-programozhatjuk-a-dns-unket-es-meggyogyithatjuk-magunkat/, (letöltés: 2014. 7. 11.)

²⁸ Luna – Amaringo: *Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*, North Atlantic Books 1999.

MAGYAROK AYAHUASCA-ÉLMÉNYEI

Az interneten sok élményleírás van, akad köztük olyan is, amit magyarok éltek át dél-amerikai vagy európai helyszíneken. Három itt talált részletes leírásra támaszkodhattam,²⁹ és két további emberrel személyesen beszélhettem. Egyikük több ilyen szertartáson is részt vett már, a másik csak egy alkalommal.

Egy ecuadori suar (hivaro) sámán (saját megnevezése szerint: uwishin = gyógyító) által vezetett ayahuasca szertartás két részvevője így mesélte el élményét: az esemény nyugodt, megkapó természeti környezetben zajlik, ahol a résztvevők megtapasztalhatják, érzelmileg átélhetik ember és természet szoros összetartozását és egymásra utaltságát. Fél napos böjttel készülnek, és az egész éjszakán át tartó rítus során sem ételt, sem italt nem vesznek magukhoz.

A szertartás kezdő eseménye a tűz megrakása. Ennek során csak fát használnak, minden egyes, meghatározott módon elrendezett fahasábnak saját jelentése van, és olyan dolgokat szimbolizál, mint a föld, az ég, a szél, a víz vagy az ősök. A tűz folyamatos égéséről a sámán segítője gondoskodik. A résztvevők a tűz körül körben foglalnak helyet. A tűz meggyújtásának énekekkel, imádságokkal kísért aktusa egy óráig is eltarthat. Ezután kerül sor az ayahuasca kiosztására. A hatás kialakulása alatt a sámán énekel és különféle hangszereken játszik. Ezek közé tartozik egy szájjal megszólaltatható, nagyméretű zenélő íj és egy lombos ágakból készült, csörgőként használt köteg, melyek hagyományos hangszerek, de volt olyan szertartás, amelyen előkerült ázsiai típusú sámándob is. Az énekek nyelve spanyol vagy indián, illetve ezek keveréke (az énekek neve: icaro), az imádságok spanyolul, időnként pedig angolul is szólnak. Az utasításokat és az imádságokat fordítják a résztvevők számára.

A szer hatására a természeti környezet felfokozott érzékelése következik be, a növények, a természeti jelenségek mintegy életre kelnek, személyessé válnak. Különböző szinesztéziák lépnek föl. Bizonyos személyes élmények, problémák (melyekre előzetesen összpontosítottak) intenzív érzelmi megélése történik, a továbblépés, megoldás lehetőségének megérezésével. Egész idő alatt a tüzet figyelik, a tűz „tanít”. A tűz, a sámán és az egyes résztvevők között főként az énekek révén egyénre szabott kapcsolat alakul ki, melyet mindenki saját élményeként él meg. Az egyik elbeszélő szellemképeket is látott, a másik pedig a széllal, levegővel való kommunikációról számolt be. Virradatkor a több óráig tartó záró szertartások a dohányszenteléssel kezdődnek. Körülbelül fél órán keresztül készíti el a sámán durvára vágott dohányból és kukoricacsuhéból sodort eszközét. Meggyújtása után csak annyira szívja meg időnként, hogy ne aludjon el, lényege a füst feláldozása, nem pedig a dohány szívása. A füsttel megáldja a hangszereket és más, a szertartás során használt eszközöket, végül pedig a vizet is megfüstöli. Ezt a „fűjt vizet”, amelyet Amazónia-szerte gyógyításra használnak, kiosztják az egész éjjel szomjazó résztvevők között. Közös körtáncsal zárul a szertartás. Legvégül előhozzák az előző nap elkészített ételeket: kukoricát, apróra vágott, hideg

²⁹ <http://www.nandu.hu/magyar/utazasok/hlb-peru2009/peru9009-06.htm>; (letöltés: 2014. 7. 15.)
<http://ambruspeter.hu/2008/03/23/ayahuasca-trip/#more-101>, (letöltés: 2014. 7. 16.)
<http://mosolystudio.blogspot.hu/2014/02/egy-oserdei-beavatas-es-hatasai.html>,
(letöltés: 2014. 2. 19.)

sült húst, gyümölcsöket. Az ételek füsttel és imákkal való megáldása és a tűzzel való megosztása után közösen elfogyasztják.

Az általuk átélt rítusok tartalmaznak közös elemeket, de sámánoként kisebb eltérések lehetnek. A variációkhoz az észak-amerikai indiánok szertartásainak egyes részletei is hozzáadódhatnak, mivel ma már rendszeresen találkoznak a kettős kontinens sámánjai konferenciákon, tapasztalatcseréken, közös szertartásokon. A résztvevők arról számolnak be, hogy a szertartás rendkívüli, olykor ijesztően intenzív érzelmi és spirituális élményt nyújtott. A látomások jellege és tartalma elsősorban az adott személy kereső szándékától függ. Az ételtekét másnap reggel beszélték meg egymással. Van, akit az élmény további elmélyülésre, továbblépésre készítetett, és ma meditációval igyekszik fenntartani, továbbfejleszteni azt a lelki állapotot, amelyet az ayahuasca fogyasztása meglehetősen drasztikusan elindított. Ahogy fogalmazott: a tea kinyitott egy ajtót. Először az ital hatása volt lényeges, de több alkalom után a szertartás vált fontosabbá. Az ayahuasca és a meditáció hasonló lélektani állapotot idéz elő, de míg az első a főzettől és a sámántól származó külső erőből ered, a második saját belső erőfeszítés eredménye.

Az interneten olvasható és a személyesen elbeszélte események közös jellemzője, hogy – egy kivétellel – valamennyi indián vezető segítségével zajlott. A szertartások zömében a szokásos elemeket tartalmazták. Az étkezési előírásokat a dolog természetének megfelelően (általában egynapos eseményről van szó) viszonylag lazán kezelik, de lehetőség szerint kapnak valamilyen előzetes tájékoztatást a kerülendő élelmiszerekről, és az előkészület leginkább az aznapi könnyű, jellemzően vegetáriánus étkezésben, esetleg böjtölésben fejeződik ki. A felkészülés része a spirituális cél megfogalmazása, annak a személyes problémának, kérdésnek a tisztázása, amire választ várnak. Ez hasonlóságot mutat azzal, ahogy a tradicionális használat során a sámán a szellemeknek kérdéseket tesz fel a gyógyítandó betegséggel kapcsolatban. A szertartásra az éjszaka folyamán kerül sor. A résztvevők körben ülnek, egymástól távol. Ez a hivaró törzs szokására emlékeztet, ahol egyéni látomáskeresésre törekszenek, nem kívánatos a többiekkel való fizikai kontaktus az esemény során. Ez a megközelítés megfelel az európai igényeknek, ahol szintén az egyéni élmény a fontos. A kör közepén tűz ég. Az ital kiosztása után zenével és énekekkel irányítja a sámán a folyamatokat. Dohányfüstöt, esetleg aromaterápiát alkalmazva, imádságokkal és énekekkel gyógyít, kisebb létszámú csoport esetén az egyénnel közvetlen kapcsolat kialakítására is van mód. Személye nagyon fontos, hatása a jelenlevőkre erőteljes, vezet, értelmez, biztonságérzetet ad. A résztvevők élményei az egyéni érzékenység szerint rendkívül széles skálán mozoghatnak. Vannak, akik semmilyen hatást nem érzékelnek, másoknál a testi tünetek (hányás, hasmenés) dominálnak vagy éppen hiányoznak, megint mások a látomásokból kapnak különösen sokat vagy keveset. Ezek mind normális reakcióknak számítanak.

A bekövetkező látomások sok közös elemet mutatnak. Legjellemzőbb a felfokozott érzékszervi érzékenység, a környezet jelenségeinek, az elemeknek az intenzív észlelése, amely megszemélyesülésben is megnyilvánulhat. Ugyancsak jellegzetes az erőteljes színek, fényjelenségek látása, és különféle alakoké, amelyeket mindenki egyéni módon értelmez. Van, aki életre kelt fát lát, mások a tűzzel társalognak, megint mások szellemlényekkel vagy Buddhával találkoznak. Az egyik európai szintéren zajló

szertartáson a környezet kialakításában jelentős szerepet kaptak különféle meditációs, buddhista jellegű elemek, amelyek gondolatvilága a látomásokat is befolyásolta. Egy másik esetben hiányzott a szertartás, de az ayahasca fogyasztása itt is a többihez hasonló látomásokat váltott ki. Azonban a beszámolók megegyeznek abban, hogy a szertartás fontos, hozzájárul az intenzívebb átéléshez és segítséget nyújt az értelmezésben, magasabb spirituális szintre emeli a történéseket. Az utóhatás tekintetében elég egységes a vélemény. Mindannyian arról számoltak be, hogy megrendítő, intenzív érzelmi élményben volt részük, és hatása hosszabb távon is megmutatkozott, elsősorban pozitív személyiségfejlődésben. Utána optimistábbnak, erőteljesebbnek, kiegyensúlyozottabbnak és jobb embernek érezték magukat.

Jellemző különbség, hogy míg az eredeti indián elképzelés szerint a használók lelkének egy része egy külső, más módon láthatatlan szellemvilágba tesz utazást, onnan merít inspirációkat, tudást, konkrét információt és gyógyító erőt, addig az európai kultúrán nevelkedettek elsősorban saját bensőjükben mélyednek el, önismeret, lelki önfejlesztés, intenzív érzelmek megélése a céljuk.

Az ayahasca-jelenség egy olyan igényt elégít ki, amely napjaink racionális, eltárgyasult, lelki, érzelmi problémákkal teli világában egyre nagyobb erővel jelentkezik. A természetközeli életmód vágya, a hivatalos vallásoktól független, egyéni spirituális élmények keresése sokakban fogalmazódik meg. A tea jó híre, titokzatosan vonzó „indiánsága”, erőteljes érzelmi élményt, elmélyedést és pozitív pszichés változást ígérő, nem utolsó sorban pedig korunk igényeinek megfelelően gyorsan és intenzíven mutató hatású nagy karriert jósolnak neki. Ezek mind olyan elemek, melyeknek ma sokan hiányát érzik. Szellemi háttérét erősítik a különböző herbalista, neosámánisztikus mozgalmak is. A bizalmat pedig növelik a tudományos kutatók által is vizsgált és megerősített tulajdonságai, remélt terápiás lehetőségei. Fogyasztói nem tekintik kábítószernek, hanem úgynevezett enteogén anyagnak, amely vallásos, spirituális tartalmat hordoz, és az egyén lelki, erkölcsi jobbítását szolgálja. Ezt a hozzá kapcsolódó vallási közösségek folyamatosan bővülő körben elismert tevékenysége is megerősíti, utazó sámánjai pedig egyre több emberhez elviszik. Valószínűleg találkozunk még vele.

Irodalom

BOKOR Petra

2014 Óserdei tanítónövények. Rehab Sámánokkal. *HVG Extra Pszichológia*, 2014.2. 74–75.

BOKOR Petra – FRECSKA Ede – CSÁNYI Barbara – BRYS Zoltán

2012 Az ayahasca terápiás lehetőségei és veszélyei. *Lege Artis Medicinæ*, 2. 8–9. 499–504.

BOKOR FEKETE Kriszta

2012 Sting is megitta a levét. Varázstea hányással. In http://www.bumerangmagazin.hu/cikkek/sting_is_megitta_a_levet, (letöltés: 2014.7.19.)

De KORNE, Jim

1997 *Pszichedelikus sámánizmus. Pszichotróp növények termesztése, feldolgozása és sámáni alkalmazása* Budapest: Ursa Maior.

DOBKIN DE RIOS, Marlene

1973 Curing with Ayahuasca in an Urban Slum, In: Harner, Michael J.(ed.): *Hallucinogens and Shamanism*. 67–85. London–Oxford–New York: Oxford University Press.

EDELMAN, Stephanie – BROMLEY, David G.

2012 União do Vegetal. In www.has.vcu.edu/wrs/profiles/UniaDoVegetal.htm, (letöltés: 2014.5.19.)

HARNER, Michael J.

1973a The Sound of Rushing Water In Harner, Michael J.(ed.): *Hallucinogens and Shamanism*. 15–27. London–Oxford–New York: Oxford University Press.

1973b Common Themes in South American Indian Yagé Experiences. In Harner, Michael J.(ed.): *Hallucinogens and Shamanism*. 155–175. London–Oxford–New York: Oxford University Press.

1973c The Question of s Trans-Cultural Experience. In Harner, Michael J.(ed.): *Hallucinogens and Shamanism*. 151–154. London–Oxford–New York: Oxford University Press.

HARNER, Michael J.(ed.)

1973d *Hallucinogens and Shamanism*. London–Oxford–New York: Oxford University Press.

KENSINGER, Kenneth M.

1973 Banisteriopsis Usage Among the Peruvian Cashinahua. In Harner, Michael J.(ed.): *Hallucinogens and Shamanism*. 9–14. London–Oxford–New York: Oxford University Press.

latinamerika.hu

2014 www.latinamerika.hu/Peru-Bolivia/PerBol14napMisztikus.php, (letöltés: 2014.10.2.)

MIZRACH, Steven

é.n. Santo Daime, Internet: www2.fiu.edu/~mizrachs/daime.htm, (letöltés: 2014.5.19.)

MOLNÁR István

2007 Dél-Amerika pszichotrop növényei (Banisteriopsis caapi és Psychotria viridis) In [www.daath.hu/incoming/Molnar Istvan Ayahuasca.pdf](http://www.daath.hu/incoming/Molnar_Istvan_Ayahuasca.pdf), (letöltés: 2014.7.1.)

RÄTSCHE, Christian

2014 Ayahuasca. In www.christian-raetsch.de/Artikel/Artikel/Ayahuasca.html, (letöltés: 2014.7.16.)

SIMON Katalin

2009 Pszichedelikus drogokat önismereti céllal használók életminősége (szakdolgozat, Semmelweis Egyetem, Egészségtudományi Kar) In [www.daath.hu/incoming/Simon Katalin Pszichedelikus drogok életminoseg.pdf](http://www.daath.hu/incoming/Simon_Katalin_Pszichedelikus_drogok_eletminoseg.pdf), (letöltés: 2014.7.1.)

VAJNA Tamás

2014 „Az igazi kérdés nem az, miért van addikció, hanem hogy miért van fájdalom” Interjú Máté Gáborral. *HVG Extra Pszichológia* 2. 66–69.

VÁSÁRHELYI Gábor

2010 Keménydrog vagy megváltó csodaszer? Ayahuasca: a lélek indája. *Élet és Tudomány* 27. 848–851.

Vilma Főzy

Ayahuasca: The international career of an Amazonian narcotic

In the western periphery of Amazonia a sort of hallucinogenic tea is made out of a forest liana (*Banisteriopsis caapi*), either alone or in combination with various other plants. Shamans have used this psychedelic brew to have visions, to help meeting with spirits and to heal the ill for centuries. The drug and the related rites at the beginning of the 20th century became well-known in Mestizo communities as well, and churches were established which combine the consumption of ayahuasca with Christian and African elements. They believe in a harmonic coexistence of people and nature, which is aided by the benevolent psychic effects of the drug. In the 1960s it was used in north-America and Europe as well, and since then it has become widespread internationally. Amazonia has become a destination of spiritual tourism, where one may take part in rituals led by the local shamans, who may provide their services of rite and beverage abroad as well. The users of ayahuasca report of intensive emotional experiences, self-awareness and spiritual development. Medical and psychological investigations are being conducted in order to verify the benevolent effects of the drug and its possible adaptation to cure dependencies. The paper ends with a presentation of the emergence of the subject matter on Hungarian websites and with an analysis of Hungarian personal experience narratives about the impact of ayahuasca.

Ütközőzónában Külföldi kutatóként bolíviai őslakók között

A 2000-es évek Bolíviájában különösen nehéz feladatra vállalkozik az, aki külföldiként próbál régészeti terepmunkát végezni. Az ebben az időszakban lezajlott politikai változások mind nagyobb teret adtak a helyi őslakos közösségek autonómiájának, ami mára odavezetett, hogy még állami engedélyek birtokában is lehetetlenné válhat terepmunka végzése. Ennek alapját a már korábban is meglévő, de a jelenlegi országos politika által különösen táplált idegenekkel szembeni gyanakvás képezi, amiben nagy szerepe van az ismeretek hiányának, valamint annak a korábbi tapasztalatnak, miszerint a kívülről érkező hatások kedvezőtlen következményeket eredményezhetnek. Az általam a bolíviai magasfennsíkon, Oruro városa közelében vezetett kutatóprogram további, helyi nehézségét jelentette, hogy helyszíne és résztvevői miatt belekerült egy olyan, mezőgazdasági földekért és öntözővízért vívott küzdelembe, melynek egyik oldalán a helyi falvak egyre növekvő népességének földéhsége, a másik oldalán pedig egy földjeit védő birtokos család állt. Ugyanakkor az általunk feltárt inka kori települést a falvak indián származású lakossága arra is megpróbálta felhasználni, hogy egy fiktív leszármazás hangoztatásával igazolja a területre vonatkozó tulajdonjogát korábbi és jelenlegi birtokosokkal szemben. Ez és az ásatás nyomán létesítendő helyi múzeum által generált turistaforgalomba vetett remény a kutatás támogatására ösztönözte a helyieket, ám a szent helynek tekintett régészeti lelőhelyekhez kapcsolt szellemektől való félelem végül az elutasítás felé billentette a mérleg nyelvét.

*

Értetni kellett volna a figyelmeztető jelekből. Abból, ahogyan a falu birkáit a legelőre hajtó vénasszony nap mint nap megállt ásatási szelvényünk mellett, hogy botját rázva megátkozzon bennünket, vagy abból, hogy éjszakánként rendre elemelt egyet-egyét a teljesen még fel nem tárt és dokumentált leletek közül, hol egy őrlőkövet, hol egy kőmoszarat, vagy csak egyszerűen, amennyire erejéből tellett, feldúlta az ásatási területet. Intő jel volt az is, ahogy a falu „bolondja” néhány nappal korábban megjelent az ásatáson, hogy az iránt érdeklődjön, milyen különös dolgokat művelnek ezek az idegenek.

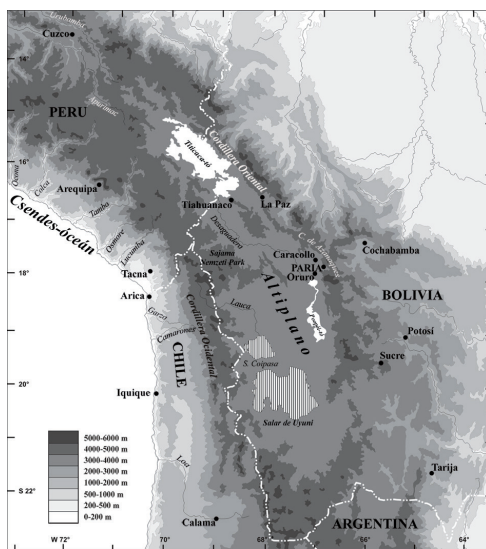
Ha ezekre a momentumokra felfigyeltem volna, talán kevésbé ért volna váratlanul, amikor vagy húsz, ásóval, lapáttal „felfegyverkezett” falubeli sorakozott föl ásatási szelvényünk mellett, és közölték, úgy döntöttek, felfüggesztik a munkánkat. Noha terepmunkánk megkezdésekor, ismerve a helyi viszonyokat, felkerestük az érintett településeket, hogy tájékoztassuk őket tevékenységünkről, az ásatási területünkkel szomszédos falu vezetőit és lakóit pedig kifejezetten hívtuk, ismerjék meg, mi zajlik a szomszédságukban, egyikük sem érdeklődött iránta. Most azonban, hogy egy öntözőcsatorna közösségi karbantartása miatt a közelben gyűltek össze, elég erőt éreztek ahhoz, hogy közösen meglátogassanak bennünket, és rögtönzött gyűlésük határozatát

közöljük velünk. Döntésüket azzal indokolták, hogy semmi hasznuk az ásatásból – az általuk elvárt *beneficio* (jótétemény, nyereség, haszon) minden említett megbeszélés témája volt –, az ő földjüket használjuk, ahol egyébként vetni szeretnének. A magyarázat persze meglehetősen átlátszó volt, hiszen a száraz, s egyúttal hideg évszak derekén jártunk, amelyet még hónapok választottak el az esők érkezésétől, az éjszakai hőmérséklet pedig jóval fagypont alatt volt, a szóban forgó terület pedig az ott ötszáz évvel korábban létezett inka tartományi központ szétmállott épületeinek kövei miatt mindennemű mezőgazdasági tevékenységre alkalmatlan.

A felszólítást követően összehívott falugyűlésen és a járási vezetőkkel folytatott háromoldalú megbeszélésen legalább átmenetileg sikerült rendezni a vitát, mindenekelőtt arra hivatkozva, hogy az ásatás befejezése semmi hasznot sem hajtana számukra, míg annak eredményei bizonyos előnyökkel is járhatnak. Mindenesetre nem tanulság nélkül való megvizsgálunk, hogy egy hivatalos, állami engedéllyel rendelkező kutatóprogramot hogy tud veszélybe sodorni, csaknem megakadályozni egy tucatnyi házból álló bolíviai falu.

Ahhoz, hogy ezt megérthessük legalább három alapvető körülményt kell fő vonalában figyelembe vennünk. Az ország társadalmi viszonyainak bizonyos sajátosságait, a földkérdést, valamint az azzal szorosan összefüggő (öntöző)víz szélsőségesen egyenlőtlen eloszlását.

A közel 1,1 millió négyzetkilométer kiterjedésű Bolívia a 10,5 milliónyi lakosságával (2014. évi becslés) abszolút értelemben távolról sem tekinthető túlnépesegett országnak (kb. 9,6 fő/km²). Ám ha figyelembe vesszük, hogy területének csupán 3,5%-a (más adatok szerint csak 2,8%-a) művelhető (amiből mindössze kb. 1300 km² öntözött), akkor már egészen más a kép. Ez a kép még tovább finomodik, ha figyelembe vesszük a népesség eloszlását. Ugyanis az ország bennünket közelebből érdeklő, területének mindössze 16,4%-át kitevő részében él a lakosság mintegy 45%-a. Ez az Andok két láncra, a Cordillera Oriental és Occidental által közrefogott, 3600–4100 m-rel a tengerszint feletti elterülő magasfennsík, az ún. altiplano mezőgazdasági szempontból rendkívül kedvezőtlen adottságú (1. térkép). Az alacsony éves átlaghőmérséklet (7–10 °C), szélsőséges minimumokkal (az éjszakai hőmérséklet –15 °C alá is csökkenhet) és rendkívül száraz éghajlattal párosul. Csapadék szinte kizárólag az októbertől áprilisig tartó esős évszakban fordul elő, és az altiplano legszárazabb, egyszersmind leghidegebb déli részén éves átlagos mennyisége 100 mm vagy az alatt van, aminek következtében a lakosság az altiplanonak a Titicaca- és a



1. térkép

Popoói-tó között elterülő alig több mint felét kitevő északi részén koncentrálódik, s ez tovább rontja az amúgy sem kedvező életfeltételeket.

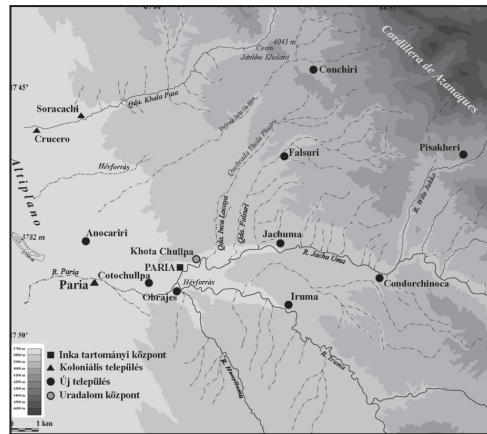
Ha mindehhez hozzávesszük a termőterületek rendkívül egyenlőtlen tulajdonosi megoszlását, akkor könnyen beláthatóvá válik az egész országban jelenlévő és egyre fokozódó földéhség. Míg 1860-ban a termőföldek 65%-a volt faluközösségek kezében, és 480 ezer őslakos rendelkezett birtokkal, addig az ilyen földek elidegenítését lehetővé tevő rendelkezések következtében fél évszázad alatt a faluközösségek eredeti méretük 25%-ára zsugorodtak. Az így kialakult birtokszerkezet nem kis szerepet játszott az 1952-es forradalom kirobbanásában, aminek eredményeképpen egy évvel később földreformot vezettek be. Ez ugyan felszámolta az ország művelhető földjeinek több mint 95%-át kitevő latifundiumokat, de egyszersmind azt is jelentette, hogy elidegeníthetetlen, fejlődésre képtelen minifundiumok tömege jött létre, melyek aztán öröklés révén tovább aprózódtak. Ezt a helyzetet súlyosbította a Bolíviára jellemző magas népesedési ráta (2007. évi becslés alapján éves átlagban 1,42%).

Ezeknek a törpebirtokoknak a tulajdonosai olyan, nagyjából kecsua vagy ajmara anyanyelvű őslakók, kisebb részben meszticek, akik legfeljebb önellátásra képesek,¹ az árutermelésbe alig-alig kapcsolódnak be. Falusi vásárokon cserélik el minimális fölöslegüket vagy a városok közelében termelnek zöldséget az ottani lakosság ellátására. Nem csak a városoktól távol, de azoktól esetenként alig néhány tucat kilométerre, mégis hihetetlen elszigeteltségben élő emberek között járva gyakran támad az az érzése az idegennek, hogy az ott lakók szinte nem is kötődnek a bolíviai államhoz, számukra a bolíviai nemzet alig, ha egyáltalán jelent valamit. E települések meghatározó vonása az autonómia és az önigazgatás, lakóik egyfajta önálló politikai entitásként tekintenek saját falujukra. A faluközösségek számos tisztségviselője (*alcalde* [polgármester], *corregidor* [bíró], *alcalde policial* [rendőrfőnök], *secretario general del sindicato* [szakszervezeti főtitkár] stb.) mellett a közösséget érintő kérdésekben a rendszeresen összehívott falugyűlésnek van döntő szava. Ezekben a gyűléseken nemcsak mindenki – a nőket is beleértve – elmondhatja a véleményét, hanem az ott elhangzottak ténylegesen befolyásolják is a közösséget érintő, ott helyben, konszenzussal meghozott döntéseket, melyeknél adott esetben döntő szerep jut egy-egy határozott fellépésnek, markánsan megfogalmazott véleménynek. Egy-egy ilyen vélemény, ahogy azt személyesen is volt alkalmam megtapasztalni, egyik pillanatról a másikra képes az ellenkezőjére fordítani a közhangulatot, s az abból fakadó döntést. Ezek a döntések többnyire a fennálló helyzet konzerválására, a közösségen belüli gazdasági és társadalmi viszonyok változatlanságára irányulnak. Ugyanis bármilyen kívülről érkező változás azt a gyanút kelti, hogy az a közösség számára a döntés pillanatában nem belátható, veszteséggel, kedvezőtlen hatásokkal jár, kizárólag a kívülről jötték számára előnyös, esetleg a közösség egyes tagjai számára változtatja meg kedvezően a fennálló helyzetet. Ennek a felfogásnak szélsőséges, de egyszersmind jellemző példája az az eset, amikor az ország legszegényebb, fejlődésre leginkább képtelen déli

¹ Bolíviát azért tartják a „legindiánabb” latin-amerikai országnak mert lakosságának mintegy 56%-a indián, 30%-a pedig mesztic. Az altiplanón és az azt keletről szegélyező hegyvidéken ma is ökörvontatta vaspapucsos faekével szántanak, nyomtatással csépelnek, és a száraz, köves, humuszréttel nem vagy alig rendelkező talajban a gabonavetések sűrűsége a hazai kukoricáét sem éri el.

területének egyik falujában egy magántulajdonban levő területen emelt szállodát romboltak le a falusiak. Tették ezt dacára annak, hogy az állam által is preferált, latin-amerikai országok fejlesztését célul kitűző nemzetközi pénzintézet által anyagilag támogatott (falusi) turizmus fontos hívószó a falusi közösségek számára,² amint azt az általam bemutatott konkrét példán is látni fogjuk.

Ez az „ezernyi kis Bolíviaként” leírható állapot még tovább erősödött, amikor csaknem két évtizednyi katonai diktatúrát követően az ország visszatért a parlamenti demokráciához, és az 1993-tól 1997-ig hatalmon levő Gonzalo Sánchez de Lozada vezetete első liberális kormányzat decentralizálta a közigazgatást, valamint bevezette a népi részvétel (*participación popular*) intézményét. Ez még inkább felerősítette a helyi közösségek autonómiatörekvéseit, tovább nehezítve mindennemű állami akarat érvényre juttatását. Ezt a folyamatot tette jó időre visszafordíthatatlanná, hogy a 2001-es nemzetközi pénzügyi válságot követően a liberális gazdaságpolitikával szembeforduló tömegek az erősen baloldali, anikapalista, globalizmus ellenes, populista Mozgalom a Szocializmusért (MAS) pártot juttatták hatalomra. A kokatermesztők szakszervezetének vezetőjéből elnökké avanszáló indián származású Evo Morales vezetete kormányzat a végsőig felerősítette a partikuláris érdekvégyesítés gyakorlatát. A társadalmi elmentéteket szító gazdaságpolitikát tovább színezte az etnikai, származási különbségeket minden korábbinál inkább a felszínre hozó politizálás (az ajmara és kecsua anyanyelvű őslakók által lakott, elmaradott altiplano korábbinál erőteljesebb szembeállítása a fejlettebb és szeparatizmussal kacérkodó keleti területekkel), és a nyomában kialakuló fehér-és idegenellenes közhangulat, amihez az alaphangot Morales beiktatási beszéde adta meg. A hivatalos beiktatása előtt az ország fő romvárosában, Tiwanakuban ajmara rítus keretében tartott ceremónián³ sok ezernyi ajmara indián és a latin-amerikai baloldali mozgalmak képviselői előtt ezekkel a szavakkal vetett véget a kolonializmus évszázadainak: „Ötszáz év ellenállás után... átlépünk a hatalom következő ötszáz évébe”, amit



2. térkép

² Több más hasonló mellett volt alkalmam egy falu által összeállított projektet olvasni, ami hajdani inka útvonalat követő túraúthoz kért anyagi támogatást egy olyan területen, ahol nem csak ilyen ősi útvonal nem volt ismert, de bárminemű, turizmushoz elengedhetetlen infrastruktúrának is híján volt. Pusztán egy aktuálisan elérhetőnek gondolt pénzforráshoz próbáltak hozzájutni függetlenül az adott közösség tényleges igényeitől és lehetőségeitől. Természetesen akadnak pozitív példák is, mint a hatalmas, kiszáradt sós tó, a Salar de Uyuni partján az egyik falu által sötömböklő emelt és berendezett, vagy a Sajama Nemzeti Parkban ugyancsak helyiek által működtetett szálloda.

³ Ez a szimbolikus aktus lényegében az ugyancsak indián származású perui elnök néhány évvel korábbi, hasonló beiktatási ceremóniáját ismételte meg, melynek keretében Alejandro Toledo az egykori inka birodalmi fővárosban, Cuzcóban, sőt Machu Picchun is megtartott ceremóniával erősítette meg hivatalos limai elnöki beiktatását.



1. kép

helyi szinten így fordítottak le számomra: eddig a fehérek uralkodtak fölöttünk, most mi következünk. A fentiek egyenes folyományaként 2008-ban olyan új alkotmányt fogadtak el, ami kizárólag az őslakóknak kívánt széles körű autonómiát és nagyobb politikai befolyást biztosítani, megerősítve egyúttal a központi hatalmat, és gyengítve a kormányzattal gyakran szembehelyezkedő tartományok önállóságát.

Ilyen körülmények között kezdtem meg 2004-ben és folytattam 2007-ig tartó régészeti, történeti antropológiai terepmunkámat a La Paztól mintegy 200-km-re délkeletre fekvő Pariai-medencében (2. térkép).⁴ Az altiplano és a Keleti Andok találkozásánál, 3800 m-rel a tengerszint felett elterülő vidék környezeti és társadalmi viszonyai alapvetően nem térnek el a fentebb leírtaktól.⁵ Az egyetlen lényeges különbséget azok az altiplanót keletről szegélyező Cordillera de Azanaquesből itt kilépő folyók jelentik, amelyek egész évben szállítanak annyi vizet, hogy a folyómedrek alól még a száraz évszakban is lehessen némi öntözővizet kiszivattyúzni. Részben ezzel, részben pedig a folyók hegylábi szakaszán kivezetett gravitációs öntözőcsatornák által szállított vízzel, amelyekbe kizárólag az esős évszak magasabb vízállása idején tudnak öntözővizet juttatni, látják el azokat a folyók hordalékából képződött keskeny sávokat, amelyek az altiplanóinál sokkal jobb minőségű termőföldet biztosítanak (1. kép). Ez az öntözhető, egyúttal trágyázott földterület azonban sokkal kisebb mértékben áll rendelkezésre, mint amit a környező falvak növekvő lakossága igényelne.

⁴ A kutatóprogram megvalósulását az Országos Tudományos Kutatási Alapprogramok T 048047 számú pályázata tette lehetővé.

⁵ A legközelebbi nagyváros, Oruro meteorológiai állomásának a legutóbbi két évtizedre (1991–2012) vonatkozó időjárási adatai szerint az éves átlaghőmérséklet 11,78 °C, a legforróbb nap (30,8 °C) és a leghidegebb éjszaka (-12,5 °C) közötti különbség 43,3 °C volt. Az, hogy a fő mezőgazdasági tenyészidőszaknak számító október–április közötti hónapokban is bőségesen elfordultak fagyos napok, azt mutatja, hogy kizárólag a fagnak ellenálló növények termesztettek. A legutóbbi két évtizedből rendelkezésre álló adatsorok alapján a csapadék évi átlagos mennyisége 336 mm volt, ám kb. minden negyedik évben a csapadék mennyisége nem haladta meg a sivatagos éghajlat felső határának tekinthető 250 mm-t, és csak minden második évben közelítette meg vagy lépte túl a 400 mm-t. Noha a www.tutiempo.net/en/Climate/Oruro/852420.htm honlap 1958-tól közöl adatokat, azok az első évtizedekben olyannyira hiányosak, hogy csupán az utolsó húsz év adatait vehettem figyelembe.



2. kép



3. kép

A ma létező falvak ezek mellett az állandó vízfolyások mellett jöttek létre, és aligha kétséges, hogy három ilyen, állandó vízforrást biztosító folyó összefolyása volt az a döntő körülmény, ami a Peruból dél felé terjeszkedő Inka Birodalom által a 15. század közepén létesített tartományi központ helyét meghatározta a birodalmi fővárosból Északnyugat-Argentína felé vezető főút mentén.⁶ A több mint fél km² kiterjedésű települést 1500-1800, összességében legalább 10 000 m³ űrtartalmú állami raktárépület vette körül, ami az Inka Birodalom talán legfontosabb tartományi központjává tette Pariát a mai Bolívia területén belül. Kétségkívül ennek tudható be, hogy szerepelt azon legelső birtokok között, amelyeket Francisco Pizarro még azelőtt adományozott ún. *encomiendaként* a hódításban jeleskedő katonáinak, hogy a birtokokat magában foglaló terület ténylegesen spanyol uralom alá került volna. Erre 1535-ben került sor, amikor a Peru meghódításának gyümölcseiből nem részesülő Diego de Almagro a még ismeretlen déli területek felfedezésére, és egy majdan uralma alá kerülő új tartomány, Nuevo Toledo

⁶ Egy további, ugyancsak erre a vidékre jellemző befolyásoló tényező lehetett a három folyó összefolyásánál fakadó bővizű hévforrás.

meghódítására indulva Pariát választotta első bázisául. Ezzel Paria lett Felső-Peru, a későbbi Bolívia első spanyol települése.⁷ Az egykori inka település 1546-ban még szerepet játszott a spanyol *conquistadorok* és a korona közötti háborúban, majd a 16. század közepén, második felében elhagyták, máshonnan odatelepített lakói szétszéledtek, vagy visszatértek eredeti kis településeikre, Pariát pedig az egykori inka központtól mintegy három kilométerre nyugatra fekvő mai helyére telepítették át. Korábbi jelentősége azonban elenyészett az 1548-ban megalapított La Pazt és a Bolívia egyik éléstárának számító Cochabamba-völgyet összekötő út mentén fekvő Caracollóval szemben, majd a fontos bányászati központtá váló Oruro mellett a jelentéktelen altiplanói falvak sorába süllyedt. Egykori jelentőségére mindössze faragott kőhomlokzattal ellátott temploma (2. kép) és az évenként megtartott vásárok utalnak, ahova több napi járóföldről is hajtanak eladásra szánt lámákat, szállítanak kézműves termékeket (3. kép).

A spanyol *encomiendák* megszűnését követően néhány középirtok jött létre a területen, melyeket az 1953-as földreform számolt föl. Területüket föld nélküli, részben máshonnan betelepülő parasztok kapták meg, és az általuk létrehozott falvak fojtogató gyűrűje veszi körül az egyetlen, hajdani földjeit részben megőrizni képes uradalmat (Khota Chullpa), melynek egyik örököse történetesen az általam irányított kutatási program helyi társigazgatója volt.

Ez a körülmény már önmagában a helyi érdekkellentétek metszéspontjába helyezi az idegenként odaérkező kutatót, de a velem szemben mutatkozó ambivalens viszonyulásnak számos további rétege bontakozott ki a terepmunka során. Az elsődleges attitűd az elutasítás volt. A helyiek szemében egy idegen felbukkanása a közösség területén már önmagában földjeik elvesztésének rémképét festi fel.⁸ Ha pedig az illető egy számukra értelmezhetetlen tevékenységet folytat – az elmúlt csaknem három



4. kép

⁷ Az egykori inka tartományi központon belüli spanyol jelenlétet az általunk felszínre hozott vastárgyak és üvegyöngy is bizonyította.

⁸ Két évtizeddel korábban az ország másik részén, a Cochabamba-völgyet szegélyező hegyvidék egyik régészeti lelőhelyén végzett felmérés során egy öreg parasztember a negyven évvel korábbi földreform során kapott birtoklevelével bizonygatta előttem az adott területre vonatkozó tulajdonjogát.

évtized során Mexikótól Bolíviáig igen csekély hatékonysággal próbáltam elmagyarázni számtalan helyen egy régészeti kutatás célját, értelmét – az csak tovább táplálja a gyanút. Egy látszólag teljesen értelmetlen munkának, melynek során különböző földterületeket hosszú heteken át apró szerszámokkal ásnak fel, majd néhány nap alatt vissza is temetik, egyetlen célja lehet: a földben található régi tárgyak megszerzése és máshova történő szállítása. E két tevékenységet, a saját területükön történő kutatást és az annak során előkerülő leletek elszállítását illetően a helyi közösségek egyértelműen elutasító álláspontra helyezkedtek az állam kizárólagos jogosultságával szemben. Eféle tevékenységek jóváhagyását, akár bírósági per kilátásba helyezésével is, kizárólag a maguk számára próbálták fenntartani.⁹ A földből előkerülő leleteket pedig, mint látni fogjuk, egyenesen helyi kulturális örökségnek nyilvánították. A leletek kérdése azért is különösen kényes, mert a komoly anyagi befektetéssel (bérelt terepjáró, fizetett munkások, különös, drága műszerek használata) járó munkának a helyiek szemében kizárólag az adhat értelmet, ha az annak nyomán felszínre kerülő tárgyak jelentős anyagi értéket képviselnek. Az pedig, hogy ezek a tárgyak semminemű látható pénzbeli értékkel nem bírnak, még inkább gyanússá teszik az idegen kutatót, aki csakis valamilyen anyagi előny érdekében végezheti tevékenységét, ismeretlen, de nyilván igen jelentős értéktől fosztva meg a helyieket.¹⁰

A terepmunkámmal szembeni elutasítás fentiekben bemutatott okai az első pillanattól kezdve nyilvánvalóak voltak, még ha csak a harmadik idényben jutottak is el a bevezetőben leírt nyílt szembenállásig. Volt azonban egy olyan motívum, ami csak az idők során vált világossá számomra. Ez pedig az ősök szellemének megbolygatásától, és az azzal járó következményektől való félelem. Általános vonás, hogy a helyiek a régészeti lelőhelyekre *wakaként*, azaz szent helyként, adott esetben az őseik szellemének lakóhelyeként tekintenek.¹¹ Ez különösen egyértelmű az ún. *chullpák* esetében. Ezek a Dél-Perutól Észak-Chiléig előforduló, torony vagy házformájú, többnyire vályogtégglából, ritkábban kőből rakott építmények temetkezési helyként szolgáltak. Ilyenek csaknem ép (*4. kép*), vagy erősen romos formában az általunk kutatott területen, így az egykori inka tartományi központ területén is előfordulnak. Terepmunkánk során világossá vált, hogy a látszólagos ok, a falu legelőjének a használata helyett ez, az ősök

⁹ Azt, hogy ez a lokális érdekérvényesítési képesség 2006-ra, tehát alig néhány hónappal azután, hogy Evo Morales megnyerte a választásokat, mennyire meghatározó tényező volt, mi sem bizonyítja ekesebben, mint az, hogy az Országos Régészeti és Antropológiai Hivatal vezetője arra való hivatkozással tagadta meg régészeti leletek tudományos vizsgálatokra szolgáló ideiglenes kivételének az engedélyét, hogy a helyi közösség esetleges tiltakozása a pozícióját veszélyeztetné. Tette azt annak ellenére, hogy a megelőző években ez a rendszer, általuk igazolt leletek kiszállítása, vizsgálata, majd visszaszállítása olajozottan működött, és ő maga adott erre engedélyt nekem.

¹⁰ Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint az, hogy a terepmunka lezárása után egy évvel is jutottak hozzám olyan híresztelések, miszerint félmillió dollár hasznot vágtam zsebre az ásatás eredményeképpen. De egy korábbi mexikói terepmunka során az is előfordult, hogy egy helybéli a falubeli kocsmában bizonygatta, az általam használt teodolittal nem csak hogy belelátok a földre, hanem a műszer az aranyat is kimutatja. Mindezt azt követően, hogy a saját szemével győződhetett meg a műszer használatáról.

¹¹ A már említett cochabambai régészeti lelőhelyen valósággal megállt a bozótívágó kés a környékbeli tanyákból verbuválódott önkéntesek kezében, amikor az általuk áldozati helyként használt sziklacsoport felmérésére került sor.

szellemének megsértése váltotta ki a bevezetőben említett öregasszony heves reakcióját, annál is inkább, mert az átka egyszer már „megfogant”: néhány évvel korábban egy ugyanazon lelőhely ásatásán dolgozó fiatal azt követően lelte halálát egy közeli kútban, hogy őt is átokkal sújtották.

Mindent egybevetve tehát ezzel az ismeretlennel és idegennel szembeni, félelemmel vegyes bizalmatlansággal magyarázható az elutasító attitűd, amivel párhuzamosan azonban létezett egy ugyancsak több rétegű, ellenkező előjelű hozzáállás is. Egy régészeti lelőhely, romterület ugyanis nem csupán az ősök veszélyekkel terhes lakóhelyét jelentheti egy adott közösség számára, hanem éppen, mert az ősök lakóhelye, egy adott terület birtoklásának jogosságát is igazolhatja. Ez pedig a Pariát körülvevő, jelentős részben újonnan létesült települések számára alapvető kérdés, különösen, amikor őslakos mivoltukat is felhasználva szeretnék megszerezni a még fennmaradt egyetlen régi uradalom (Khota Chullpa) birtokában levő jó minőségű, egyszersmind öntözhető folyómenti földeket.¹² Ennek igazolására pedig különösen kedvezőnek mutatkozott az egyik falu határában, az uradalomból a földreform idején kihalított területen fekvő nagy inka kori település. Ennek a településnek a feltárása és az onnan származó leletek alkalmasnak mutatkoztak egy fiktív leszármazás kreálására. Annak révén vélték igazolhatónak, hogy a mai falusiak ősei jóval azelőtt ott éltek, mint ahogy az Argentínából bevándorolt, amúgy spanyol származású birtokosok megvásárolták a területet. Ennek a fiktív leszármazásnak a létrehozása lehetőséget teremtett a mai, zömében indián származású lakosság lokális identitásának megerősítésére.¹³ Ez pedig, minden félelem és gyanakvás ellenére, súlyos érv lehetett a mérleg azon serpenyőjében, amelyekben a kutatás folytatása melletti szempontok voltak. Legalább ilyen súllyal estek latba maguk a leletek is. Amennyiben ugyanis az ősök lakó- és temetkezési helyéről napvilágra került leleteket sikerül megszerezni, akkor tárgyasult formában is igazolható lesz származási helyük birtoklásának jogossága. Mindezt felismerve rövid út vezetett ásatásunk „fel-függesztésétől” az általunk feltárt leletek helyi kulturális örökséggé nyilvánításához (a turizmus mellett a *patrimonio cultural* az utóbbi évek másik slágerfogalma), azaz a földben található régészeti leletek állami monopóliumának nyílt kétségbevonásához.

Ennek a fentiekben túl volt még egy speciális helyi oka is: egy falusi múzeum létrehozása. Ahogy a cikk első részében már utaltam rá, a szinte minden külső segítség nélkülöző bolíviai falvakban a falusi turizmus vált egyfajta vágyott csodaszerré. Részben mert a fejlődéshez elengedhetetlen természeti erőforrások híján levő, ugyanakkor a nyugati turisták akár csak minimális infrastruktúrális igényeit sem ismerő telepü-

¹² Ennek érdekében attól sem riadtak vissza, hogy a birtok folyópartra telepített öntözőszivattyúit is megrongálják, a tulajdonosokat fenyegezzék. 2006-ra a helyzet olyan mértékben megromlott, hogy a család birtokot üzemeltető tagja, egyszersmind az általam vezetett kutatóprogram résztvevője és társigazgatójának testvére fegyverrel volt kénytelen közlekedni.

¹³ Ez esetben természetesen az sem jelent akadályt, hogy a nagyobb részt ajmara, kisebb részt kecsua anyanyelvű őslakókkal rendelkező Bolívia számára a kecsua nyelvű Inka Birodalom terjeszkedése az ajmarák lakta területek erőszakos meghódítását jelentette. Egyszerűen fogalmazva a mai Bolívia számára a Peruval azonosítható inkák az idegen hódítást képviselik.



5. kép

lések azt az illúziót táplálták,¹⁴ hogy ez lehet számukra a kitörés útja, részben pedig azért, mert ez az egyik olyan terület, amire nemzetközi fejlesztési támogatást lehetett nyerni. Erről a vonatról tehát a Paria romjait a határában tudó Cotochullpa falu sem akart lemaradni, annál is inkább mert a szomszéd falunak, Obrajesnek már volt múzeuma (5. kép). Néhány évvel korábban az általam irányított kutatóprogram társigazgatója európai támogatással végzett ásatást a pariai inka tartományi központban és egy közeli faluhoz (Iruma) tartozó másik lelőhelyen. A támogatás feltétele az volt, hogy annak egy részéből a feltárt leleteket bemutatóhelyi múzeumot létesítsenek. Erre a célra kapóra jött egy olyan épület, amelyet egy korábbi, ugyancsak európai támogatással létrejött mezőgazdasági fejlesztési projekthez húztak fel. A tucatzny környékbeli falut összefogó projekt célja az volt, hogy piacépes mezőgazdasági termékek (répa, hagyma) termesztését, feldolgozását és forgalmazását segítse elő, a program végeztével azonban a felhúzott épületek használaton kívül kerültek, így kézen fekvő volt, hogy azok egyikét alakítsák át múzeummá, lényegében egyetlen helyiségből álló bemutatóhelyé. Elkészülte után a múzeum az adott falu kezelésébe került, azaz a falu egyik lakója kapta meg az épület kulcsát, így az ő zsebébe vándorolt a belépőkből származó, mások által jelentősnek vélt bevétel is.¹⁵ Ez már önmagában kiváltotta az épületeket tulajdonló többi település irigységét, de az egykori inka tartományi központ területét birtokló falu különösen rossz néven vette az onnan származó leletek máshol történő bemutatását. Ez volt tehát a másik ok, amiért saját múzeumot akartak, és igényt formáltak az általunk feltárt leletekre egy falubeli épületet ajánlva föl azok elhelyezésére.

Ez volt az a pont, ahol, legalábbis egy időre, érdekeink találkoztak. Számomra két szempontból is kapóra jött az ajánlat. Egyfelől úgy tűnt, sikerül valamilyen közös érdek

¹⁴ A Sajama Nemzeti Parkban egy alkalommal büszkén mutattak nekem frissen épült, fűtés nélküli, betonpadlós szállást, és hozzá tartozó, az udvar végében épített fürdőt olyan 4100 méterrel a tengerszint feletti faluban, ahol az éjszakai hőmérséklet a $-15\text{ }^{\circ}\text{C}$ -ot is elérheti.

¹⁵ A múzeumi belépő kb. 30 dollárcent volt, terepen való tartózkodásom idején egyetlen látogatóval sem találkoztam, sőt a kulcsot őrző személyt sem sikerült soha otthon találni. Ez a feltételezett különjövedelem mégis elegendő volt arra, hogy a falubeliek igazságtalan előnyhöz jutottnak tekintsék ezt a személyt.

alapján lépéseket tenni a kölcsönös bizalom irányába, másfelől megoldást kínált a leletek elhelyezésének problémájára. A bolíviai régészeti–antropológiai kutatások egészen az 1980-as évekig csaknem kizárólag külföldi intézetekhez kötődtek. Az egyetlen kivételt talán az ország minden másnál fontosabb romvárosa, Tiahuanaco jelentette, ahol a bolíviai régészet atyjának tekintett Ponce Sangines az 1950-es években végzett nagyszabású feltárásokat és helyreállításokat. A legutóbbi évtizedek egyre bővülő kutatásaival azonban távolról sem tartott lépést a tudományos infrastruktúra. A meglévő néhány vidéki, főként egyetemi múzeum (Sucre, Cochabamba, Potosí, Oruro) éppúgy mint a La Paz-i múzeumok, egészen a legutóbbi időkig nem rendelkeztek elegendő raktárkapacitással, még kevésbé a múzeumba kerülő tárgyak feldolgozásához szükséges személyi és tárgyi feltételekkel, ami még azt is nehezítette, esetleg egyenesen lehetetlenné tette, hogy az oda beszállított anyaggal külső kutató később dolgozni tudjon. Ezt korábbi terepmunkám során volt alkalmam megtapasztalni, és ezúttal a korábbi sokszorosára rúgó leletanyag elhelyezése komoly gondot jelentett.¹⁶ Így a terepmunka folytatásában is bizva kecsesgétőnek tűnt, hogy annak helyszíne közelében kínálkozott raktározási lehetőség. A néhány héttel korábban még oly ellenséges falu által felajánlott épület megfelelőnek látszott, így az ásatási idény végeztével a közösségi munkák szokásának megfelelően a falu szinte valamennyi felnőtt lakója részt vett a leletek átszállításában és elhelyezésében.

A 2006-os ásatási idény végén legalábbis fennállt annak az esélye, hogy a fentiekben leírt ambivalens viszonyulás a külföldi kutató tevékenységnek elfogadása felé billenjen, a következő évekre, talán éppen a Morales-rezsim kiépülése miatt,¹⁷ azonban az elutasítás kerekedett felül. A következő évben, ha nem is könnyen, de még sikerült kieszközölnöm, hogy a falunak átadott leletekkel dolgozzak, 2011-ben azonban már erre sem volt mód, tehát mindent egybevetve az elutasító álláspont kerekedett felül. A jelen helyzetben ezen az sem segít, ha egy külföldi program, ahogy ezt egy közelben dolgozó amerikai kutatócsoport tette, rendszeres anyagi támogatást nyújt a helyi közösségnek, azaz fizet azért, hogy folytathassa kutatásait. A University of Pittsburgh hosszú évek óta dolgozó kutatócsoportnak éppúgy fel kellett függesztenie saját ásatását, ahogy az általam vezetett program újabb fázisának elindítására sem láttam lehetőséget.

Mindez azt mutatja, hogy az évtizedeken keresztül bevált módszerek, az állami engedélyek beszerzése, a helyi közösségek valamilyen formában történő anyagi támogatása már nem elegendő egy régészeti kutatás sikeres végrehajtásához. Egyetlen lehetőségként olyan, az antropológiában bevett módszerek segítségével hívása kínálkozik, mint a betagozódás a közösség mindennapi életébe, részvétel a falugyűléseken, a közösség hangadó személyiségeivel folytatott beszélgetéseken. További fontos feladat annak megkísérlése, hogy eloszlassuk a régészeti lelőhelyekhez tapadó félelmeket, hi-

¹⁶ Egészen a legutolsó idényig az összegyűlt leletanyagot a program bolíviai társigazgatójának a birtokán tároltuk, ám a közöttük és a falusiak közötti feszült viszonyt hosszú távon nem lehetett további problémaforrással terhelni.

¹⁷ Morales 2006. május 1-jén katonai egységekkel vetetett körül ötvenkét gázfeldolgozó létesítményt és a brazil Petrobras tulajdonában lévő kőolaj-finomítókat, így kényszerítve ki a külföldi cégekkel kötött szerződések módosítását, továbbá meghirdették a kihasználatlan, azaz kizárólag külterjes állattenyésztéssel foglalkozó, ilyenformán kevés embernek megélhetést biztosító nagybirtokok szétosztását.

edelmeket, valamint kísérletet tegyünk annak megértésére, hogy milyen nem anyagi motivációk húzódnak meg egy tudományos kutatás háttérében, és meggyőzően érveljünk annak hosszabb távú, közvetett előnyös hatásairól, azaz alapvetően új alapokra helyezzük a helyiekkel való kapcsolatrendszert. Mindebből az is következik, hogy gyökeresen át kell strukturálni a terepmunkára fordított időt, annak jelentős részét antropológiai vizsgálatokra, az összegyűlt információ elemzésére kell fordítani, s csak utána következhet a tényleges régészeti kutatómunka.

János Gyarmati

In a buffer zone: a foreign researcher among the indigenous people of Bolivia

It is an especially difficult task for a foreign researcher to conduct an archaeological fieldwork in Bolivia in the third millennium. Political changes taking place in the past decades have strengthened the autonomy of local indigenous communities. As a result, even if one has got a license issued by state authorities to conduct fieldwork at a given site, it may become practically impossible. The basis of this situation is a distrust against foreigners, which is reinforced by national policy-makers. The lack of sufficient information and former experiences about the unfavourable effects of the foreigners' presence play a role in the spread of this distrust. Another difficulty for the research project led by the author in the vicinity of the city of Oruro, on the highland plateau of Bolivia, was that the site became a bone of contention as it got involved in a conflict between a local landlord's family and the demands of the growing population of the local villages for agricultural lands and drinking water. Meanwhile the Native American inhabitants of the villages tried to use the Inca-age settlement excavated by the archaeologists to justify with the announcement of a fictive descent line their right of property with respect to the territory against their present and former owners. This and their hope in an increasing tourist traffic generated by a to-be-established local museum exhibiting the findings of the excavation motivated local people to support the research project, but eventually fear from spirits attached to archaeological sites regarded as sacred places led to rejection.

A helyi úthálózat kutatásának néprajzi és településtörténeti kérdései

Út szavunk uráli korból származó „ősi örökség” a magyar nyelvben.¹ A szó eredeti értelme az etimológusok szerint talán ‚nyom’ lehetett,² melynek értelme nem azonos a mai út szó jelentésével, mégis talán jobban visszaadja az utak és úthálózatok tudományos kutatásában rejlő lehetőségeket. Az út a társadalom szélesebb köre által használt, huzamosabb ideig használatban lévő nyomvonal, amely a létező fizikai struktúrák része, ugyanakkor mozgásjelenségek, gazdasági és társadalmi kapcsolatok térbeli viszonylatainak markáns, maradandó információhordozója, a tudományok e kettős minőségében kutatják.

A hazai néprajztudományban a keveset vizsgált tárgyterületek közé tartozik. Az eddigi kutatások főként a speciális szerepkört betöltő utak és útirányok vizsgálatára fektették a hangsúlyt. Balogh István például a debreceni szekeresek távolsági útvonalairól, Takács Lajos a Kis-Balaton és környékének parti útjairól, országútjáról és sertéshajtó útjairól értekezett.³ Kisebb léptékű, az útirányok keletkezésére és az udvar mozgásjelenségeire vonatkozó, módszertanilag is igen figyelemreméltó megfigyeléseket közölt Szolnoky Lajos és Gráfik Imre.⁴ Az eddigi útkutatásokat összegezve – Viga Gyula találó könyvcímével élve – „*utak és találkozások*” vizsgálatáról beszélhetünk, ami felöleli a közlekedés különböző formáinak kutatását (szekerezés, tutajozás), az állathajtó utak kialakulását és használatát, a teherhordás módozatainak és eszközeinek, az árucserék (vásárok, vándorkereskedők) vizsgálatát, továbbá az egyes termelési tájak, eltérő ökológiai adottságú vidékek között megnyilvánuló kétoldalú gazdasági kapcsolatoknak a leírását.⁵ Más szóval a néprajz azokat a nagyobb léptékű összefüggéseket vizsgálja, amelyek a parasztság térbeli mozgását éltették, továbbá azokat a lokális mintázatokat, amelyek az „úton levés” velejárai és külső megnyilvánulási sajátságai (útvonalak, szekérformák, teherhordó eszközök stb.) voltak. A településnéprajzi kutatás az utakra vonatkozó ismereteit főként a földrajz településmorfológiai vizsgálataiból és egyes településtörténeti, úttörténeti munkákból merítette. A helyi, azaz a nem speciális gazdasági szerepkört betöltő utak vizsgálata a néprajztudományban kisebb hangsúlyt kapott. Ugyanakkor a motorizáció előretörésével, az úthasználati igények megváltozásával és a határbeli aktivitás súlypontjainak átrendeződésével a korábban közönséges – éppen ezért kisebb

¹ Akutatás a TÁMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 azonosító számú Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése országos program című kiemelt projekt keretében zajlott. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

² Benkő et al. 1976: 1038.

³ Balogh 1966; Takács 1978.

⁴ Szolnoky 1956; Gráfik 1974.

⁵ Viga Gyula az említett munkában (1999) az árucserre és az eltérő adottságú tájak közti vándorlásról, gazdasági-kulturális kapcsolatrendszerek alakulásáról ír.

érdeklődésre számot tartó – helyi utak egyre inkább egy elmúlt, vagy múltfélben lévő tájstruktúra elemeit képviselik, vizsgálatuk ezért is szükségszerű.

Az utak és a közlekedés vizsgálatával társtudományok széles köre foglalkozik, a dolgozat szempontjából a történeti földrajz, a régészet, a helytörténet, az antropogén geomorfológia, a közlekedésföldrajz, és a tájtörténet érdemel különös figyelmet.⁶ A néprajztudomány a számára „kijelölt”, illetőleg maga által definiált tudományos mozgástérben elsősorban a helyi jelentőségű, lokális utak és úthálózatok feltárásával foglalkozhat eredményesen, hiszen felfogása és módszerei erre predesztinálják. Az angol tájtörténész, Michael Aston ezt a vizsgálati színteret „helyi közlekedési szintként” (local communication) határozta meg és ide sorolta például a mezőgazdasági területekre, vagy a templomokhoz vezető helyi utak kutatását.⁷

E tanulmány arra tesz kísérletet, hogy egy kistáj példáján keresztül bemutassa a községi úthálózat jellemzőit, továbbá működésbeli, alaktani és történeti vizsgálati lehetőségeit. A tanulmány alapját 18–20. század kéziratos térképek, tájmorfológiai megfigyelések és néprajzi gyűjtések adják. Vizsgálataimat egy dél-magyarországi történeti kistáj, az úgynevezett Mecsekhat területén végeztem (az egykori Hegyháti járás területe). Ez a vidék két szempontból is igen alkalmas a helyi úthálózat kutatására:

1. A vizsgált terület domborzata igen élénk, a felszín nagy részét borító harmad- és negyedidőszaki kőzetek (löss; laza agyagos, homokos kőzetek) jól erodálódnak ezért az itt zajló közlekedés általában erős vagy mérsékelt vonalas erózióval, árkolódással járt. E földrajzi adottságok lehetővé teszik az objektumok távérzékeléses, térképi és terepi megfigyelését.

2. Az 1960-as évekig a legfontosabb közlekedési eszköz a szekér volt. Az itt élők túlnyomórészt földműves életmódot folytattak, amit háziiparral és bányászattal egészítették ki. A közelmúltban készített interjúk segítségével a tradicionális (több évszázadra visszamenő) úthasználati sajátságok ismerhetők meg, lévén, hogy a helyi mezőgazdaság és a közlekedés színvonala évszázadok óta hasonló úthasználati igényeket tartott életben, jól lehet a vasút és a motorizáció részben újrarendezte a közlekedés erővonalait.

A HELYI (LOKÁLIS) UTAK JELENTŐSÉGE, A KÖZLEKEDÉS MÓDJAI

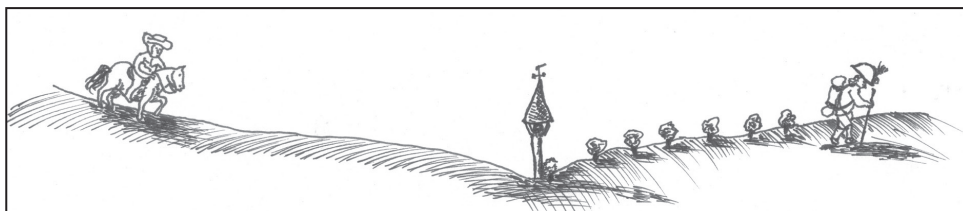
A helyi utak a helyi érdekű közlekedés során jönnek létre, a határbeli (mezőgazdasági, ipari) munkák végzésének és a szomszédos falvak között zajló forgalomnak a hatására. Más, gyakrabban kutatott úttípusokhoz viszonyítva szervezesebb kapcsolatban vannak az egyes helységek határhasználatával és gazdasági viszonyaival. Erdősi Ferenc útkutatásai szerint a feudalizmus megszűnését követően, a 19. század második felében két községi úttípust különítettek el: a „községi közlekedési utat” és a „községi közdülő

⁶ A térségre vonatkozó úthálózat vizsgálatok: Erdősi 1972; 1978; 1980; 1981; 1986; 1987; Glaser 1929; Szakály 1973; T. Mérey 2007.

⁷ Michael Aston a tájképen alapuló úthálózat-vizsgálatoknak négy szintjét különítette el, országos (national), tartományi (provincial) kistáji (regional) és helyi (local) szintet. Aston 2002: 143–145. A helyi utak kutatásának alulreprezentáltságára utal: Taylor 1979: XIII.

utat”, amelyeket a hatóságok a községek fenntartásába utaltak.⁸ A helyi úthálózat nagy része ma is községi fenntartásban van, nem része a közúthálózatnak. A helyi utakat a köznyelvben leggyakrabban – főként a hivatali nyelvezet elterjedése miatt – dűlőútnak nevezik. Egy-egy település úthálózata a helyi utakon kívül magában foglalja az országos, illetve a nagytájak közötti forgalmat lebonyolító utakat is, ezeken is történik helyi érdekű közlekedés, azonban fenntartásukról nem a helyiek gondoskodnak, vagy abban csak korlátozott formában vesznek részt. A helyi utak különválasztásának a mindennapi élet szempontjából nem sok jelentősége van, azonban tekintettel a kutatásra jellemző hierarchikus és funkcionalista szemléletre (kereskedelmi utak, vámok és révek, országutak, hadiutak) indokolt a helyi utakat önmagukban vizsgálni. Annál is inkább, mert a helyi szint kutatására fordították eddig a legkevesebb figyelmet, mivel a történeti forrásokban alárendelten jelent meg.

A helyi úthálózat sűrűsége, orientációja függ a falvak gazdálkodásának jellegétől, egymástól való távolságától, az önellátás fokától, a falvak közti gazdasági együttműködés formáitól és intenzitásától, az értékesítési (adásvételi) lehetőségektől (piac, ill. vásár közelsége), a falvak között meglévő társadalmi és egyházi kapcsolatrendszerektől (rokonság, egyházközség székhelye stb.) és a természeti adottságoktól. Az úthálózat alakulását ugyanakkor külső tényezők is formálják, úgymint járványok, háborúk, természeti katasztrófák, amelyek elnéptelenedést, területelhagyást, végső soron útfelhagyást eredményezhettek. Az úthálózat rendkívül érzékenyen reagál a helyi viszonyokban bekövetkezett változásokra. Jellemző rá a változóképesség, ami nemcsak a rendszer egyes elemeinek megváltozását jelenti, hanem teljes kapcsolat-háló megszünését, és bizonyos elemek újraszületésével járó átalakulását is. A helyi utak legfőbb sajátossága tehát a változóképesség és adaptivitás, a helyi társadalmi és gazdasági viszonyoktól való függőviszony magasabb foka, amely különösen – mint a későbbiekben látni fogjuk –, az országos jelentőségű utak viszonylagos állandóságával összevetve válik igazán szembetűnővé. Az utak minőségét és szerepét tekintve jellemző a hierarchikusság, amely az utak névadásában igen markánsan megnyilvánul. A helyi utak abban is eltérnek az országos utaktól, hogy a helyben jellemző közlekedési eszközökhöz igazodó meredekséggel és szélességgel rendelkeznek. A terület ma fennálló helyi útvonalainak nagy részét a gyalogos, lovas (alárendelten számaron, öszvéren



1. kép. Lovas, gyalogos és az Okorvölgy központjában álló harangláb ábrázolása Hetvehely térképén. 18. század vége (Pécsi Káptalani Levéltár, térképek, Hetvehely/1.). Az eredeti ábra alapján rajzolta: Hervanek József.

⁸ Erdősi 1980; 1981; 1986: 400–403.

való teherhordás) és a fogatos (ökör, ló, tehén) közlekedés hozta létre. Egy-egy útirány és nyomsáv kialakulásakor (kitaposásakor) leginkább a fogatos közlekedés igényei számítottak. A legfontosabb ígás- és vonójószág évszázadokon át az ökör volt, amit a 19–20. században váltott fel a ló, de a messzi útra igyekvők már korábban is inkább lövontatta közlekedési eszközt használták (1. kép).

AZ ÚTHÁLÓZAT HIERARCHIÁJA A HELYI ELNEVEZÉSEK ALAPJÁN

A helyi utak sokfélesége az utak elnevezésében, pontosabban a közszavakban és a földrajzi nevekben nyilvánul meg.⁹ A hegyháti tájnyelvben a 18–20. században a legáltalánosabb közszó az út volt, de gyakran használták a kocsit és a szekérút kifejezést is, ezek azonban csak a 19. század közepétől kezdve, az alternatív közlekedési eszközök (vonat és a gépjármű) megjelenésével terjedhettek el. A szilárd burkolatú utak megjelenéséig a legfontosabb útnak az országút, vagy tájszóval élve *derék* számított, amely a városok közötti, regionális közlekedésben töltött be kulcsszerepet.¹⁰ A gyalogosan használt utakat *gyalogútnak* vagy *ösvénynek* nevezik, míg az állathajtó utaknak *csapás* a neve. A Mecsekháton az utak mélyebb részét, ahol a nyomsáv a talajba és az alapkőzetbe vágódott *horgosnak* vagy *horhosnak* nevezik (Dél-Baranyában *szurdok*). Az egyes útszakaszok használatja alapján megkülönböztették az elhagyott *pusztautakat*, *pusztahorgosokat* és a használatban lévő *járt*, *jártas utakat*. Az út minőségére gyakran jelzős szó szerkezetek utalnak például a köves út (kövel leszórt), aszfaltos út (aszfalt burkolatú), az utak legnagyobb része azonban – némely nyugat-európai országgal ellentétben – ma is földes, murvás burkolatú földút, mely kifejezés szintúgy az utak kiépítettségének fokozódásával terjedhetett el, hiszen alapját a földfelszín (talaj) képezi. Újabb nyelvi lelemény (19. század végétől) a *dülőút* és a *mezei út* elnevezés is, mindkettő a földkataszterezés során, hivatali indíttatásra vált országos érvényű kifejezéssé. Ezek a nevek széles körű elterjedtségük okán a tudományos nyelvben a gazdasági utak szinonimájaként is használhatók.

Sokkal szerteágazóbb vizsgálatot kíván a tulajdonnévadás, amelyben sok és változékony tényező érvényesül: leginkább az útirány vagy úti cél és a dülő elnevezése kap szerepet. Igen tartós, évszázadokig fennmaradó neve lehet a szomszéd településre vezető utaknak, amelyek többnyire a határos falu nevét viselik, míg azok, amelyek távolabbi, nagyobb presztízsű helyekre is elvezetnek (vásáros, piacos helyek, egyházi központok) gyakorta a végcélhoz kapcsolódó nevet is viselhetik, tehát több névvel rendelkezhetnek. Mivel a vidéken a török uralma alatt (1544–1686) számos település elpusztult, gyakori, hogy az utak elpusztult falu vagy egyéb objektum (vár, templom) nevét viselik.¹¹ Az útnevek ugyanakkor nemcsak az úti célnak megfelelően változhatnak, hanem egy faluhatáron belül szakaszonként is eltérő nevet viselhetnek. Gyakran

⁹ Pesti 2008; BMFN I. 1982. Továbbá Kárász, Magyaregregy, Szászvár és Vékény falvakban végzett gyűjtéseim alapján.

¹⁰ A *derék* baranyai tájszó, eredetére vonatkozóan lásd: Máté 2013: 85.

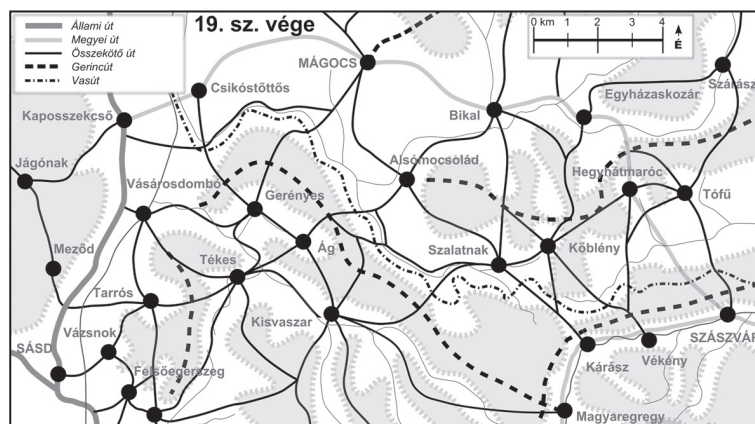
¹¹ Például Kisvaszaron a Bikádi út, Nagyhajmáson a Kispusztai út, Kaposszekcsőn a Dárói út stb. (BMFN I. 1982: 150, 45, 92.).

előfordul, hogy a szomszédos határrészre vagy dűlőbe érve már másként nevezik az utat, ami összefügghet az út fizikai jellemzőinek, a földfelszínborításnak vagy a dűlő nevének a változásával. A névváltás különösen jellemző, ha az út másik falu területére ér át. Egy-egy útnak több elfogadott helyi neve is lehet. Ennek oka, hogy a névvariációk rugalmasan idomulnak a közlekedés céljához, illetve nem mellékesen a beszédhelyzetekhez. A névadásban természetesen más (gazdasági, szakrális stb.), jelen írásban nem részletezett szempontok is megjelenhetnek. A Mecsekháton igen gyakori név a környék vásáros központjaihoz vezető *vásáros út*. A plébániával nem rendelkező falvakban a *misés út* vagy *mise út*, gazdasági vonatkozásban pedig talán a *malom út* a legelterjedtebb. Feltűnő azonban, hogy az írásos forrásokban nagy számban előforduló, egyéb gazdasági szerepre utaló nevek (ásványkincsre, szállításra stb.) a szóbeliségben (közsavakban és helynevekben) alárendelt szerepet kapnak.¹² Mindez felveti annak a lehetőségét, hogy az írásos (történeti) források esetenként nem az utak helyi elnevezését rögzíthették, hanem a forrás készítője számára fontos gazdasági szempontokat szem előtt tartva az utaknak új, a közbeszédben nem használt (alternatív) neveket is adhattak.

A HELYI UTAK FUNKCIONÁLIS TÍPUSAI ÉS VONALVEZETÉSE

A helyi utakat működésbeli (funkcionális) sajátyságaik alapján a Mecsekháton négy típusba sorolhatjuk (2. kép).

1. Mezőgazdasági földterületek, határrészek megközelítését (szőlők, erdők, szánó-földek, legelők) szolgáló gazdasági utak. Ezek az úthálózat „hajszalerei”, s mint ilyenek egy-egy falu útállományának legnagyobb részét adják. A tájhasználat markáns változásakor (tagosítás, erdőirtás stb.) akár nyom nélkül is eltűnhetnek, majd máshol újból jöhetnek létre, de a régiek is újjáalakulhatnak. Nevüket leggyakrabban az



2. kép. A Mecsekhát északi részének községi útjai a 19. század végén. Rajzolta: Máté Gábor

¹² Szilágyi 2012: 34–118.

érintett határrész neve után kapják, vagyis ha az út egy másik, névvel elkülönített határrészre ér akkor az út neve is megváltozik.

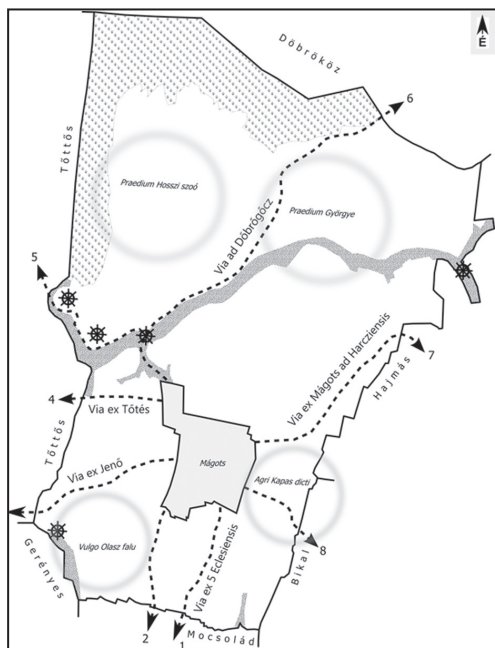
2. Szomszéd településeket összekötő, közlekedő utak. A községek helyi úthálózatának ezek a legfontosabb és legjobb állapotban lévő elemei. Vonalvezetésük tartós, települési struktúrák változása idején vagy forradalmian új közlekedési eszköz megjelenésével tűnhetnek el, válhatnak irányt. A Hegyháti járás területén az 1950-es évekig minden szomszéd falu között volt útkapcsolat, tehát minden falu megközelíthető volt a szomszéd faluból, anélkül, hogy használóik kerülőre kényszerültek volna. Ezt az úttípust a lehető legrövidebb és/vagy legkisebb emelkedéssel járó nyomvonal jellemzi.

A falvak közti összekötő utak a falu központjától sugárszerűen haladtak, legyező vagy csillag alakban nyíltak szét.¹³ Mágocs 1790-es években készült úrbéri térképén megfigyelhetjük ezt a jellegzetes, minden szomszéd faluhoz gyors elérést biztosító, legyező alakban szétváló úthálózatot (3. kép).

A településről délnek tart a (1) Pécsi út (Via 5 Eclesiensis), amely Alsómocsoládon át tartott a vármegye székehelyére. Az ettől nyugatra futó, párhuzamos (2) út az elpusztult Olaszfalu és Varjas határán át (2) a Hábi-völgybe és Gerényesre vitt. A DNy felé tartó útirány (3) térképen jelölt végpontja az uradalom másik, távolabb fekvő faluja, Baranyajenő volt, az út azonban áthaladt a hódoltság alatt elpusztult Háb falu területén és keresztezte a vidék északnak tartó fő országútját is. Ehhez nagyon közel

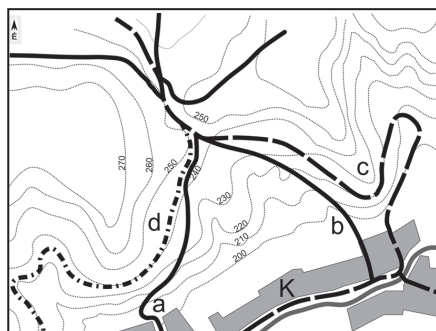
esik egy másik (4) nyomvonal, ami nyugati irányban, a szomszéd Csikóstóttós felé haladt.

Északnyugati irányban (5) a Kaposfolyó árterébe és a szomszéd Dombóvár mezővárosába, észak felé pedig (6) a török alatt elpusztult Györgyi falut és monostorát elhagyva Döbröcköze jutott az utazó. Északkeleti irányban fontos gerincút vezetett végig az uradalom Harc nevű, Sió mentén fekvő falujáig, mely előbb a szomszédos Hajmáson haladt keresztül (7). A kelet felé haladó (8) út előbb egy pusztafalu, Kápás területét szelte át, majd az itt található, középkori

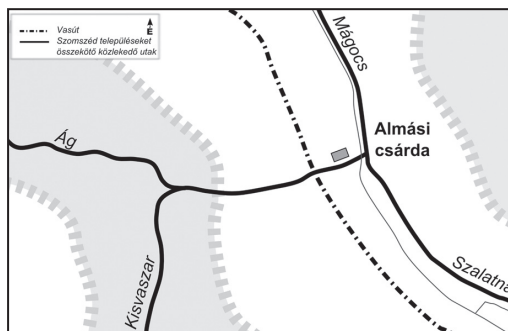


3. kép. Mágocs gerincútjai egy 1790-es évekbenől származó uradalmi térképen. Rajzolta: Máté Gábor (BML XV. 3. e. Baranya megye térképeinek gyűjteménye, Uradalmi térképek. Pécsváradi Közalapítványi Kerület)

¹³ Hasonló csillagszerű mintázatot mutat be Michael Aston (2002: 146–147.) Ilchester körül (South-East Somerset).



4. kép. A kárszi Nagypart-tetőre vezető helyi utak. Rajzolta: Máté Gábor



5. kép. Az egykori Almási-csárda és a hozzá vezető utak. Rajzolta: Máté Gábor

eredetű malomhelyeket elhagyva Bikalba tartott tovább. A térkép tanulsága tehát, hogy Mágocs faluból minden szomszédos faluba vezetett út. Többségük (legalább) középkori eredetű lehet, amire az is utal, hogy a török uralma (1544–1686) alatt elpusztult középkori falvak területén át, vagy azok fennmaradt malomhelyeit, templomromjait érintve tartottak a szomszéd községek irányába.

A néprajzi szakirodalom – részben a történeti földrajz eredményeire alapozva – úgy vélekedik, hogy a „településeket összekötő földutak, mezei szekérutak a falurendszerrel egyidejűleg, még az Árpád-korban kialakultak.”¹⁴ A helyi utak korára nézve ritkán rendelkezünk konkrét adatokkal. Az utak relatív kormeghatározását morfológiai jegyeik, a névadás, és a településtörténeti adatok fényében végezhetjük el, a konkrétabb adatolás pedig leginkább írásos források (főként térképek) alapján lehetséges.¹⁵

3. Távolabbi településeket, falvak érintése nélkül összekötő dombháti vagy hegyháti utak. A Hegyháti járás területén a települések döntően a patak völgyekben helyezkednek el, a relatíve közel fekvő, ám dombvonulatok által izolált falucsoportok közötti közlekedés (úti céltól függően) a dombháton volt a legkönnyebb. A hegyháton tejezőn húzódó *hátutak*, vagy *hegyháti utak* voltak a vidék belső táji kapcsolatainak, kommunikációjának legfontosabb elemei, melynek fontosságát Kogutowicz Károly is kiemelte.¹⁶ Ez az úttípus jellemző más, aszimmetrikus dombvonulatokkal és patak völgyekkel tagolt tájakra (Zselic, Mecsek, Tolnai-Hegyhát) is.¹⁷

4. Az egyes országrészek, megyék közötti forgalmat lebonyolító országutak, derékok. A derékok a legforgalmasabb utak voltak, többségük ma is a közútháló-

¹⁴ Paládi-Kovács 2001: 839.

¹⁵ A kormeghatározás problematikusságáról ír: Taylor 1979: X.

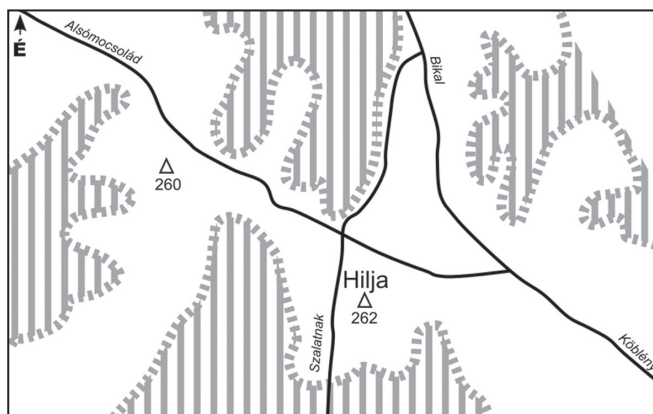
¹⁶ Kogutowicz 1936 (II. kötet): 137.

¹⁷ Fodor Ferenc 1930: 141. „A Szörénység tájrajza” című munkájában egy fejezetet szentel az úthálózat elemzésének, mely a tájkutatás terén egyedülálló. Taglalja a románság hegyi útjainak önállóságát, ösvényeik fajtáit és futásirányát. Három alaptípust különít el: hát-, völgy- és gerincutat. A mecsekháti *hátutak* természetesen nem hasonlíthatók a Kárpátok hegyi útjaihoz, azonban a tagolt domborzatú táj életében nagyon fontos közlekedési szerepet tölthetnek be. A gerincutak mentén, a Hegyhát és a Mecsek kiemeltebb helyzetű tetőin szántóföldek voltak.

zat gerincvonalát képezik (főutak, másodrendű utak). A *derékok* a tágasabb völgyek peremén, a hegylábakon húzódnak. Hadászatiilag is jelentős szerepük volt. A Pécs – Magyarszék – Sásd út már a római időkben is fontos útnak számított.¹⁸

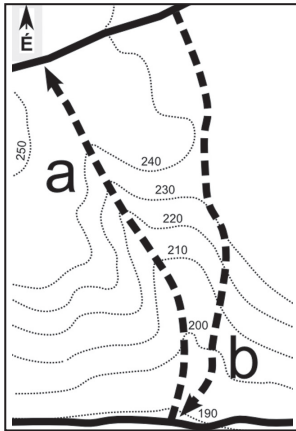
Az imént bemutatott úttípusok futását a vidék domborzata határozta meg. A kedvező fekvésű, jó földrajzi energiákkal rendelkező helyeken csomópontok jöttek létre. Tipikus csomóponti helyeknek tekinthetők például a hegyeségi területen a nyergek és a völgszűkületek, tágasabb patak- és folyóvölgyekben pedig a gázlók és völgszűkületek, ahol több út találkozhatott. A csomópontok mellett fontosak az útkereszteződések és útelágazások (négy, illetőleg három útirány találkozása) is. A 4. képen egy, a Völgyeségi-patak fölött 50 méterrel magasodó nyereg útjait láthatjuk. A nyeregbe délről négy út tartott. Kárász legrégebbi és legnagyobb forgalmat lebonyolító útjai, a *Ráchorgos* (a) és a *Nagyhorgos* (b), amelyek az évszázadok során mélyúttá mélyültek. A Nagyhorgos mellé az 1930-as években építették meg a vasútállomásra tartó, kövezett felületű ún. *Új utat* (c). A nyeregbe nyugatról egy lóvontatásos, 1920-as években épített ipari kisvasút (d) is becsatlakozott. Az *Új út* és a „*Kisvasút*” a teherszállítás igényeihez igazodva szerpentinszerűen épült ki, míg az előbbi két út a szekérforgalomra szabva a lehető legrövidebb felhajtást tette lehetővé. A Ráchorgos aljában a község birtokosának (pécsi püspökség) csárdája állt, amely a hármass elágazásnak köszönhetően nagy forgalomnak örvendett. A Nagyhorgos alatt a falu pásztorháza volt, mellette mázsaházzal.

A forgalmat kiszolgáló építmények (fogadók, csárdák, kocsmák) leggyakrabban a csomópontok, elágazások környékére épültek (5. kép). Emellett szakrális épületeket és kismélekeket is gyakran az útkereszteződések mellett találjuk. Az összefüggés fordítva is igaz, ha valahol ilyen építmények emlékével találkozunk jó eséllyel következtethetünk a hely csomóponti jellegére, ami akár a távolabbi múltra visszavetítve is igaz lehet. Így van ez az ábrán szereplő, mára elpusztult Almási csárda esetében is, ahol minden bizonnyal a régi – török alatt elpusztult – Almást átszelő utak jelölték ki a csárda helyét.

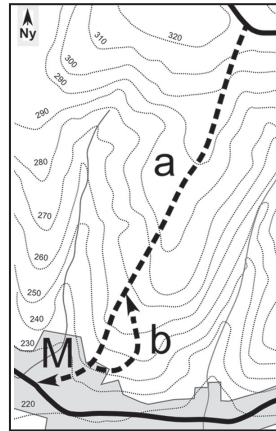


6. kép. Útkereszteződés a Szalátanak, Köblény és Bikal határán fekvő Hilja-hegyen. Rajzolta: Máté Gábor

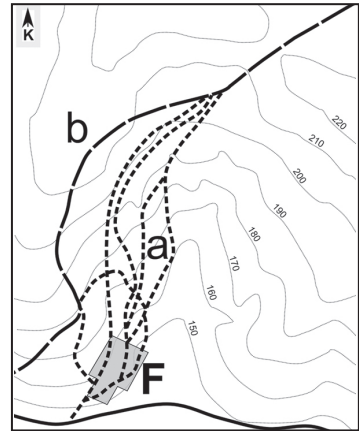
¹⁸ Mócsy – Szilágyi – 1990.



7. kép. A kárászi Teleki-horgosok vázlata. Felfelé a Teleki-völgyet (a), lefelé a Teleki-horgost (b) használták. Rajzolta: Máté Gábor



8. kép. A Magyaregregyi Borziki-horgosok vázlata. A Hosszúhorgost (a) fel- és lefelé, a Rövidhorgost (b) felfelé, a meredek szakaszt kikerülve használták. Rajzolta: Máté Gábor



9. kép. A kisvaszari Codolló-oldalba mélyült horgosok. Rajzolta: Máté Gábor

A Hegyháti járás területén, a dombtetőkön is fontos csomópontok voltak (6. kép). Természetesen a legfontosabb csomópontokat a települések lakott részén vagy gazdasági telephelyek környékén kell keresni, ahol a térbeli aktivitás nagyobb.

Az útirányok, nyomvonalak használata függ az időjárástól, pontosabban szólva a használat rendjét főként a helyi mikroklíma befolyásolja a használat rendjét. A legjobb, legszárazabb állapotban általában a dombtetőkön végigfutó gerincutak és a völgyaljban haladó derékok (országutak) voltak, a völgytalpi utak csapadékos időben vagy hóolvadáskor nehezen száradtak fel, ezért ha tehetők, kerülték őket. Az útirányt tapasztalat alapján, a közlekedés célja, az éppen aktuális időjárás és a rakomány nagysága alapján választották ki.

A domboldalakon esetenként több, egymással párhuzamos és akár egy időben is járt nyomvonal, mélyút alakulhatott ki. Egyes mélyutak esetében közmegegyezésen alapuló forgalmi szokásrend is életben volt. A kárászi Teleki-horgosok esetében az egyik nyomvonalon üres szekérral, csak felfelé jártak, míg a másikon teherrel rakottan, lefelé közlekedtek (7. kép). Más utakon kitérőket alakítottak ki, ahová az egyik szekér félrehúzódhatott (8. kép). A mélyúthoz érve kiáltottak vagy füttyültek, hogy a horgosban közlekedők hallják közeledtüket. A meredekebb szakaszokon az utak gyorsabban pusztulnak, ezért itt több működő és használaton kívüli nyomvonal is kialakulhatott. Erre, a tájmorfológiai szakirodalomban ismert jelenségre a kisvaszari Codolló-hegy (9. ábra) szép példát szolgáltat.¹⁹

¹⁹ Muir 2000: 95, 99.

A 18–19. században a fővonalnak számító postautak és a kereskedelmi utak javítását a vármegye és az egyes uradalmak látták el, amelyhez nagy részben jobbágyi robotmunkát használtak fel. A feudalizmus megszűnését követően változott a helyzet és (1848) az utak fenntartásában egyre erősödött az állami, megyei szerepvállalás. Kiépült a vasúthálózat is. A községi utak gazdasági felügyeletét és karbantartását a 18–19. században és az 1940-es években is a helyi közösségek végezték. Az utak jó karban tartása helyi érdek volt, hiszen a rossz utakon a közlekedés során emberben, állatban, szekérben és rakományban is kár eshetett. Az utakat a falu gazdái közösen tartották rendben. Felszínüket legtöbbször kapával ritkább esetben ekével egyengették. Javításukra évente, főként búzahordás előtt került sor, az időpont kijelölése a bíró feladata volt. A munkákban minden háztól egy személy vett részt. Ilyenkor főként a mélyutak talpát igazították el. A zivatarok és hóolvadás utáni kisebb munkákat (pocsolyák lecsapolása, kidőlt fák kivágása, kövek elgördítése) a mezőőr, vagy az éppen arra járó gazda is elvégezhetette. Szélsőséges időjárási események után ismételten sor kerülhetett közösségi munkára.

AZ UTAK ALAKTANA ÉS KARAKTERÜKET BEFOLYÁSOLÓ TÉNYEZŐK (MORFOLÓGIAI SZEMPONTOK)

Az utak terepi felismerését alapvetően a nyomvonal bemélyülése teszi lehetővé. Dietrich Denecke szerint a mélyútbéplyződés legfontosabb természeti tényezői a lejtőszög, a talaj, az alapkőzet és a növényzet.²⁰ Erdősi Ferenc a Mecsekben és környezetében végzett vizsgálatokat, melynek során aktív és fosszilis mélyutakat (szekérutakat) különített el, karakterüket tekintve négy típusba sorolta őket. A típusalkotásnál a mélyutak hosszát, a lejtő meredekségét, a mélyút mélységét és iránytartását vette számításba.²¹

A Mecsekhatáron végzett kutatásaim tükrében úgy vélem hat tényezőcsoport befolyásolja döntően az út karakterét:

- A talaj- és az alapkőzet minősége
- Lejtőviszonyok és a felszínleöblítés mértéke
- Klimatikus viszonyok
- Növényzet
- Az úthasználat jellege, intenzitása és tartóssága
- Kiépítettség

A következőkben az egyes tényezőket nem részletezve az utak kialakulásának és fejlődésének kérdésével foglalkozom. Legcsekélyebb beavágóással a mérsékeltlen vagy egyáltalán nem lejtő utak rendelkeznek. Ezek általában a hegyhátak gerincén vagy a völgyekben futnak. Mivel azonban a dombhátak nem egységes magasságúak, a gerincutakon is kialakulhatnak mélyebb, beavágódott és teljesen sík szakaszok. A

²⁰ Denecke munkáját idézi: Dávid – Ilyés – Baros 2006: 205. A mélyutak kutatásának az angol tájtörténeti, tájmorfológiai szakirodalom is nagy teret szentel, részletesen: Aston 2002: 58–59; Muir 2000: 102–103; Taylor 1979: 139–143.

²¹ Erdősi 1987: 113.

gerincutakon ma jellemző a törmelékszórás és az erőgépekkel történő útegyengetés, melyeknek hatására ezek az utak egyre művibb külsőt nyernek. A földutak mindegyikére igaz, hogy a nehéz mezőgazdasági gépek miatt (és a faszorok, mezsgyék felszámolásának következtében) mélyülésük az utóbbi évtizedekben fokozódott.

A völgyekben inkább az akkumuláció (felhalmozódás) jellemző, ezért az út nyomvonala töltődik, a régi nyomok idővel követhetlenné válnak. A völgyben futó utak esetében akkor van lehetőség egy-egy régi útvonal felfedezésére, ha a nyomvonal a kőzetbe vágódott, vagy ha a dombok szoknyáján haladt. A réti öntéstalajon, berkekben futó fosszilis utak megtalálására nagyon kicsi az esély. A Mecsekhat területén a déli, középhegységi részekben ellenállóbb kőzetek (mészkö, dolomit, fonolit, bazalt) vannak a felszínen, amelyek akadályozzák az intenzív bemélyülést. A magyaregregyi Singödörben a völgy geológiai változatosságának köszönhetően egy patakmederben haladó szekérút nyoma őrződött meg (10. kép). Az út mindössze 20–25 méteren, keményebb kőzetfélésekben követhető nyomon.²² A völgy neve a népi etimológia szerint a szekérkerék singvasából ered, mert azt a rossz út folyton tönkretette.²³ Mint a népi névmagyarázatok általában – ez a magyarázat is eredhet a beleértés nyelvi jelenségéből, azonban így is jól artikulálja azokat a közlekedésbeli körülményeket, amelyekkel a mindenkor itt szekerező parasztoznak számolniuk kellett.²⁴



10. kép. A fonyászói szekérút 2014 szeptemberében. Fotó: Máté Gábor

²² Az út vöröses színű mészkögumós márgába (bath) és vékonyréteges kovás mészköbe mélyült (oxfordi).

²³ Reuter 1961; 1968.

²⁴ Az út kialakulása mindenképpen egy intenzívebb táj- és úthasználati korszakkal függ össze. E tekintetben fontos körülmény lehetett, hogy a középkorban a völgy alján egy Fonyászó nevű település létezett, ahonnan keleti irányban (Püspökszentlászló és Mária-vára irányában) ez az egyetlen völgyi útvonal kínálkozott. Az út korának meghatározásához régészeti és geológiai vizsgálatok is szükségesek lennének.

A legkarakteresebb és legjobban nyomon követhető formákat a domboldalokban találjuk. A közlekedés hatására az utakból különböző profilú mélyutak alakulhattak ki. Denecke a mélyutak vizsgálata során nyolc idealizált útprofilot különített el.²⁵ A döntően puha kőzetekkel fedett Mecsekháton két aktív és két fosszilis forma a legelterjedtebb: keréknyom, trapéz formájú mélyút, vályús mélyút, vízmosássá alakult mélyút.

A szekérutak bemélyülésének első fázisában csak nyomsáv látható, amely azonban nem egy szekérnyomból, hanem párhuzamos és egymásba futó vágatok szövetekéből áll.²⁶ A *horgosok* mélyülése a teherrel történő közlekedés esetén a legintenzívebb. Főként a lefelé, teherrel közlekedő szekerek vágták, porlasztották a *horgosok* alját. A magyar *horgos* szó is a talajfelszín fellazítására utal és a horol kifejezésre vezethető vissza.²⁷ Ereszkedéskor a szekér kerekét láncsal kötötték be, vagy csúsztatót tettek alá, a szekér így nem szaladt, hanem csúszott a lejtőn. A nagyon meredek oldalakon több, akár mind a négy kerék bekötésére is szükség lehetett.²⁸

Adott tényezők esetén megkezdődik az út bemélyülése. A működő és használatban lévő (aktív) mélyutaknak talpuk van, legtöbbször trapéz alakúak (11. kép). Ezt az állapotot (alakot) a *horgos*-ban zajló közlekedés és a talajjegyenetés tartja fent. A *horgosok* alja zivatarok után jelentős deformáción megy keresztül, a lezúduló víz, aszimmetrikus módon a mélyebben fekvő keréknyomot kimélyíti. Az utak karbantartásakor a nyomvályúkat szintbe hozzák, földet húznak az árokba, vagy az egész talpat legyalulják. Ma már gyakran téglát, építési törmelékkel hordanak a mélyutak alá, vagy szilárd útburkolattal látják el őket. A legtöbb esetben azonban ez sem képes megállítani az út további mélyülését. Problémát jelent az állandó kőzetpergés és a partfalakról bedőlő növényzet eltakarítása is. Az egykor szekerekkel járt *horgosok* nagy része lejtőmeredekségük miatt nem alkalmas a gépjárműforgalomra, ezért a Mecsekháton a mélyutakat a szőlőhegyi utak kivételével ritkán alakították át aszfaltos úttá. A mélyre vágódott *horgosok* néha nevükben is hordozzák földrajzi sajátágaikat (*Sötét-horhos, Világos-horhos, Nagyhorgos, Szurdok*).²⁹ A mélyutak egyik különleges elnevezése lehet a *Vaskapu* név is, amely vizsgálataim szerint a különösen mély és forgalmas *horgosok* megnevezése volt. Gyakran várakhoz, erődökhöz, stratégiaiilag fontos utakhoz kapcsolódva fordul elő.³⁰ Egy eddig még pontosan ki nem derített összefüggés (azonos logikájú köznévaság vagy átadás-átvétel) mutatkozik a török demirkapi és a magyar *vaskapu* kifejezés között.

A használaton kívüli (fosszilis) mélyutak keresztmetszete idővel U alakú lesz (11. kép), vagy az árkolódás következtében V alakúvá válik (12. kép). Az első esetben a partfalakról aláhulló törmelék és a *horgosok* fölé magasodó növényzet lombja halmozódik fel, a fényviszonyoktól függően cserjék vagy fűfélék jelennek meg, alakja azonban emlékeztet egykori funkciójára. A felhagyott és kevésbé meredek utak

²⁵ Denecke munkáját idézi: Dávid – Ilyés – Baros 2006: 205.

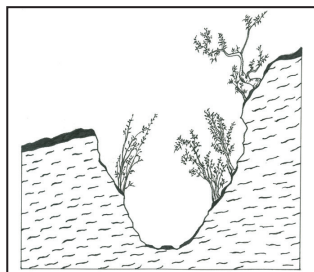
²⁶ Dobos – Ilyés – Baros 2006: 205. Hasonló formakincs mutatkozott a középkori Muhi város főutcájának régészeti feltárásánál is. Laszlovszky – Miklós – Romhányi – Szende 2003: 370–371.

²⁷ Takács 1980: 240.

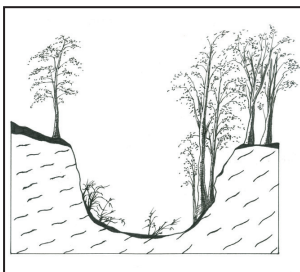
²⁸ Máté 2006.

²⁹ BMFN I. 1982: 127, 130.

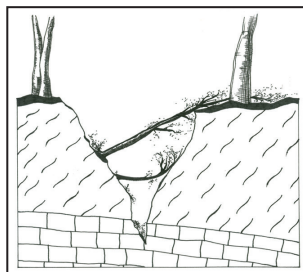
³⁰ Máté 2013: 88.



11. kép. Aktív, aszimmetrikus, omló oldalú, bevágódott nyomvályúval rendelkező mélyút metszete. Rajzolta: Hervanek József, szerkesztette: Máté Gábor



12. kép. Fossilis, mérsékelten feltöltődő, U keresztmetszetű, reliktumformáját jól őrző mélyút metszete. Rajzolta: Hervanek József, szerkesztette: Máté Gábor



13. kép. Fossilis, szakadékká mélyült, V keresztmetszetű, reliktumformáját elvesztett mélyút metszete. Rajzolta: Hervanek József, szerkesztette: Máté Gábor

gyakran őrzik U keresztmetszetüket, ezek a legjobban kutatható reliktumok. Az utak vizsgálatakor érdemes figyelmet szentelni az útperemen felnőtt, jellegzetesen tönkről sarjadt növényzetre is (főként a hárs, a gyertyán és az akác tipikus), amit a partfalak védelme miatt hagynak felnőni. Az útperemen sorakozó tönkök olyan tövonalat alkotnak, amit abszolút és relatív kormeghatározáshoz is segítségül hívhat a tudomány (dendrokronológiai, illetőleg gyökérkitakaródási vizsgálatok).³¹

A meredekebb oldalakon lévő mélyutak rendszerint szakadékká alakulnak át (13. kép). Erdősi Ferenc kutatásai szerint a szakadékok olykor olyan mélyek, hogy elérik a vízáadó réteget és az aljukon forrás tör elő. A mélyülés a kőzetréteg aljánál sem ér véget, az alatta fekvő – olykor keményebb – rétegben is folytatódhat.³² A mélyre vágódott, vízmosássá átalakult utak már nehezen azonosíthatók, morfológiai alapon igen nehéz őket elkülöníteni az eróziós völgyektől, amelyek nem csak antropogén hatásra vezethetők vissza (természeti-antropogén formák).³³ Az egykori, kevésbé pusztult mélyutak terepi jelzője, hogy rendszerint nem merőlegesen keresztezik a szintvonalakat, más szóval a lejtősihöz mérten enyhébb lejtésűek. Az aktív és fossilis mélyutak az úthálózat azon, markáns megjelenésű elemei, amelyek a történeti táj kutatásban és a településtörténetben a legeredményesebben vizsgálhatók.

SZINKRON ÉS DIAKRON ÚTVIZSGÁLATOK (TÖRTÉNETI SZEMPONTOK)

Az eddig ismertetett vizsgálati szempontok összetett alkalmazására van lehetőség történeti források (térképek, határleírások) elemzésekor. A szinkron, azaz idősíkban végzett vizsgálatok esetén a rendelkezésre álló levéltári források (határjárás, birtoklevél,

³¹ Kóródy – Kázmér – Székely 2009.

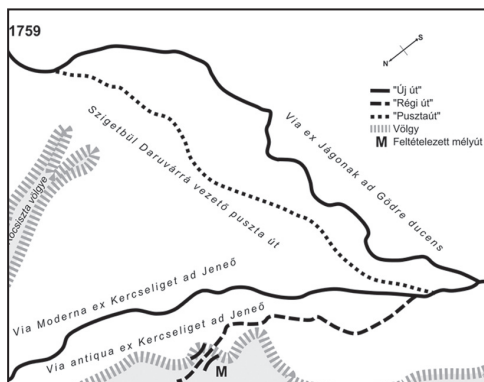
³² Erdősi 1987; Ádám 1969.

³³ Erdősi 1987: 113.

birtokper, útleírás, kéziratós térkép) egy), vagy régészeti feltárás alapján egy idősikban megnyilvánuló térbeli viszonylatok megismerésén van a hangsúly. Változásvizsgálat esetén egy útszakaszra vagy úthálózatra vonatkozóan több, más korból származó forrás összevetésén van a hangsúly, amely egyúttal kielégítő képet ad a változás folyamatáról, dinamikájáról. A következő mecsekháti példák szinkron és diakron út, illetve úthálózat vizsgálatokat mutatnak be.

A 18. képen bemutatott térképrészlet egy 1759-es, Kercseligetet ábrázoló határtérkép útjait mutatja, ahol használatban lévő, régi és puszta közlekedőutak nyomvonalai jelennek meg. A kéziratós térkép egy újjáéledt tájat ábrázol, ahol a török alatt elpusztult tájszerkezet bizonyos elemei is megjelennek. A térképi elemek relatív történeti mélységet és datálhatóságot biztosítanak. A nyomvonalak terepi lokalizálása nem könnyű feladat. Az utak közül azonosítható a Jenőre vezető régi út (antiqua), amely egy igen meredek oldalban (M) kapaszkodik fel a megyehatárt is hordozó dombhátra. Mivel ez az út a 19–20. századi térképeken már nem szerepel, jó okunk van feltételezni, hogy az új (moderna) nyomvonal használatba vétele után jelentősége csökkenhetett, esetleg fel is hagyhatták. A dombhát peremén lokalizált vízmosások (14–15. kép) egykoron ennek az útnak a domboldalba mélyült *horgosai* lehettek. A helyszínen beazonosított vízmosások egyike az út felhagyása utáni 200–250 évnyi erózió nyomát viseli magán (mélysége 11 méter, szélessége 8 méter). Az útprofil a felhagyás datálhatósága miatt további morfológiai vizsgálatok (például mélyülés ütemének kutatása) tárgya lehetne.³⁴

Kárász északi határán húzódó völgyben több határjárást végeztek a 18. században. Egy irat szerint ebben a völgyben húzódott a „Via Regia” néven is ismert sószállító út, amelyen a Dunától Nagykanizsáig szállították a sót.³⁵ Az út a 17–18. században már használaton kívül lehetett, mivel „régí útként” írtak róla. A török alatt nemcsak ez az



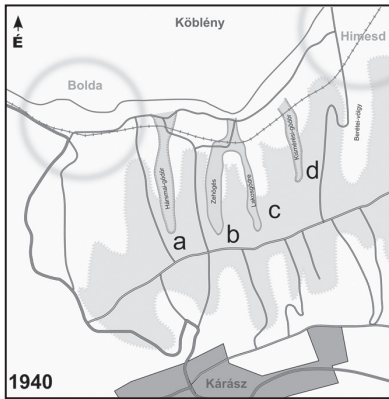
14. kép. Kercseliget határán fekvő utak. Rajzolta: Máté Gábor



15. kép. A régi kercseligeti út valószínűsített nyomvonala ma. Fényképezte: K. Németh András

³⁴ Hasonló vizsgálatokra volna lehetőség más példák esetében is: K. Németh 2014.

³⁵ Borsy 2001: 50.



16. kép. Kőröstől északra vezető vízmosások vázlatja. Rajzolta: Máté Gábor

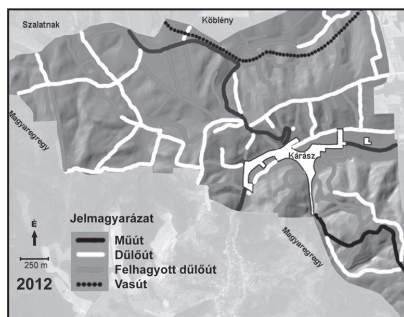
17. kép. A Hársmágyos-gödör képe 2006-ban. Fényképezte: Máté Gábor

út, ahol a határjárás végighaladt, hanem a völgyben fekvő középkori falvak, Bolda és Himesd is elpusztultak. Pontos elhelyezkedésük ma ismeretlen. A patak völgy elvezényösödése és a 19. században kiépített vasút földmunkái tüntethették el nyomukat. A határjárásban több régi és új utat is említenek a kercesligeti példához hasonlóan, ezek azonban a határpontok fekvési bizonytalansága – főként fák és határhalmok voltak – miatt nem határozhatók meg pontosan. Joggal feltételezhetjük azonban, hogy a középkori falvakból több *horgos* is vezetett a délre lévő falvakba. Az északnak dülő oldalon öt jól fejlett V alakú szurdokvölgy található, melyek alakjukat tekintve egyáltalán nem emlékeztetnek a dülőutakra (16–17. kép). A felszín morfológiája és a határjárás említései mégis valószínűsítik, sőt kétségtelenné teszik, hogy itt utak voltak a török előtt. A laza, könnyen pusztuló felszínen ma csak újabb nyomvonalakat látni, egyik-másik azonban a nagy vízmosások partjára is lefut (olykor azzal párhuzamosan haladva), jelezvén, hogy az átrendeződés ellenére a régi útirányok közül több ma is aktív (a régi út már egy esetben sem használatos). A terepi kutatás alapján valószínűnek tűnik, hogy a határjárásban említett, régi, Kőrös-Kőrös közötti út a Hársmágyos-völgy lehetett. Ez a szinkron, útrekonstrukciós példa tehát nem a pontos datálás miatt érdekes, hanem azért, mert a felszíni viszonyok és a 18. századi források egy régi térstruktúra elemeit adják ki. Az utak a pusztafalvak meghatározásában, a térségi kapcsolatok feltérképezésében és a datálhatóság révén a tipológiakészítésben is segítséget nyújthatnak.

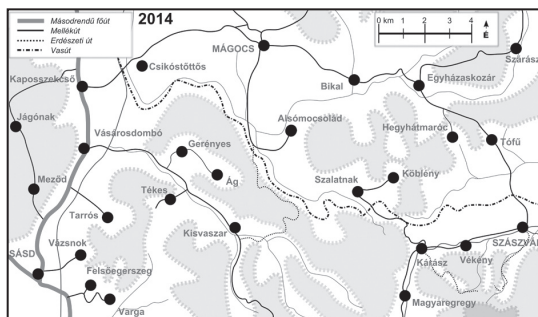
A diakrón vizsgálatok révén vizsgálhatjuk az úthálózat szerkezeti változásait és a térségi aktivitás átalakulását. Kőrös község teljes községi úthálózatának változása az 1950-es évektől kezdődően követhető pontosan, mivel ettől kezdve állnak rendelkezésre a helyi utak mindegyikét feltüntető topográfiai térképek és légi fotók, továbbá a vizuális forrásokon fel nem tüntetett útvonalak a helyiekkel készített interjúkból is felderíthetők, illetve elbeszélések alapján korrigálhatók. Az itt bemutatott térkép (18. kép) a dülőúthálózat 57 év alatt történt változását (1955–2012) mutatja be. Ez idő alatt az útsűrűség jelentősen csökkent, több száz éve járt gerincvonalakat hagytak fel, megszűntek a szomszéd falvakba vezető földutak, továbbá a mélyutak többsége is

használaton kívül került. Mindez nemcsak a motorizációval függ össze, hanem a táji aktivitás csökkenésének is betudható.³⁶

A diakrón vizsgálat akkor is tanulságos lehet, ha nem egy faluhatár gazdasági útjait, hanem a falvak közti közlekedőutak (B) változását vesszük szemügyre. A 19. képen a vidék mai közúthálózata látható. A 2. képpel összevetve megfigyelhetjük, hogy a korábbi, falvak közti közvetlen útkapcsolatok megritkultak, a határos falvak lakói bekötőutakon át, olykor óriási kerülővel közelíthetik meg egymást. A szomszédos, igen közel fekvő települések egymástól elszigetelődtek, mert a meglévő földutakon a gépjárműforgalom nagyon korlátozott (csak terepjárával járhatók). A kapcsolatvesztés a korábbi gerincutak (C) vonatkozásában is észlelhető. A közútfejlesztés ezen a hegyes-völgyes vidéken az egyes települések periférikus jellegét erősítette, és elszigetelte a korábban minden irányból egymáshoz kapcsolódó közösségeket. A vázolt kép, még inkább a jól kiépített utak orientációja mutatja, hogy a helyi lakosság már nem a faluhatárból él, hanem döntően városi munkavégzésből, a falvak közti gazdasági és társadalmi kapcsolatok intenzitása csökkent.³⁷ Ez a megváltozott kapcsolati háló azért is nagyon tanulságos, mert rámutat arra, hogy a falvak az 1950-es évektől a mindenkori vidékfejlesztési és településpolitikai elképzelésektől függenek és a helyi gazdasági érdek hiányában nem valósul(hat) meg a lokális kapcsolatok újraszervezésére. A motorizáció és az úthálózat kiépítésének, mint „civilizációs vívmánya” inkább az elszigeteltséget és a függőséget erősítő öröklött adottságaként érvényesülnek.



18. kép. Kárász úthálózata 2012-ben. Rajzolta: Máté Gábor



19. kép. A vizsgált térség közúthálózata 2014-ben. Rajzolta: Máté Gábor

Irodalom

ÁDÁM László

1969 *A Tolnai-dombság kialakulása és felszínaktana*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

³⁶ Ennek társadalmi vonatkozásairól: Máté 2006; 2012.

³⁷ Részletesen: Máté 2013: 245–256.

ASTON, Michael

2002 *Interpreting the Landscape. Landscape Archaeology and Local History*. London and New York: Routledge – Taylor & Francis e-Library.

BALOGH István

1966 Lófogatok Debrecenben a XIII–XIX. században. *Ethnographia* LXXVII. 229–253.

BENKŐ Loránd – KISS Lajos – PAPP László (szerk.)

1976 *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* III. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BORSY Judit

2001 Köblény története a 18-19. században. In Ódor Imre (szerk.): *Köblény évszázadai*. 39–83. Köblény: Köblény Község Önkormányzata.

BMFN I.

1982 Pesti János (szerk.): *Baranya megye földrajzi nevei*. Pécs: Baranya Megyei Levéltár.

DÁVID Lóránt – ILYÉS Zoltán. – BAROS Zoltán

2006 A közlekedés és az ipar okozta geomorfológiai problémák áttekintése. In Szabó József – Dávid Lóránt (szerk.): *Antropogén geomorfológia*. 202–230. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó.

ERDŐSI Ferenc

1972 A mezőgazdaság és a közlekedési pályák felszínformáló hatása Pécs térségében. In Lovász György (szerk.): *Komplex földrajzi és történelmi kutatások újabb eredményei a Dunántúlon*. 141–156. Budapest: Akadémiai Kiadó.

1978 A társadalom hatása a természeti viszonyokra. In Babics András (ed.) *Komló monográfia*. 71–77. Komló: Komló Város Tanácsa V. B.

1980 Somogy megye közlekedési hálózatának kialakulása a XIX–XX. században. A megye útjai a gépkocsiforgalom megindulása előtt (I. rész). In Kanyar József (szerk.): *Somogy Megye Múltjából* 11. 269–319. Kaposvár: Somogy Megyei Levéltár.

1981 Somogy megye közlekedési hálózatának kialakulása a XIX–XX. században. A megye útjai a gépkocsiforgalom megindulása előtt (első rész). In Kanyar József (ed.): *Somogy Megye Múltjából* 11. 269–316. Kaposvár: Somogy Megyei Levéltár.

1986 Baranya közlekedési hálózatának fejlődése a XIX. század második felében. In Szita László (szerk.): *Baranyai Helytörténetírás* 383–416. Pécs, Baranya Megyei Levéltár.

1987 *A társadalom hatása a felszínre, a vizekre és az éghajlatra a Mecsek tágabb környezetében*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

FODOR Ferenc

1930 *A Szörénység tájrajza*. Budapest: Athenaenum.

GLASER Lajos

1929 A Dunántúl középkori úthálózata. *Századok* 2-3. 138–161; 161–285.

GRÁFIK Imre

1974 Az udvar és a ház mozgásvilága *Néprajzi Értesítő* LVI. 87–104.

HAAS Mihály

1845 [1985] *Baranya*. Pécs: Pécsi Szikra Nyomda.

HÖLBLING Miksa

1845 [1980] *Baranya vármegye orvosi helyirata*. Pécs: Baranya megye Tanácsa V. B. Egészségügyi Osztály.

KOGUTOWICZ Károly

1930–36 *Dunántúl és Kisalföld írásban és képekben I–II.* Szeged: Ferenc József Tudományegyetem Földrajzi Intézete.

KÓRÓDY Gergely – KÁZMÉR Miklós – SZÉKELY Balázs

2009 Vízmosásfejlődés mérése gyökérkitakaródással (Bátaapáti, Mórágypuszta-domság). In Kázmér Miklós (szerk.): *Környezettörténet. Az utóbbi 500 év környezeti eseményei történelmi és természettudományi források tükrében.* 367–380. Budapest: Hantken Kiadó.

K. NÉMETH András

2014 Adatok Tolna megye középkori útjainak kutatásához. In *Fiatal Középkorosi Régészek V. konferenciájának tanulmánykötete.* Szentendre: Ferenczy Múzeum. Megjelenés alatt

LASZLOVSZKY József – MIKLÓS Zsuzsanna – ROMHÁNYI Beatrix – SZENDE Katalin

2003 Középkori városaink régészete. In Visy Zsolt (szerk.): *Magyar régészet az ezredfordulón.* 372–376. Budapest: Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma – Teleki László Alapítvány.

MÁTÉ Gábor

2006 A térbeli aktivitás történelmi vizsgálata a táj antropogén morfológiai elemeinek segítségével, Kárász példáján. In Vargyas Gábor–Hoppál Mihály–Berta Péter (szerk.): *Ethno-lore: Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve 22.* 111–144. Budapest: Akadémiai Kiadó.

2012 „Footprints of society”. Research of land use dynamism through defining dirt-road networks from the middle ages up to nowadays – a hungarian example. In Pavel Chromý – Zdeněk Kučera – Leoš Jeleček – Dana Fialová (eds.): *XV. International Conference of Historical Geographers. Book of Abstracts.* 234–235. Prague: Akademie Věd České Republiky.

2013 *A Mecsek-vidék tájtörténete. Táj és ember viszonyának változása háromszáz év tükrében.* Pécs, PTE TTK Földtudományok Doktori Iskola. Kézirat.

2014 Research of the local road network. *Modern Geográfia* 2014. 1–18.

MÓCSY András – SZILÁGYI Mária – LŐRINCZ Barnabás

1990 Úthálózat és közlekedésügy. In Mócsy András – Fitz Jenő (eds.): *Pannonia régészeti kézikönyve.* 115–125. Budapest: Akadémiai Kiadó.

MUIR, Richard

2000 *The new reading the landscape: fieldwork in landscape history.* Exeter: University of Exeter Press.

PALÁDI-KOVÁCS Attila

2001 Utak, csárdák, hidak. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz nyolc kötetben II. Gazdálkodás.* 830–847. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.

PESTI János

2008 *Alsómocsoládi tájszótár.* Alsómocsolád: Alsómocsolád Község Önkormányzata.

REUTER Camillo

1961 Magyaregregy helynevei. In Babics András (szerk.): *MTA Dunántúli Tudományos Intézete „Értekezések 1960”.* 345–385. Budapest: Akadémiai Kiadó.

1968 *Hosszúhetény község földrajzi nevei.* Pécs: MTA Dunántúli Tudományos Intézete.

STIBRÁNYI Máté

2008 A Sárvíz középkori településhálózatának vázlata, avagy a templom és a hozzá vezető út. *Alba Regia* 37. 189–202. Székesfehérvár: Fejér Megyei Múzeumok Igazgatósága.

SZAKÁLY Ferenc

- 1973 A Dél-Dunántúl külkereskedelmi útjai a XVI. század derekán. In Kanyar József (szerk.): *Somogy Megye Múltjából*. 55–112. Kaposvár: Somogy Megyei Levéltár. / Levéltári évkönyv 4./

SZILÁGYI Magdolna

- 2012 *Árpád Period Communication Networks: Road Systems in Western Transdanubia..* Budapest, Central European University. Kézirat.

SZOLNOKY Lajos

- 1956 Az udvar és építményei Vajdácskán *Ethnographia* LXVII. 4. 593–632.

TAKÁCS Lajos

- 1978 *A Kis-Balaton és környéke*. Kaposvár, Somogy Megyei Levéltár. /Somogyi Almanach 27–29./

- 1980 *Irtásgazdálkodásunk emlékei. Irtásföldek, irtásmódok*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

TAYLOR, Christopher

- 1979 *Roads and Tracks of Britain*. London, Toronto and Melbourne: J. M. Dent & Sons Ltd.

T. MÉREY Klára

- 2007 *A Dél-Dunántúl földrajza katonaszemmel a 19. század elején*. Geographica Pannonica Nova 1. Pécs: Lomart.

VIGA Gyula

- 1999 Áruk és emberek mozgása a Felföldön: ökológiai szempontok. In *Utak és találkozások. Tanulmányok a népi kapcsolatok köréből*. Miskolc: Herman Ottó Múzeum.

Gábor Máté

The ethnographic and settlement-historical aspects of the research on local networks of roads

The article presents local roads, tracks and routes that are the most basic yet least well-established elements of traffic network. The interest of other disciplines (historical studies, geomorphology, environment history, archaeology) in the study of roads has been increasing as well, therefore it is important to have a better and exact knowledge about the processes taking place at local level (formation, maintenance and disappearance of roads). The author differentiates four types of roads in the area under survey. *Field tracks* served the interest of the local economy and linked village communities with their farmland. *Communication roads* connected neighbouring settlements, *hilltop roads* or *ridge routes* connected more distant settlement without passing villages, while *highways* were parts of the nationwide network of roads. The article gives an overview about the characteristic features of the formation of roads, routes and tracks and name-giving. Moreover, highlighting historical aspects, via methodologically generalizable examples the author presents a synchronic and diachronic study of roads. He emphasizes restructuring processes taking place during and after the Turkish occupation (16th–17th centuries) and since the 1950s, which cases well illustrate that local roads are not only physical entities, but are also important indicators of social changes and spatial relations of the network of settlements.

A 19. század közepe anyagi kultúrája, társadalma és a mindennapi élet kutatása történeti forrás – árvaszéki iratok alapján (Pest-Pilis- Solt megye)

A bevezetőben szeretném megemlíteni, hogy nagy megtiszteltetés számomra a Magyar Néprajzi Társaság választmánya által 2014-ben nekem ítelt Györffy István emlékérem. Adíj önmagában is meglévő értékét emeli, hogy azt abban az évben kaphattam meg, amelyben a Györffy István által alapított budapesti egyetemi Néprajzi Intézet, ma az ELTE, Bölcsészettudományi Karának Néprajzi Intézete megalapításának 70. évfordulójára emlékezünk. Számomra még inkább emlékezetes, az emlékérem fényét emelő, hogy azt a Néprajzi Intézetben folytatott oktatói munkám 25. esztendejében, 65. életévemben ítélte meg nekem a Választmány. Bizalmát ez úton is köszönöm, remélem, hogy hátralévő pályámon továbbra is megszolgálhatom a most elnyert megtiszteltetést.

Szakmai életpályámnak egy további jubileumi mozzanatról is szólnom kell, amely azonban már választott előadásom témájához is kapcsolódik. 1974 októberében kerültem a Ceglédi Kossuth Múzeumba. Intézményvezetői feladataim mellett a néprajzos muzeológus munkakört is elláttam. Az egyetemi évek alatt a kötelező olvasmányok között történeti néprajzi érdeklődésemnek megfelelően nagy benyomást tett rám Hofer Tamás által a keszthelyi uradalom levéltárából közölt hagyatéki leltárak anyaga, valamint Tárkány Szűcs Ernő Vásárhelyi testamentumai. A múzeumba kerülve első dolgaim között volt a tájékozódás: vannak -e a ceglédi anyagban hasonló források? Nagy örömmre a Pest Megyei Levéltár Nagykovácsi Osztályán őrzött ceglédi városi levéltár fondjegyzéke több doboznyi végrendeletről tájékoztatott. Ezek feldolgozásához, publikációra történő kiválogatásához, gépelt kéziratba való átírásához kollégáimmal Nagy Varga Verával és (ma már néhai) Máté Bertalannal szinte azonnal hozzáláttunk. Már nem emlékszem, milyen alkalommal, de egy Hoffmann Tamással folytatott beszélgetésben beszámoltam munkánkról. Ennek eredményeként hívtak, hogy külsőként vegyek részt a Néprajzi Múzeumban Benda Gyula vezetésével alakulóféltben lévő inventáriumgyűjtő munkacsoportba. A hívásnak örömmel tettem eleget és azóta is kisebb-nagyobb megszakításokkal, vargabetűkkel, de remélhetőleg egyre szélesedő látókörrrel folytatom a hagyatéki iratokkal a munkát. A forrás tehát végigkísérte szakmai pályámat, ezért is választottam előadásom témájául.

TÖRVÉNYEK, RENDELETEK

A magyarországi feudalizmus évszázadaiban a községek belső viszonyait az állam nem szabályozta. A közigazgatási gyakorlatot a helyi szokásjog és a település földesurának érdekei szabályozták. A községi tanács határozata elleni fellebbezés fóruma a földesúr által fenntartott úriszék volt, Mária Terézia úrbérrendelete jelentette az állami

szabályozás kezdetét. Ezt követően az 1832-36. évi első reformországgyűlés a IX. törvényben szabályozta a községek belső igazgatását. Ennek 6. §-a a községek bírának leltározási kötelezettségét írta elő az elhunyt parasztok hagyatékáról, az úrbéresek számára lehetővé tette a szabad végrendekezést szerzett vagyonukról. Mindezt azonban az „uraság közbejöttével” kellett teljesíteni, a parasztok fölötti földesúri joghatóság, az úriszék fennmaradt.

Az 1840. évi országgyűlés VIII. törvény az öröklési szabályokat határozta meg. Az öröklési sorrend meghatározásán túl legfontosabb intézkedése az egyenlő öröklés törvényi kimondása volt. Magyarországon a férfiak korábban is egyenlően örökölték mind az ingókat, mind az ingatlanokat, a nők azonban az ingatlanokban nem örökölték, az ingókból is csak „kiházásítást” kaptak (az örökhagyó végrendeletben térhetett el ettől szerzett vagyonával kapcsolatban.)

Az 1848. évi utolsó rendi országgyűlés által alkotott IX. törvény (a „jobbágyfelszabadítás” törvénye) 4. §-a megszüntette az úri törvényhatóságot, azaz az úriszék jogosultságát.

A szabadságharc letörését követően berendezkedő Habsburg abszolutizmus egyik intézkedéseként császári pátenssal az osztrák polgári törvénykönyv magyarországi alkalmazását vezették be. A pátenst 1853-ban belügyminiszteri rendelettel erősítették meg. Kemecsi Lajos a rendelkezés következményként a leltározás tömegesedését és homogenizálódását említette meg.¹ Az osztrák polgári törvénykönyv kedvező rendelkezései között tarthatjuk számon, hogy a nők nagykorúságát 24 éves életkoruk eléréséhez kötötte szemben a magyar törvényekkel, amely a női nagykorúság elérésének feltételeként a férjes állapotot kötötte ki. A magyar gyakorlat az árva hajadonok számára az árva pénztári tőkájükhöz történő hozzájutást nehezítette meg / tette lehetetlenné még évtizedekkel később is.

Az alkotmányos rend helyreállításának reményét jelentő 1861. esztendőben üléselő országbírói értekezlet által összeállított Ideiglenes Törvénykezési Szabályok visszaállították a magyar polgári törvényeket. Ezeknek VIII., vegyes fejezete tartalmazta az árvaügyi rendelkezéseket. Pest-Pilis-Solt vármegye közgyűlése a szabályok nyomán felállította a megyei árvatörvényszéket, amely 1861–1871 között tevékenykedett ezen a néven.² A központi árvatörvényszék a hármas megye északi része községeinek árvaügyéért, míg a kecskeméti (majd 1868-tól a ceglédi) árvatörvényszék a kecskeméti, ceglédi és nagykátai szolgabírói járások községeinek árvaügyéért volt felelős. (Ezen különálló levéltári egységekben – fondokban – nem folytattunk gyűjtőmunkát.) Jelen dolgozat szerzője a központi árvaszék levéltári anyagában végzett gyűjtőmunkája eredményeként a korabeli megyei 118 településéről gyűjtött forrásokat. (A későbbiekben a megye közigazgatása alá tartozó terület változott, részben a trianoni országhatár következményeként idecsatolt Hont megyei községekkel, részben az 1949-50-es rendelkezések nyomán elcsatolt városokkal, községekkel.) A szerző jelenleg a gyűjtött

¹ Kemecsi 2003:170.

² Ebben az évben számos vármegyében hasonló hivatalokat szerveztek. Ezek irategyüttese – kisebb nagyobb időbeni hiátussal – a megyei levéltárakban kutatható. Pest-Pilis-Solt megye anyaga egészen 1945-ig a kutatók rendelkezésére áll. Anyaggyűjtésünk a IV. 260. b. fondszámú, 1859–1872 között keletkezett, 30,36 folyóméternyi (172 doboz) együttesre terjedt ki.

hagyatéki leltárakban feljegyzett vagyontárgyak tematikus csoportokba rendezését és az ennek nyomán megfigyelhető jelenségek értelmezését folytatja. A feldolgozás a települések ABC rendjében folyik, a jelen dolgozat 58 település anyagára épül. Az alábbi néhány témakör adatainak elemzése során földrajzi térségek szerinti településcsoportokat alakítottunk ki a jelenségek lokalizálása érdekében. Földrajzi, táji csoportok elkülönítése látszott elfogadhatónak, hiszen a megye népessége mind etnikailag, mind felekezetiileg sokszínű, rendkívül kevert, nemegyszer az egyes falvakon belül is. Ezek a táji csoportok a következők: 1.) Pilis megyei helységei, 2.) a Csepel sziget falvai, 3.) Duna bal parti települések, 4.) Észak-Pest megyei települések, 5.) a Gödöllői dombság déli részének falvai, 6.) Dél Pest megyei települések.³

IRATTÍPUSOK

A feudális korból – túlnyomó részt – a mezővárosok levéltáraiban fennmaradt iratok viszonylag kevés fogódzót tartalmaznak a végrendelező, illetve a hagyatékozó személyéről, körülményeiről, ezért vagy magából a hagyatéki iratból, vagy egyéb forrásból kell ezeket megismerni. Benda Gyula közléséből tudjuk, hogy anyakönyvek, adóösszeírások, és egyéb kiegészítő források segítettek a bemutatott anyag értelmezését.⁴

Az árvatörvényszéki anyag egy-egy haláleset kapcsán keletkezett irategyüttese jelentősen megkönnyíti a kutató dolgát, ugyanis számos, a hagyatékozó körülményeit bemutató részletet közöl.

1.) Haláleset felvételi lap. Őrzi az elhunyt nevét, életkorát, vallását, családi állapotát, társadalmi-foglalkozási státuszát, a nagykorú és kiskorú örökösök nevét, lakóhelyét, a jelentősebb vagyontárgyakat, különösen az ingatlanokat.

2.) Hagyatéki leltár, becsü, esetenként árverési jegyzőkönyv. Ezekbe a feudális kori leltárakhoz hasonlóan a készpénzt, ékszereket, ingatlanokat, ingóságokat, állatállományt, az elhunytak esetleg tartozó személyek nevét, tartozásuk összegét, az elhunyt köz- és magántartozásait, az esetleges orvosi- és gyógyszerköltségeket, sok esetben a temetés költségeit jegyezték fel. A leltárt készítő hivatalos személyek (bíró, esküdtek, becsüsök), és a leltározásnál jelenlévő örökösök aláírását, illetve „keze kereszt vonását” is.

3.) Különbféle igazolásokat, telekkönyvi kivonatokat, házassági- és tartási szerződéseket és a végrendeletet, ha készültek ilyenek.

4.) Az örökösök a járási szolgabíró előtt, a községi közgyám jelenlétében kötötték meg az „osztályegyezséget” amely a hagyatékok örökösök közötti megosztásának módját, az egy-egy örökösre jutó pénzüsszeget, az ingatlanok megosztásának módját rögzítette.

5.) A nagykorúvá vált árvák nagykorúságuk igazolásával (a férfiak életkorukat, a nők férjzett állapotukat) ellátott kérvényt nyújtottak be az árvatörvényszékhez a kö-

³ A települések felsorolását, a hozzájuk rendelhető feltárt és az előadás kapcsán feldolgozott leltárak darabszámát a függelékben közöljük.

⁴ Benda 1995:233.; Kocsis 1997.

zségi árvapénztárban kezelt pénzük kézhezvétele érdekében. Ebben gyakran az örökség felhasználásának célját is megírták.

ÖRÖKÖSÖDÉS

A hagyatéki iratcsomók egyik fontos egysége az „osztályos egyezség”, amelyből a mindennapi gyakorlatra következtethetünk.⁵ Igaz, hogy ilyen egyezség hivatalos felvételére csak a kiskorú árvák létezése esetén került sor. Ha kizárólag nagykorú örökösök voltak, csak a felek közötti megoldhatatlan vita esetén kerülhetett hivatalos szerv (bíróóság) elé az ügy. Ennek ellenére azt gondoljuk, hogy az árvatörvényszéki iratokban fellelt egyezségek általános gyakorlatot takarnak. Az öröklésre jogosultak 55 esetben mondtak le öröklési jogukról. Közülük feltétel nélkül huszonketten, zömükben férjes asszonyok, akik férfi testvéreik javára mondtak le jogukról, indoklásuk szerint ők már „kiházásítva” voltak. Ezek az esetek a Gödöllői dombság és környékének magyar és szlovák lakosságú falvaiban történtek. A jelenségben az 1840-es öröklési törvény előtti gyakorlat – a nők az ingatlanokban nem örökösödtek – továbbélését vélhetjük. A további 33 esetben a jogosultak feltétellel mondtak le, huszonkilencen a megye pesti részén. Részint élethossziglani eltartásért és „tisztességes eltakarításért”. Ők többnyire özvegyasszonyok, munkavégzésre alkalmatlan, sérült nők voltak. Többen – jogos örökségüknek csak egy részét kitevő – pénzben történő kielégítésük fejében tették ezt. Ekkor gyakori az is, hogy a kifizetést több esztendőre elosztva, kamat nélkül várják. Itt is még a korábbi gyakorlat továbbélését – inatlant nem örököl – feltételezhetjük, a jogos örökös kényszer helyzetének számára kielégítő megoldásával. A mentálisan sérült személyek nevére ingatlan tulajdonrész irattak, rokonaik ennek hasznóvétele (és feltehetőleg későbbi öröklése) fejében tartották őket.

Gyakori (72 eset), hogy a hagyatékot természetben megtartják. Az örökösödésnek ez a módja sem területi, sem etnikai jellegű sűrűsödést nem mutat. Ezeket az eseteket a következők jellemzik: az örökösök egyenesági leszármazottak, sokan vannak, számosan kiskorúak, a hagyatékot súlyos adósságok terhelik. 12 ilyen eset a Gödöllői dombság területén fordult elő. Ezekben az örökösök a hagyatékot nemcsak természetben, de osztatlan állapotban is kívánják kezelni, hasonlóan az örökhagyó életében folytatott gyakorlathoz. Kivétel nélkül több generációs, illetve több háztartásra, családra kiterjedő nagycsaládok tettek így.

Az örökösök közül az egyik magához váltja a hagyatékot 39 esetben. Ebből harminc a Duna jobb parti, Pilisi részén fordult elő. A hagyaték pénzben meghatározott becsértékét elosztják az örökösök számával, így meghatározzák, hogy egy-egy örökösre hány forint jut. A birtokban maradó kifizette nagykorú testvéreit, a kiskorúak részét pedig elhelyezte az árvapénztárban. Ha tehette készpénzben, ha nem, kötelezvényt adott az összegről. A hagyatékokat esetleg terhelő adósságok sokszor ilyen árvapénztári tartozásokból származtak.

⁵ Kocsis 2010a.

AZ ÁRVÁK KÉRVÉNYEI: AZ ÁRVATÁRI TŐKE HASZNA

Csak érintőlegesen tartozik a hagyatéki eljáráshoz a nagykorúvá vált árvák örökségükhöz jutásának kérdése. A kérvényekben gyakran előforduló indoklás is mutat táji sajátosságokat. A férfiak kérvényeit gyakran szabadságos katonák nyújtották be nemegyszer még nagykorúságuk elérése előtt. Ezen kérvények indoklása szerint a vékony nyári katonaruhában hosszabb szabadságra bocsátottaknak téli ruházatot, fehér ruhát, csizmát, subát kell vásárolniuk, annak érdekében is, hogy egyáltalán szolgálatba állhassanak. Ezeknek az embereknek családja nem volt, vagy nem tudott számára megélhetést biztosítani. A megye déli részén nagykorúvá vált legények, kézműves segédek a mesterré válás költségeit, illetve az iparúzéshez szükséges felszerelést, vagy anyagot kívánták beszerezni. Jobbágytelek vásárlás nem szerepelt az indokok között, inkább szőlőt szándékoztak vásárolni. Sajátos néhány aszódi árva indoklása: az árvapénztári 6%-os kamatnál hasznosabban be tudják fektetni pénzüket. A soroksári fiatalok pedig „tehenészeti üzletet” kívántak indítani, jószág- és takarmányvásárlásra kérték pénzüket.

A nők közül néhányan – főleg a Dunakanyarban és a Szentendrei-szigeten – szőlőbirtokot, esetleg zsellérházat kívántak vásárolni. (Telkes jobbágy házát a telek külső tartozékai nélkül ezekben az esztendőkből még nem, illetve külön alispáni engedéllyel lehetett eladni.) A túlnyomó többség azonban házassági költségeire kérte a pénzt. Az esküvő előtt állóknak lelkeszi igazolással kellett bizonyítaniuk a templomi kihirdetésüket. A kiházásításra nem számítható apátlan-anyakatlan nők hozományukra, illetve a háztartásban szükséges eszközökre kérték örökségüket. A már férjezett asszonyok pedig gyakran férjük gazdaságába ruházták be. A beruházott hozományuk férjük halála esetén visszajárt, férjük hagyatékát terhelte. Egy további csoportot alkottak a leányanyák, akik részben a csecsemőjük gondozása miatt rászorultak árvatári pénzükre, részben pedig ismervén a kor gyakorlatát nem reménykedtek férjhez menésükben. Ide számíthatnak azok a nők is, akiket a közös házassági szándékon túl már a „természet is összekötött”, de jegyesüket, akinek magzatát hordozták halálos baleset érte, vagy katonának vitték az esküvő előtt. Elmondhatjuk, hogy a leányanyák pénzüik kifizetése iránti árvatörvényszékhez intézett kérvényeit a községi elöljárók, ha nem is lelkesen, örömmel, de támogatták, rendszerint utalva a megesezt nő saját hibájára, de kiemelve a botlásán túl tisztességes magaviseletét, szorgalmát, esetenként a kérvényező rászorultságát, vagy a kért pénzösszeg csekélységét.

Az általunk gyűjtött és elemzett források a parasztság, a paraszti gazdaság 19. század közepén meginduló modernizálódásának első évtizedeiben keletkeztek. A parasztgazdaságok modernizálódása jelentős részben a gazdálkodás körülményeinek átalakításával – a paraszti használatú földek elkülönítése, számos helységben a tagosítás is – az eszközkészlet korszerűsítésével zajlott.

A talajművelés, a betakarítás és a szemnyerés eszközei: (vaseke, borona, henger, sarló, csép, szelelő rosta)

Varga Gyula meghatározása szerint a faeke – vaseke eszközváltás teljes eszközváltás volt, amely a 19. század folyamán lezajlott.⁶ Kezdeteit az 1830-es évekre tehetjük.

⁶ Varga 1965:321.

A korábbi egyéni kezdeményezéseket követően Vidats István az 1840-es évek elején alapított Pesten vaseke-gyárat. 1841-ben ekeversenyt is rendeztek a Közteleken, habár ezen még faekék versenyeztek. Az 1850-es években pedig több külföldi üzem gyártmányai mellett Gubicz András ekegyára is növelte a választási lehetőséget. Az 1872. évi országos statisztika szerint ebben az időben már csak 9% volt Pest megyében a faekék aránya.⁷ A felmérés gyengéje, hogy a birtoknagyságot nem vette figyelembe, így az úri és paraszti birtok együtt szerepelt. A paraszti birtokokon valójában ennél sokkal rosszabb lehetett az arány. A vizsgált évtizedben (az 1860-as évek) összesen mind az 58 községben készült leltárban jegyeztek fel ekéket, (egy kivétellel) a volt teljes jobbágyok (negyed telkestől egész telkesig) gazdaságaiban. Tizenegy községben a leltározó vasekeként határozta meg a vagyontárgyat (összesen 15 db-ot), amelyeknek becslára 5-15 forint között mozgott. További nyolc községben „csak” ekéket írtak össze (összesen 10 darabot), becsláruk 4-7.50 forint között volt. Vidats István 1852. évi árukatalógusában a tartalékvassal ellátott vasekeit 17-19 forint áron ajánlotta.⁸ Fel kell azonban tételeznünk, hogy a katalógus pénzneme az 1817-ben bevezetett váltóforint volt, míg a leltárak írása idején már osztrák értékű forintban számoltak. Egy osztrák értékű forint kb. 2 váltóforintot ért. Vidats ekéi tehát 8-9 osztrák értékű forintba kerültek újonnan. Ennek alapján tehát az anyagokra utaló jelző nélküli fentebbi ekéket is vasekének tarthatjuk. Tizennyolc további község leltáraiban 19 faekét jegyeztek fel, gyakran boronával együtt, becsláruk 0.50 frt-tól 3.00 forintig terjedt. Hasonló értékű, de anyagokra utaló jelző nélküli 34 ekét írtak össze tizenkét községben, ezekről feltételezzük, hogy szintén faekék voltak. Nyolc községben kilenc ekét (köztük néhány faekét) és kocsit, szekeret együttesen becsültek fel nagyon alacsony összegre 6.25-18.00 forintra. Ezekről is feltételezzük, hogy faekék voltak. A 19. század hetedik évtizedében készült Pest-Pilis megyei leltárakban feljegyzett 76 ekéből, 15 + 10 tehát minden harmadik volt vaseke. A vaseke használata leginkább a Dél Pest megyei falvakban (9 db) volt elterjedtebb, ezt a régiót a Gödöllői dombság déli részének települései (4 db) követik. Pilis megyében 3 faluban találtak a leltározók vasekét, azonban ezek közül kettőben (Bián és Kalászon) két-két darabot is.

Talajművelő eszközök közé számítjuk a hengereket és a boronákat is. Varga Gyula megállapítása szerint a hengerek a tőkés nagybirtokon jutottak először fontosabb szerephez,⁹ míg boronákat már a rómaiak is használtak. A vizsgált évtizedben csak két biai leltárban jegyeztek fel egy-egy hengert. Az egyiket a funkciójára utaló „hant-törő gurgója” a másikat henger megnevezéssel. A 19 században már egymás mellett léteztek a boronák különféle típusai – a teljes egészében vasból készült, a fakeretbe erősített vasfogakkal rendelkező, és a tövisborona. Összesen hat Pest megyei településen készült leltárakban találhatunk boronákat. Bián három leltárban említenek egy-egy „vasfogast, vasboronát és vasfogú boronát”. Egy-egy galgamácsai és kistarcsai gazdaságban találtak még „vasboronát”. (Nem tudhatjuk, hogy vas fogú, vagy teljesen vasból készült-e az eszköz.) Vasfogú a dányi gazdaság boronája. Egy másik dányi

⁷ Varga 1965: 322.

⁸ Varga 1965: 304.

⁹ Varga 1965: 291.

gazdaságban „boronát” jegyeztek fel hasonlóan két cinkotai és egy mácsai leltárhoz, kettőt közülük faekével együtt. Az egyetlen tövisboronát is Dányon találhatjuk.

Teljes eszközváltásként tarthatjuk számon a betakarítás eszközeiben történt változást, a sarló-kasza eszközváltást. A szálás gabona betakarításának eszközei ebben a minőségükben a 16. század elejétől éltek együtt. A kaszát (a fűvágáson túl) eleinte a tavaszi gabonafélék betakarításában használták, majd egyre inkább teret nyert az őszi gabonák levágásában is. A sarló-kasza eszközváltás, a kasza elterjedésének döntő szakasza az 1880-as években kezdődött.¹⁰ Az 1860-as évektől kezdve az őszi gabonát rendre vágó – takaró – területeken is szokásba jött, hogy a levágott gabonát marokszámra felszedték, kévébe kötötték. A marokszedés eszközei között a sarló használata tovább élt (alkalmi fűvágó eszközként még a 20. század végéig használatban volt), ezért nem tudjuk eldönteni, hogy az 1860-as évek leltáraiban feljegyzett sarlók funkciója mi lehetett – vágás (aratás), vagy marokszedés. (Marokszedőként értelmezhető más eszköz nincs a forrásokban.) Tizennégy faluban elhunytak leltárában jegyeztek fel összesen 36 sarlót, kaszát pedig szinte az összes falu összes háztartásában, így fel kell tételeznünk, hogy a vizsgált évtizedre lezajlott az eszközváltás. Túlnyomórészt Észak Pest megyei és a Gödöllői dombság déli részén található hat faluban a volt telkes jobbágyok háztartásaiban tíz, a többi pedig zsellér, napszámos háztartásokban található, a legtöbb Bián és Budakeszin.

A szemnyerés eszközkészlete a 19. században a cséplőgép használatával bővült, azonban a paraszti gazdaságokban azonban még nem nyertek teret a vizsgált évtizedben. A hagyományos szemnyerési gyakorlat két eljárást – nyomtatást, illetve kézi csépel végzett munkát – ismert. A nyomtatáshoz az állaton kívül „nem szükséges eszköz”. Kézi csépet csak hét falu leltáraiban találhatunk, összesen 16 darabot. Budakeszin, Kistarcsán, 3 – 3, Szigetbecsén és Harasztiban 2 csépet, a másik háromban egyet – egyet.

Ismereteink szerint a szenttisztítás szórással történt. Ennek eszköze a (szóró)lapát a forrásokban nem különíthető el az egyéb funkciójú lapátoktól, csak egy esetben írnak kifejezetten szórólapátról. A hagyományos szemnyerés egyik másik eszközét Boldogon jegyezték fel, „szelelő tekenő” néven említették. A munka gyorsítását (és feltehetőleg a tisztább eredményt) tette lehetővé a szelelőrosta. Ezeket az eszközöket is megtalálhatjuk Vidats István 1852. évi árukatalógusában, meglehetősen borsos áron. Vidats 90–120 forinton, a vasekék árának ötszörösén kínálta szelelőrostaíait. Bizonyára az eszköz drágasága is szerepet játszott abban, hogy csak öt faluban (Bián négyet, Bogdányban egyet, Kalászon egyet, Csépen kettőt – itt windmühlének nevezték –, valamint Kistarcsán egyet) használtak ilyet.

Az állattartás fejlődését a takarmány előkészítés bevezetése is jelzi. Ennek egyik eszköze a szecs kavágó. A takarmányfelaprítás eredményeként többféle minőségű terményt lehetett keverni. A takarmány aprítása már az 1830-as években széles körben elterjedt. A parasztgazdaságok hagyatéki leltáraiban összesen hét településen említették az eszközt, összesen tízet, ebből 3 Bián volt használatban. Elterjedtségét jelzi, hogy 1884-ben Bián nemzetközi szecs kavágó versenyt rendeztek.¹¹

¹⁰ Varga 1965: 319–320.

¹¹ Varga 1965:299.

A gazdálkodás eszközkészletének modernizálásáról szóló fenti áttekintésben minden kérdéskörben fontos szerepet játszott a Zsámbéki medencében található, a korban katolikus és magyar többségű település – Bia. A falu a szlavniczai Sándor és a Szily család feudális birtoka volt. A jobbágy – földesúri földek elkülönítése 19859-ben egyezséggel fejeződött be és együtt járt a tagosítással. Ennek során a mintegy 6600 kh-as községhatár 39%-a került a volt úrbéreszek kezére. A volt jobbágyok egy tagban kapták meg szántóikat, amelyet három nyomásban, ugarral, trágyázva használtak.¹² A földesúri kézen maradt földeken szervezett uradalom a környék legkorszerűbben gazdálkodó birtokai közé tartozott.¹³

FOGATOLÁS

Az alcímben jelölt szerteágazó kérdéskör vonóállatokkal, fogatolással, kerekes járművekkel kapcsolatos tematikáját a szerző egy korábbi tanulmányában már érintette.¹⁴ A következőkben a kérdéskör néhány elemét ismertetjük.

Az előadásban/dolgozatban tárgyalt forrásokban megőrzött adatok akár esetlegesnek is tekinthetők, de tendenciák jelzésére mindenképpen alkalmasak. A legkisebb úrbéres földdel rendelkező 1/8 telkes gazdáknak és – ha volt állatuk – a zselléreknek is legfeljebb lófogata volt a megye minden táján. Ez azzal is összefüggésben volt, hogy számukra a fuvarozás némi megélhetést jelentett.¹⁵ A Gödöllői dombság 29, a Cserhát 14, a Cserhátalja 14 gazdaságában csak lovat jegyeztek fel, függetlenül a birtoknagságtól. A Budával szomszédos német falvakban, Békásmegyeren, Promontoron és Óbuda mezővárosban kizárólagos volt a lófogat, hasonlóan a Pilis hegység falvaihoz. Ezekén túl a Zsámbéki medence 9 településén is csak lófogatokkal dolgoztak.

A Duna két szigetén (Szentendrei- és Csepel-sziget) a telkes jobbágyság gazdaságaiban igás ökröt és hámos lovat egyaránt találunk. A Szentendrei-szigeten még a legkisebb telkes gazdaságban is igásökör volt, hasonlóan Visegrád, Dunabogdány és Izbég (Szentendre) gazdaságaihoz.

Az egy-egy gazdaságban használt járművek, szállítóeszközök fajtái (kocsi és/vagy szekér) és mennyisége részben a gazdaság nagyságától, részben a regionális gyakorlattól függött. Vizsgált területünkön a Zsámbéki medence falvainak járműkultúrája a megye más tájain megfigyelhetőknél fejlettebbnek mutatkozik. Ez több tényezőben jelentkezik: a szállítóeszközök differenciáltsága, hosszú és rövid oldallal ellátott vas-tengelyes kocsik és szekerek, „görbe oldalú” kocsik, vizet és bort hordó lajtok, és ezekhez szükséges fürgettyűk találhatóak a leltárakban.

Egy speciális kétkerekű szállítóeszköz a taliga a 19. század közepén a megye ÉK-i, keleti részén, a Gödöllői dombság és Cserhát falvainak zsellérsége körében ismert, többnyire számár vontatta szállítóeszköz volt.

¹² Galgóczy 1877:52–55.

¹³ hu.wikipedia.org/wiki/Biatrobagy (letöltés: 2014. 09. 11).

¹⁴ Kocsis 2010b. Ez elemzés a megye mind a 118 településére kiterjedt.

¹⁵ Kocsis 2009:109.

JUHTARTÁS

A 18. század utolsó harmadában kezdődő folyamat eredményeként a magyarországi juhállomány a 19. század első felében többszöröződött, az állomány a század közepén elérte a 14 milliót. A növekmény az általunk vizsgált terület adatai szerint elsősorban a földesúri majorsági gazdálkodás piaci vállalkozásaiban, juhászataiban jelentkezett. Ebben az időszakban az úrbéres közösségek szüntelenül panaszkodtak a vármegyei közgyűlés és az alispán előtt a birtokos nemesek felszaporodott/felszaporított juhállománya és szerződött vállalkozó juhászai által a községi közlegelőekben a túllegeltetés miatt okozott károkról, az úrbéresség állattartásának ellehetetlenítéséről.¹⁶ 1844-ben Szigetbecsén valószínűsített zűrtört tört ki amiatt, hogy a ráckevei uradalom a község határában, a községi közlegelőn akarta legeltetni „selyembirkáit” a merinónyáját. A község apraja-nagyja, a gyermekek és asszonyok többször kiűzték a határból a birkanyáját.¹⁷

A 19. században a juhállomány nagymértékű csökkenéséről szólnak a korabeli statisztikák. A 19. század első felének Pest megyei adatait nem ismerjük, de hanyatlását említik. 1870-ben még mintegy 900 ezer darabot jegyeztek fel. A forrás kiemelte, hogy a Csepel-szigeten ekkor még a hagyományos, „hosszú szőrű” fajtát tartották.¹⁸

A paraszti juhtartás egyes sajátosságait már az 1771. évi megyei rovásadó-összeírás alapján figyelhetjük meg.¹⁹ Az egyes gazdaságokat felsoroló forrásból láthatjuk, hogy csak a telkes jobbágyoknak voltak juhaik. Etnikai különbségeket is láthatunk. A német lakosságú falvakban – az egy Taksonyt (az óbudai Klarissza Rendház feudális birtoka) kivéve – nem tartottak juhot. A szlovák és délszláv falvak jobbágy háztartásaiban gazdaságonként kevés 5-8 állat volt. A magyar falvak háztartásaiban (leginkább az egész- és féltelkes gazdaságokban) volt nagyobb számú. 20-40 állat. Regionális különbségek is megfigyelhetők, például a Zsámbéki-medence magyar falvaiban is alacsony a juhotok száma. Itt a szőlőművelés volt a jövedelmezőbb gazdasági ágazat.

A fentebb bemutatott, a 18. századra vonatkozó megfigyelések érvényessége a következő száz évben sem változott. A német és szlovák falvak leltáraiban nem találunk juhokkal-birkákkal. Az áporikai leltárakban 20-40 közötti, a boldogiban 40 juhot jegyeztek fel, a biai leltárban négyet. A Csepel-sziget falvai közül Szigetcsépen 16-20, Lóréven 10-18, Makádon 10-11 juhot említenek a leltárak.

A szigetségi Tökölön egy másik forrásból látjuk, hogy szinte minden telkes háztartásban van 5-10 juh, de csak a legnagyobb gazdák állománya éri el a 20-25 darabot.²⁰ Az állatokat vagy a lakótelken, vagy a szérűskertben épített vályog, illetve rakott sár falú zsúptetős „juhaklokban” tartották.²¹

¹⁶ PML. IV.3.c. 4.

¹⁷ Kocsis 2009:107.

¹⁸ Mek.oszk.hu/09500/09536/html/0016/2.html. (letöltés: 2014. 09. 11).

¹⁹ Kocsis 2008.

²⁰ PML.V.1143. Tököl.

²¹ PML. IV.165.c. 207.

LAKÁSKULTÚRA

Az egyes falvakra vagy társadalmi rétegekre jellemző különbségeket a bútorok anyagában (puhafa–keményfa) festésük színében, divatosságukban, vagy éppen avíttágukban figyelhetünk meg. A tároló bútorok körében a vizsgált időszakban a (feltehetőleg asztalos készítette) láda még széles körben használt, az esetek többségében kizárólagos tárolóbútor volt. A magyar és szlovák lakosságú településeken szinte nincs olyan háztartás, amelynek ingóságai között legalább egy ócska ládát ne írtak volna össze. A német településeken más, a korban divatosabb tárolóbútor (a változatos megnevezésű ruhásszekrény) mellett esetenként említettek ugyan ládát is, de másodlagos funkcióban²².

A levéltári iratcsomók átvizsgálása, a hagyatéki leltárak gyűjtése során feltűnő volt, hogy a legtöbb leltárban általában csak egy-egy nyoszolyának vagy ágynak nevezett hálóbútort jegyeztek fel, jóllehet a hagyatékozó családjában egynél több személy élt. A néprajzi gyűjtésekből, leírásokból, publikált visszaemlékezésekből ismerhetjük ugyan, hogy a kisgyermek hálóhelye nem az ágy, a felserdült legények, fiatal és középkorú férfiak gyakran az istállóban aludtak és csak az idős gazda tért vissza a lakóház szobájába aludni, az egy ágy mégis kevésnek tűnt. A lakáskultúráról szóló elsősorban az egyes bútortípusok történetét tárgyaló munkájában K. Csilléry Klára nem szólt az egy háztartásban szükséges / használatos ágyak darabszámáról.²³ Nem találtunk erre vonatkozó adatot Zentai Tünde monográfiájában sem.²⁴

Az eddig elvégzett elemzés korábban meghatározott 6 településcsoportjában²⁵ az alábbi megfigyelést tehetjük:

Régió	Település db	Leltár db	Ágyak	1 lelt-ban 1 ágy	Ágy / házt.
1 régió	8	38	90	11 házt	2,4
2. régió	4	17	25	9 házt	1,5
3. régió	8	33	54	20 házt	1,6
4. régió	11	33	39	25 házt	1,2
5. régió	8	28	43	16 házt	1,5
6. régió	9	23	29	16 házt	1,3

²² Granasztói 2010. Granasztói Péter a hagyatékok értelmezéséhez kitűnő csoportosítási szempontot talált: a hagyatékozó életkorát (születési idejét), illetve az ebből következhető házasságkötési idejét. Ez a szempontrendszer egy-egy település vizsgálata során nagyszerű eredményeket hozhat. A szempontot Pest-Pilis megyei kutatásban nem alkalmazhattuk, hiszen anyagunk településenként viszonylag kevés, valamint szűkebb időkeretben keletkezett forrást tartalmaz.

²³ K. Csilléry 1997:406–407.

²⁴ Zentai 2002.

²⁵ A falvak csoportonkénti felsorolását lásd a függelékben.

A fenti adatsorból láthatjuk, hogy a Pilis megyei falvak háztartásainak háromnegyedében legalább két ágy volt. Külön kiemelhetjük Budakalászt, ahol az egyik háztartásban 5, egy másikban 4, a harmadikban két nyoszolyát jegyeztek fel. Öt nyoszolyát találtak egy német gazda házában, négyet egy szerb gazdáéban, akinek tárolóbútorra fiókos kaszni volt, konyhafelszerelése között pedig kávéscsészéket is említettek. Két drága – 6.00 és 9.00 forintos – nyoszolya szintén egy német háztartásban volt, a tárolóbútor itt is fiókos kaszni, a ház zszindellyel fedett. Egy másik kalászi német háztartásban mindössze egy nyoszolyát jegyeztek fel, a hagyatékozónak egy magas ruhásszekrénye, egy rossz ruhakasznya is volt, konyhájában kávéscsészéket is használt.

A Csepel-sziget két faluját németek (Becse és Csép) másik kettőt ortodox (Lórév) katolikus (Tököl) délszlávok²⁶ lakták. Tökölről maradt fenn a legtöbb leltár, ezekben szinte kizárólag egy-egy ágyat rögzítettek. A tököli telekkönyvből²⁷ tudjuk, hogy számos esetben több vérrokon család élt egy házban, birtokolta az ingatlanokat. A tököli hagyatékozók közül néhányat sikerült a telekkönyvből ismert személyekkel, háztartásokkal azonosítani. A nemegyszer 5-6 személyből álló háztartásban csak egy-egy ágyat jegyeztek fel. A hagyományos életmód még erősen jelen volt a tököli rációk körében. Regionális exogám házassági kapcsolatrendszert a környék rác településeivel építettek ki. Egy Érdre férjhez ment, 18 évesen elhalt asszony hagyatékában nem írtak össze ágybútort, tehát valószínűleg csak az ágynemű volt része a kelengyének. A Duna bal parti falvak között kettő, az általánostól eltérő falu van. Csömörön hét háztartásban 18 ágyat, (átlagban 2,5 db-ot), míg Csomádon kilenc háztartásban 10 ágyat (átlagban 1,1 db-ot) jegyeztek fel.

A hagyatéki leltárak összeírói többnyire festett puhafa, ritkábban keményfa nyoszolyákat jegyeztek fel. Számos esetben „rozzant”, „ócska”, „tűzre való” jelzővel illették a bútordarabokat. Becsáruk sem mutatott jelentősebb eltéréseket megyeszerte. Ebből arra gondolhatunk, hogy (a ritkán említett festés színén kívül) általában nem volt jellegzetes különbség közöttük. Néhány esetben azonban az anyagukon és színükön túl más jellegzetességet is megemlítenek a források. Kartalon egy „tornyos ágy”, Csömörön egy „rossz függönyös ágy” volt a hagyatékban. Budakeszin két leltárban is „mennyezetes ágyról” szóltak, a ke-repesi „fődeles ágy” is hasonló lehetett. Soroksár általánosan használt bútordarabja volt a tornyos-, vagy mennyezetes ágy. Ez a koszorúval, három függönnyel felszerelt bútor egyetlen háztartásból sem hiányozhatott.²⁸ Granasztói Péter az „új polgáris tárgyak és gesztusok” közé sorolja az órát is.²⁹ Kis-kunhalason a 18. század végén a legvagyonosabb katolikus nemes és szenátor nagygazda és egy másik, meghatározhatatlan státuszú személy háztartásában említi órát.

Az általunk tanulmányozott árvaszéki iratokban már szinte általánosan jelen van az óra a háztartásokban. Bián 9 leltárban (ebből 5 házas zsellér, napszámos, iparos) 11 órát

²⁶ A korabeli forrásokban „illírek”-nek nevezték őket, saját magukat „rác”-ként határozták meg. Később „sokac”-ként említették a csoportot, a 20. század végén „horvát” nemzetiségi önkormányzat alakult.

²⁷ PML IV. 165. c. 207.

²⁸ K. Csilléry 1997: 407. szerint a 19. században eltűntek a mennyezetes ágyak.

²⁹ Granasztói 2010: 205–209.

jegyeztek fel, köztük egy álló- és egy ezüst zsebórát is. Két leltárban fa óráról szólnak, becsáruk átlagos, 2.00 frt volt. Budakeszin 3 zsellérnek (az egyiknek „réz fali”) óráját említik, Budaörsön egy bognár ingóságairól készült leltárban szerepel óra. Csobánkán egy zsellér, Kalászon egy fél telkes gazda és három szőlősgazda szobájának falán kegyes a szerkezet. A Csepel-sziget három falujában 6 háztartásban (telkeseknél és házas zselléréknél) átlagosan 1.00 frt értékűre becsült órákat találtak. A Duna bal parton négy faluban 14 leltárban 15 órát jegyeztek fel a leltározók, ezek közül tízet Csömörön. Egy fa órát 4.00 frt-ra, álló órát 6.00 frt-ra, 1 schwarzwaldi órát 1.00 forintra becsültek. Az egyik csömöri zsellér háztartásban egy 8.00 forintos „repetir” órát és egy 4.00 forintos „cilinder” órát említettek. Csömör számos vonásban eltér a környékbeli településektől. Ez valószínűleg annak is köszönhető, hogy a község földesura 1826-ban a budai szőlőhegyekből (valószínűleg Promontorról) németeket telepített a községbe.³⁰ Galgóczy szerint³¹ a betelepített szőlőművesek számára ekkor az Újhegyen földet mértek ki, a hagyatéki leltárak tanúsága szerint 800 négyszögöles darabokat.

Az Észak Pest megyei térség 11 települése közül négyben felvett öt leltárban 1-1 faliórát jegyeztek fel 1.00-2.00 frt közötti becsáron. A Gödöllői dombság déli részének 10 faluja közül négyben felvett 10 leltárban 10 falióráról szóltak, telkesek és zsellérek háztartásaiban. Dél Pest megyében 8 település közül 6 település kilenc leltárában 10 órával találkozhatunk, ebből négy Ceglédbercelen volt. Az egyetlen kakucsi leltárban egy 6.00 frt-ra becsült „arany rámás óra” időjelző funkciója mellett dísz tárgyként is számításba vehető. A fentiekből érzékelhető, hogy a Duna bal parti Pest megyében az óra kevésbé volt elterjedt, mint a Pilis megyei részekben.

Az elmúlt fél évtizedben a Kárpát-medencei hagyományos kultúra regionális tagoltságát tárgyaló két nagy terjedelmű, összefoglaló munka is megjelent.³² Az összefoglalások forrását részben a 19. század óta publikált történeti, „népismereti”, néprajzi művek, részben a Magyar Néprajzi Atlasz kutatópontjain a 19–20. század fordulópontjára vonatkozóan gyűjtött ismeretanyag és ennek klaszteranalízis módszerével végzett elemzése jelentik. Ez az ismeretanyag az említett időszak időnként (korszakonként?) változó tudományos érdeklődése szerint halmozódott fel. A felhalmozás idején a népi kultúra még élő volt, habár (a társadalmi-, gazdasági-, politikai változásokat magában hordozó) idő haladtával egyre töredékesebbé vált. Ekkor azonban a népi kultúra még jelen, vagy közelmúlt volt, tehát megfigyeléssel, kérdésekkel rögzíthető. A történeti (elsősorban írott) források bevonása a kutatásba nem látszott szükségesnek. Mára azonban a kultúrát alkotó jelenségegyüttesek³³ a fentebbi módokon jószerével már nem kutathatók. Mélyebb, tagoltabb megismerésüket az írott források feldolgozása biztosíthatja. A regionális tagoltság feltárásának lehetőségeit, néhány elért részeredményét tárja az érdeklődők elé ez a tanulmány.

Függelék: A tanulmányban vizsgált dokumentumok megoszlása települések és régiók szerint

³⁰ Hu.wikipedia.org/wiki/Csömör

³¹ Galgóczy 1877:154. Állítása szerint a település fő kincse híres fehérbort termő szőlőhegyében van.

³² Borsos 2011 és Mohay–Paládi 2011.

³³ Borsos 2011: 16–19.

Település 1. csoport	Lelt	Település 2. csoport	Lelt	Település 3. csoport	Lelt
Békásmegyér	5	(Sziget)Becse	4	Áporka	7
Bia	29	(Sziget)Csép	10	Csomád	22
(Duna)Bogdány	6	Csepel	6	Csömör	22
Budakeszi	30	Lórév	8	Dömsöd	2
Budaörs	24	Tököl	9	Dunakeszi	6
Csobánka	18			Fót	8
Hidegkút	2			(Duna)Haraszti	10
(Buda)jenő	5			Majosháza	4
(Buda)Kalász	4				

Település 4. csoport	Lelt	Település 5. csoport	Lelt	Település 6. csoport	Lelt
Acsa	1	Bénye	2	Alberti	10
Aszód	20	Boldog	13	Alsónémedi	9
Bag	7	Cinkota	10	(Cegléd)Bercel	5
Csővár	5	Csíktercsa	7	Bugyi	5
Domony	3	Dány	13	Dabas	7
(Vác)Duka	1	Ecsér	5	Gyón	7
(Galga)Hévíz	11	Gomba	4	Inárcs	1
(Galga)Mácsa	23	Gödöllő	8	Irsa	4
Hévízgyörk	8	Gyömrő	5	Kakucs	3
Kartal	2	Isaszeg	3		
Kisnémedi	3	Káva	1		
Kisszentmiklós	5	Kerepes	4		
(Vác)Kisújfalu	4	Kistarcsa	12		

Források

Magyar Nemzeti Levéltár, Pest Megyei Levéltára (PML)

IV. 3. Pest- Pilis- Solt Vármegye Nemesi Közgyűlésének irata c. / Köz- és kisgyűlési iratok 4. /

Úrbéri iratok

- IV. 165. Pest-Pilis Vármegyei cs. kir. úrbéri Törvényszék c. Úrbéri telekkönyvek, 207. kötet
Tököl
- IV. 260. b Pest-Pilis- Solt Vármegye Központi Árvatörvényszék, b. / Iratok
- V. 1143. Tököl község iratai Bb.) elöljárósági iratok, 1. doboz

Irodalom

BENDA Gyula

- 1988 *A keszthelyi uradalom 1850 előtti hagyatéki és vagyoni összeírásai. Keszthely 1711–1820.* (Fontes Musei Ethnographiae 1.) Budapest: Néprajzi Múzeum.
- 1995 *A keszthelyi uradalom 1850 előtti hagyatéki és vagyon összeírásai. Keszthely II. 1821–1849.* (Fontes Musei Ethnographiae 2.) Budapest: Néprajzi Múzeum.
- 2005 *A keszthelyi uradalom 1850 előtti hagyatéki és vagyoni összeírásai. III. Szőlőhegyek.* (Fontes Musei Ethnographiae 7.) Budapest: Néprajzi Múzeum.

BORSOS Balázs

- 2011 *A magyar népi kultúra régiói.* h.n. (Pécs): Mérték kiadó.

K. CSILLÉRY Klára

- 1997 Lakáskultúra. In: Balassa Iván (főszerk.): *Magyar néprajz 4. Anyagi kultúra. Életmód.* 327–417. Budapest: Akadémiai Kiadó.

GALGÓCZY Károly

- 1877 *Pest- Pilis- Solt- Kiskun megye monographiája.* Budapest

GRANASZTÓI Péter

- 2010 *Az elűnt mindennapok nyomában. Mezővárosi társadalom a tárgyi világ tükrében.* (Kiskunhalas 1760–1820) Budapest: Néprajzi Múzeum.

HOFER Tamás

- 1957 Jobbágy hagyatéki leltárak és becslük a keszthelyi Festetics uradalomból 1785–1847. *Agrártörténeti Szemle* 1. évf. 285–327.

KEMECSI Lajos

- 2003 Életmódtörténet és a hagyatéki leltárak. *Ház és Ember* 16. 167–176.

KOCSIS Gyula

- 1988 *Hagyatéki leltárak. Cegléd 1850–1900.* Ceglédi Füzetek 24. Cegléd: Kossuth Múzeum.
- 1997 *Hagyatéki iratok. Cegléd 1750–1820.* Ceglédi Füzetek 33. Cegléd: Kossuth Múzeum.
- 2008 Pest megye parasztsága és gazdálkodása az 1770 (-1777) évi megyei urbáriumok tükrében. In: Soós István (szerk.): *Tanulmányok Pest megye monográfiájához.* II. 361–560. Budapest: Pest Megye Monográfia Közalapítvány
- 2009 „Csak mostanában keres ott, ahová nem tett” (Az 1836. évi IV. törvény 6.§-nak hatása a Pest megyei jobbágyság földhöz való viszonyára) In: Bali János – Turai Tünde (szerk.): *Élet/Út/Írások Szilágyi Miklós tiszteletére.* 104–112. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet, ELTE BTK Néprajzi Intézet.
- 2010a Pest megyei közrendűek öröklése. Törvény és gyakorlat a kiegyezés évtizedében. Flórián Mária (szerk.): *Életmód, szemléletmód és a módi változása a parasztság körében a 19–20. század fordulóján.* 425–459. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete.

- 2010b Fogatok, kerekcsapok Pest megye régióiban. In: Bali János – Bági Anikó – Kiss Réka (szerk.): *Inde aurum – inde vinum – inde salutem Paládi Kovács Attila 70. születésnapjára*. Budapest: ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszék, MTA Néprajzi Kutatóintézet. Budapest
- 2011 „...ki fiatal korában nem szerez, ...öreg napjaiban nincs mire vetnie a szemét...” A községi elöljáróságok árvaügyi igazgatási feladatai a kiegyezés körüli évtizedben. (Társadalomtörténeti szempontú áttekintés) In.: Darkó Jenő és Erdősi Péter Sin Edit közreműködésével (szerk.): *Studia Comitatus* 32. 52–63.
- 2013 Pest- Pilis vármegye néhány jelesebb 19. századi szőlő- és borkészítő térségének összehasonlító vizsgálata. In: Muskovics Andrea Anna (szerk.): *Bor, Termelés, Fogyasztás, Társadalom*. 104–116. Budapest: Agroinform.
- MOHAY Tamás – PALÁDI-KOVÁCS Attila
- 2011 Kulturális régiók és etnikai, néprajzi csoportok. In: Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar néprajz I.1. Táj, nép, történelem*. 427–894. Budapest: Akadémiai Kiadó. *Magyar törvénytár*
- 1896 1836–1868. évi törvények. Budapest: Franklin-társulat.
- VARGA Gyula
- 1965 A parasztság munkaeszközei. In: Szabó István (szerk.): *A parasztság Magyarországon a kapitalizmus korában*. 267–348. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- ZENTAI Tünde
- 2002 *Az ágy és az alvás története*. Pécs: Pannónia.

Gyula Kocsis

Material culture, society and everyday life in the middle of the 19th century in Pest-Pilis-Solt county

In the feudal era the inheritance practice of common people was regulated by the local customary law of settlements in Hungary. Stock-taking obligation of the wealth of persons who belonged to peasantry and had an underage heir was regulated by an act of 1836, whereas hereditary succession was regulated by an act of 1840. The latter one institutionalised the former practice, i.e. the heirs had equal rights of succession. Underage heirs could take over their heritage when they came of age. A public administrative authority was established to manage these affairs in 1861. The author in his article analyses the extant documents of this authority. After describing the types of documents, the author presents some phenomena of bygone everyday life with the help of probate inventories in the central region of Hungary, in Pest-Pilis-Solt county. Some of the discussed topics are, for instance, the modernisation of soil-cultivating tools, the micro-regional differences observable in carrying vehicles and the breeds of yoke animals. With regard to interior decoration, the author analyses the presence and use of an important piece of furniture of everyday life, i.e. beds, recorded in probate inventories, then he presents the case of watches as examples of a new, middle-class vogue. Finally, he investigates the implementation of the law of 1840.

Az emlékezet társadalmi funkciói Kolozsváron (1440–2012)

A 2002-től végzett kutatásaim célja az volt, hogy bemutassa, leírja és értelmezze azokat az emlékezési alakzatokat és folyamatokat, amelyek Kolozsvár lokális kulturális és/vagy kollektív emlékezetformáinak témakörébe, társadalmi problematikájába tartoznak.¹ A kulturális emlékezet termelésének folyamatát, az emlékezet létrehozásának stratégiáit, az emlékezet társadalmi használatát vizsgáltam. Egyetlen város emlékéllítási és emlékezési folyamatainak szerveződését, működését és hatását elemztem. A terepkutatás Kolozsváron történt. Célom, hogy egy szervezettebb képet nyújtsak az időkezelés, a múlthasználat, emlékezet és lokalitás kapcsán. Az emlékezet létrehozásának, kihelyezésének és használatának vizsgálatát az emléktábla- és szoborállítások, illetve a megemlékezési szertartások és emlékünnepek áttekintésére és kutatására alapozom.²

Az emlékezetet biztosító, fenntartó eljárásokat, kulturális eszközöket és formákat, az emlékéllítés médiumait, nyelvét és műfajait Jan Assmann az *emlékezés alakzatainak* nevezte.³ A kutatás során hasznosított forrástípusok, vizsgált alakzatok közé tartoztak: 1. az emlékéllítés és emlékezés rítusai (emléktábla- és szoborállítások, emlékterek létrehozása, avatóünnepségek, megemlékezési szertartások, nemzeti ünnepek, koszorúzások stb.), 2. az emlékéllítés szövegtípusai és műfajai (feliratok, avatóbeszéd, emlékbeszéd stb.), illetve 3. az emlékéllítések (szöveges) reprezentációi (emlékkönyvek, emléklapok, emlékalbumok, díszalbumok, monográfiák, az esemény utótörténetei stb.).

Az elemzés alapjául szolgáló adattár a Kolozsváron 1440 és 2012 között, a datálás és emlékéllítés szándékával létrehozott feliratokat, emléktáblákat, szobrokat és emlékműveket, valamint az ezekhez kapcsolódó adatokat tartalmazza. A teljesség igényével összeállított, 768 tételt tartalmazó korpusz a történeti, a városban már nem fellelhető anyagot is felöleli, a következő forrástípusok alapján azonosítva: 1. történeti, helytörténeti, művészettörténeti és turisztikai jellegű forrásmunkák (287 forrás), 2. napilapok, hetilapok (1848–2012),⁴ 3. terepmunka, résztvevő megfigyelés (emlékéllítések, megemlékezések) (2002–2012).⁵

¹ A szöveg a 7. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszuson (Kolozsvár, 2011) elhangzott, *Emlékezet és társadalom. Írás és rítus a 15–20. kolozsvári emlékezési gyakorlatban* című előadás jelentős mértékben továbbfejlesztett, továbbgondolt változata. A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

² A téma alapos bemutatása és elemzése, a kutatás kötetben megjelent eredménye: Jakab A. Zs. 2012b.

³ Assmann 1999: 35–43.

⁴ A következő lapokat tekintetem át: *Pesti Hírlap* (1848), *Magyar Polgár* (1867–1904), *Ellenzék* (1880–1944), *Kolozsvár* (1889–1897), *Történelmi Lapok* (1892–1903), *Vasárnap* (1902), *Kolozsvári Munkás* (1904), *Patria de Dumnică* (1924–1928), *Keleti Ujság* (1919–1944), *Gazeta Illustrată* (1932–1939), *Kolozsvári Szemle* (1942–1944), *Făclia* (1945–1971), *Igazság* (1945–1989), *Egység and Új Út* (1946–1950), *Erdélyi Híradó* (1989–1996), *Szabadság* (1989–2012), *Adevărul de Cluj* (1992–1994), *Oraşul* (2006–2008).

⁵ Vö: Jakab A. Zs. 2012a.

Az emlékéllítés és az emlékezési gyakorlat vizsgálata szükségszerűen több szempontból közelíthető meg, illetve két nagyobb tematikus egységre bontható. A kutatás egyrészt az emlékéllítésre mint folyamatra koncentrálna, a (létrehozott) múlt publikus térbe való kihelyezésének eljárásait és az emlékéllítés történetiségét vizsgálva. Ennek a részvizsgálatnak a célja egyrészt az emlékezés helyi alakzatainak a rendszerbe szervezése, másrészt ennek segítségével (is) megválaszolni azt a kérdést, hogy az idő narratívizálása, az emlékezet létrehozása (datálás, emlékmegőrzés, emléktábla- és szoborállítás) hogyan szervezi, építi (újra) a teret, milyen eseményt tesz láthatóvá, látványossá.

Az 1440–2004 közötti emlékéllítések történeti vizsgálata az akkumulált idő problematikája mentén több kérdést is felvet. Hogyan termelődött ki ebben az időbeli vagy történeti síkban az az elképzelés, hogy a jelennek előzménye van, illetve hogy a társadalom jelene valamilyen pragmatikus vagy szimbolikus kapcsolatban áll a múlttal? Milyen társadalmi-politikai kontextusban fordul a figyelem a múlt felé? Melyek a kiváltói az intenzívebb múltra figyelésnek? Hogyan szervezi meg a társadalom a maga történetét? Milyen eljárásai vannak az emlékezetszervezésnek? Milyen társadalomkép konstituálódik az emlékéllítésekben? Milyen események indítják el az emléktáblák, szobrok stb. általi emlékezést, milyen eseményeket, magatartásokat, narratívákat jelenít meg az emlékéllítés?

Az emlékezési gyakorlat mint a múlt szimbolikus birtokbavétele vagy rituális használata a kutatás másik perspektíváját nyitja meg. Az emlékezet fenntartására, használatára (megemlékezések, ünnepek) figyelve célozom azokat a jelenbeli szimbolikus mechanizmusokat bemutatni, amelyek a múlt eseményeit élesztik fel. A közös múlt által körvonalazható emlékezetközösség, a múltat megelőző kolozsváriak számára az emlékezés identitástermelő mechanizmus is, a lokális – és regionális – társadalom mentalitását is formálja, alakítja. Ezért releváns és szükségszerű annak vizsgálata, hogy az emlékéllítések és megemlékezések milyen diskurzusok mentén szerveződnek, milyen diskurzusokat termelnek ki, milyen emlékezetet konstruálnak meg, milyen kulturális viszonyt tartanak fenn a múlttal, milyen identitásmintákat kínálnak fel a társadalom tagjai számára.

Az emlékezet szerveződése a 20. századra (és most már a 21. század fordulójára is érvényesen) a társadalomtudományos gondolkodás egyik legérzékenyebb problémájává, a kutatások egyik legtermékenyebb területévé vált. Ennek a szerteágazó kutatói hagyománynak a bemutatására, a diszciplínák által felhalmozott eredményeire, a felvetett kérdésköreire, összefüggéseire mutattam rá. Mivel az emlékezettről való diskurzus interdiszciplináris kontextusban szerveződik, ezért a történettudományok, a kultúratudományok és a társadalomtudományok elméleti megközelítéseit egyaránt a kutatásom elméleti keretének lényeges összetevőiként gondoltam el. Ezt a keretet a francia szociológia, a brit szociálanropológia és az amerikai kulturális antropológia, és nem utolsósorban a magyar néprajztudomány legfontosabb állításaira építettem fel.

Kutatásom szempontjából az emlékezet legfontosabb funkciója az, hogy biztosítja (kialakítja és fenntartja) a kapcsolatot a generációk között, illetve a kortárs társadalom tagjai között. Az emlékezet: generációk közötti kommunikáció. Ezért amennyiben a vizsgált emlékezési alakzatokra úgy tekintünk, mint valami állandósított kapcsolatra

a társadalmak jelene és múltja között, illetve mint különböző idősíkokat kitermelő, összekapcsoló folyamat lenyomataira, akkor nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy ez a kommunikáció a kultúrában zajlik, illetve azt termeli.

A társadalomban zajló, a társadalom szervező emlékezet és emlékezés az egyéni emlékezés spontaneitásával szemben a szervezethez tartozó emlékeztetőket érvényesíti, ebből következően helyszínei, tárgyai, aktorai vannak, jelentések, jelentés-összefüggések (ideológiák, mechanizmusok) eredőjében jön létre és változik, társadalmi, politikai és kulturális kontextusok teremtik és azokra hat vissza.

1. A társadalomtudományi felfogás szerint a *hagyomány* (*tradition*) az, ami a múltat közvetíti.⁶ A kulturális javak kanonizált, anyagiasított vagy szimbolikus formáit az utóbbi évtizedekben az örökség (*patrimoine, cultural heritage*) fogalmával írják le. A fogalom a „megemlékezések korának” emlékezetdömpingje⁷ nyomán meglehetősen leterhelődött: „tizenöt év alatt az örökség fogalma magába vonta a közelmúltat, az öntött elemes építészetet és a haszonépületeket, a pályaudvarokat és a piacokat, amelyekre ma már másképp tekintünk.”⁸

2. A kulturális hagyományokhoz nagyon szorosan kötődnek a politikai reprezentációk, azokat nagyban meghatározzák a különböző politikai intenciók is. Ezt a két (kulturális és politikai) kategóriát és intenciót nem érdemes szétválasztani, mert látnunk kell, hogy nagyon sok olyan hagyomány, múltkép van, amely éppen a politikai ideológiák és mozgalmak kontextusában szerveződött vagy került kitalálásra.⁹ Éppen ezért Eric Hobsbawm a kollektív emlékezetet *kitalált hagyományként* (*invented tradition*), a 19. századi, gyors társadalmi-gazdasági változásokat mutató Európa hagyományteremtéseként értelmezi. A tömeges hagyományteremtés időszeke az 1870 és 1914 közötti ötödfél évtized.¹⁰ „A »kitalált hagyományoknak« jelentős társadalmi és politikai funkciójuk van. És enélkül nem is jelennének meg és nem is szilárdulnának meg.”¹¹ Itt többnyire azokat a társadalmi-politikai kezdeményezéseket kell kiemelnünk, amelyek nyomán bizonyos politikai szereplők és történelmi események, folyamatok másfajta összefüggésben, másfajta kontextusban kerülnek bemutatásra, és ezek által egy másfajta múltkép és történelemkép termelődik.

3. A kulturális tudás vizsgálata a társadalmi élet különböző szinterein megjelenített és nyilvánossá tett reprezentációkon keresztül lehetséges. A kutatás számára ebben az értelemben a kollektív emlékezet nem absztrakció, hanem helyekben reprezentálódik. Az emlékezet fizikai keretét jelentő közegnek, az emlékezet helyévé változott térnek és magának az emlékezetkutatásnak egyik kidolgozója Pierre Nora.¹² Provokatív, programadó tanulmányában a történelem felgyorsulásáról, az emlékezet eltűnéséről beszél: „Csak azért beszélünk annyit az emlékezetről, mert már nincs. [...] A folya-

⁶ Vö: Shils 1987.

⁷ Vö: Nora 1992.; 2002.; 2007.

⁸ Chastel 2004: 125.

⁹ Vö: Hobsbawm – Ranger eds. 1983.

¹⁰ Magyarul: Hobsbawm 1987.

¹¹ Hobsbawm 1987: 181.

¹² Az emlékeztetőt váltó hagyomány vizsgálatának nagyszabású vállalkozása az általa szerkesztett *Les Lieux de mémoire* (*Az emlékezet helyei*) című hétkötetes munka. Nora réd. 1984–1992.

matosság érzése a helyekbe költözött át. Helyei vannak az emlékezetnek [*lieux de mémoire*], mivel nincs már valódi közege az emlékezetnek [*milieux de mémoire*].¹³ Jan Assmann ezt úgy fogalmazta meg, hogy az emlékezetnek „helyszínekre van szüksége és térbeliesítésre hajlik”,¹⁴ az emlékezés tereket alakít ki és rendez át. A szerző éppen a térbeliesítést nevezi meg mindenfajta *mnemotechnika* (értelemátörölés, -felelevenítés, -közvetítés) legősibb, legeredetibb eszközének.¹⁵ A fontosnak ítélt emlékezet technikai eszközökkel történő megörökítése, externalizációja implikálja az írás használatát is.

4. Az egyéni emlékezés többnyire spontán folyamataival szemben a kollektív emlékezet szervezést igényel és a társadalom tagjainak a figyelmét feltételezi. Maurice Halbwachs azt állította, hogy az egyén emlékezése mindig (meghatározott) *társadalmi keretben* zajlik és tölti be funkcióját. Az emlék kollektív jellegét a közös tudatállapotra való referálás adja; az emlékezetben a társadalmi környezethez való tartozás tükröződik vissza. A társadalmi keret pedig az emlékezetet felülvizsgáló, működtető intézményként tétéleződik, amely az emlékezési eseményt szabályozva a társadalmi konszenzust biztosítja. Ez az azonos társadalmi környezet hasonló módon formázza, mintázza az emlékezetet, az emlékezés folyamatát. A közös társadalmi helyzetek, a közös társadalmi tapasztalatok közelítik egymáshoz az egyéni emlékezetet.¹⁶ A kutatás szempontjából fontos, hogy ilyen szabályozó intézményeknek tekintsük azokat a társadalmi csoportokat (egyletek, szervezetek, társaságok, klubok stb.), amelyek létrehozzák, fenntartják, működtetik a vizsgált események emlékezetét.¹⁷

5. A kollektív emlékezet használata többnyire fesztív időkeretben zajlik. A megemlékezési rítus során egy *alapnarratíva* (*master narrative*) segítségével emlékezik a közösség saját identitására. „A megemlékezési szertartásokat megkülönbözteti más rítusoktól az a tény, hogy nyíltan utalnak mintaképnek tekintett személyekre vagy eseményekre, akár történeti, akár mitológiai létezését tulajdonítanak ezeknek; ebből következően az ilyesfajta rítusok rendelkeznek egy kizárólag rájuk jellemző további tulajdonsággal. Ezt a sajátosságot rituális újraelőadásnak [*ritual re-enactment*] nevezhetjük, amely alapvető jelentőségű a közösségi emlékezet kialakításában.”¹⁸ Az újraelőadás retorikáját (*a rhetoric of re-enactment*) a *naptári* (*calendarically* observed repetition), *verbális* (*verbal* repetition) és *gesztusok* (*gestural* repetition) révén történő artikulációs módok alkalmazása jelenti.¹⁹ A periodikusan ismétlődő ünnepek számára a *kronologikus hasonlóság* (*chronological similarity*) magával hozza és megengedi ugyanazoknak a cselekvéseknek az ismétlését.²⁰ A kollektív emlékezet folytonosságát éppen az időnek ez a strukturálása és a felidézés állandósága biztosítja.

6. A kollektív emlékezet szervezése, a megemlékezési gyakorlatok a jelen múltként való szemlélésének eredményei. Émile Durkheim szerint minden társadalom megal-

¹³ Magyarul: Nora 1999: 142.

¹⁴ Assmann 1999: 40.

¹⁵ Assmann 1999: 60.

¹⁶ Halbwachs 1925: VIII–IX.

¹⁷ Vö: Halbwachs 1925, 1950.

¹⁸ Connerton 1997: 75.

¹⁹ Connerton 1997: 76.

²⁰ Connerton 1997: 77.

kotja saját idejét.²¹ A társadalmi terméként definiált idő így csak többes számban érvényes: az idők társadalmi termékek. Erre a pluralitásra javasolta Fernand Braudel 1946-ban a „szinte mozdulatlan” „földrajzi idő” fogalmát mint az „időn kívüli” időben íródó történelmet, később pedig a *hosszú időtartamét* (*longue durée*).²² Ebben az idő-síkban céljuk láttatni a maguk történetét a megemlékező csoportok.

7. Nemcsak az emlékezés, hanem a *felejtés* is társadalmi gyakorlatnak,²³ kulturális viselkedésnek számít: a múltról való reprezentáció használatának mellőzését jelenti.²⁴ Ebben az értelemben csatlakozunk ahhoz a nézethez, mely szerint az emlékezést és a felejtést egymást kiegészítő folyamatként kell tekintenünk akkor, amikor a kollektív emlékezet szerveződését kutatjuk. Az emlékezet szervezésének folyamatában ez a két mechanizmus feltételezi egymást, az emlékezési gyakorlat része az emlékéllítés és -lebontás is.

Kolozsvár felfedezése, kutatása, narratív megalkotása a 19. század elején-közepén kezdődött meg, a helyi örökség tudatosodása és kutatása azóta erősödnek és folyamatosnak mondható. A helytörténeti irodalom áttekintése után megállapíthatjuk, hogy a kollektív/kulturális emlékezetnek nem volt tudatos kutatása, vizsgálata. Úgy tűnik, a hely történetének számontartása, a múlt megjelenítése, a műemlékekről és az emlékéllításokról való beszélés, az elmúlt idő és az emlékezet patrimonizálása három nagyobb paradigmában helyezkedett el. Ez a múlthoz való pragmatikai viszonyulások különbözőségeit is leképezte.

1. A történelmi reprezentációk a megtörtént és felhalmozott múltra mint (nemzeti) értékre irányították a figyelmet. A történelem és a múlt láthatóvá tétele a reformkorban bontakozott ki, legitimáló és presztízstermelő funkciója a nagy hatalomváltások során (trianoni és bécsi döntés, kommunista hatalomátvétel, 1989-es rendszerváltás) mindig előtérbe került, a helyről való beszélés újramegkezdődött. A kisebbségi és többségi pozíciók, az aktuális magyar–román hatalmi viszonyok eltérő perspektívákban értelmezték újra a (lokális) hagyományt.

2. A művészettörténeti munkák a múltat reprezentáló alkotások esztétikai értékére, funkciójára irányították a figyelmet. Nemzeti teljesítményként artikulálódott az elődök által létrehozott szellemi és tárgyi hagyomány.

3. A turisztikai irodalom a lokális múlthoz látványosságként viszonyult. A kalauzok és városismertetőik a kiállított, megmutatható és megcsodálható örökséget avatták élménnyé. A múlt érzékelhetővé, bejárhatóvá, használhatóvá tételét szolgálták.

A 20. század második felétől az 1989-es rendszerváltásig, a történelemről való (hivatalos) beszédmód átszerveződése (a társadalmi osztályok harcának ideológiája), a

²¹ Durkheim 1912.

²² Legalaposabb kidolgozása: Braudel 1958; magyarul: Braudel 2007.

²³ Vö: Connerton 2009.

²⁴ Paul Connerton a felejtés hét típusát nevezi meg: *erőszakos törlés* (*repressive erasure*), *előírt felejtés* (*prescriptive forgetting*), *új identitást megalapozó felejtés* (*forgetting that is constitutive in the formation of a new identity*), *strukturális amnézia* (*structural amnesia*), *felejtés mint érvénytelenítés* (*forgetting as annulment*), *felejtés mint tervszerű elavulás* (*forgetting as planned obsolescence*), *felejtés mint megalázó némaság* (*forgetting as humiliated silence*) (Connerton 2008).

nemzetiségi viszonyok hatalmi mezőben való artikulálódása (főként a román–magyar hatalmi viszonyrendszer), illetve a média felügyelése (cenzúra) miatt a lokális történelemről szóló (nem hivatalos) diskurzus a média nyilvánossága alá szorult. Úgy tűnik, hogy a nemzeti szocializmus ideológiája maga alá gyűrte a nagy lokális narratívákat.

Az 1989-es rendszerváltás után megjelenő és tevékenykedő eruditák az elődök munkáira építve megalkottak egy olyan szöveghagyományt és rítust, amelyik a kolozsvári történelmi emlékezetéről szól, amelyben a felértékelődött múlt, identitáshagyomány játssza a főszerepet. Kijelölték a Kolozsvár múltjával kapcsolatos diskurzus terét, meghatározták e beszédmód összetevőit, kiemelték a jelen szempontjából fontos elemeit; a helytörténészek tehát a múltat őrzik és aktualizálják.²⁵

A helytörténészek jogot éreznek a lokális közösségről való beszéléshez. Mindegyre közlik és újratermelik a múlt reprezentációit, ébren tartják, korrigálják a kollektív emlékezetet. Azokat az eseményeket, amelyek kihullnak a nagyobb léptékű nemzettörténelemből, a helytörténet kronológiájába illesztik. Ezáltal a helytörténet függetlenedik a hivatalos történelemtől. A lokális közösségre fókuszál és ehhez a múltat használja referenciaként. Megfigyelhető ennek az alakzatnak a médiában (visszaemlékezések, épülettörténetek stb.) és a nyilvános szférában (konferenciák, emlékestek, emléknapok, avatóünnepségek, megemlékezések, emléktúrák stb.) való állandó jelenléte.

A helytörténészek két eljárás módja érdemel említést. Egyrészt, azáltal, hogy a forrásokat feltárják, a levéltárakból előhozzák, megjelenítik a múltat, igyekezetükkel hozzájárulnak ahhoz, hogy a múlt közkinccsé, örökséggé váljon. Az elvont történelmet láthatóvá teszik, demokratizálják a (helyi) társadalomról való tudást. Másrészt, azáltal, hogy a korábban szobrok, emléktáblák, emlékművek állításával térbeliesített kollektív emlékezetnek, azaz a múlt reprezentációinak fényképeit, szövegeit megjelentetik munkáikban, a reprezentációk reprezentációit forgalmazzák. Ezek egy része lecsérlődött, felszámolódott: ma már nincs referenciális alapjuk a város terében. Ebben az értelemben egyes helytörténeti munkák már csak a kollektív emlékezet emlékezetét mutatják fel. A helytörténet számára azonban továbbra is a múlt lokális alakzataként kapnak helyet, mert ezek – a közhasznú események és fontos egyéni teljesítmények lenyomataként – legitimálják a múlttól való beszélést.

A Kolozsvárról való beszélés tulajdonképpen egy megszűnt Kolozsvárnak a narratívázása, a mentális képzelőerő kultiválása: célja megteremteni egy olyat, aminek látható nyoma nemigen van vagy éppenséggel nincs.

A lokális múlttól való beszélésnek, a lokális emlékezet termelésének egyéb összetevői és funkciói: 1. a felhalmozott szellemi és tárgyi emlék valamiféle nemzetközi hagyomány (a nemzeti teljesítmény) része, amit meg kell menteni a felejtéstől, pusztulástól; 2. ez a jelentéstelített múlt szembeállítható a jelennel, és ebben a viszonyban a múlt a jelen (nemzet)erkölcsi fölérendeltje; 3. a beszédmód maga cselekvésként artikulálható: a múltat őrzi, az identitást újrateremti, a lokális és nemzeti viszonyokat meghatározza és fenntartja; 4. a múltat szociálisan használatba veszik: kiállítják, láthatóvá válik, beépül a mindennapokba; a családi emlékezet részeként a

²⁵ Vö: Bensa 2001: 7.

történelem háziasítása (*domestiquer l'histoire*)²⁶ történik meg; 5. a lokális identitást (lokálpatriotizmust)²⁷ hozza létre és tartja fenn.

Fontosnak tartom kiemelni, hogy a diszciplína, amelyik regisztrálja ezt az emlékezési gyakorlatot, visszahat az emlékezési gyakorlatra: miközben a múlt reprezentációit kutatja, reprezentációkat termel maga is.

Az adattárba szervezett anyag felosztásának szempontjait az alapozta meg, hogy az egyes korszakok hogyan valósítanak meg bizonyos emlékéllítási gyakorlatokat. A gyűjtött anyag tartalmát figyelembe véve az emlékéllítés történeti szakaszait előzetesen a következőképpen határoztam meg:

A datálások és az emlékéllítások bemutatását és elemzését korszakok, tematikák és alakzatok alapján végeztem el. A kronológiai felosztás lehetővé tette a korszakok

Történeti szakasz	Korszak és tematika	Évek és emlékéllítások	Emlékeztetési átlag/ év
1440–1799	a kezdetektől a reformkorig – a datálás gyakorlati funkciója	359 év – 188 adat	0,52%
1800–1867	a reformkortól a kiegyezésig – a datálás mint emlékéllítés	67 év – 46 adat	0,68%
1867–1918	az osztrák–magyar dualizmus kora – a nemzet emlékezete	51 év – 84 adat	1,64%
1918–1940	Erdélynek Romániával való egyesítésétől a II. bécsi döntésig – a hatalomváltás és emlékezete	22 év – 39 adat	1,77%
1940–1944	a „kis magyar világ” – visszatérő hatalom – rekonstruált emlékezet	4 év – 17 adat	4,25%
1945–1989	a II. világháború végétől az 1989-es rendszerváltásig (belső cezúrák: 1948, 1965) – a kommunizmus emlékeztetkonstruálása	44 év – 154 adat	3,50%
1990–2004	a demokrácia korszaka – a megemlékezések kora	14 év – 177 adat	12,64%

összehasonlítását, különbségeinek és egymáshoz való viszonyainak vizsgálatát. A tematikák és alakzatok mentén elrendezett emlékéllítés a leírás és értelmezés során áttekinthetővé tette az anyagot. Most csak néhány lényeges megállapításra térek ki.

²⁶ Vö: Fabre dir. 2000.

²⁷ Vö: Gyáni 2002: 67.

A múlt iránti érdeklődés, a múlt birtoklásának igénye a kolozsvári közelet állandó meghatározójának tűnik. Az első datálás 1440-ből származik, egy napóra felirata.²⁸ Az első (építési) emléktábla 1450-ből adatható, a plébánia építését jelzi.²⁹ A város terében állított első szobor (Szentháromság-szobor) 1744-ből származik,³⁰ az első (erdélyi) politikai jellegű emlékművet (Státua) 1831-ben állították.³¹ Az emlékéllítés általi emlékezés szokása végigkísérte a következő századokat is, egészen a jelenig.³² Fontos kiemelni, hogy ezek a megnyilvánulások nem mind a mai értelemben vett emlékeztet- szervezésekkel voltak azonosak, amennyiben az emlékéllítást a különböző társadalmi csoportoknak az identitását reprezentáló, azért szimbolikus eszközökkel harcoló tevékenységnek tekintjük. (A modernitás hozza létre azokat az emlékéllításokat, amelyek a nemzettudatra alapozódnak, illetve azokat erősítik.) A datálás, nyomhagyás, emlékeztetés történetiségükben változó kategóriákat jelentett, más-más konnotációja volt a különböző korszakokban, ugyanakkor más-más viszonyulás, magatartás kapcsolódott hozzájuk. A vizsgálat szempontjából van egy közös sajátosságuk: ezek a nyilvánosságuk vagy kvázi-nyilvánosságuk szánt objektumok és gesztusok a társadalmi időt tagolták, a mindenkori társadalmaknak az időkezelését és – főként a későbbi korokra érvényesen – a múlthasználatát reprezentálták. A datálás és emlékéllítés történeti funkcióváltozásait ebben az értelemben is igyekeztem megragadni.³³

Az *emlékéllítások tartalmát* illetően több tendencia volt kitapintható. Ha a megemlékezett eseményeket vizsgáljuk, akkor az időhöz való viszonyulás volt az egyik

²⁸ antoniu[s] a(nn)o m[xl?]; fordítás: [állította] Antal [apát], 1440-ben.

²⁹ H[a]ec structura fabricat est ad honorem s[an]cti michaelis/ archangeli per ven[erabi]le[m]: do[mi]nv[m] gregorii slevnig decre-/ tor[um] et artiv[m] bacc[alarevm]et pl[e]ba[nu]m hvi[us] civitatis de bonis[s]vvis/ pa[r]i[te]r d[ominorum] providor[um] thom[a]e rvffiet lawr[e]nt[h] slevnig iv-/ dictvms[im]il[ite]r hvi[us] civitat[is] avor[um]et progenitor[um] ip[s]i[us] et alior[um]/ bonor[um] ho[mi]nv[m] qvor[um] merles ercondita set in c[o]elis·M·L·[D]
Fordítás: Ezt az épületet építtette Szent Mihály főangyal tiszteletére tisztelendő Slevnig Gergely, a törvénytudomány és a szabad művészetek koszorúsa, ez időben a város [Kolozsvár] pébánosa, különösen előrelátó Veres Tamás és Slevnig Lőrinc városi bíró urak, az ő nagyatyja és szülői és más jó emberek javaiból, akiknek jutalma el van téve az egekben ML'(D) (=1050, azaz 1450). (Jakab Elek fordítása nyomán; vö: Jakab E. 1870: 441–442)

³⁰ Fogadalmi oszlop, az 1738 óta tartó pestisjárvány elmúlásakor, hálaadományként Kornis Antal főkormányzói tanácsos és felesége, Petki Anna állította.

³¹ FRANCISCO. I./ AUSTRIÆ. IMPERATORI./ HINGARIE. BOHEMIÆ. REGI./ MAGNO. PRINCIPI. TRANSSILVANIÆ./ PIO. FELICI. AUGUSTO./ ET./ CAROLINÆ. AUGUSTÆ./ IMPERATRICI. SERENISSIMÆ./ CHARUMHUNC. SUUM./ TRANSSILVANIÆ. PRINCIPATUM./ EIUSQUE. METROPOLIM./ A(NNO). D(OMINI). MDCCCXVII./ CLEMENTISSIME. INVISENTIBUS./ LIBERA. REGIA. CIVITAS./ CLAUDIOPOLIS./ DEVOTISSIME./ POSSUIT.

Fordítás: A kegyes, boldog és dicsőséges I. Ferencnek, Ausztria császáranak, Magyarország és Csehország királyának, Erdély nagyfejedelemének és Karolina Augusztá felséges császárnénak, akik Erdély nagyfejedelemiségét és annak székvárosát kegyesen meglátogatták az Úr 1817. esztendejében, Kolozsvár szabad királyi városa a legalázatosabban állította.

³² Összehasonlításként említem, hogy az erdélyi toronygombiratokat mint az emlékezés sajátos alakzatát a 17. századtól ismerjük. Keszeg Vilmos a legkorábbi ismert toronygombiratot 1601-ből, Marosvásárhelyről származtatja (vö: Keszeg 2006, 2008: 332–334).

³³ Vö: Jakab A. Zs. 2012b.

legszembeötlőbb. Ez a viszonyulás alakította a megemlékezés tárgyát is. Kezdetben a jelenben lezajló eseményeknek történt az emlékéllítés, később (ma is) a múlt vagy régimúlt eseményeinek kiemelése zajlott. Ebben a tendenciában helyezkedtek el kezdetben az egyéneket vagy a város közösségét érintő erődítmények építésének, lakóházak és épületelemek létrejöttének, a létrehozás körülményeinek a megjelenítései. A későbbi korszakok folyamán a felhalmozott múlt ismeretében, a retrospektív viszonyulás felerősödésével egyre inkább feltűntek a múlt eseményei az emléktáblákon. A 19. század végétől ez a visszatekintő magatartás egyre határozottabb lett, a múltteremtés technikája egyre kiforrottabb, intézményesítettebb. Az emlékéllítés korszakait áttekintve megállapítható az is, hogy az az eljárás, amely kezdetben az egyének (polgárok, fejedelmek, uralkodók) tetteinek, az egyház és város megvalósításainak manifesztációja volt, a 19. századtól átalakult a nemzet megjelenítésévé, manifesztálásává. A reformkor nemzeti mozgalmi nyomán a nemzeti alapon körvonalazódó csoport, közösség teljesítménye vált egyre inkább az emlékező és emlékéllítő jelen által értékelhetővé. Ezzel a tendenciával együtt az emlékéllítés nyelve is a latin nyelv használatáról látványos módon a nemzeti nyelv(ek) használatára tért át.

Amennyiben az *emlékéllítő*okra vonatkozóan szeretnénk érvényes megállapításokat tenni, akkor ismét az emlékéllítés intézményesedésének folyamatát kell hangsúlyozni. Az emlékezet kihelyezését kezdetben a polgárok egyéni szándéka vagy a város vezetőségének döntése határozta meg. Az emlékéllítók a reformkori társadalmi differenciálódás során különféle csoportosulások, egyesületek, társaságok, klubok, pártok stb. formájában jelentek meg. Ezek a közösségek a múlttal való beszélést, a múlt kihelyezését a közösségre érvényes interpretációk nyomán szervezték. Ennek értelmében vagy a nagy narratívák (ország- és nemzeti történelem, várostörténelem) megjelenítése okán irányították magukra a figyelmet (például a létrehozó szövegszerű feltüntetéseivel), vagy a saját múltjukat a nagyobb közösségre is érvényes tartalmait jelenítették meg (például a nagy narratívákra való hivatkozással), vagy a saját múltjukat, történelmet tették láthatóvá. Erre azért is szükség volt, mert a város lakossága folyamatosan újratöltődött. Ezeket a személyeket, csoportokat folyamatosan integrálni kellett.

Az emlékéllítást a társadalmi keretek változása, módosulása, megszűnése folytán a megjelenített, reprezentációkba szervezett múlt változása, módosulása, felszámolása követte. Ezek tényét, meglétét a történelmi cezúrákat és az azok nyomán kitermelődő reprezentációk, múltértelmezések bemutatásával és elemzésével bizonyítottam.

A legutóbbi korszak emlékéllítésait külön vizsgáltam. Az 1989 és 2004 közötti emlékezetszervezések bemutatásával azt bizonyítottam, hogy a nagy politikai és társadalmi változás a korábbi emlékezethez, a felépített múlttal való viszonyulást is átrendezi, illetve a régi és az új rendszer közötti különbséget az emlékéllítések során is megjeleníti. A nyilvánosság, a társadalmi tér és a hely átértelmezése, múlttal való beépítése a működő vagy emancipatorikus hatalmi csoportok folyamatosnak tűnő törekvése.

A kutatás eredményeit tézisekbe foglalva a következőkre szükséges kitérni:

1. Az első kolozsvári emlékéllítés 1440-re datálható. Az emléktábla és szobor általi emlékezés szokása azóta folyamatosnak, a 19. századtól egyre intenzívebbnek mondható. Az *emlékéllítések jellegét* tekintve egyrészt az önmagát dokumentáló, gyarapodó és/vagy pusztuló város megjelenítését, másrészt pedig a városban zajló események

megörökítését, illetve a város életének és a történelmi eseményeknek a szinkronba hozását kell kiemelnünk. Az emlékéllátások kezdetben a jelen megörökítését szolgálták, majd az évszázadok előrehaladtával egyre inkább a közelmúlt és a régmúlt eseményeinek állítottak emléket. Ezzel összefüggésben elmondható, hogy az események rögzítése, illetve a múlt felidézése kapcsán a megidézett esemény és a jelen közötti viszony az organikusától az organizált kapcsolat fele, a funkcionálistól a legitimáló szándék irányába alakult.

2. Az *emlékéllátás nyelve* kezdetben (a 15. századtól regisztrálhatóan), a kor hivatalos nyelvének megfelelően a latin volt, majd a 16. századi előzmények (sír feliratok) után, a 18–19. századi reformtörekvéseknek és a kor nemzeti mozgalmainak betudhatóan a nemzeti nyelvek irányába változott meg. A domináns nemzeti nyelv a magyar volt, majd az 1918-as egyesítés után a nyilvános térben megjelent a román nyelv. Az emlékezés nyelvének megválasztása a 20. század első felétől kezdődően etnikai konfliktusokat eredményezett. A második világháborút követően egyre inkább a román nyelv lett a domináns, a magyar pedig kiszorult a nyilvánosságból. Az 1989-es rendszerváltás után az újjászerveződő nyilvánosságban a román–magyar nyelv ismét egyensúlytalanságban jelent meg, a román nyelv nyilvánosságbeli dominanciájával számolhatunk. A kommemorációnak a feliratokban és a megemlékező szertartásokban alkalmazott nyelve ünnepélyes, választékos, hol a biblikus, hol a politikai, hol a tudományos nyelvhez áll közelebb.

3. Az *emlékéllátások helye* a századok során egy jellemző tendencia szerint szerveződött: a zárt vagy félnyilvános terektől a nyilvános, a szakrális terekből a profán terekbe került át. A 20. században az emlékéllátásoknak egy másik tendenciája is megjelent: a hatalmi térből kiszorult csoportok vagy etnikumok a nemzetileg homogén terekben (templom, iskola) szervezték megemlékezéseiket. Így az emlékéllátásoknak a nyilvános térből való kiszorulása is regisztrálható.

4. Az *emlékezet kihelyezői* és az *emléktárgyak elkészítői* elválnak egymástól. Az utóbbit egyre inkább a szakosodás jellemezte, az emléktáblák, emlékművek és szobrok elkészítése a szakemberek (szobrászok, öntők, kőfaragók stb.) és erre szakosodott cégek feladata lett.

5. Az emlékezet kihelyezésének, a jelen vagy a múlt megörökítésének és megjelenítésének privilégiumát a domináns csoportok vagy intézmények a maguk számára tartják fenn. Történetiségben vizsgálva azt tapasztalhattuk, hogy az egyház, amely a kezdetektől nagyban meghatározta az emlékéllátásokat, a 19. századra egyre inkább átengedte a profán, laikus intézeteknek vagy intézményeknek a megemlékezések előjogát. Az idő felügyelése, a múlt őrzése egyre inkább a világi intézmények felügyelete alá került. Illetve kimutatható egy másik tendencia is: a nyilvánosságban megjelenni nem tudó csoportok vagy etnikumok a szakrális kontextusokba vagy nemzetileg homogén – de zártabb – terekbe húzódnak vissza.

6. Ezzel összefüggésben a megemlékezői rítusok a templomok teréből, az egyházak felügyelete alól kikerülve egyre inkább profanizálódtak. Az emlékezés lezajlása, a ceremoniális keret ugyanúgy látványos maradt, de profán tartalmakkal töltődött fel. A szekularizálódott emlékezői események is egyre ritualizáltabbá váltak, a megemlékezések többnyire a politikai szertartásokká, a rivalizáló csoportok és etnikumok

manifesztációiként zajlanak. 7. Az emlékezet szervezése különféle társadalmi funkciókat tölt be. A kolozsvári kutatásban az alábbi funkciók azonosíthatók: megőrzi az események és személyiségek emlékezetét; jelenvalóvá teszi a lehetséges (értelmezett, megszerkesztett) múltat; összeköti a jelen társadalmát a múlt társadalmával, a megemlékezések az élőket és holtakat egyazon közösség tagjaivá avatják;³⁴ erősíti a genealógiai tudatot, a korok és generációk közötti szolidaritást;³⁵ a társadalom és a társadalmi rend, ideológia és társadalmi gyakorlat láthatóvá tétele és legitimálása; a helyről való tudás identitást biztosít a társadalom tagjai számára;³⁶ az emlékezet lokalitást termel és dokumentál.³⁷

Amint láthattuk, a társadalom színterein új rítus jelent meg, amely a 20. századra az egyik legmeghatározóbb, legérzékenyebb, közösséget szervező és identitásokat modelláló tényezővé vált. Ez pedig az *emlékezés rítusa*. Az emlékéllátásokat történetiségükben vizsgálva megállapítható, hogy a megemlékezések a 20. század végéig egyre népszerűbbek lettek (egyre népesebb közönséget szólítottak meg, illetve mozgósítottak). Az utóbbi évtizedekben egy másik tendencia is érvényesült: az emlékéllátások partikularizálódásával a megemlékezések egy része egyre professzionálisabb (kis csoportokat mobilizáló, kisebb társadalmi formációk múltját megjelenítő) lett. Magyar–román viszonylatban a megemlékezések megosztották a városi társadalmat. De ugyanígy megállapítható az is, hogy a magyar nemzetiségi keretben szerveződő kitalált hagyomány is integráló-egységessítő (az azonosságokat demonstráló), illetve differenciáló-megosztó (különbségeket láthatóvá tevő) rutinokat is elkezdett termelni.

Irodalom

APPADURAI, Arjun

2001 A lokalitás teremtése. *Regio*. XII. 3. 3–31.

ASSMANN, Jan

1999 *Kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest: Atlantisz Kiadó.

BAUSINGER, Hermann

1995 *Népi kultúra a technika korszakában*. (Folklór.) Fordította Szíjártó Zsolt. Budapest: Osiris Kiadó–Századvég Kiadó.

BENSA, Alban

2001 Fièvres d’histoire dans la France contemporaine. In Bensa, Alban – Fabre, Daniel (éd.): *Une histoire à soi. Figurations du passé et localités*. (Collection Ethnologie de la France, 18.) 1–12. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l’homme.

BLOCH, Marc

1996 *A történész mestersége. Történelemelméleti írások*. (Osiris Könyvtár.) Budapest: Osiris Kiadó.

³⁴ Vö: Connerton 1997.

³⁵ Vö: Bloch 1996: 32–40.

³⁶ Vö: Bausinger 1995: 53.

³⁷ Vö: Appadurai 2001.

BRAUDEL, Fernand

1958 Histoire et sciences sociales. La longue durée. *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*. XIII. 4. 725–753.

2007 A történelem és a társadalomtudományok: a hosszú időtartam. In Benda Gyula – Szekeres András (szerk.): *Az Annales. A gazdaság-, társadalom- és művelődéstörténet francia változata*. (Atelier füzetek, 9.) 163–192. Budapest: L'Harmattan Kiadó–Atelier.

CHASTEL, André

2004 Az örökség fogalma. In Erdősi Péter – Sonkoly Gábor (szerk.): *A kulturális örökség*. (Atelier füzetek 7.) 97–132. Budapest: L'Harmattan–Atelier.

CONNERTON, Paul

1997 Megemlékezési szertartások. In Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. 64–82. Budapest: Osiris Kiadó–Láthatatlan Kollégium.

2008 Seven types of forgetting. *Memory Studies*. I. 1. 59–71.

2009 *How Modernity Forgets*. Cambridge: Cambridge University Press.

DURKHEIM, Émile

1912 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Alcan.

FABRE, Daniel (dir.)

2000 *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques*. (Collection Ethnologie de la France 15.) Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

GYÁNI Gábor

2002 *Történezdiskurzusok*. (A múlt ösvényén.) Budapest: L'Harmattan Kiadó.

HALBWACHS, Maurice

1925 *Les Cadres sociaux de la mémoire*. (Collection Les Travaux de l'Année Sociologique.) Paris: Librairie Félix Alcan.

1950 *La Mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France.

HOBSBAWM, Eric

1987 Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1870–1914. In Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás. Tanulmánygyűjtemény*. 127–197. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

HOBSBAWM, Eric – RANGER, Terence (eds.)

1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

JAKAB Albert Zsolt

2012a *Ez a kő tétetett... Az emlékezet helyei Kolozsváron (1440–2012)*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság–Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.

2012b *Emlékállítás és emlékezési gyakorlat. A kulturális emlékezet reprezentációi Kolozsváron*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság–Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.

JAKAB Elek

1870 *Kolozsvár története. Első kötet, oklevéltárral. Ős-, ó- és középkor. (513 Kr. e.–1540 Kr. u.)* Buda: Kiadja szab. kir. Kolozsvár város közönsége.

KESZEG Vilmos

2006 *Egy Hir adás a' Késő Maradékhoz. 17–20. századi erdélyi toronygombiratok*. Marosvásárhely: Mentor Kiadó.

- 2008 *Alfabetizáció, írásszokások, populáris írásbeliség. Egyetemi jegyzet* (Néprajzi Egyetemi Jegyzetek, 3.) Kolozsvár: KJNT–BBTE Magyar Nyelv és Antropológiai Tanszék.

NORA, Pierre

- 1992 L'ère de la commémoration. In Nora, Pierre (dir.): *Les Lieux de mémoire. III. Les France 3. De l'archive à emblème. (Enregistrement, Hauts lieux, Identifications.)* 975–1012. Paris: Gallimard.
- 1999 Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. *Aetas X. 3.* 142–157.
- 2002 Reasons for the current upsurge in memory. *Eurozine* (<http://www.eurozine.com/pdf/2002-04-19-nora-en.pdf>)
- 2007 Emlékezetdömping. Az emlékezés hasznáról és káráról. *Magyar Lettre Internationale.* 66. 35–37.

NORA, Pierre (réd.)

- 1984 *Les Lieux de mémoire. I. La République. (Symboles, Monuments, Pédagogie, Commémorations, Contre-mémoire.)* Paris: Gallimard.
- 1986a *Les Lieux de mémoire. II. La Nation 1. (Héritage, Historiographie, Paysages.)* Paris: Gallimard.
- 1986b *Les Lieux de mémoire. II. La Nation 2. (Le territoire, L'État, Le Patrimoine.)* Paris: Gallimard.
- 1986c *Les Lieux de mémoire. II. La Nation 3. (La Gloire, Les Mots.)* Paris: Gallimard.
- 1992a *Les Lieux de mémoire. III. Les France 1. Conflits et partages. (Divisions, politiques, Minorités religieuses, Partages de l'espace-temps.)* Paris: Gallimard.
- 1992b *Les Lieux de mémoire. III. Les France 2. Traditions. (Modèles, Enracinements, Singularités.)* Paris: Gallimard.
- 1992c *Les Lieux de mémoire. III. Les France 3. De l'archive à emblème. (Enregistrement, Hauts lieux, Identifications.)* Paris: Gallimard.

SHILS, Edward

- 1987 A hagyomány. Bevezetés. In Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás. Tanulmánygyűjtemény.* (Kultúraelmélet és nemzeti kultúrák, 1.) 15–66. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

Zsolt Albert Jakab

The Social Functions of Memory in Cluj between 1440 and 2012

The aim of this paper is to present, briefly describe and interpret all figures of memory, as well as representations and processes linked to the issue of local, cultural and/or collective memorial forms and social problems in the city of Cluj-Napoca. Subsequently, I have analyzed the process of cultural memory performance, the strategies of memory formation and the social use and functions of memory, as they occur in one urban context. By sorting out Cluj-Napoca as my fieldwork, I intended to offer a more or less complete image on the use of time, techniques of dealing with the past and the relation between memory and locality. The analysis of memory construction, its “spatialization” and use were grounded on a review and research of commemorative actions (memorial plaques and statues) as well as commemorative rituals and festivities.

Marshall Sahlins: What Kinship is – And Is Not. University of Chicago Press. Chicago and London. 2013. 110 p.

Mészáros Csaba

A rokonság kutatása hagyományosan az antropológiai vizsgálódások kiemelt jelentőségű területe volt. Robin Fox az 1967-ben megjelent „*Kinship and Marriage*” című munkájában a szociálanropológiai kutatás logikájának tekintette a rokonsági rendszerek megértését. A rokonság kutatásának jelentőségét David M. Schneider tette mérlegre 1968-ban „*American Kinship: A Cultural Account*” című munkájában majd később még nagyobb alapossággal az 1984-ben íródott „*A Critique of the Study of Kinship*” című könyvében. Schneider szerint nincsen értelme arról beszélni, hogy egy társadalmon belül mit is jelent a rokonság, ugyanis ha az ismert társadalmak rokonságról vallott elképzeléseit egymás mellé helyezzük, akkor a kutató nem tud meghatározni egy olyan közös jegyet sem az eltérő elképzelések halmazában, amely minden társadalomban a rokonság jelenségköréhez tartozik. Vagyis nincsen olyan, az emberi közösségek által osztott, közös elképzelés a rokonságról, amelyet analitikus kategóriaként az antropológusok használhatnának. Schneider hatására a rokonság antropológiai kutatása egyre inkább azokra a kulturálisan megszabott szabályokra kezdett koncentrálni, amelyekből a rokonság jelenségkörét egy-egy társadalom a maga számára felépíti. Ez a törekvés együtt járt azzal a fókuszváltással, amely a rokoni rendszerek monolitikus leírásától fokozatosan a rokonság kulturális szerepének, és egyéni felhasználásának értékeléséig vezetett. E megközelítésből alakult ki a biológiai leszármazáson alapuló, genealógiainak tekintett kapcsolatok dekonstrukciójára törekvő konstruktivista „új rokonsággutatás”.

Marshall Sahlins könyve ezen a ponton kapcsolódik az antropológiai rokonsággutatás egymással vitázó diskurzusaihoz. Ahogy azt teszi korábbi munkáiban, Sahlins ez alkalommal is pontosan érzékeli, hogy mi az a téma, amellyel hatékonyan tudja gazdagítani, kiegészíteni egy-egy kutatási probléma megtárgyalását. Nem egy új kulturalista értelmezési keretet kíván felvázolni, hanem kihívásnak tekinti David Schneider felvetését, vagyis azt, hogy létezik-e olyan jelenségkör, amelyet rokonságként lehet értelmezni. Ha pedig létezik ilyen, akkor azt miként érdemes értelmezni. Egy biológiai jelenségnek, amelyet minden kultúra egy kicsit másképpen értékel, vagy pedig egy olyan kulturális jelenségnek, amely biológiailag meghatározott módon az ember sajátja? Sahlins megfordítja a rokonság kutatásának alapját: ami természetesnek tűnt az emberi kultúrában az valójában kulturális az emberi természetben. A szerző elsősorban két kutató eredményeire támaszkodik érvelése során. Egyrészt a dél amerikai indán animizmus kutatásából táplálkozó antropológiai perspektivizmus irányzatának egyik vezető kutatójára Eduardo Viveiros de Castrora, másrészt a fejlődéslelektannal foglalkozó pszichológusra, Michael Tomasellora.

Sahlins követve Viveiros de Castro gondolatmenetét elválasztja a rokonság jelenségét a biológiai leszármazástól. Ennek során felhívja a figyelmet arra, hogy számos társadalomban a rokonsági viszonyokat egyáltalán nem, vagy nem csak a leszármazás és házasság kettőssége hozza létre. A szerző felhozta példák javarészt Pápua Új-Guineából és Dél-Amerikából származnak – vagyis Sahlins a rokonság jelenségét elsősorban olyan leírások alapján kívánja magyarázni, amelyek alátámasztják munkahipotézisét. A szerző maga is mentegetőzik munkája elején, elismerve, hogy munkája stílusa frazeriánus e tekintetben, és rendszertelenül vet össze, helyez egymás mellé rokonságra vonatkozó adatokat eltérő társadalmakból, és eltérő korokból. Ez az eljárás érthető is, hiszen a szerző elsősorban azt kívánja cáfolni, hogy a rokonság *csak* az ember biológiai leszármazásának kulturális értelmezése lehet. Egyes közösségekben annak tűnhet, másokban nem – sugallja az olvasónak.

Ha nem a biológiai leszármazás, akkor mi teremti meg az együttműködésre való hajlamot, az egymáshoz tartozás érzését, az összekapcsolódás tudatát az emberi társadalmakban – teszi fel a kérdést

a szerző. Van-e valami mélyebb, átfogó emberi sajátosság, amely a rokonság jelenségét (ha az nem a biológiai leszármazáson alapul) általánossá teszi az emberi közösségekben. Sahlins a „kölcsonös létezésre” (*mutuality of being*) való képességet tekinti ilyen sajátosságnak. Vagyis azt az emberi képességet, hogy önmagát nemcsak különálló egzisztenciaként képes szemlélni hanem egy közösség részeként, amelyben az emberek egy csoportjának egzisztenciája nem választható el a sajátjától. Tomasello ezt a képességet nevezi „megosztott intencionalitásnak”. Tomasello kísérletei azt mutatják, hogy az emberek egymást már kilenc hónapos koruktól intencionális és racionális lényként kezelve egy közös interszubjektív térben élik meg és fogják fel a világot. Ugyan az állatok is sokféleképpen képesek egymással együttműködni, de nem képesek megosztani a személyiségüket másokkal. Sahlins – Tomasello gondolatmenetét követve – azt állítja, hogy a „kölcsonös létezés” – vagyis amikor egy ember azt éli meg, hogy egy másik ember létezésének a része az övé is – a megosztott intencionalításra való képességéből adódik, és nem abból, hogy az ember a leszármazás jelenségét kulturálisan értelmezi. A rokonság tehát a „kölcsonös létezés” egy olyan formája, amelyet az egyes társadalmak más és más eszközökkel szabályoznak – és tartanak az egyes emberek számára átlátható, megélhető keretek között. Sahlins számára éppen ezért nem biológiai – hanem kizárólag kulturális jelenség a rokonság, vagyis a „kölcsonös létezés” társadalmakként eltérő módon szabályozott rendszere.

A könyv két részből áll, az első (a kötet kétharmadát kitevő) fejezet „*What Kinship Is – Culture*” 2011-ben a *Journal of the Royal Anthropological Institute* számaiban két részben jelent meg. a második „*What Kinship Is Not – Biology*” pedig a könyv számára íródott. Sahlins gondolatmenete és érvelése ezért már korábbról is ismert volt a nemzetközi antropológia legfontosabb műhelyeiben, és a kötet megjelenése rendkívül széles körű és termékenyítő jellegű vitát hozott tudományunk életébe.

Competing Eyes. Visual Encounters With Alterity in Central and Eastern Europe. Edited by Dagnosław Demski – Ildikó Sz. Kristóf – Kamila Baraniecka-Olszewska. Budapest, L’Harmattan. 2013. 546 p.

Mikos Éva

A „versengő tekintetek” egyszerre sejtelmes és sokat mondó címmel megjelent kötet a *máság* élmény vizuális megjelenítését tárgyalja közép-, kelet- és dél-európai példákon. A dolgozatok a reális ábrázolás szándékával készült könyv- és folyóirat-*illusztrációkat*, főként grafikákat, továbbá a sajtó-, stúdió-, kommerciális, valamint néprajzi fényképeket, illetve a szatirikus ábrázolást célzó *karikatúrákat* elemzik abból a szempontból, hogy rajtuk a saját kultúra reprezentációinak, valamint a másokról alkotott elképzeléseknek milyen *ikonográfiai* sajátosságai, *sztereotip* megnyilvánulásai figyelhetők meg. A tárgyalt kötet egy két évvel korábban megkezdett sorozat második darabja. Az első, varsói konferencia tanulmányai *Images of the Other in Ethnic Caricatures of Central and Eastern Europe* címmel jelentek meg (Warsaw, 2010). A lengyel-magyar együttműködésben létrehozott eszmecsereének ezúttal Budapest, illetve az MTA BTK Néprajztudomány Intézete adott otthont. A 22 résztvevő 12 államot képviselt.

A kötet gondolatisága sokszerzős tanulmánykötetek, konferencia-kiadványok esetében szokatlan egységet mutat. Bár szinte kivétel nélkül esettanulmányok, néhány kulcsfogalom köré épülnek. Középpontba az ikonográfia, valamint a sztereotípiák problémája áll, legkiemeltebben az egyik szerkesztő, egyúttal fölvezető előadást tartó Sz. Kristóf Ildikó munkájában (40–66.). Tematikusan a dolgozatokat két csoportra oszthatjuk: a *békés találkozásokot*, illetve a *konfliktushelyzeteket* elemző munkákra. Előbbiek kapcsán néhány további kulcsfogalmat is érdemes felsorolni, mint amilyen az *orientalizmus*, a *nemzet*, a *romanticizmus* fogalmai, illetve a *folklorizmus*.

Az első bemutatandó tematikus csoport némileg eltér az átlagtól, hiszen az európai ember távoli kontinensek őslakosságával kapcsolatos korabeli elképzeléseiről szól. Sz. Kristóf Ildikó tanulmányában egy 19. században nagyon népszerű, sok nyelvre lefordított német természettörténeti tankönyvről, Georg Christian Raff munkájáról olvashatunk. Kicsindi Edina a 19. századi magyar élclapok színes bőré szereplőit, illetve ábrázolásuk sajátos, belpolitikai kontextusát elemzi (352–372.).

Az orientalizmus kérdését főként a délszláv területek vizuális anyagát elemző szerzők tárgyalják, ott is elsősorban a nemzetépítéssel összefüggésben. Anelia Kassabova (112–139.), valamint Ana Djordjević (140–168.) a korabeli fotókultúrának a nemzeti önkép megteremtésében játszott szerepét vizsgálja, azt a folyamatot, amelyben a modern nemzeteszmé és a történelmi múlt konfliktusából, az orientalizmus, a romanticizmus, illetve a folklorizmus hármasságából megteremtődik az új bolgár és szerb nemzeteszmé. Székely Miklós hasonló megfigyeléseket tesz a 19–20. század fordulójának világkiállítási magyar pavilonjait elemezve (190–211.). A magyarságszimbólumok használatában épp úgy jellemző a sajátosan értelmezett „keletiség”, mint a folklór elemek kitüntetett használata.

A nemzet 19. századi eszméjének tárgyiasításához és terjesztéséhez olykor a lokalitás fogalmára is szükség volt. Bizonyos tájegységek életmódja, külsőségei akár egy egész nyelvközség önazonosságának részévé is válhatnak. Így történt ez a lengyelországi huculok esetében is, akikről Joanna Bartuszek alapos elemzése tájékoztat (230–249.). Vékony szálon ide kapcsolódik Katalina Šrimpf szlovéniai rátótiadákról írott dolgozata is (516–531.). A metonimikus nemzetépítés mellett megjelenik a kötetben a kontrasztos vagy kirekesztő típus is, amelyben a másikkal való szembeállítás teremt meg az önértelmezés kereteit. Ez Közép-Európában legegyszerűbben az együtt élő nyelvi, etnikai vagy vallási kisebbségekkel való szembeállítással volt elérhető. Ezért a kortárs karikatúrák egyik leggyakoribb szereplője a szinte minden európai államban jelen levő kisebbség, a zsidóság. A jelenleg kiváló esettanulmányok egész sorában kerül megvilágításra: szlovákiai anyag alapján Miroslav Szabó (212–229.), román anyag alapján pedig Florin-Aron Pădurean elemzéséből (488–514.). A szlovák szerzőpár, Krekovičová és Panczová a korabeli szlovák és magyar élclapok zsidóságról kialakult képét bemutatva rávilágít a 19. század végi Magyarország nemzetiségi és asszimilációs politikájának számos ellentmondására (462–487.). A zsidóság másságával való találkozás nagyon érdekes egy olyan országban, ahol e népcsoport – hosszú kihagyás után – csak a vizsgált korszakban, a 19. században jelent meg. Anna M. Rosner remek írásából (392–417.), amely londoni lapok karikatúrái alapján készült, az angol-zsidó viszony mellett az angliai zsidóság 19. századi társadalmi mobilitásáról is áttekintést kapunk. A kirekesztő nemzetépítésre hoz példát egy másik nagyszerű munka, Gundega Gailīte dolgozata is (170–187.), amely a litvánok nemzeti öntudatra ébredéséről szól.

Jelentős csoportot képviselnek a kötetben *háborús konfliktusok* idejében keletkezett illusztrációk és karikatúrák elemzései, amelyek az ellenségképek sztereotip elemekeit, ábrázolásuk ikonográfiai hagyományait mutatják be. Alexander Kozintsev (252–277.) tanulmánya a krími háború európai visszhangját elemzi. A balkáni „puskaporos hordó” a témája Tamás Ágnes munkájának (274–302.), aki a háborús karikatúrák stílusát, az ellenségkép ikonográfiai gyakorlatát tárja az olvasó elé, korabeli osztrák és magyar élclapok alapján. A Balkánról szól egy bolgár szerző, Dobrinka Parusheva munkája is (418–475.), akinél ismét a bolgár-orosz viszony kerül középpontba. A konfliktusokat külső nézőpontból szemléli Magdalena Żakowska (304–329.), aki svájci és német lapok karikatúrái segítségével az oroszokról kialakult elképzelésekre kíváncsi az orosz-török háború, valamint a balkáni háborúk idején. Az ötletes munka azt is igyekszik megállapítani, hogy a sztereotípiák mennyiben különböznek a szövetségi kötelékben lévő Németország, illetve a katonai függetlenségét legfontosabb nemzeti értéknek tartó Svájc esetében, továbbá a háborús konfliktusok idején hogyan durvul

el a német élclapok hangneme, s mennyiben őrzik a svájci lapok megszokott kiegyensúlyozottságukat. Egyszóval, a másiktól kialakított sztereotípiák hogyan használhatók önértelmezés céljaira. Petř Karliček a szudétanémet élclapok képanyagát elemezve a két háború közti időszakba kalauzol (330–349.), tanulmányában a fasizálódó, majd háborút provokáló Németország és a csehországi németiség viszonyában beálló változásokat követi nyomon.

Két tanulmányban a *nemi szerepek*, a társadalmi nem reprezentációja is helyet kapott. Az amerikai Karla Huebner a dolgozó, emancipált nő születését követi nyomon a frissen önállósodó két világháború közti Csehország képes magazinjain (440–460.). Barbara Derler osztrák kutatónő írása (374–391.) boszniai muzulmán nők ábrázolásának századfordulós gyakorlatáról szól. Köztudott, hogy az Iszlám tiltja az emberábrázolást, a nők számára pedig előírja fejük, arcuk és testük nagy részének eltakarását. A századforduló multikulturális, erős osztrák befolyás alatt álló szarajevói polgársága a sok száz éves török uralom után intenzíven keresi identitását, „kelet és nyugat közt”, az oszmán hagyományok és a nyugati műveltség között lavírozva igyekszik saját bosnyákságra rátalálni. Ennek a folyamatnak lenyomata a korszakban alakuló fotográfiai hagyomány, a kereskedelmi forgalomban árusított *képeslapok*, valamint a magánhasználatra szánt *családi és portréfotók*, amelyek ábrázolásmódja az orientalizmus, a historizmus, és a folklorizmus keveréke. A tanulmány azt is bemutatja, hogy a fotográfusok, akik e sokféle igénynek és elvárásnak egyszerre kellett megfeleljenek, milyen kiskapukat kínáltak egy muzulmán közösség számára a személyiség megjelenítésére.

A kötetnek van néhány olyan tanulmánya is, amelyek a kötet kulcsfogalmain átívelő, általános megállapításokat tesznek. Dagnosław Demski 19. századi lengyel karikatúrákat elemezve a humor és a civilizáció, a humor és a konfliktus-kezelés összefüggéseiről tesz néhány fontos megállapítást, mindennek társadalomtörténeti aspektusaira is figyelemmel (68–98.). A finnek és magyarok egymás megismerésére tett egyik korai kísérletét elemzi a finn Anssi Halmesvirta tanulmánya egy 19. századi utazó, Antti Jalava könyvén keresztül (100–111.). Halmesvirta az előítéletek működésképtelenségére világít rá, egy illúzióból való kiábrándulás folyamatát segít látnunk. A szép reményekkel induló Jalava a magyarokat a finn identitás „továbbfejlesztése” érdekében, mintaként kívánta megismerni. A magyar elitről, annak konzervativizmusáról és antidemokratizmusáról, valamint a parasztság elhanyagoltságáról, rossz élet- és munkakörülményeiről szerzett tapasztalatai azonban sokkal haladóbb szellemű, svéd mintájú finn polgári identitását erősítették meg. A lerombolt előítéletek helyébe azonban könyvében újabbakat épít. A nyitó tanulmány, Voigt Vilmos munkája szintén egy könyvet elemz (26–39.). Egy a 16–17. században élt brit utazó nemes, John Barclay latin nyelvű korabeli „európai etnológia”-ját, az 1614-ben publikált *Icon Animorumot* tanulmányozza.

Bíró Anna: Huon-öböli fej- és melldíszek. Bíró Lajos gyűjteménye 1. / Head and Chest Ornaments from Huon Gulf. Lajos Bíró's Collection 1. by Anna Bíró. (A Néprajzi Múzeum tárgykatalógusai 19. / Catalogi Musei Ethnographiae 19.) Néprajzi Múzeum – Museum of Ethnography, Budapest, 2013. 245 p.

Vargyas Gábor

A Néprajzi Múzeum tárgykatalógus-sorozatának 19. számaként látott napvilágot Bíró Lajos közel 6000 tárgyat kitevő új-guineai, azon belül is mintegy 2500 darabra rúgó Huon-öböli gyűjteményének – a hat-hét kötetre tervezett sorozat – első leíró katalógusaként a fej- és melldíszek bemutatását tartalmazó kötet. Bíró Lajos az egykori Német-Új-Guineában három nagy területen végzett tartós idejű természetrajzi és néprajzi gyűjtőmunkát: az északkeleti partvidéken (Berlinhafen/Aitape vidéke), az Astrolabe-

öbölben és a Huon-öbölben. Az előbbi két terület anyagát tartalmazó leíró katalógusok Jankó János illetve Semayer Vilibáld közreműködésével még Bíró új-guineai tartózkodása idején (1899-ben illetve 1901-ben) napvilágot láttak, a Huon-öböli gyűjtés azonban ilyen formában soha nem került publikálásra – ámbr Bodrogi Tibor egykori kandidátusi disszertációja, az angol nyelven megjelent *Art in North-East New-Guinea* (1961) Bíró Huon-öböli tárgygyűjtésén és feljegyzésein alapult, annak művészetileg legértékesebb darabjait dolgozta fel. Épp ezért örömmel üdvözölhetjük, hogy „a magyar Óceánia-kutatás sok évtizedes, sokat emlegetett [...] tartozásának első publikációja” (9.p.) a Huon-öböl anyagának régóta várt – kétnyelvű: magyar és angol – közzétételére vállalkozott.

A szokás szerint pazar kiállítású kötet, amely Bíró Anna (Bíró Lajos *névrokona*) több éves feldolgozó munkájának első eredménye, a sorozat megszokott szerkezetét, tartalmi és közlési módját követi: a gyűjteményt és a gyűjtőt bemutató bevezető tanulmányt a kiválasztott gyűjteményrész minden egyes darabjának színes fényképekkel kísért leírása követi. Bíró Lajos gyűjteményének unikális tudománytörténeti jelentősége – mint az köztudott – abban áll, hogy a korabeli tárgygyűjteményekkel ellentétben tárgygyűjteményét rendkívül részletes leírások, jegyzetek (jelen esetben 695 rajzlap méretű kézirat!) kísérik, amelyekben Bíró az egyes tárgycsoportokat, sőt tárgyakat, készítésük módját, helyi megnevezését, a rajtuk lévő minták szimbolikus jelentését stb. írja le részletesen. E kézírásos jegyzeteket a 19.–20. század fordulóján készült (berlinhafeni illetve Astrolabe-öböli) katalógusok közzététele során is felhasználták, de kiegészítve, sőt „felülbíráva” őket a korabeli szakirodalom alapján, aminek – mint azt tőle magától tudjuk – Bíró Lajos egyáltalán nem örült egykoron. Szisztematikus kiaknázásukra azonban Bodrogi Tibor idézett munkáját leszámítva eddig még nem került sor.

A kötet több is és kevesebb is, mint amit a *Huon-öböli fej- és mellétszek. Bíró Lajos gyűjteménye I.* cím sejtet. Több, mert Bíró Anna a bevezetőben Bíró Lajosról mint gyűjtőről, teljes életútjáról, pápua feleségeiről, gyűjtési technikájáról és szemléletmódjáról, gyűjteményéről stb. részletesen beszámol, beleillesztve mindezt Német-Új-Guinea gyarmati hétköznapijaiba, a kor gyűjtési körülményeibe, összehasonlítva Bíró néhány korabeli gyűjtő, O. Finsch és R. Pösch munkásságával. (Az itt közöltek nagy része a magyar, sőt a nemzetközi kutatás számára is ismert Bodrogi Tibor és e sorok írójának korábbi munkáiból.) A bevezető tudományos újdonsága értelemszerűen az a rész, ahol Bíró Anna Bíró Lajos publikált illetve kéziratban maradt írásait és tárgyleírásait „kimazsolázva” általában a Bíró gyűjtötte ékszerekről szól, összefoglalva mindazt, amit mindezek alapján tudni lehet róluk. (Mindennek előzményeit *Kauri és nagyító. Óceániai ékszerek Bíró Lajos gyűjteményéből* c. kiállítási katalógusában [2011] publikálta, ami szisztematikus építkezésre utal.) Kevesebb ugyanakkor azért, mert Bíró Anna a „leíró katalógus” műfaját szűken értelmezve következetesen elzárkózik a Bíró jegyzetek eddig publikálatlan anyagának közzétételén túl – ami, hangsúlyozzuk, nagy szaktudományos nővum! – bármiféle szakirodalombeli anyag bedolgozásától. A tárgyleírásoknál semmiféle szaktudományos hivatkozást nem találunk, mint ahogy nincsenek benne más gyűjteményekből, publikációkból vett párhuzamok, összehasonlító anyag sem. Először a Bíró jegyzetek tárgytípusonként önállóan, majd utána az egyes tárgyak leírásai következnek (ahol lehet, a közéjük bedolgozott Bíró jegyzetekkel egyetemben), bármiféle értékelés vagy tudományos feldolgozás nélkül. A kötet ily módon a szó szoros értelmében vett leíró katalógus, amely a Bíró féle, immár 110-115 éves anyag közzétételén keresztül a „Huon-öböli stílusprovincia” jobb megismeréséhez szolgált eddig kevésbé ismert nyersanyagot.

A tárgyleírások 16 pontból álló egységes sémát követnek, amelyet e sorozat kialakításakor, a katalógusok zömét kitevő magyar anyag igényeihez igazodva terveztek meg egykor. Ez a „Prokrusztesz ág” nem mindig alkalmazható értelmes módon a publikációban, amiről nem a feldolgozó tehet: Bíró például 1896. április-júniusa, illetve 1898. júliusa – 1899. szeptembere között, azaz az „1890-es évek

második felé”-ben tartózkodott a Huon-öbölben, ekkor gyűjtötte a Néprajzi Múzeum gyűjteményébe került mintegy 2500, illetve abból az e katalógusban közölt 400 körüli tárgyat. Mi értelme van, kérdezhetnénk, minden egyes tárgyleírásnál megismételni ezt az információt? Ugyanígy, a „beszerzés módja” kategóriájába, ami valójában a „gyűjtő nevét” jelenti, mi értelme van 400-szor beírni, hogy „Bíró Lajos gyűjtése”? Ezt már a címből is tudjuk! És tovább menve: van-e értelme 400 tárgy esetében a 9-10. pontokat (a készítés ideje ill. a készítő neve) minden egyes esetben – jellel ellátva kitöltetlenül hagyni? Az ilyen és hasonló kérdések arra utalnak, hogy a tárgycsoportok szerint különválasztott (ld. „szűrők”, „nyergek”, „bábtáncoltató betlehemek” stb.) és különféle időben, különféle helyekről, különféle gyűjtőktől származó magyar gyűjtemények leíró katalógusaihoz kidolgozott rendszer rákényszerítése más típusú anyagra időnként furcsa eredményeket produkálhat.

A valódi kérdés azonban mégiscsak az: vajon a Bíró gyűjteményen *belül*, a Huon-öböli gyűjtesen *belül*, egy nagyobb tárgyegezésen (ékszerek) *belül* néhány tárgytípus (fej-és mellédszek, ez utóbbiak közül, hely híján, csak *néhány*) van-e értelme önálló katalógusban publikálni? Van-e értelme annak, hogy egy egyetlen időben, egyetlen területen, egyetlen gyűjtő által összeállított, *teljes kultúrát tükröző* gyűjteményt – terjedelmi és pénzügyi okok miatt – felparcellázzunk? Van-e értelme annak, hogy egy holisztikus szemléletmódot tükröző, egységes gyűjteményt 6–7 egymást követő katalógusban (2500 tárgy / maximum 400 tárgy katalógusonként = 6,5 kötet) tegyünk közzé? Jóllehet ez a szemléletmód és publikációs hagyomány a magyar anyagban illetve a Néprajzi Múzeum katalógussorozatában megszokott, és gyakorlati okok miatt talán elfogadható, Európán kívüli, „törzsi” kultúrák esetében – ahol mégiscsak kevesebb tárgytípussal, nem annyira ismert kultúrtörténeti hatásokkal és kontextussal, ezzel szemben sokkal erősebb holisztikus kutatástörténeti szemlélettel van dolgunk – erősen kétséges. Félő, hogy így a vállalkozás veszít tudományos súlyából; nem jön ki belőle olyan eredmény és siker, mint ami egy „A Huon-öböl anyagi kultúrája. Bíró Lajos gyűjteménye, 1896-1898” típusú publikációban benne van, illetve benne lehetne! És akkor még nem szóltam arról, hogy az on-line katalógusok világában felvetődik kérdésként az is: van-e egyáltalán szükség – mondjuk – többszáz dárda részletes egyenkénti tárgyleírására és *színes* fényképére egy jövődö „fegyverkatalógusban”? Különösen kérdés ez akkor, ha eleve lemondunk arról, hogy a leíró katalóguson túlmenve megpróbáljuk az adott terület teljes kultúrájának képét felrajzolni.

Mindezzel nem kívánom Bíró Anna munkájának és a Néprajzi Múzeum nemzetközi szintű publikációsorozatának az értékét csökkenteni. Egy publikációnak, jelen esetben a Huon-öböli katalógusnak, többféle szempontnak (tudományos és tudománypromóciós elvárások, pénzügyi keretek, terjedelem, eladhatóság stb.) kell megfelelnie. A recenzens tudományos kutatóként, egy tudományos folyóirat számára írt könyvismertetésben, szükségképpen törekszik az elvi-módszertani kérdések újragondolására és a rendelkezésre álló keretek tágítására. Ez azonban mit sem von le abból a tényből, hogy jelen publikáció – amely a Néprajzi Társaság tiszteleti tagja, Richard de Unger úr immár majdnem egy évtizedes bőkezű támogatásának köszönhetően látott napvilágot – fontos esemény nemcsak a Néprajzi Múzeum, de a magyarországi óceanisztika történetében is.

Мушкетик, Леся. Фольклор українсько-угорського порубіжжя (Az ukrán-magyar határmentes folklórja) Kijev: Ukrajnski pismennik (Український письменник), 2013. 496 p.

Ogijenko Iryna

Musketik, Leszja, az Ukrán Tudományos Akadémia Művészettörténeti, Folklorisztikai és Etnológiai Intézetének munkatársa régóta a magyar-szláv, főként a magyar-ukrán folklorisztikai kapcsolatokat ku-

tatja. 2013-ban monográfiája látott napvilágot a kárpátaljai folklór témaköréből. A vizsgált területen a magyar-ukrán határ nem csak földrajzi határ, de többnyire szimbolikus, kulturális határt jelent, így a szerző főként a magyar-ukrán kölcsönhatásokat tárgyalja könyvében. A magyarokkal való tartós szomszédi együttélés, valamint a közös történelmi események és különféle kapcsolatok nyomot hagytak a ruszin népi kultúra összes szférájában, természetesen a folklórban is. Ily módon számos magyar motívum, sajátosság, szereplő, szókinszbeli átvétel került be a ruszin népköltészetbe, ahol ezek az új rendszerbe illeszkedve átalakultak, összeolvadtak, módosultak és kialakították a kárpátaljai folklór sajátos jegyeit.

A könyvet a szerző három nagy fejezetre tagolja. Az első részben a régió folklorisztikai kutatástörténetét vizsgálja a 17–18. századi kézírásos irodalmi lejegyzésektől kezdve napjainkig: a folklór anyag gyűjtése, rendszerezése, fordítása, publikálása képezi kutatása tárgyát. A térség népköltészetével nem csak a helyi gyűjtők (Sztripszky Hiador, Zsatkovics Jurij, Potusnyák Fedor, Lintur Petro, Szenyko Ivan), hanem galíciai és más ukrán területek kutatói is foglalkoztak (Kuzela Zenon, Hnatyuk Volodimir, Kolessza Filaret), de értékes adalékokkal szolgáltak a magyar (Bartók Béla, Gunda Béla, Szabó Oreszt, Bonkáló Sándor, Kriza Ildikó), és más nemzetiségű (szlovák, orosz, osztrák, német) kutatók is (Bidermann Hermann Ignaz, Musinka Mikola, Rudlovcsák Olena és mások).

Musketik sorra vizsgálja a kárpátaljai ruszinok népköltészeti műfajait, a történelmi és lírai népdalaikban például olyan – az együttéléssel kapcsolatos – magyar motívumok visszatükröződését észleli, mint a bér- és robotmunka, az úrbéri kötelezettségek, a Habsburg ellenes felkelések, az „opriska” (betyár-) mozgalom, a 19–20. század fordulójának politikai eseményei, a katonai szolgálat nehézsége és fortélyai (regruta- és katonadalokban). A szerző megállapítja, hogy a magyar átvételek között a legtöbb esetben lexikai kölcsönzésekről van szó, s a magyar-ukrán nyelvi interferencia folyamata heterokron jellegű, vagyis az átvételek különböző történelmi periódusban történtek.

A Musketik véleménye szerint Kárpátalja népének népi prózája a vidék történelmének és kultúrájának értékes forrása, amely – az írásos forrásokkal együtt – egy-egy konkrét eseménnyel kapcsolatban széles tömegek sajátos felfogásban tolmácsolt attitűdjét tükrözi, ami sokszor eltér a hivatalos értelmezéstől. A ruszin mondák és mesék sok magyar motívumot tartottak meg, a magyarok Kárpátokba jövetelétől kezdve (Laborc fejedelemtől szóló legendák és mondák, stb.). Szó esik bennük a Kijevi és Galíciai Rusz fejedelmével fenntartott kapcsolatokról („A Borzsovai vár pusztulása”), a közös országban való együttélésekről, a felkelésekről (Dózsa György stb.). Több magyar témájú helynévi eredetmonda is létezik, amelyben sajátosan értelmezik a helyneveket. („Hegyfark falu”, „Beregszáz”). Azt is észrevette a szerző, hogy a szájhagyomány által őrzött történetek eseményei és szereplői az idő múlásával kiesnek az ember emlékezetéből, ezért sokszor összekeveredhetnek, módosíthatódnak, aktualizálódhatnak az új realitásokhoz. A ruszin népmesében, amelyeknek a szerző korábban önálló monográfiát szentelt, a magyarból kölcsönvett témák és motívumok, a sztereotip formulák, a magyar szereplők nevei található meg.

Az utolsó fejezetben az ukrán kutató a magyar történelem ismert alakjait, nemzeti hőseit a kárpátaljai ruszin folklórkalkulációkban vizsgálja meg. Mátyás király jelentős helyet foglal el Kárpátalja helyi hagyományában, ez különösen a prózai művekben észlelhető: például a tündérmesékben, novella mesékben és népmondákban. Egyes szövegrészeket közvetlenül vettek át, más művekben csak Mátyás nevért használták, de van elég sok eredeti alkotás is, így például a török elleni harcokról szóló mese („Mátyás és a Pogánylány”). Mátyás király egy idealizált karakter, bölcs és igazságos, képét a kárpátaljai folklórban „államosították”, ő saját „itteni”, „ruszin hitű”, akinek fő feladata az ország védelme az idegen megszállók ellen, a népe életének megkönnyítése, az igazságos bíráskodás és a vétkesek megbüntetése.

Musketik ír arról is, hogy a II. Rákóczi Ferenc vezette szabadságharcról szóló ruszin népmondákban a főbb kárpátaljai események jelentek meg, amelyeknek maga Rákóczi is részese volt. A fejedelmet a bölcs és igazságos uralkodó idealizált képében ábrázolták, ugyanakkor a mondákhoz sokkal korábbi történelmi motívumokat („A Rákóczió”), továbbá betyárokról szóló elbeszéléseket, helybeli neveket és valóságos elemeket is hozzácsatoltak. Ezen események utóhatása a népdalokban is megtalálható.

Musketik igazolja, hogy az ukrán folklórban elég sok emlék él Kossuth Lajosról és az 1848–1849-es szabadságharcról: ennek alapvető és legjelentősebb pillanatait őrizte meg az emlékezet. A nép véleménye Kossuthról ellentmondásos. A vezérről szóló – Kárpátalján és Galiciában, részben Bukovinában ismert – dalok, amelyek gyakran félnépi művek, magyarelles motívumokat és Kossuth bírálatot is tartalmaznak, viszont más költeményekben Kossuth veresége őszinte együttérzésre talál. A mondákban Kossuth hősként szerepel, hadserege soraiban a kárpátaljaiak a nemzeti és társadalmi szabadságért harcolnak, és Kossuth nevéhez fűzték a jobbszűzlet megsemmisítését is („Kossuth legendája”).

A könyv végén az ukrán népmesék és népmondák szövegei mellékletként találhatók meg. A szerző legfőbb érdeme abban van, hogy sok új magyar-ruszin folklórkölcsönzési aspektust vizsgált meg, amivel az elméleti és gyakorlati összehasonlító folklórkutatást egyaránt gazdagítja.

Родна Величковска: Македонското традиционално народно пеење. Хрестоматија со мелопоетска анализа. (Rodna Velickovszka: A macedón tradicionális népi éneklés. Hresztomatia, népdalelemzéssel.) Маска, Скопје 2012. 197 стр. (Maszka, Szkopje 2012. 197 p., 159 kottamelléklet, angol nyelvű rezümé.)

Bólya Anna Mária

A régi stílusú rituális éneklés a macedón énekes hagyomány alapját képezi. A macedón folklórterület történetéből adódóan, a kereszténység felvétele óta tulajdonképpen „két vallás” élt itt a nép körében. A szláv törzsek megtartották régi szertartásaik egy részét, illetve integrálták azokat keresztény ünnepeikbe. Ennek köszönhetően az énekes hagyomány az szláv együttélés idejében gyökerező régi dalokon alapul.

A macedón népdalkutatásban régóta váratott magára ezen énekes hagyomány átfogó szisztematikus elemzése és kartográfiája. Rodna Velickovszka, a Szkopjei Egyetem „Marko Cepenkov” Folklór Intézetének kutatója – a belgrádi Egyetemen Dimitrije O. Golemovics mentorálásával szerzett doktori értekezésének folytatásaként – 2008-ban és 2009-ben írta meg „Zenei dialektusok a macedón tradicionális népi éneklésben – rituális éneklés” és az azzal összefüggő „Néprajzi kartográfia és terület kutatás a népzene tudományban” című könyveit. Ezekben a rituális éneklés jellemzése mellett, leírta az egyes ünnepekhez való kapcsolódásukat, funkciójukat, meghatározta a Macedón Köztársaság területén belüli dialektusaikat, jellemezte ezeket, valamint kartográfias módszerrel rendszerezte az egyes dallam és ritmikai modellek, típusok feltűnését, az egyes ünnepekhez kapcsolódóan az élő énekhagyományt. Emellett munkát kiadványhoz komoly énektár tartozik. A szerző munkáinak alapját az intézet 1954-től készült hangfelvételei és saját gyűjtései képezték.

Jelen könyv – melynek bemutatója a híres dudajátékosról, Pece Atanaszovszkiról elnevezett 2013-as folklórfesztivál megnyitóján volt Prilepben – e két munka eredményeire alapul, s új eredményeket is hoz, különösen az oro-vezető énekekről szóló fejezet és a dalok strukturális elemzése révén. A két nagy részben elsőként a kalendáriumi és életciklusok ünnepeihez kapcsolódó, majd az oro-vezető és a lírai énekek általános jellemzését találjuk, majd a népdalok struktúra és forma szerinti elemzését. A második részben felvonultatott kottapéldák után a keresést kezdősor, ünnepek, adat-

hordozók, helységnevek, régiók, adatközlők, gyűjtők és dallamlejegyzők szerinti jegyzékek segítik.

A szerző az énekeknek egyes ünnepekkel való kapcsolatát mutatja be. A téli periódus énekei közül a Borbála napi énekeket, amelyeket a borbála-leányok énekelnek; majd a karácsonyi énekek két legnagyobb csoportját, a karácsonyi bójtról szóló és a karácsony ünnepéről szólókat. A vízkereszthez kapcsolódóan szintén két jellegzetes csoportról ír, a Szent János komasággal kapcsolatos dalokról valamint a macedón folklór igen érdekes csoportját képező, a család egyes tagjaihoz szóló énekekről. A tavaszi periódusban a rituális éneklés szempontjából legjelentősebbek a Lázár nap, a Húsvét, a György nap és Urunk mennybemenetelének ünnepe. A Lázár nap énekei igen érdekes szisztematikus átfedésben vannak a vízkereszti énekek említett második csoportjával, utóbbi két ünnep énekei pedig főként a gyógyfűszedéshez és a rituális hintázáshoz kapcsolódnak. A nyári periódusban a munkához, különösen az aratáshoz kötődő dalok fontosak, ezeknek érdekes csoportja az, amely a munkatiltás alatt álló periódusok megszegőiről szól. Ugyanebben a fejezetben kerülnek sorra az esőhívás rítusának énekei, bár ezek nem feltétlenül a nyári időszakhoz kapcsolhatóak. Ezeket három csoportban említi: a dodole énekek, a megkeresztelt dodole énekek, és a jégesőfelhő-elriasztó énekek.

Az életciklus énekeiről szóló alfejezetben a születéskörüli énekeket: az altatókat, a kisgyermekdalokat és a kiszámolókat tárgyalja. A macedón hagyományban igen gazdag menyegzői rítus énekei a legfontosabb személyekhez szólnak, a menyasszonyon és vőlegényen kívül például a komához, a vőlegény fivéréhez vagy más esküvői résztvevőhöz szólnak. A siratók – a magyar hagyományhoz hasonlóan – a legrégebbi réteget képezik.

Az oro-vezető énekek fejezete teljesen új. Az orót kísérő énekek jelentőségét hangsúlyozza a Lázár napi énekek között, ahol az énekek és a táncnak mágikus főszerep jut; emellett a húsvéti és Urunk mennybemenetele ünnepi, György napi, a Tódor napi és Szent Petka ünnepi, valamint a menyegzőn való jelenlétét. A lírai énekekre, melyeknek középpontjában az ember érzelmi állnak, a kalendáriumi és az élet ciklusainak ünnepein is feltűnhetnek. Fejlődési állomásaikra jellemző, hogy a városi éneklés, majd később nyugat-európai zene hatására újabb stílusú elemeket vett fel, mint a funkciókban való gondolkodás, vagy a tercelő szólások.

A dalok struktúrájának részletes elemzése szintén új fejezet az eddig megjelent könyvekhez képest. A dalok sorait szótagszám szerint elemzi, külön értekezik a refrénsorokról, melyek mindig az adott ünnephez kapcsolódóak (például Lazare, Gyurgye le), ezek formai beágyazottságáról. A dalanyagot három ritmikai típusba sorolja, az elsőtben a giusto, 2-es, 3-as és 4-es ütemű dalok foglalnak helyet, a másodikban a rubato dalok, a harmadikban pedig az aszimmetrikus metrumú dalok, 7-es és aszimmetrikus 9-es ütemekben. Az énekeket ritmikai mintáik alapján táblázatba foglalja, mely az áttekintést segíti. A dalok sorszerkezeti elemzése után a hangkészlet leírása következik. Ez utóbbiban hét típust sorol fel.

A dallamok tipizálásában két alapvető típust különböztet meg, az első a kisebb hangterjedelmű, főként szekund lépésekben haladó, igen egyszerű összetételű énekeké, a második pedig kvart vagy tercugrásokat is tartalmazó, összetettebb formájúaké.

A macedón énekhagyománnyal kapcsolatban nem maradhat el a kétszólamú éneklés és a felkiáltások tárgyalása. Röviden elemzi a kétszólamúságot, az alsó szólam tartott jellegével és gyakori szekund sűrűlődásaival, majd tárgyalja az egy- és kétszólamúság földrajzi elterjedtségét. Bemutatja a felkiáltások zenei jellemzőit, kitérve a többszólamú éneklés és a felkiáltások különböző vidékeken való elnevezésére.

E könyv, két elődjével együtt, jelentősen hozzájárul ahhoz, hogy a balkáni énekes hagyomány e különlegesen érdekes területe érdemeinek megfelelő rendszerezett kutatásokkal büszkélkedhessen.

Bartha Júlia: Hit, hagyomány, kultúra. Török néprajzi tanulmányok. Damjanich János Múzeum, Szolnok, 2013. 143 p.

Bánkiné Molnár Erzsébet

Bartha Júlia orientalista, etnográfus pályafutása 1984-ben a Győrffy István Nagykun Múzeumban kezdődött, ahol hamarosan kunsági folklór keleti kapcsolataira irányult a figyelem. A török nyelv elsajátítása után több gyűjtőúton vett részt Törökországban, Kazahsztánban, Kirgiziában, kutatta az ott élők szellemi kultúráját, az emberélet fordulóíhoz fűződő szokásokat. Kutatásaihoz szilárd támaszt jelentett a Nagykunság népi kultúrájának elmélyült ismerete, melyek birtokában lehetősége nyílt összehasonlító vizsgálatok végzésére. A Karcagról indult keletkutatók, etnográfusok, nyelvészek szinte kivétel nélkül feladatuknak tekintették, hogy kiemelt figyelemmel vizsgálják a Kunság népi kultúrájának keleti gyökereit. Bartha Júlia jól kitapasztalt ösvényen haladhatott a nagy elődök Győrffy István, Németh Gyula, Mándoky Kongur István nyomán, hogy eredményeiket a maga által feltárt ismeretekkel gyarapítsa.

Bartha Júlia a keletkutatásban elért eredményeinek első összefoglalását 1996-ban vehették kézbe. *Az anatóliai törökök temetkezési szokásai* című kismonográfiája Debrecenben a Studia Folkloristica et Ethnographica sorozatban jelent meg. Ezt követte a török népi kultúráról írott tanulmánykötete a *Fogyó hold* (Debrecen, 1997), majd a *Keleti tanulmányok* (Karcag, 1998) illetve *A Kunság népi kultúrájának keleti elemei* (Debrecen, 2002), a *Lále*, a török társadalom hagyományait, az emberélet fordulójának népszokásait tekinti át (Szolnok, 2007). Mindezek mellett több kötetben foglalta össze nagykunsági kutatásainak eredményeit.

A felsorolt kötetekhez csatlakozik a 2013-ban megjelent néprajzi tanulmányokat közreadó kötet, a *Hit, hagyomány, kultúra*. Ebben a kötetben Bartha Júliának azokat a tanulmányait olvashatjuk, amelyeket részben vagy változatban különböző évkönyvekből, konferencia kötetekből, előadásokból már ismerhetünk, ám átdolgozva, szorosan szerkesztett egymásutániségükben új összefüggéseket tárnak fel. A kötet valamennyi tanulmánya kitér azokra a magyarországi, s főleg kunsági kulturális elemekre, amelyekben felismeri a keleti gyökereket. Külön tanulmány szól a török kulturális életben kiemelkedő szerepet betöltött kolozsvári születésű nyomdászlegényről, aki Műtefferrika néven a Törökországi nyomdászat megteremtője lett. Nem maradhatott ki a kötetből török-magyar kapcsolatok másik megjelenítője, a Rózsadomb hajdani birtokosa, a rózsák atyjának nevezett Gül Baba legendás alakjának, munkásságának, a rózsák mitikus jellegének ismertetése sem. A *Kalim* című tanulmány a menyasszonyért fizetett vételárnak a keleti kultúrkörben történt elterjedtségéről, változatairól, magyar párhuzamairól szól. *Menyegző* című tanulmányában kitér a házasság intézményében bekövetkezett 20. századi változásokra is. Olvashatunk a változások gazdasági, jogi, vallási okairól, s arról, hogyan írja felül a törvényi szabályozást a hagyomány és a jogszokás. Olvashatunk a bölcsőjegyeségről, a családba való befogadásról, a lakodalmas tisztségviselőkről és a lakodalmas ételekről is. *A lélek a török hagyományban* című rövid összefoglalás tanúsítja, hogy a népi vallásosság folklór elemei között, milyen erős beágyazottsága van a lélekhitnek. Az iszlám kultúrában elterjedt szokásról, a metélkezéstről az anatóliai törökök körében végzett gyűjtése alapján *Szünnet* címen foglalja össze ismereteit. A *Török népi építészet* tanulmány kuriózumnak tekinthető. A városi és a falusi építészet, az életmód változásainak építészeti tükröződései, mind helyet kaptak az írásban. Részletesen ismerteti a jellegzetes török háztípust, a lakótorony épületet, szól a háztető formákról és a tüzelőberendezésekről.

Bartha Júlia könyvében a török népcsoportokhoz tartozó gagauzokról és a meszheti-törökökről is kapunk egy-egy rövid áttekintést. A gagauzok a Fekete-tenger északi partvidékéről – ahol egykor a kunok is éltek bizonyos ideig – származnak. Eredetükről eltérően vélekednek a török, a román a bolgár és az orosz történészek. A négy országba szétszóródott népcsoport legnagyobb lélekszá-

mű diaszporája napjainkban Moldvában él, de identitásuk nyelvük a törökséghez kapcsolja őket. Kultúrájuk, szokásaik kettős kötődésűek. A körükben megfigyelt keresztény és iszlám vallás hatásairól, szokásokról ír Barta Júlia. Az illusztrációk képet adnak a meszheti-török családok életéről, mentalitásáról és szokásrendjéről. A kötet záró tanulmánya a török elemek beszivárgását, hatását, megjelenési formáit tárja fel a magyar népi díszítőművészetben. A hatásvizsgálat középpontjába a Nagyknység díszítőművészetét állítja. Számos törökös motívum, anyag, technika meghonosodását követi nyomon. Bartha Júlia feltételezi, hogy a szűr, a jellegzetes pásztorköpönyeg szintén török hatásra jelent meg a viseletben, szabása és elnevezése keleti eredetre utal. Hasonlóan tekinti át a fémművességre és a fazekasságra gyakorolt török hatásokat. Végző következtetése: „Azt, amit ma paraszti műveltségnek nevezünk, a hódoltság idején alapozódott meg. Pontosabban az az alap, ami-re a 18. századi parasztpolgári stílus, a mai népművészet alapja megteremtődik, a török hódoltság idején alakult ki. Magán viselve a török kor hatásait, s beépülve a későbbi regionális stílusokba.” Aki a folyamatról többet szeretne tudni, szeretné érdekes, olvasmányos formában jobban megismerni a török-magyar népelet kölcsönhatásait, annak jó szívvel ajánlom, olvassa el Bartha Júlia könyvét a szerző fotói egészíti ki.

Vargyas Gábor: Dacolva az elkerülhetetlennel. Egy közép-vietnami hegyi törzs, a brúk kultúrája és vallása. (Válogatott tanulmányok) (Kultúrák keresztútján 8.), Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete, PTE Néprajz –Kulturális Antropológia Tanszék, L'Harmattan 2008. 371 p.

Nagy Zoltán

Vargyas Gábor első magyar nyelvű könyve, amelyben korábbi tanulmányait szerkesztette egybe, nem tipikus nép-monográfia, sokkal inkább olyan mű, amely ugyanarról a Vietnámban élő „hegyi törzsről” szóló, különböző témákban írt szövegeket tartalmaz. Aki ismeri Vargyas Gábort, az talán meg is lepődhet, hogy nem monográfiával jelentkezett, hiszen rá igen jellemző a monografikus törekvés, a szakmai pályáját meghatározó témát, a brúk vallását is alapvetően három monográfiában tartotta megírhatónak, amelyek lefedik a brúk vallási életének három nagy területét. Ez a könyv mindhárom témát érinti, így sokkal inkább hasonlít egy mozaikra. A kötet első két tanulmánya a mentalitáskutatás témakörébe sorolható: az egyikben a brúk hétköznapijait meghatározó, a hatalommentességükből következő pacifista politikai ideológiáját („*Bárki is jött ide uralkodni rajtunk, elfogadtuk a hatalmát*”. „*Laza politikai szervezetek és „puha” stratégiák: etnikus identitás Délkelet-Ázsiában. Brú esettanulmány*), a másik pedig a munka végzését mérő mértékek bemutatásán keresztül számszerűsítve „mérlegeli” gazdasági stratégiáikat (*Arasz és öl, hátikosár és munkaegység. Néprajzi jegyzetek a brúk néhány mértékegységéről*). Az ezután következő tanulmányok a térhasználat, térélfogás és a testtechnikák kapcsolatát bemutató (*Fent – lent, tiszta – tisztátalan. Ember és ház a vietnámi brúknál*), vagy a szellemi örökség megőrizhetőségének kérdését feszegető szövegen túl (*Megőrizhető-e a brúk szellemi öröksége? Kérdések és feladatok*) kivétel nélkül a brú vallásnak a fent említett három nagy témaköréről szólnak: az élelemtermelésük legfontosabb ágához, a rizstermesztéshez kapcsolódó agrárrítusokról (*A rizs, a rizsistennő és a sarló: „rituális technológiák” változás közben. A brú vallási rendszer kreativitásáról; Az ősök és az erdő. Yang Sū: a brú földisten*), a temetkezési rítusokhoz kapcsolódó őskultuszokról (*A brú túlvilág a temetkezés tükrében*), vagy éppen a terjedelemben a mű legnagyobb részét képező, korábbi kandidátusi disszertációjának (*Alkudozás az istenekkel. Betegség és gyógyítás a közép-vietnami brú törzsnél*, 1995) is alapjául szolgáló témáról, az egészség biztosításához kapcsolódó sámánizmusokról (*Dacolva az elkerülhetetlennel. Az*

emberélet megnyújtásának rítusa a brúknál; A brú sámánszertartás struktúrája; Egy XIX. századi brú sámánoltár-ábrázolásról; Divináció a vietnámi brúknál; Ének a segítőszellemhez).

Mozaikok tehát ezek a tanulmányok egy nép életéből, amikből összeáll egy egységes kép, amelynek részletein túlmutató összhatása, összképe is van – mint ahogy az a mozaikoknál szükséges. Mint láhattuk, minden tanulmány a brúk mentalitásáról, vallásáról szól, így szükségszerűen bizonyos részletek újra és újra szóba kerülnek, különböző mélységekben lesznek körbejárva: a többször előkerülő témák megerősítődnek, új és új aspektusokat kapnak, jól kivehető alapszöveget adják a tanulmánykötetnek. Ez a fajta bemutatási mód talán sokkal inkább vissza is adja a terepmunka és a kutatói élet sajátosságait, működésmódját, mint egy monográfia: a terepen is folyamatosan újra és újra szembesülünk kérdésekkel, amikbe változó mélységgel kapunk betekintést; és a feldolgozás során is újabb és újabb részletek világítódznak meg, válnak fontossá; a legtrikább esetben halad előre töretlenül, lineáris rendben egy kutatás – ám a kutatás ettől még koherens, összefüggő.

A szerző 2008-ban publikálta könyvét, ám hogy mégis most születik róla ismertetés, az arról tanúskodik, hogy a könyv klasszikussá vált, és érdemes újra elővennünk, hogy bizonyos tapasztalatokat leszűrjünk, hatásokat kimutassunk. Illetve talán azt is mondhatom, sok szemszögből eredendően klasszikus műnek kell neveznünk.

Ez a könyv az elmúlt évtizedek egyik legfontosabb műve a magyarországi kulturális antropológia produktumai közül. Meggyőződésem, hogy még inkább az lenne, ha más népről, más területről szólna. Vargyas Gábor kutatási terepe, Délkelet-Ázsia ugyanis unikális, gyakorlatilag példa nélküli a magyar szakirodalomban. Önmagában a kutatási terep beágyazottságot nem ad neki a hazai szakmai közéletben, „tematikus” hozzászólások, a régió által mélyen érintett olvasótábor, olyan rokontudomány nincs mögötte, mint például ami adott a Szibériával foglalkozó kutatók számára, köszönhetően a finnugrisztika vagy az altajisztika évszázados tradíciójának. Ezért egyáltalán nem véletlen, hogy a szerző első könyve (*A la recherche des Brou perdus, population montagnarde du Centre Indochinois. Les Cahiers de Peninsule No.5. Etudes Orientales, Olizane, Paris, 2000, 297 oldal*) kizárólag franciául jelent meg. Az ugyanis olyan tudománytörténeti mű, ami értékelően bemutatja brúkra vonatkozó legkorábbi forrásokat, így az ezen a területen komoly tradíciókkal rendelkező franciaországi etnológusok számára érdekes olvasmány, ám itthon kevésbé (alig) kelthetne bármiféle rezonanciát.

A magyarországi beágyazottságát – amivel a szerző vitathatatlanul rendelkezik – neki egyértelműen elméleti teljesítményével kell megteremtenie, vagyis kellett megteremtenie. Tanulmányait hivatkozzák, megvitatják gyökeresen eltérő területeken dolgozó kollégái is, mint ahogy sokan példaként tekintenek anyagkezelésére is: arra is, ahogyan terepmunkásként viszonyul hozzá, és arra is, ahogyan tudósként interpretálja azt.

Vargyas Gábor tollát, gondolatait ugyanis egyértelműen a terep vezette. Valójában az abszolút empiricizmus az egyik olyan tulajdonsága, ami a klasszikus szerzők közé sorolja őt. Számára mindent az anyag határoz meg, egyértelműen követi azt az elvet, hogy „kövesd az anyagot, bárhová is vezessen az.” Mindig azok felé a témák felé fordul, amik a terepen fontosnak tűnnek, amik ott nagy jelentőséggel bírnak. Ezt kizárólag az általa vallottan, vállaltan követett klasszikus, holisztikus terepmunka-ideál teszi lehetővé. Mindenre szeretne odafigyelni, törekszik mindent a legaprólékosabban lejegyezni, kijegyzetelni – tanulmányaiból árad a „föld, a terep szaga”, a „couleur locale”, részletgazdag elemzései megdöbbentően aprólékos megfigyeléseken alapulnak. Nyugodtan lehet a magyar kulturális antropológiai, etnológiai szakirodalomban példa nélkülinek nevezni azt a terepanyag-gazdagságot, alátámasztottságot, amit kiolvashatunk művét (műveit) forgatva, és amit csak még hitelesebbé tesz az, hogy szemmel láthatóan sosem törekszik maga adatokat teremteni csak

azért, hogy hitelesebbnek tűnjön, hanem őszintén bevallja elemzése során, hogy mire van, illetve mire nincsen alátámasztó terepanyaga.

Mivel számára mindent az anyag tart össze, nem meglepő, hogy egyértelműen jellemző rá a tematikus sokszínűség mellett a módszertani tarkaság is. Mindig azt az elméletet keresi meg, ahhoz nyúl, ami az adott jelenség értelmezéséhez éppen szükséges – függetlenül attól, hogy az az elmélet, azok a kérdések divatosnak tekinthetők-e vagy sem. Nem biztos, hogy hálás kutatói út ez, hiszen számtalan témában, számtalan elméletben jártasnak kell lennie, ami összehasonlíthatatlanul nagyobb energia befektetést követel, mint az egy tematikára életét rászánó kutató életpályája. Kérlelhetetlen elméleti el nem kötelezettsége, csaknem eklekticizmusa mégis egységes (élet)művet teremt, aminek vezérfonala, vezéreszméje a fentebb említett empiricizmus, az anyagkezelés és az anyagisztelet egységessége.

Példaértékű emellett az is, ahogy a rendelkezésére álló terepmunka-anyagán, annak értelmezésén keresztül állandóan hozzászólni igyekszik nagy nemzetközi diskurzusokhoz is. Tanulmányai nem egyszerűen leírások, a szó angolszász értelmében vett „etnográfák”, hanem olyan interpretációk, amik állandóan reflektálnak a szakma lényeges kérdéseire. Ez az, a terep eredendő francia rezonanciái mellett, ami kutatásának olyan erős nemzetközi beágyazottságot biztosít.

A fentebb említett erényekre – a terepmunka mélységére, hiteles aprólékosságára, illetve az interpretáció nemzetközi kontextusba-ágyazottságára – egyszerre kiváló példa az a tanulmánya, amely a brü sámánisztartásokat keretező phu-tai nyelvű sámánénekeket elemzi egyetlen példa alapján (*Ének a segítőszellemhez*: 307-351. – a szöveg először a *Cahier de Littérature Orale* Vargyas Gábor által vendégszerkesztett különszámában jelent meg.). A mindössze 110 soros szöveget 45 oldalon keresztül elemzi, és értelmezésében olyan meglepően mély adatokat is felhasznál, amiket csak folyamatos jelenlétének, kiterjedt terepismeretének köszönhet, illetve felhasználja benne a szertartást végző sámán saját interpretációit, magyarázatait is. Az idézett beszélgetésrészleteket olvasva egyértelmű, hogy ilyen mélységű interjú csak az tud készíteni, akinek a kapcsolatai, a beágyazottsága ezt lehetővé teszi. Ezeket a mély emberi kapcsolatokat, ezt a vitathatatlan elfogadottságot elképzelhetetlenül nehéz egy antropológusnak elérnie, és élek a gyanúperrel, hogy az antropológusok jelentős része soha nem is éri ezt el. Ahogy ennek a tanulmánynak, úgy az egész kötetnek, életműnek a végső célja az EMBER tanulmányozása, érdeklődve, szimpátiával és empátiával, ugyanakkor őszintén: emberekről ír emberül. Talán ez is oka annak, hogy a kötetben jóval hosszabb a köszönetnyilvánítások sora, mint az szokásos: ugyanakkor ez is része a könyvnek, sőt olvasmányos, hiszen ezáltal is betekintést nyerhetünk Vargyas Gábor emberi kapcsolataiba, érdeklődésébe, terepmunkája történetébe. Visszatérve a szövegre: ennek értelmezése kapcsán pedig a sámánizmus kutatásának olyan alapkérdéseihez tud alátámasztottan hozzászólni, mint az, hogy a transz és az extázis fogalma alkalmas-e, elégséges-e a sámánizmus leírására, illetve az, hogy mi a különbség, mi a kapcsolat az egymással ellentétesnek felfogott „sámánizmus” és „megszállottság” típusú vallások között, ezek minden esetben elválaszthatóak-e egymástól.

A fentebb említett tanulmánya még egy, a szerző többi munkájában is kimutatható sajátosságra hívja fel a figyelmet. Vargyas Gábor munkásságában is megfigyelhető az, ami a magyarországi kulturális antropológia sajátos fejlődéséből egyenesen levezethető: az antropológusok, etnológusok (pl. Pápai Károly, Jankó János, Diószegi Vilmos, Bodrogi Tibor, Sárkány Mihály) folyamatosan reflektálnak hazai témákra, kutatásokra is. Vagy úgy, hogy maguk is végeznek kutatásokat magyar nyelvterületen, vagy úgy, hogy a magyarországi néprajztudomány témái ihletik meg. A fent citált tanulmány ezer szállal kötődik a magyarországi etnológiai egyik legmarkánsabb tematikájához, a sámánizmus kérdéséhez, de nemcsak a téma, hanem a feldolgozásmód is hozzákapcsolja a magyar sámánizmus kutatásához. Vargyas Gábor elemzése sokat támaszkodik megalapozott brü nyelvi ismeretére, bár az

adott szövegrészlet éppen phu-tai nyelven hangzott el a szertartás során, így megfejtéséhez nemzetközi kutatócsoport együttműködése volt szükséges – a kutatott nép nyelvének ismerete az, ami komoly öröksége, erénye a magyar etnológiának. Ugyanakkor a magyar folklorisztikai tradíció nélkül a szerző szövegelemzése, minuciózus értelmezése is elképzelhetetlen lenne. Igaz ez akkor is, ha valójában ettől a szövegtől eltekintve a szerző elemzés módja inkább eltérő az európai folklorisztikai tradíciótól: tanulmányai elsősorban a rítusok elemzésén alapulnak, mivel egyértelműen azokat tekinti a brú világgép alapjának, nem pedig a szövegeket. De a fentiekhez hasonlóan elképzelhetetlen második tanulmányát (*Arasz és ől, hátikosár és munkaegység*) nem a magyar néprajz klasszikus műveire (Fél Edit, Hofer Tamás, *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban*. Budapest: Balassi Kiadó, 1997; és Hoffmann Tamás, *A gabonaneműek nyomtatása a magyar parasztok gazdálkodásában*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1963), a klasszikus anyagi kultúra kutatásra való rezonanciaként felfogni, akárcsak a teherhordásról szóló – a kötetben megjelenése után kiadott – tanulmányát (Teherhordás és nyelv. A brú „terhet visz/hord” ige. In Bali János – Bati Anikó – Kiss Réka (szerk.): *Inde aurum – inde vinum – inde salutem. Paládi-Kovács Attila 70. születésnapjára*. Budapest, ELTE BTK Néprajzi Tanszék – MTA Néprajzi Kutatóintézet, 2010: 599–621.) is értelmetlen a magyar kapcsolódások nélkül olvasni.

Fontos hangsúlyozni azt is, hogy a könyv bizonyos szempontokból, a nemzetközi áramlatokhoz viszonyítva megkésettnek tűnhet. A szerző ugyanis a könyvét megalapozó, években mérhető terepmunkát olyan „klasszikus” terepen, legalábbis átmenetileg fixnek látszó, jól körülírható lokális keretek, etnikai határok, alapvetően a rokonság által meghatározott társadalmi viszonyok rendszerében, olyan technológiai körülmények között végezte, amelyek elsősorban az antropológia klasszikus műveihez, klasszikus korszakához kapcsolják őt és művét. A terep adta viszonyok értelemszerűen olyan kérdésfeltevések felé irányítottak, amik szintén klasszikusoknak nevezhetők. Maga a terep nem vetette fel azokat a kérdéseket, amelyek más terepeken addigra a kulturális antropológián belül felvetődtek, és amelyek az antropológiai érdeklődés posztmodern, posztstrukturalista irányába terelték a kutatásokat. Nem kerül elő a globalizáció, a kreolizáció vagy hibridizáció kérdése, a transzlokális, hiszen a történelmi „itt és most”-ból, a vietnámi hegyvidék 20. századi történetéből értelemszerűen fakadó terepsajátosságok, a „kőkorba visszabombázott” nép élete ezeket a kérdéseket elfedte, kitakarta, más irányokba mutatott. A kultúra – kényszerű regressziójának köszönhetően – (másodlagosan) archaikus, tradicionális képet mutatott, aminek értelmezésében elsősorban a „klasszikus” elméletek nyújtottak segítséget. Erre a helyzetre, saját „dinoszauruszágára” a szerző maga is reflektál: „A »klasszikus« terep »klasszikus« kérdéseket von maga után. Meglehet, az elmúlt húsz évben bekövetkezett világméretű változások nyomán, az industrializáció, a globalizáció, a transznacionalizmus korában mára már »elavultnak« tűnik kis léptékű, rokonságon alapuló, »zárt«, önellátó társadalomról, archaikus termelési technikákról vagy vallási elképzelésekről értekezni. Ám a gyűjtés időpontjában, sőt helyenként azóta is, a brúk ténylegesen ilyen körülmények között éltek ...” Hogy ez mennyire így van, azt mi sem bizonyítja jobban, mint a kötet utolsó tanulmányának érzékeny reflexiója a Közép-Vietnámból kitelepített brúk gyökeresen átalakult életére. Erről az új terepen végzett kutatásról más jellegű, más elméleti meghatározottságú előadások, írások születnek azóta (pl.: 2010 *Resettled Ancestors: Religious Change among the Bru (in the Central Highlands of Vietnam)*. In Chris Hann (ed.): *Religion, Identity, Postsocialism. The Halle Focus Group 2003–2010*. Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle/Saale (Department II), 2010: 130–133.).

A kezünkben tartott kötet tehát sok szempontból is klasszikus munka, egy nemzetközi mércével mérhető és mérendő életmű első magyar nyelvű összefoglalása, melyet remélhetőleg hasonlók fognak követni a közeljövőben.

Az ismertetés a Tomszki Állami Egyetem (Томский Государственный Университет, „Культурное наследие северной части Евразийского континента: методология исследования, история, современное состояние” projekt) támogatásával született.

Fügedi János – Vavrincez András szerk. Az ugrós. Régi magyar táncstílus antológia. L'Harmattan Kiadó – MTA BTK Zenetudományi Intézet, Budapest, 2013. 352 p.

Varga Sándor

Az ugrós táncstílust ismertető monográfiáknak, a magyar néptánc kutatás eddigi legnagyobb vállalkozásának első kötete az itt bemutatásra kerülő könyv, mely 2013 nyarán került ki a nyomdából. A Pesovár Ernő emlékének dedikált mű összeállítása során Fügedi János és Vavrincez András vezetésével igazi csoportmunka valósult meg. A közel tíz éve tervezett forrásközlés előkészítésében, az anyag válogatásában és szerkesztésében a Magyar Tudományos Akadémia Zenetudományi Intézetének munkatársai együtt dolgoztak a néptáncmozgalom több jeles képviselőjével. A kötet eszmei és tudományos értékét emeli ez az együttműködés, de az a tény is, hogy a nagy elődök által kijelölt célokról nem feledkeztek meg az utódok. Így a könyv az ötletgazda Pesovár Ernő és a témával legtöbbet foglalkozó Martin György, de mellettük Andrásfalvy Bertalan, Pesovár Ferenc és számos munkatársuk rendkívül alapos és áldozatos munkájának állít méltó emléket.

A kötet elején álló, hiánypótló írások egyikében Karácsony Zoltán foglalja össze a kanasztánc-ugrós stílusra vonatkozó eddigi tudásunkat, kitérve olyan problémákra is, amelyekben a nagy elődök, Martin György és Pesovár Ernő nem értettek egyet. (Például, hogy az ugrósra vonatkozóan a tánc típus, a típuscsalád vagy a stílusréteg terminust használjuk-e?) Fügedi János és Vavrincez András az ugrós táncok és kísérőzenéjük közötti összefüggéseket elemzik rendkívüli alaposággal. A következő, a filmekben megfigyelhető táncviseleteket bemutató és elemző tanulmányt külön kiemelném. Megjelentetését rendkívül fontosnak tartom, hiszen a tánc kontextusához tartozó ruházatnak vizsgálatát eddig elhanyagoltuk. Fülöp Hajnalka írásának szerepeltetése a könyvben a rég várt holisztikus szemlélet megjelenését jelzi a magyar táncfolklorisztikában.

A tanulmányokat két, a táncközlések rendjét, valamint a táncpartitúrák különleges jelölésmódjait magyarázó fejezet követi. A szerkesztők ezután 352 oldalon keresztül 70 táncfolyamatot közölnek, amit 108 fotóval illusztráltak. A közölt táncok nagy száma, a rendkívül alapos forráskezelés, illetve az a tény, hogy a gyűjtemény a Kárpát-medence minden olyan tájáról hoz adatot, ahol az ugrós divatban volt, a könyvet magyar és nemzetközi tekintetben egyaránt egyedülállóvá teszi. Az adatgazdagságot és az impozáns kiállítást tekintve csak sajnálhatjuk, hogy a velünk együtt élő etnikumok, illetve a szomszéd népek párhuzamai – megfelelő anyag, illetve idő hiányában – nem kerültek be a kötetbe.

A forráskiadás nem könnyű tudományos feladat. A szerzők-szerkesztők munkáját a kisebb-nagyobb technikai kérdések mellett általában az nehezíti, hogy előre nem tudhatják, milyen irányban változnak a jövőben a szakmai kérdésfeltevések: vajon az itt közreadott anyag egy későbbi paradigma számára is használható lesz-e, vagy csak az aktuális szempontokat érvényesítő kutatási szemlélet talál benne elemzendő alapanyagot? Jelen kötet tartalmának válogatásával és szerkesztésével járó feladatokat tovább bonyolította, hogy a néptáncarchívumban található filmes gyűjtemések nemcsak az adatolás precizitását tekintve, hanem technikai értelemben sem egységesek. A táncfolyamatok egy részét hangosfilmről, más részét utólag hangosítható filmről jegyezték le, míg voltak olyanok is, aminek kísérőzenéjére vonatkozóan csak utalást olvashatunk a filmjegyzőkönyvekben. A szerzők precizitásra törekvő, forráskritikus szemléletét jól tükrözi, hogy néhány korábban már megjelent lejegyzést pontosított-

tak, sőt húsztáncot újból lejegyeztek. Kiemelendőnek tartom a zenész és a táncos szakember – Fügedi János és Vavrincez András személyében egyben a két szerkesztő – jó együttműködését néhány olyan probléma megoldásánál, ami egy kívülálló számára áthidalhatatlannak tűnhet. Példának a rábatamási, simonfai és bogoszlói ugrások zenei szinkronjának megállapítását említeném. Ezen esetekben ugyanis nem állt a szerkesztők rendelkezésére sem hangfelvétel, sem pedig kotta, csupán a gyűjtők által a lap szélére írt, a kísérődallam kezdősorára vonatkozó megjegyzés. A szerkesztők ebből kiindulva, a primásnak a filmről sokszor szinte csak nagyító segítségével kivehető ujjrendjét, valamint a zenészek és a táncosok egymás felé tett gesztusait megfigyelve szinkronizálták a tánchoz a kísérőzenét.

A kötet igazi tudományos súlyát azonban majd akkor nyeri el, ha a forráskiadás után megjelenik a tervezett további két kötet. Az első kötetben Fügedi János és munkatársai az itt közölt táncfolyamatok formai-strukturális elemzéseit végzik el, ami – reményeink szerint – az ugrásra jellemző egyéni és közösségi alkotási elveket világítja meg. Mindez a vizsgált táncstílus pontosabb műfaji behatárolását teszi lehetővé, illetve felfedi más táncokkal (például az erdélyi legényessel) való kapcsolatának eddig rejtett vonásait. A második kötetben Felföldi László az ugrós történeti-néprajzi kontextusát elemzi majd, amelynek eredményeként megismerhetjük a tánc típusa a magyar parasztság életében betöltött többrétegű szerepét, funkcióit. Ez a vállalat tűnik a legnehezebben kivitelezhetőnek, hiszen hatalmas zene- tánc- és társadalomtörténeti adattömeget kell hozzá új, akár szociálanropológiai szemléletet is alkalmazva ismételtén átvizsgálni. Ehhez kapcsolódik egy, az adatok értelmezését nehezítő probléma is, nevezetesen, hogy a vonatkozó gyűjtések nincsenek filológus aprólékossággal dokumentálva. Nem tudjuk például (néhány esetben csak sejtjük), hogy a gyűjtést végző szakemberek „belenyúltak-e” a tánc- illetve zenei folyamatokba, ha pedig igen, milyen módon és milyen mélységben tették azt. (Például mikor egyeztettek előre a zenekarral a zenét illetően stb.) Az itt bemutatásra kerülő kötet előmunkálatai során történtek már próbálkozások a táncfilmek jegyzőkönyveinek utólagos kiegészítésére. A táncfolklorisztikában járatosak számára például sejthető volt, hogy a karádi gyöngyösbokrétás táncosok előadásában egy betanított táncot láthattunk – ezt sikerült utólagosan is igazolni. Forráskritikai szempontból rendkívül fontosak lennének további adatok is, a táncok eredeti kontextusának rekonstruálása azonban csakis a táncutatók és a néptáncmozgalom érdeklődő tagjainak összehangolt munkájával történhet meg. Ezek a célkitűzések mutatják igazán a vállalt feladat nagyságát, hiszen a végső cél az, hogy a szűken vett táncos szakma mellett a néprajzzal és a művelődéstörténettel foglalkozó szakemberek, valamint az érdeklődők egyaránt haszonnal forgathassák majd e köteteket.

A táncos szakma számára a könyv hosszú távú hatása lehet, hogy a tudományunk területén alkalmazott paradigmák továbbgondolására is késztet. Megoldandó feladat lenne például az egységes és következetes terminológia megalkotása. Gondoljunk olyan kifejezésekre, mint a régi és új stílus, régi és új réteg, stíluskor stb. Erre a fogalmi bizonytalanságra a kötetben Karácsony Zoltán is utal, mint ahogy azt fentebb már említettem. A problémára Ratkó Lujza már korábban többször is felhívta a figyelmet, ennek ellenére ez máig nem rendeződött, holott egy szakmai „kánon” kialakításához egységes fogalmi rendszer szükséges. Ehhez kapcsolódnak olyan kérdések, amelyekkel a szerzők az elemző kötet megírásánál kénytelenek lesznek szembenézni: nevezetesen, hogy az ugróssal kapcsolatban Martin György vagy Pesovár Ernő elmélete-e a helytálló? Hol a pontos határ az ugrós és az ugrós jellegű táncok között? Biztosak lehetünk-e abban az feltevésben, hogy a rideg állattartás megszűnésével a faluba költöző pásztorok táncai (az egykori fegyvertáncok) kanásztáncokká, tehát eszközzel előadott ugrósokká változtak a faluban élő parasztlábán? Itt jelenik meg számomra a forráskiadással kapcsolatos legfontosabb probléma: vajon a prekoncepciózusán, Pesovár Ernő előzetes elgondolásai alapján választott anyagok megfelelő alapot szolgáltatnak-e az ilyen jellegű viták el-

döntéséhez? A magyar táncfolklorisztika formai-strukturális szemléletének és esztétikai elvárásainak megfelelő, „tökéletesnek” gondolt táncfolyamatok elemzése során tudunk-e új jelentéseket feltárni az ugrós tánc történeti és a népi kultúrában betöltött szerepével kapcsolatban, vagy csak az eddig ismételt kijelentéseink maradnak meg? Figyelnünk kell arra a tényre, hogy a hagyományra, mint ahogy a mindennapi életünkre sem csak a jól sikerült változatok jellemzők. A hibák (ha egyáltalán a kultúrára vonatkozóan adekvát e kifejezés használata), illetve azok kiküszöbölése is hozzátartozik a néprajzi valósághoz, sokat elárul a táncos személyiségéről, az egyéni és közösségi tánc tudásáról, és végső soron az adott tánc kultúráról egyaránt.

A felmerülő kérdések ellenére az előzőket összegezve elmondhatjuk a kötetről, hogy a tartalma tiszteletreméltóan gondos és aprólékos munkát tükröz. A rendkívül szép kiállítású könyv gazdagon illusztrált, a fotók és a mellékletek adatai jól kiegészítik, illetve alátámasztják a lejegyzéseket. Kiemelendő pozitívum, hogy a gyűjtemény kétnyelvű, így az angolul olvasó nagyközönség is végre alaposabb ízelítőt kaphat a magyar táncfolklorisztika eredményeiből. Köszönet illeti érte az összes szakembert, aki részt vett a létrehozásában!

Alsópapság, lokális társadalom és népi kultúra a 18-20. századi Magyarországon. Szerkesztette Bárh Dániel. Kiadja az ELTE BTK Folklore Tanszék, Budapest, 2013. 351 p.

Kósa László

A tanulmánygyűjteményben olvasható írások zöme az ELTE Folklór Tanszék irányításával OTKA támogatással végzett kutatás eredménye. A kutatói utánpótlás biztató jele és örvendetes tény, hogy a tanulmányok eredetileg olyan konferencián hangzottak el, melyen az előadók többsége (egyetemi oktató, poszt doktor, doktorandusz) a tudományos közéletben rendszeresen használt minőség szerint „fiatal kutató”. Az előadásokból tanulmánnyá átdolgozott írások utóbb néhány újabb dolgozat csatolásával egészültek ki köteté.

A szerkesztő rövid, tájékoztató előszavát Bárh Dániel átfogó, elméleti és módszertani kérdéseket fölvető tanulmánya követi. A sokrétű és tudatosan a kutatások folytatását is szem előtt tartó írás gondolatai közül – hely hiányában – előjáróban csupán egyhez, az alsópapság fogalmát firtatóhoz fűzök megjegyzést. Bárh Dániel pontosan és tömören fogalmazza, mit ért alsópapságon: „...a lokális társadalomra és kultúrára behatást gyakorló egyházi réteg képezi vizsgálatunk központi kategóriáit” (11.p.). Ugyanakkor tudatában van, hogy a protestánsok nem használják ezt a terminust. A magunk részéről legyen szabad ajánlanunk protestáns párhuzamként a „lelkési kar” kifejezést, amely mindazokat magába foglalja, akik a protestáns egyházakat alkotó alap egységeket, a gyülekezeteket parókusként vezetik. Igaz, a hierarchia jelentős eltérése miatt ez a fogalom a püspökre és az esperesre is kiterjed, mert minden tisztségviselőnek van gyülekezete. Azaz a vezetőnek ugyanazok a lokális pásztori feladatai, mint bármely más, megbízást éppen nem viselő társának. De még ezzel együtt is ez az alsópapsághoz legközelebb álló kategória.

Visszatérve a bevezető tanulmányhoz, a szerkesztő a továbbiakban áttekinti a kérdéskör angol, francia, német nyelvű, gazdag szakirodalmát. Szemléjét legfeljebb észak-európai vonatkozásokkal lehetne kiegészíteni, tekintettel arra, hogy a térség lutheránus országaiban a 19. század második feléig a falusi lelkészek a helyi közösségek lelki, társadalmi vezetői, tanítói, bírói voltak egy személyben. Ez a hiány azonban magyarországi nézőpontból – talán az erdélyi szászok kivételével – elhanyagolható. Ugyanis sokkal fontosabb tény, hogy a kérdéskör hazai szakirodalma szinte a legutóbbi időig szegényes. Amit tudunk, az jórészt az egyháztörténeti és helytörténeti munkákban elszórva található. A kötet

tanulmányai tematikája szemszögéből nézve éppen ezért mind újdonságot képviselnek. Bárh Dániel a vonatkozó legfontosabb levéltári forrástípusokat is jellemzi. A néhány kivétellel „levéltárközeleli” írások hivatkozásai mutatják, hogy a sor bővíthető (például anyakönyvekkel, különféle egyházi testületek jegyzőkönyveivel). A tanulmányok több – részint egymással rokon – tudományágazat illetékességi körébe is besorolhatók: egyház-, társadalom- és művelődéstörténet, történeti néprajz és antropológia. Indokolt tehát, hogy a szerkesztő Burke-nek a helyi társadalmak populáris kultúra fogalmában jelölje meg azt a műveltségállományt, melyben mediátori szerepet látnak el a papok, prédikátorok, lelkészek, azaz egyidejűleg alakítják, ugyanakkor két irányba, a társadalmi piramison „fölfelé” és „lefele” közvetítik. Az utóbb általunk kiemelt kutatás-módszertani megfontolásokat külön is magyarázza a szerkesztő a tíz pontba sűrített elméleti kérdések és megközelítési lehetőségek sorában. Ezek teljes körű ismertetésétől hely hiányában kell eltekintenuk.

A további írások néhány kivétellel esettanulmányok. Az egyik kivétel az átfogó bevezetést követi. Gárdonyi Máté az újkori katolicizmus alapját képező tridenti zsinat témakörbe vágó hatástörténetét tekinti át. Akár ez, több más tanulmány is elismerésre méltón vesz figyelembe külföldön született eredményeket. Gárdonyi írását tárgya nagyságrendje miatt emeljük ki. Nem volt egyszerű feladat a kiterjedt szakirodalom alapján összegezni az alsó papságról különben zárt tanítást nem alkotó zsinat vonatkozó megállapításait és azok gyakorlatba kerülését. Gözsy Zoltán tanulmánya éppen azt vizsgálja, hogyan érvényesült a Tridentinum a pécsi katolikus egyházmegye hódoltság utáni újjászervezésében. Többnyelvű és nemzetiségű, nagyobbára telepes közegben, jelentősebb protestáns közösségek szomszédságában, ráadásul paphiánnyal is küszködve valósult meg a rekatolizációs folyamat. Ezen közben az állam is fokozódóan igényelte az egyházi támogatást a terület konszolidációjához, bár uralkodóként (III. Károly, Mária Terézia, II. József) némileg eltérő kívánalmakkal. Hasonló a tárgya Mihalik Béla Vilmos vizsgálatának, de egy töröktől kevésbé bolygatott és etnikailag homogénebb tájhoz, az egri katolikus egyházmegyéhez kötődik. A tanulmány lényegében az 1746-i Barkóczy-féle vizitáció elemzése. A 18. század derekán a püspöki látogatás fölújítása után megerősödött egyházi intézmény működése folytán keletkezett iratok a kötet talán legtöbbit használt forrástípusát képezik. Kiss Réka is bőven hivatkozik rájuk az erdélyi küllői református egyházmegye 17–18. századi viszonyai föltárása közben. A nemzeti fejedelemség utolsó évtizedeinek egyre romló, majd bukása után szétzilálódó, aztán lassan regenerálódó társadalmi viszonyai között egyházi szempontból a lelkési kar minden tekintetben megerősödése, tekintélyének megszilárdulása volt a cél. Az évente ismétlődő esperesi egyházlátogatások éppen ezért sokat foglalkoztak a lelkészek fegyelmi ügyeivel, anyagi viszonyaival és életkörülményeivel. Ezzel szemben a hívek erkölcsi életére kevésbé figyeltek. Azaz a Burke-i „kis” és „nagy hagyomány” szétválása itt még nem történt meg, miközben Nyugat-Európában ekkorra már végbe ment.

A következő három tanulmány a 18. századi felekezeti ütközések világába nyújt bepillantást. Dénesi Tamás katolikus oldalról mutatja be, hogyan próbálták megakadályozni a kövágórsi protestánsok a helyi katolikus kápolna építését, féltve törvényben biztosított nyilvános vallásgyakorlatukat (artikuláris hely). Muntágné Tabajdi Zsuzsanna hasonló situációval foglalkozik a hódoltság végén gyér protestáns lakosságú Pest és Nógrád megye határvidékén, melynek vallási viszonyai a 18. században ellenkező előjellel alapvetően megváltoztak. A folyamat egyik buzgó siettetőjének, egy katolikus plébánosnak a főleg evangélikus közegben végzett, eszközökben alig válogató rekatolizációs ténykedését mutatja be. Forgó András dolgozata az egyetlen, amely eltér a kötet tematikájától. Három, vallási türelmességet tárgyaló rőpiratot elemez. Közülük kettő katolikus szerzőtől származik, ami a kor vallási iratai között viszonylag ritka.

A 19. századot három tanulmány képviseli a kötetben. Szász Lajos a század első évtizedeinek református lelkészeszményét rekonstruálja levéltári anyag alapján a legnagyobb kiterjedésű korabeli református egyházmegyében, a Békés-Bánátiban. Hogyan prédikáljon a lelkész, milyen legyen a magatartása, műveltsége, családi élete, erkölce, anyagi helyzete, hogy hivatásának és hivatalának a hívek és a felettesei szemében megfeleljen. Pályi Kata Zsófia írásának tárgya, miként igyekszik gondoskodni a protestáns lelkészi kar a maga illetékességi körében a polgári nyugdíj-rendszer kialakulása előtti időben a munkaképtelenné válókról, az idősekről, az özvegyekről és az árvákról. A pietizmus és a fölvilágosult filantróp eszmék terjedése nyomán a 18. század végétől sorra szerveződtek az önszegélyező egyletek. Pályi Zsófia a tatai református egyházmegyében működő történetét követi végig alakulásának vitáitól a megszűnéséig a század első harmadában. A 19. század közepét képviseli Bednárík János írása, aki egy budakeszi katolikus plébános különös történetet dolgozza föl. A jól felkészült, tehetséges pap eleinte bírja hívei tiszteletét, majd részben autoriter habitusa, részben a hívek eltérő váradalmi miatt fokozatosan szembe kerül velük, miközben a község hangadóival is összevész. Végül csaknem szó szerint elkergetik plébániájáról. Véleményünk szerint a történet legvalószínűbb magyarázata lehet a jobbjágyból szabadult paraszti öntudat megnyilvánulása és a polgárosuló közösség fokozódó szekularizációja. Nem kevésbé drámaian alakult évtizedekkel később annak a református lelkésznek az élete, aki a bakonyi Csetényben 1892–1929 között szolgált egy olyan vidéken, ahol a múlt századfordulón, illetőleg már valamivel előtte különösen megélenkült az újprotestáns missziók. A lelkész ebben a helyzetben az ellenük folytatott egyházi küzdelem tekintélyes alakjává vált, ám fiatal korától biztatónan alakuló egyházi pályája egy idő után megtört és ellenkezőjére, elszigetelődésbe, felettesei előtt bizalomvesztésbe fordult. Simon Ervin, a tanulmány szerzője azonban az írásos források tüzetes vizsgálatával sem tudta fölírni, pontosan mi történt a lokális közösségben éveken át fontos szerepet betöltő pappal.

Smid Mária Bernadett írása nem esettanulmány, hanem országos kitekintésű dolgozat a két világháború közötti katolikus megújulás egy fontos szelétéről. A városi pasztoráció mellett a falu felé forduló jezsuita népmisszió a Mária-kultusz hangsúlyos képviselőjével és erőteljes terjesztésével hogyan ért el viszonylag rövid idő alatt a hitéletben jelentős sikereket. Végül a kötet utolsó, Illyefalvi Emese által írt tanulmányában ismét egy lelkész életével és működésével ismerkedhetünk meg. A Kolozsvártól északra fekvő néhány száz lakosú, több nemzetiségű és vallású Kide református papja az 1930-as években kezdte pályáját. A hivatását lehető legkomolyabban véve pásztori munkájának részeként rendszeresen kézíratos levélben is fölkereste híveit. Ez a korát megelőzőnek mondható pasztoráló módszer dacára annak, hogy a hely topográfiai viszonyai valójában nem indokolták, sikeresnek bizonyult. Eredményeinek egy részét és a folytatást a háború elsodorta, de a lelkészt halála után hosszú ideig nem felejtették el.

Összegzőként fenntartás nélkül elmondható, hogy a kötet úttörő jellegű. Bár eddig is tudomásul szolgált, hogy az alsópapság működése – a magától értetődő hitéleti szerep mellett – mennyire fontos volt: mintaadás, közvetítés, részvétel a lokális társadalom irányításában, gyakorta egyetlen értelmiségi, tanult ember a kis falusi közösségben stb., a részleteket kevésbé mondhattuk ismertnek. Minthogy közelebbi tárgyak szerint ezek a tanulmányok sokfélék, földrajzi kötődésük igen változó, a felekezeti eltérések is meggondolkodtatóak, egyelőre a tanulságok általánosításától tartózkodni tanácsos. Kétségtelen azonban, hogy a kutatási irány helyes, a vizsgálatok folytatása további értékes eredményeket ígér.

Estefia, Éjfélfia, Hajnalfia. Csíkszentdomokosi népmesék Belatini Braun Olga gyűjtésében. S. a. r. szerk. és a jegyzeteket írta Benedek Katalin. A bevezető tanulmányt írta Hermann Zoltán. *Magyar Népköltészet Tára* XIV. Balassi Kiadó, Budapest, 2013. 1017 p.

Küllős Imola

Ez a csiki népmese-gyűjtemény több, egymástól jellegében és minőségében eltérő problémát vet fel, ill. old meg, tehát mást jelent egy folklórkutatónak, mást egy érdeklődő átlagolvasónak, s megint mást a csíki székeleyeknek, aki múltjuk egyik jelentős korszakának mesekultúráját ismerhetik és őrizhetik meg általa. A könyvben közreadott gyűjtemény története rejtélyekkel, szakmai viszályokkal, problémákkal is terhelt. Az első rejtélyt mindjárt a gyűjtemény életkora és szerzője, Belatini Braun Olga személye adja. A mesegyűjtés ugyanis több, mint 70 évvel ezelőtt 1942–44 között Csíkszentdomokoson, ma sem teljesen ismert körülmények között folyt. A kézirásos lejegyzések egy része azonban elveszett. Belatini Braun Olga (aki Csécsy Magda, Dégh Linda, Kovács Ágnes, Kresz Mária, Pogány Péter és Virány Judit társaságában a fiatal Ortutay Gyula meseszemináriumnak hallgatója volt) egy a maga korában korszerű, a mesemondói egyéniségkutatás szellemében fogant kísérőtanulmányt is írt hozzá. 1944-ben, a II. világháború forgatagában azonban nemcsak ő, hanem kézirásos füzetei is nyomtalanul eltűntek a hazai kutatók szeme elől.

A falu legjobb mesélőjét, a váratlanul és fiatalon elhunyt Albert Andrást (1905–1949) ugyan több folklórkutató a legnagyobb mesemondó egyéniségek között tartotta számon, néhány meséje az elmúlt évtizedekben meg is jelent (zömük átírva az Ortutay Gyula – Dégh Linda – Kovács Ágnes szerkesztette népmese-gyűjteményben 1960-ban), a hivatalos szakmai kézikönyvekben (és a mesekutatók diszkurzusáiban) azonban egyikőjük neve sem szerepel. Ezt az állóvizet bolygatta meg 2010-ben Péter László szegedi irodalomtörténész, (aki újabban a nagy mesemondó egyéniségekre való emlékezés és emlékeztetés élharcosává vált) és Hermann Zoltán (irodalomtörténész, egyetemi oktató, Propp mesemorfológiájának fordítója), aki egyik tanulmányában Albert András 3 tündérmeséjét elemezte. (lásd Hermann Zoltán: *Varázs/szer/tár. Varázmesei kánonok a régiségben és a romantikában*. L'Harmattan 2012.) A *Székeleyföld*-ben pedig András Albert saját kezű önéletrajza alapján egyéniségére, mesemondó stílusára vonatkozóan tett fontos megállapításokat.

A Balassi Kiadó által megjelentetett kötethez írt bevezető tanulmányából megtudhatjuk, ki is volt ez a tehetséges, az 1930-as években gyermek- és ifjúsági könyvek illusztrátoraként ismert hölgy, Belatini Braun Olga, s vajon ki(k)nek hatására/támogatásával kezdett el épp Csíkszentdomokoson meséket gyűjteni. Hermann Zoltán Albert András személyével is foglalkozik, és számos továbbgondolandó, megoldandó kérdéssel szembesíti a szakmát, elsősorban természetesen a mesekutatókat. Belatini Braun Olga gyűjteményének feldolgozása/publikálása az elmúlt 70 év egyik nagy folklorisztikai adósságának törlesztése, a részletekről Benedek Katalin jegyzetek elé írt tanulmánya „Egy havasi mesemondó közösség kiemelkedő elbeszélés-hagyománya 1942-től napjainkig.” illetve a falu internetes honlapja tájékoztat.

Az *Estefia, Éjfélfia, Hajnalfia* című csiki népmese-gyűjtemény egyik felét Albert András meséi, a másik felét 18 másik mesélő szövegei alkotják. Belatini Braun Olga olyanoktól is gyűjtött, akik nem voltak gyakorlott mesélők, ezért 1942–44-ben írt tanulmányában adatközlői egyéni stílusával és a közösségi narratív hagyományban betöltött szerepükkel is foglalkozik. A kiadott mesék 2/3-a tündérmese (87db), ezt számbelileg a tréfák, trufák, anekdoták, majd a novellamesék követik. 4-4 az állatmesék és hiedelemtörténetek, 3-3 a legenda- és hazugságmesék, 2-2 az ostoba ördög mesék és rátótiádák száma. A kötetnek a maga korában az volt az újszerűsége, hogy elsők között adhatott volna hírt egy csiki fakitermelő közösség elbeszélő-hagyományáról, annak változásáról. Ehhez hasonló

célkitűzéssel és módszerrel – kortársként és Ortutay egyéniségkutató iskolájának hallgatóiként –, csak Kovács Ágnes a kalotaszegi Kettesden és Földyné Virány Judit Lácán (a Bodroglóközben) gyűjtött.

Albert András töredékes önéletírásából és Belatini Braun Olga feljegyzéseiből elég sokat megtudhatunk a csíkszentdomokosi mesélőkről, illetve arról, hogyan zajlott a mesélés a fakitermeléssel foglalkozó férfiközösségben előbb a 40–50 embert is befogadó ún. téli kalibában, majd később a sok embert befogadó interetnikus barakkokban, ahol egyértelműen tetten érhető volt a székely-románigány mesehagyomány egymásra hatása.

Az Albert András által 100-nak mondott, napjainkra csak 69 mesét tartalmazó repertoár teremtő fantáziával végigmondja a magyar népmesekatalógus valamennyi főbb típusát – teljesen egyéni színezetben. Belatini Braun Olga gyűjteménye azonban nem egyetlen mesemondón, hanem egy mesemondó falusi közösség életén keresztül bizonyítja, hogy a tündérmesék lényeges sajátossága a típusok és motívumok megléte, de a variánsokon belül is rengeteg átmeneti forma, típusbeépítés, „motívumkölcsonzés” figyelhető meg. A közreadott anyag arra is jó példa tehát, hogy a különböző formák nem zavarják, hanem erősítik egymást. A csíkszentdomokosi kötet reprezentatív példája annak, hogy egy falun belül milyen sokféle mesemondó egyéniség létezik. Ez a különbözőség, változatoság még értékelendőbb, ha tudjuk, hogy a falubeliek mesekészletük legnagyobb részét egymástól hallották, tehát viszonylag kevés különböző típusú mesét tudnak, de mindegyikük más-más módon igazítja a meséket saját lelkiállapotához, személyiségéhez vagy ahhoz, amit közölni akar a világról.

A világtkép, az életforma és a falusi kultúra változása adaptálódásra kényszerítette a műfajt. Ezzel magyarázható, hogy a mesei misztikumot, a fantasztikumot lassan háttérbe szorította a racionalitás, a mese a felnőttek folklórából lesüllyedt a gyermekfolklórába; a felnőttek körében pedig mindössze kivételes helyzetben (például férfiak havasi favágása idején, valamint az akkulturáción átment cigányok körében) őrizte meg korábbi funkcióit.

Egyébiránt kevés olyan folklorisztikailag jól dokumentált faluközösséget ismerünk, mint Csíkszentdomokos. A 136 mesét közreadó, több mint 1000 oldalas könyv és a 3 kísérő tanulmány – a gyűjtő némileg megrövidített korabeli tanulmánya, valamint Hermann Zoltán és Benedek Katalin írása – jól illeszkednek abba a tágabb kontextusba, melynek szövetét az Albert Andrásról, mint kiváló népi tehetségről és meséiről szóló hosszabb-rövidebb szakmai kommentárok, valamint Balázs Lajos néprajzkutató csíkszentdomokosi szokás- és hiedelem monográfiái alkotják. A Benedek Katalin nevével jelzett *Függelék* alapos filológiai jegyzeteket közöl az egyes mesékről, tartalmazza az *adatközlők mutatóját*, egy igen hasznosnak bizonyuló erdélyi *tájszójegyzéket*, egy jó *szakbibliográfiát* valamint 16 fotót is a csíkszentdomokosi mesélőkről, ill. a faluról.

A kötet szakmai értékei mellett leendő olvasóközönségével kapcsolatban említést érdemel még, hogy Csíkszentdomokoson – a tudományos érdeklődés hatására – az elmúlt években kialakult egyfajta *mesemondó revival*. A helyi könyvtárosok, tanítónők felélesztették a Albert András és mesemondó társai narratív örökségét: csináltak egy *Mesélő falu: Csíkszentdomokos* című honlapot, és a csíki meséket színpadi előadás, otógyűjtés, gyerekek számára rendezett mesemondó versenyek, rajzok, kisfilmek, valamint az egykori mesélők képgalériájának felállítása révén népszerűsítik a falu lakosai és a külvilág számára. Bárcsak a *Magyar Népköltészet Tára* című sorozat többi köteteinek is ilyen megtermékenyítő lenne a hatása!

Mihai Perca: 2012 *Rădăcini. Despre maghiarii din Moldova (ceangăii)*. [Gyökerek. A moldvai magyarokról (csángók)] Kiadó és hely nélkül.

Iancu Laura

A moldvai csángókról szóló etnográfiai írásokban visszatérő tétel, hogy a népcsoport nyelvi és kulturális asszimilációjának egyik oka a csonka társadalomszerkezetből adódó hátrány, vagyis az értelmiségi és a polgári réteg teljes hiánya. Az értelmiségi érdekképviselő hiánya miatt kelt a moldvai katolikusok védelmére Jászvásár első csángó származású püspöke, a szabófalvi Mihai Robu is, aki egyik, 1943. március 6-án keltezett, Ion Antonescu Mareşal-nak címzett levelében a katolikusok egyetlen képviselőjeként és védelmezőjeként lépett fel, kérve a miniszterelnöktől a román nemzetiségű, Romániához minden időben lojális katolikus lakosság számára az állampolgári jogok biztosítását. A moldvai fejedelmek és bojárok által megbecsült, a földbirtokokban részesülő, úgynevezett részes földműves katolikus magyarok számára valóban, sokáig csak egyházi vonalon nyílt lehetőség a társadalmi felemelkedésre. Csakhogy az 1930-as éveket megelőzően a csángó származású klerikális értelmiség képviselői nem Robu politikáját követték, ellenkezőleg, tevékenységüket a magyar etnikum nyelvi és nemzeti jogainak az érvényesítése határozta meg. A moldvai magyarok történetének minden korszakából ismerünk értelmiségi missziót felvállaló egyéneket/egyénségeket – igaz, nem alkottak sem önálló, sem széles társadalmi réteget, egy-egy, több filiát magába foglaló plébánián, elszigetelten tevékenykedtek. Ilyen volt az 1600-as évek végén élt Berkus János miszionárius, az 1886-ban meggyilkolt forrófalvi minorita szerzetespap, Petrás Incze János, a korai moldvai katolicizmus és a kun püspökség kívánó ismerője és kutatója, a dormánfalvi Ferentz Ioan (1886-1933) páter, a lujzikalogori Horváth Antal (1932–) plébános-történész, hogy csak a legjelebbeket említsük.

Ebbe a sorba illeszkedik a magyar történettársadalom előtt ismert szabófalvi Mihai Perca tanár is, aki 2012-ben *Rădăcini. Despre maghiarii din Moldova (ceangăii)* címmel jelentetett meg kötetet. A kiadvány bevezetőjében maga a szerző vallja, hogy történelmi ambíciói mellett éppen az értelmiségi szerepvállalás készítette a könyv megírására. A közel nyolcszáz oldalas, fényképekkel illusztrált, két (egyenlő) részből álló kiadvány műfaját tekintve forrásgyűjtemény. Az első részben, többségében a csángókról szóló kiadványokban már megjelent, román és magyar nyelvű történelmi forrásokból (M. Bandinus, Zöld P., Petrás I. J.), valamint 19-20. századi kiadványokból (Rosetti R., Iorga N., Jerney J., Gegő E. stb.) származó, a népcsoport eredetével, történetével és életmódjával kapcsolatos dokumentumok kapnak helyet. A könyv második részében olyan, ugyancsak forrásértékű, a magyar etnográfiai szakirodalomból (Erdős Szászka P., Gazda L.) szintén ismert, történelmi (írott) és recens (szóbeli) vallomások olvashatók, amelyeket maguk a csángók jegyeztek le vagy fogalmaztak meg. A történelmi forrásokat szervesen kiegészítő vallomások együtteséből összeálló kötet ebben a formában is újdonságnak számít a csángókról szóló kiadványok között.

Román nyelven írott könyvével Perca alapvetően a román olvasók számára kívánja hozzáférhetővé tenni a moldvai katolikusokról szóló fontosabb forrásokat. A kötet második felében, román nyelven és magyar dialektusban közreadott vallomások (panaszlevelek, kérelmek stb.) és folklóradatok azonban arra utalnak, hogy a szerző művét szűkebben a moldvai katolikus olvasóknak szánja, akik számára a történelmi források mellett nyelvemlékekkel is szolgálni kíván. A forrásokat bevezető és/vagy kísérelő rövid, szerény ám határozott megjegyzésekből Perca nézetei jól kiolvashatók. Ebben a tekintetben, a csángók eredetével, történetével stb. kapcsolatos kérdésekben a könyv egyértelműen a magyar tudományos álláspontot képviseli és támasztja alá újabb adatokkal, szembehelyezkedve és vitázva az egyébként hosszasan idézett román, főként egyházi berkekben keletkezett nézetekkel

(Mártinaş D., Pal I. M.). Ezekben a szerzői észrevételekben találja meg a történeti és társadalomtörténeti kérdések iránt érdeklődő magyar olvasó a könyv legfőbb újdonságait.

Egyik idézett dokumentumból például kiderül, hogy 1942-ben a román állam elrendelte a moldvai csángók identitásának a kivizsgálását. A titkosszolgálati jelentések alapján, identitás tekintetében a csángók körében három különböző magatartás volt megfigyelhető. A társadalom legszélesebb rétege semmilyen érdeklődést nem mutatott a kérdés iránt, sőt az eredetre vonatkozóan semmilyen ismerettel nem rendelkezett. Egy kisebb – mobilis – réteg a katolikus vallás okozta, a társadalmi élet minden szintjén tapasztalt hátrány miatt, a diszkrimináció megszüntetése érdekében igényt tartott az eredet-kérdés tisztázására. Végül a harmadik – legszűkebb réteg – kategorikusan kitarzott a magyar eredettudat mellett. A közelmúltban, hasonló témában végzett vizsgálatok mutatói az egyes rétegek arányai terén jeleznek ugyan változást, az identitás kérdéséhez való viszonyulásra azonban továbbra is jellemző a korábbi hármass megosztottság. Bizonyosra vehető, hogy történeti és etnográfiai értékein túl, Perca Mihai könyve elsősorban azon csángók és leszármazottaik számára számít hasznos tudományos alapműnek, akik körében megfogalmazódik majd a saját történeti múlt ismeretének az igénye.

Erdélyi János: Úti levelek, naplók 1844-45. Válogatta, szerkesztette és a bevezető tanulmányt írta T. Erdélyi Ilona. Tarandus Kiadó, Győr 2012. 599 p. + 23 p. képmelléklet

Perger Gyula

A Tarandus Kiadó által közzétett kötetet kézbe véve, elsőként az a jóleső érzés kerítheti hatalmába az érdeklődőt, hogy talán véget ért az a korszak, amikor egy címcserével s az eredeti címdoldal elhagyásával nyomtatták újra – a jogdíjakat elkerülendő – a 19. századi néprajzi munkákat (is). A másik – a szerző – Erdélyi János gondolata: „hamar felejtí a közönség az íróí, ha naponként nem látja nevét.” S valóban Erdélyi műveinek kiadása, annak üteme kapcsán, akár tényleg el is feledhetnének a „költő, műbíró, bölcsész” nevét. Az életmű gondozójának, T. Erdélyi Ilonának köszönhetően 1960-ban az Akadémiai Kiadó, két vaskos kötetben jelentette meg Erdélyi levelezését, majd a Szépirodalmi Kiadó – a Magyar Klasszikusok sorozat darabjaként – Lukácsi Sándor jegyzeteivel válogatott műveit adta ki. Ugyancsak a Szépirodalminál, a Magyar Remekírók sorozatában, 1986-ban jelent meg egy újabb válogatás. Ezek alapvetően a költő, kritikus, esztéta Erdélyit mutatták be. Bár már a Lukácsi által szerkesztett válogatásban is helyet kapott tíz úti levél, a Tarandus által kiadott írások „forrása” – a mára már könyvtárainkban is alig hozzáférhető – 1951-ben közzétett *Erdélyi János útinaplója és úti levelei*. E kiadás az 1844 áprilisában kezdődő Nyugat-Európai utazás idején papírra vetett naplóbejegyzések gyűjteményével indul, s az utazás során hazaküldött – főként a Regélőben és a Pesti Divatlapban megjelent – *úti levelekkel* folytatódik; függelékként pedig, *Gondolatok* cím alatt, Erdélyi töredékes jegyzeteiből összeállított válogatás zárja.

A Tarandus kiadásában nemcsak az időrend, hanem az utazások tapasztalataiból leszűrűt-leszűrhető gondolati egység is helyre áll. A kötet alcímének is ellentmondva, a Regélő Pesti Divatlapban 1842 tavaszától, először név nélkül megjelenő, majd – sógorával, Vahot Imrével – az Alföldön tett utazás beszámolóival indul. Az *úti képekhez* csatolva olvashatjuk az akkor megfogalmazott *Gondolatokat* is. A hazai útleírások sora a gróf Teleki Domokos felkérésére 1845-46-ban, az Erdélyi Hírmondóban közzétett *Pesti levelekkel* folytatódik. A hét tudósítás eddig nem jelent meg kötetben. Az utolsó – eredetileg 1846. április 10-én kelt levélben a szerző már arról is beszámolhatott, hogy „Az Erdélyi által kiadott népdalokat és mondákat örömmel fogadták az irodalom és nép barátai, s keletők oly nagy, mint talán egy könyvé sem évek óta. Megjelenése után egypár nap alatt maga Pest városa keblében mintegy

ezer és néhány példány ment ki a kiadó kezéből. A könyv olyan, minő lehet, azaz benne az van adva, mi a magyar nép költőiségétől kitelhetett, tehát mindenesetre kapós, mert sok mély lélektani vonást ad költészeten kívül a magyar vér tulajdonairól; de a könyvárusok nem szeretik, mert igen olcsó, s rontja az ő kiadásait.” Az eredetileg a Zempléni Híradóban 1864-ben hét részben közzétett sárospataki sorozat nemcsak lezárja a *Hazai úti képek és levelek* című részt, de jól mutatja Erdélyi ekkor már érett etnográfiai látásmódját is. A város 1835-ös önkéntes örökváltása, illetve a folyamszabályozás és az árvízvédelem mentén folyó tagosítás alapján Erdélyi Sárospatak és a Bodroγκöz gazdálkodásának, gazdaságának (lehetséges) változását elemzi. Egységében és következményeiben látja és láttatja a folyamatot: a megnövekedett földterületeken folytatandó okszerű gazdálkodás, a jövedelem növekedése révén, a „szellemi előhaladást” is magával hozza. Felveti a transzhumansz legeltetés, a munkaerő vándorlás, a kereskedelem és fogyasztás, a városfejlesztés kérdését, mint a társadalmi modernizáció alapjait. A táj leírásában már megjelenik a Nyugat-Európai utazás tapasztalata, élményanyaga is.

A *Külföldi úti képek és levelek* harmincöt beszámolója is szolgál újdonságokkal. Helyet kapott itt az Erdélyi levelezésében már közzétett amsterdami, párizsi és római beszámoló mellett négy eddig kéziratban lévő úti levél is. Ezek egyikében Erdélyi mintegy összegzi szemléletét, utazásának hasznát. Bár a szerző az életből alapvetően a városokat, épületeket, a kultúra és a politika aktuális eseményeit látja, rácsodálkozik a holland, a Mâcon-vidéki, vagy a savoyai asszonyok viseletének szépségére, leírja a francia teherhordó szekér különösségét, de arra is van szeme, hogy az olasz eredetű golyójáték gyors európai elterjedését észrevegye. A párizsi újévi ajándékozás, a farsangi *boeuf gras* mellett beszámolóiban helyet kap Chambéry halotti ünnepe is. A leírások mellett szinte mindig szerepel az összehasonlítás, a nemzeti kultúra védelme. Párizsi tudósításában felháborodva írja le, hogy a különböző népek viseleteit mutató képeken „Magyarország cím alatt teljesen és pusztán csak német hölgyekről van szó...”, de büszkeségre adhat okot, hogy a Franciaországban dolgozó magyar mesterelegényeknek „a cseh-németek ellenében az a fő büszkeségök, hogy egymást jobban védik, szeretik.” A Chalon felé vezető úton – ahol a táj a Bodroγκözre és Patakra emlékezteti – a koldusok kapcsán is összehasonlításokat tesz. Bár a Tarandus Kiadó válogatása a Gondolat Kiadónál 1985-ben azonos címmel megjelent munka alapján készült, – ami sajnos az egyébként kiváló jegyzetekből nem derül ki – mégsem volt haszontalan a könyv új kiadása. A jól szerkesztett, s az egyes utazások útvonalának „bejárhatóságát” térképmellékletekkel segítő, bőségesen illusztrált úti levelek egy újabb generáció számára teszik lehetővé, hogy a 19. század úttörő jelentőségű gondolkodójának, s vele a korszakban kialakuló tudományágaknak, stílus és eszmeáramlatoknak (újra)felfedezőivé válhassanak.

Csapody Miklós: Bálint Sándor (1904 – 1980). Életrajz. Akadémiai Kiadó. /Az Eszterházy Károly Főiskola Történelemtudományi Doktori Iskolája Közleményei 3./ Budapest, 2013. 380 p.

Péter László

Ma nincs, aki Csapody Miklósnál (*1955) jobban, közelebből ismerné Bálint Sándor (1904–1980) egyetemi tanár, néprajztudós életrajzát, munkásságát. Csapody Miklós soproni születésű, de egyetemre (1974–79) Szegedre kérte magát. Édesapjának ösztönzésére kereste Bálint Sándorral a kapcsolatot, és hamarosan az idős tudósnak rendszeresen segítségére lett; megismerte mindennapjait, természetét, gondolkodásmódját, környezetét, baráti körét és ellenfeleit, sőt ellenségeit is. Később pedig elmélyedt írásaiban, a róla szóló szakirodalomban, s megjelentetett róla két értékes gyűjteményt („*A világban helytállani...*” *Bálint Sándor élete és politikai működése. 1904–1980.* Bp., 2004. 615 l. – „*Nehéz útra keltem...*” *Beszélgetések Bálint Sándorral.* Szeged, 2004. 216 l.) Ez a

mostani, amellyel PhD-fokozatot nyert, ezeknek továbbfejlesztett összegezése, a régen esedékes *Bálint Sándor életrajz* sikeres megvalósítása. Hatalmas munkát végzett az életmű és az életrajz legapróbb mozzanatainak föl kutatásában: Szegeden a múzeumban, könyvtárakban, különféle levéltárakban (például a tanárképző főiskola levéltári anyagában, hírlapokban), parlamenti dokumentumokban. Némelyikkel engem is meglepett.

Bálint Sándor életművének *tartalmi* megítélésében lényegében egyetértek a szerzővel. Azzal is, hogy hangsúlyozza a föltűnő értékkülönbséget a pályájának első felében nyújtott teljesítménye és az utolsó évtizedek eredményei között. Nem pusztán ismeretes szerénysége mondatta vele 1934-ben Solymossy Sándornak, hogy még nem érdemelte meg az egyetemi magántanári habilitációt, s nem ok nélkül vontta vissza a professzora óhajára benyújtott kérelmét, hanem őszinte önismerete miatt. Addigi munkássága, valljuk meg, gyöngécske volt: vékonyka doktori értekezés Szilády Áronról, szerény közlemény Dugonics András verseiről, jelentéktelen *Irodalomtörténeti tanulmányok* s hasonlók. Moór Elemér szigora sem volt elfogult. Örülhetünk, hogy Solymossy, bár bizonyára szintén így tudta, ennek ellenére meglátta benne a jövőt: a tehetséget, a képességet, és *ráterőltette* a magántanárságot, megmentve így a szegedi néprajzi tanszéket a jövőnek, és lehetőséget teremtve egy nagy tudóseyéniség kibontakozásának. A két Szendrey és a kolozsvári Hantos Gyula professzor akadémuskodásaiban is volt némi igazság. Az nem, hogy Bálint Sándor németül sem tudott, hiszen akkor nem jöhetett volna létre tudós barátsága Matthias Zenderrel, de figyelmeztetésük arra jó volt, hogy bírálatuk után a népi vallásosságot tágabban értelmezze, több gondot fordítson a nem egyházi (babonás, pogány) eredetű szokásvilágra. Óriási a különbség e szempontból a *Népünk ünnepei* (1938) és az *Ünnepi kalendárium* (1977) közt. Ezért is meghökkentő annak a névtelenségben maradt emlékezőnek a megrovása, aki 2014. június 16. és július 21. közt, a tudós halála után több mint három évtizeddel, *Bálint Sándor végnapjai* címmel, hagyományos gépeléssel készült, 45 lap terjedelmű sokszorosítványában azzal vádolta meg Bálint Sándort, hogy a babonák közkinccsé tételével „az ördög praktikáját” szolgálta; „a gondosan összeszedett ünnepi babonák láttán” „veszélyben hagyta a babonára hajlamos”, „a babonák gyöngyfüzéreivel gúzsba kötött” embert. „A bemutatott babonák ünnepi csokrával aztán mindent megtesz, ami az Isten előtt utálatos.” Elképesztő, hogy olyan valaki, aki szemmel láthatóan bennfentes Bálint Sándor köreiben, így írjon róla.

A kolozsvári néprajzi tanszék pályázata (1942) a magyar néprajz akkori seregszemléje lett. A kényes, francia ízlésű Zolnai Béla minden dicséretet megérdemel a „paraszti” Bálint Sándor melletti kiállításáért. Ő, akár Solymossy, a jövő nagy tudóst látta meg benne.

1945 után Mindszenty József rugalmatlansága joggal taszította Bálint Sándort. Az ő „legitimizmusa” nem jelentett egyszersmind feudális vonzalmat. A hercegprímás zászlósúri igénye viszont igen. Ezen nem változtat, hogy utóbb kénytelenek vagyunk megállapítani: Rákosiék egyházellenes politikája akkor is olyan lett volna, mint volt, ha Mindszenty és táborá engedékenyebb, netán megalakuló. Bálint Sándor lemondását országgyűlési képviselőségéről, visszavonulását a Demokrata Néppárt éléről, azzal magyaráznám, hogy két tűz közé szorult. Nem akart ártani a kommunisták szorongatta Mindszentynek, de látnia kellett, hogy a kommunistákkal sem lehet egy tálból cseresznyézni.

Anyagi gondjait Bálint Sándor maga okozta Sára asszonynak és Péter fiának visszafogadásával, túlzott, érthetetlen szamaritánus gesztusaival (Sárának lakást vett, Péternek autót stb.). Gondjait a nevére vett Péterrel egykori tanítóképzős tanítványának, az Ausztráliába szakadt Lang Ernőnek panaszolta el. A *Szegedi szótár* honoráriumából budai lakást vett, amely Sáráról Péterre szállt, az ő válásakor pedig ebek harmincadjára került. A szótár honoráriumának összege, nem ismeretes (273), pedig Csapody számos más honoráriumának összegét megtalálta.

Bálint Sándort Ortutay Gyula nevezte ki egyetemi tanárrá. Ez szép gesztusnak látszik, és meglepő, ha ismerjük, hogyan vélekedett naplójában, tudományáról, tehetségéről. Gesztusának értékét csökkenti, hogy Csapody adataiból kitűnik: a kinevezési eljárás, fölterjesztés, már az ő minisztersége előtt megkezdődött, Ortutay csak aláírta az okmányt, és jó képet vágott a dologhoz, sőt learatta a kedvező látszatot, mert ha netán nem tette volna, kedvezőtlen színben tüntette volna föl magát: joggal féltékenységgel vádolhatták volna.

Bálint Sándor tanszékvezetői idejében 4 doktori és 16 szakdolgozat készült néprajzból. Érdemes felsorolni az ismertebb doktorokat: Juhász Antal, Mihálka György, Szabó Ferenc, Tábori György. A habilitációkat (K. Kovács László, Scheiber Sándor, Volly István) is.

Tombáczy János egyike lett a nagy mesemondó egyéniségeknek. Ortutay iskolát teremtő kezdeményezése, az „egyéniességkutatás”, Fedics Mihály meséinek önálló kötetben való megjelentetése (1940) óta (nem számítva két előzményt, a soproni hienc Kern Tóbiást és Kálmány Lajos egyházaskéri Borbély Mihályt) csaknem félszáz hasonló nagyságrendű magyar mesélőt fedezett föl a hazai folklorzistika; és a legnagyobbak talán (ha lehet ilyen sorrendet állítani) a csíkszentdomokosi Albert Antalt. Ez Bálint Sándor felfedező szorgalmából (és szerencséséből) mit sem von le.

A szerző eleinte – a korábbi terminológia kialakulatlanságát átvéve – olykor *vallásos* néprajzról szól (82, 109). Értelemszerűen csak a *vallási* néprajz a helyes, sőt, bár nem szívesen használunk idegen műszót, ha van jó magyar, de ez esetben Bálint Sándor leleménye, a *sakrális* néprajz egyértelműbb. A József Attila-irodalomban is fölbukkant Moise Marius Baltă román sajtóattasé nem csak kitűnően beszélt magyarul, de nálunk magyar(os) néven is szerepelt: Balta Mózes.

Ma már tudjuk, hogy Bálint Sándort is egész besúgóhálózat vette körül. Őszinte barátainak tartotta őket. Kormányos István ügyvéd (horribile dictu: védője is porében!), Hamvas István (alsóvárosi plébános, a püspök unokaöccse, a vatikáni zsinaton kísérője), Kristó Nagy István könyvkiadói szerkesztő, Sulyok Béla szentesi főesperes, Csongor Győző muzeológus, Mihelics Vid, pártbeli társa, Székelyhidi Ágoston szintén, Szabolcsi Gábor újságíró, Deák Bárdos Menyhért ny. tűzoltó őrnagy, múzeumi hivatalsegéd, Varga Vince szentmihályteleki gazdálkodó. Bálint Sándor álmában sem sejtette, hogy ezek rendre jelentenek róla. Többször mondogatta: ne adja az Isten, hogy megtudja, ki árulta be, ki jelentette föl. Ezt ma sem tudjuk, Csapody Miklós könyvéből sem derül ki (311).

A 234. lapon tárgyalta a szerző az 1956. őszi reformmozgalmakat, s említi, hogy az egyetemeken követelték a nyelvoktatás fakultatívává tételét. Ez így érthetetlen: *az orosz nyelv* fakultatívává tételéről volt szó.

Két értelemzavaró sajtóhibára is föl hívom a figyelmet. Tálasi István nem *állandó*, hanem *állami* gimnáziumi tanár volt Vásárhelyen, amikor egyetemre pályázott (135). Az ügynöki jelentésben pedig a Bálint Sándor szájába adott szavakban nem *egy* keserű leckéről volt szó, hanem *ez* nagyon keserű lecke (292).

Bálint Sándor boldoggá avatási eljárását P. Szőke János (1927–2012) szalézi koordinátor 2005-ben kezdte meg. Nagy tisztesség, hogy én is vallomást tehettem. A vizsgálat első szakaszának okmányai a Vatikánban vannak, várva a folytatást. Azóta a magyar néptudomány – a sakrális néprajz, Szeged néprajza – nagy tudósa „a tiszteletre méltók” sorába tartozik. Csapody közli Bálint Sándor végrendeletszerűen kifejezett kívánságát: sírkövére véssék rá: *Piarista confráter* (351). Ezzel az utókor annyi idő után is adós.

Csapody Miklós rendkívül átgondolt, feszes szerkezetben tárgyalta Bálint Sándor pályáját. Életrajzi monográfiája keltette bennem a javaslatot: a Magyar Néprajzi Társaság indítsa sorozatot tudományunk úttörőinek pályájáról. Ehhez ezt a munkát bátran ajánlom mintául.

Liszka József: Átmenetek. Folklor és nem-folklor határán. Monographiae Comaromienses 12. Selye János Egyetem Tanárképző Kara. Komárom, 2013. 285 p. 36 kép.

Klamár Zoltán

Liszka József legújabb könyvében a folklor és a nem-folklor jelenségek közötti határ lehetséges változatait vizsgálja, illetve nemcsak azt, hanem a gyűjtőmódszereket és a gyűjtött anyaggal való bánásmódot is. Bevezetőjében többek között ez olvasható: „Magát a folkloort sokkal inkább egy keskenyebb-szélesebb határsáv övezi a más jelenségek irányában, ez a határsáv amolyan átmenetiséget is biztosít bizonyos jelenségeknek: ami itt még folklor, amott már posztfolklor lesz, majd valamiféle folklorizmusként beleolvad a nem-folklorba. És fordítva...”

Példái bemutatása előtt kísérletet tesz néhány fontos terminológiai kérdés tisztázására, kifejti, hogy mit ért folkloron és folklorisztikán, szerves és szervezett folkloron, folklorizmuson és neofolklorizmuson, folklorizáción. Okfejtése közben folyamatosan szemlézi és citálja a Kárpát-medencében e témával kapcsolatban megszólalókat, de nemcsak őket, hanem az angol, német, cseh és osztrák kutatókat is. Ezek okán imponálóan széleskörű kitekintésre alapozva fogalmazza meg a fenti témáról alkotott véleményét. Az átadás-átvétel kérdéseinek külön fejezetet szentel. Tanulságos kutatói példákat hoz arra, hogy ki hogyan közelíti meg és értelmezi a kulturális és nyelvi határok működési mechanizmusait. Pro és kontra példákkal szemlélteti a sokszor meddő vitákat arról, hogy a folkloralkotásoknak mely nép a szerzője. A fejezet végén így fogalmaz: „Az etnicitás kérdése a néprajzban/folklorisztikában újra és újra visszatérő probléma: az egyes folklorjelenségek etnikus alapon meghatározhatók-e? Létezik-e etnikus specifikum a folklorban? Ha igen, mik azok a vonások, amelyekről egy folklor meseszöveg vagy ballada magyar lesz, szlovák lesz vagy éppenséggel német?”

Ezek után konkrét példákon keresztül illusztrálja a bevezetőben kifejtetteket. Elsőként egy (nép) mese alakváltozásairól értekeznek: a béka királyfi német, szlovák, cseh és magyar meséit vizsgálva megállapítja, hogy a német szájhagyományban létező mese a korábbi nyomtatott írásbeliségben is kimutatható. A kelet-közép-európai népek szóbeliségében felbukkanó variánsok mégsem tekinthetők közvetlen Grimm-hatásnak.

A következő fejezetben a népköltészeti alkotások terjedési mechanizmusához szolgáltat adalékokat egy székellyöldi ballada, a *Falbaépitett feleség* Zobor-vidékre kerülése kapcsán. Liszka József a ballada vándorlásával kapcsolatban felveti az egyén szerepének fontosságát. Jelesül azt taglalja hogyan került, kerülhetett a ballada a vándormunkának köszönhetően egy távoli vidékre és miért ismerik viszonylag kevesen egy közösségen belül. A survival vagy revival kérdése is felvillan a történet kapcsán.

A ponyvanyomtatványok vizsgálata is az írásbeliség-szóbeliség határmezsgyéjének a felvázolásához nyújt alapot a szerzőnek. Ahogy azt már megszokhattuk tőle, voltaképpen egész könyvén végigvonul a jelenségek színének és fonákjának a megmutatása. Majd a rá jellemző töprengő megállapításokkal további kételyeket ébreszt az olvasóban: „Semmi nem indokolja – írja Liszka József –, hogy »igazságot« tegyünk a ponyvanyomtatványokat dicséző Ipolyi, illetve az azokat becsmérő Czuczor között. Két álláspont, s mindkettőt az bizonyítja, hogy ezek a nyomdatermékek jelentős kultúráközvetítő erővel bírtak a 19. század közepe táján.” A továbbiakban egy ponyvaballada, a *Nagy Mária Celli leány* eredetének kutatása kapcsán szerzett tapasztalatait osztja meg olvasóival. A német eredetű szöveg magyar, szlovák és cseh változatait vizsgálva arra a következtetésre jut, hogy a ballada folklorizálódása, a szóbeliségbe való szerves beépülése nem történt meg. Újfént csak konkrét példákat feltárva vizsgálja a paraszti írásbeliségnek a szájhagyomány felől induló és ahhoz visszatérő vonulatát. A kéziratos énekeskönyveket, „...a műköltészeti alkotások folklorizálódási folyamatában amolyan közbülső, stabili-

záló elemnek tekintem.” – írja könyve ötödik fejezetének második részében. Ezek után teszi vizsgálat tárgyává Kecskés Lajos komáromi szekeresgazda énekeskönyvét, ami valójában két könyv és arról tájékoztat, hogy a 19. század közembere – akár írástudó iparos vagy paraszt – milyen költészeti alkotásokat ismert, illetve kik voltak azok az alkotók, akiknek művei valamilyen módon befolyásolták a folklórt. A szerző arra a megállapításra jut, hogy a „...szóbeli népköltészet fennmaradását, rögzülését mindenképpen segítette, támogatta az írásbeliség.” Egy másik utat követve vizsgálja a szóbeliség és a könyvkultúra viszonyát, nevezetesen azt, hogy hogyan kerülhettek be a szóbeli kultúrába a nyomtatott ismeretek, ráadásul úgy, hogy a folyamat közben még egyik nyelvből a másikba is átvándoroltak. Vizsgálódása tárgya ezúttal egy cseh utazó 19. századi „szlovákiai” úti élményeit tartalmazó kötet, melynek anekdota- és vicc anyaga jórészt megtalálható a korabeli magyar kiadványokban is. Mindezek okát vizsgálja és arra a következtetésre jut, hogy valószínűleg a szóbeliséget nem is érintve, fordításban ismerte meg a szövegeket a közreadó. A hetedik fejezetben a mára is kitekint, amikor egy folklórjelenésről és annak mai folklorizmusairól ír. A csallóközi régióban Mad falu Mátyás mondáját, illetve annak a *bicsak napok* rendezvényként új hagyománnyá terebélyesedését vizsgálva az iskolai oktatás hagyományteremtő szálát is felfejti.

Összegzésében röviden kitér a gyűjtő-feldolgozó-közreadónak a lejegyzett szöveghez való viszonyára is. Taglalja a „jobb változat” azaz a több adatközlő által elmondottakból előállított és közreadott „folklór alkotás” kérdését is.

Selmecezi Kovács Attila: *Eszköztörténet és tárgykultúra.* Magyar Néprajzi Könyvtár. Debrecen, A Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszékének kiadványa. 2012. 236 p., fényképekkel, rajzokkal.

Gráfik Imre

Szükségesnek érzem előrebocsátani, hogy – nem ellenzőjeként a mind előtérbe kerülő elektronikus publikációknak – híve vagyok: egyrészt a hagyományos könyvnyomtatásnak, a papíralapú közzétételnek, másrészt a folyóiratokban és nehezen hozzáférhető különböző periodikákban, tanulmánykötetekben, konferencia kiadványokban megjelent tanulmányok összegyűjtött, önálló szerző kötetben való (újra) kiadásának. A szinte áttekinthetetlen formában és módon, helyen és kiadónál – egyébként örvendetesen – megsokasodó, ám ezáltal nehezen áttekinthető szakirodalomban való tájékozódást is jól szolgálják az ilyen típusú könyvek. Az ilyen kiadványok nemcsak az érdeklődő olvasók helyzetét könnyebbítik meg, hanem az ugyancsak visszaszorulóban lévő (szak) bibliográfiák összeállítóinak a munkáját is. Továbbá segítik a mind szerényebb költségvetéssel rendelkező köz- és főként szakkönyvtárak szerzeményezési munkáját is, ugyanis a sokféle folyóirat, s a legkülönbözőbb kiadású és vegyes tartalmú kötetek helyett tematikailag homogénebb szakkönyvekre koncentrálhatnak. Külön figyelmet érdemelnek e gyűjteményes kötetek, ha a kiadói szándék még azzal is kiegészül, illetve találkozik, hogy a kiadvánnyal egy jelentős szakmai sikereket fölmutató életpályát is dokumentálhat.

A fentebb kifejtettek Selmecezi Kovács Attila új könyvére is vonatkoznak, mint az a Bartha Elek által írott *Előszó*-ból is kiderül: „Ennek a mostani kötetnek a szerzője, Selmecezi Kovács Attila a megjelenés évében, 2012-ben töltötte be 70. életévét. A fél évszázados etnográfusi, muzeológusi, tanári életút töretlen alkotói pályáivét rajzol. Tematikailag szerteágazó kutatói munkássága a földművelés, az állattartás, az eszköz-kultúra, az építkezés kutatása mellett kiterjed a tudománytörténet területére is. Hazánk címeréről, nemzeti jelképeinkről írott munkái, előadásai, az ezen a téren végzett tevékenysége közvetlenül adódik nemzeti kultúránk iránt érzett elkötelezettségéből. Reguly Antalról, Györfly Istvánról írt könyvei tudománytörténet-írásunk maradandó értékei közé tartoznak. Közel félezernyi

publikációja, számos önálló kötetet, szerkesztői munkássága révén Selmeczi Kovács Attilát méltán tarthatjuk számon a magyar néprajztudomány kiemelkedő személyiségei között.” (7. oldal)

A kötet címe pontos kifejezője a könyv tartalmának. A *Bevezetés*-ben maga a szerző vall pályájáról, érdeklődésének alakulásáról, majd a kötet válogatását indokolja: „A jelen tankönyvnek szánt kötet összeállításakor a tematikai változatosságot tartottam szem előtt. A jóval nagyobb számban megjelent tárgy történeti írásokból csak a magyar nyelven szereplőket válogattam egy csokorba, többségét kissé átdolgozva, helyenként módosítva.” – Itt közbevetőleg jegyezzük meg, hogy talán el lehetne gondolkodni azon, miszerint az ilyen esetekben tipográfiai megoldással jelezni lehetne/kellene a korábbi írásokban nem szereplő szövegrészeket!? Egy ilyen szövegkezelésnek többféle tanulsága, haszna adódhatna. – „A közreadás nem a megjelenés időrendjéhez igazodik, hanem az egymáshoz kapcsolódó témakörök szerinti elrendezést követi, bizonyos mértékig a mondanivaló fontossága szerint.” (10-11. oldal)

A bevezetésben kifejtettek szerint hosszabb, rövidebb tanulmányok követik egymást a kötetben: *Kézimalmok; Tengelyhajtású kézimalmok a Tiszántúlon; Mezőgazdasági eszközkapcsolatok* gyűjtőcím alatt: *Marokszedő kempó – kévekötőfa; A tokmány; Egy mediterrán zúzóeszköz a Kárpát-medencében; Az olajütés; A lengőkalapácsos éksajtó*. E tanulmányokat követi a *Kapcsolatok az osztrák és a magyar eszköz kultúrában* című írás, mellyel kapcsolatban megjegyezzük, hogy tanulságos lett volna figyelembe venni Gaál Károly terepmunkára alapozott megfigyeléseit és következtetéseit (lásd *Wolfau*. Eisenstadt. 1969. és *Tadten*. Eisenstadt. 1976., de leginkább Gaál Károly: *Zum bäuerlichen Gerätebestand im 19. und 20. Jahrhundert. Forschungsergebnisse zur vergleichenden Sachfolkskunde und volkskundlichen Museologie*. Wien. 1969.). A következő; A „sváb szórómalom” *Magyarországon* című tanulmány kapcsán pedig azt említjük meg, hogy Burgenlandban, az ott élő osztrák, magyar és horvát parasztgazdaságokban ugyancsak változatos formái figyelhetők meg az úgynevezett szórómalmoknak, mégpedig *szélmalom* (Windmühle) megnevezéssel. Bizonyíték erre például a Freilichtmuseum Gerersdorf állandó kiállításának anyaga (lásd a Szélmalom és Szélmalom készítő fényképeket). Végül *A szatmári fűles mozsár* című dolgozat zárja a tanulmányok sorát.

Selmeczi Kovács Attila a magyar néprajz leginkább kimunkált, a szaktudomány, a néprajzi muzeológia legnemesebb hagyományait követő szakember. Tanulmányait az alaposág, a részletekbe menő kifejtés, a vonatkozó hazai és a nemzetközi szakirodalomban való tájékozódás jellemzi. Gondolatmenete világosan követhető, végkövetkeztetései megalapozottak. Nem kísérletező típus, bevált és kidolgozott módszertan alapján dolgozik, nem bocsátkozik bonyolult és merész hipotézisekbe, a tények szigorú képviselője. Bizonyíték erre nemcsak a jelen kötet, hanem a könyvet záró bibliográfiai összeállítás is, melyben *Selmeczi Kovács Attila publikációi (1960-2012)* cím alatt az érdeklődők teljes körű áttekintést kapnak a szerző munkásságáról.

A kötet, a *Magyar Néprajzi Könyvtár* című sorozat tagja (sajnos sem a borítóról, sem a könyv belső leírásaiból nem derül ki, hogy a sorban hányadik, illetve, hogy a sorozatnak melyek voltak a már megjelent kötetei) könyvészetileg igényesen kiállított kiadvány, szép és a tartalom értelmezését segítő illusztrációkkal (fekete-fehér fényképekkel és grafikai ábrákkal). Nem tudjuk azt sem, hogy milyen példányszámban jelent meg a kötet, s csak reméljük, hogy minden jelentősebb köz- és főként szakkönyvtárba eljut, mert ott a helye!

Viga Gyula: A tájak közötti gazdasági kapcsolatok néprajza (A Felföld népeinek gazdasági kapcsolatai a 18 – 20. században). Miskolci Egyetemi Kiadó. Miskolc, 2013. 238 p.

Csiki Tamás

Viga Gyula 2013-ban megjelent akadémiai disszertációja három évtizedes anyaggyűjtő és feldolgozó munkájának esszenciáját adja. Ez a kutatás a Felföld és a magyar Alföld közötti javak cseréjének több évszázados történetére irányult, amely a szocioökonómiai, etnikai és kulturális kapcsolatok rendszerébe illeszkedik. E holisztikus szemlélet az interdiszciplinaritás természetes igényével párosul: a kiindulópont történeti néprajzi, ám a szerző a történeti és társadalomföldrajz, a gazdaságtörténet (pl. N. Kiss István és Szűcs Jenő ártörténeti kutatásainak) vagy a várostörténet (Kubinyi András és a Bácska Vera – Nagy Lajos szerzőpáros) eredményeit is felhasználja. Ily módon egységes, ám persze változó struktúrában jelennek meg a Felföld különböző természetföldrajzi s ezáltal eltérő megélhetési módokat és termelési kultúrákat kialakító régiói, kereskedelmi – közlekedési útvonalai, valamint hierarchizált, vásárokat és hetipiacokat tartó településeinek rendszere – ami a táji munkamegosztás, egyszermind a személyek közötti árucseré keretét adta.

A kötet azonban nem csupán a javak cseréjének helyszíneit és formáit (III. fejezet), továbbá a csere tárgyait (ezek közül a legfontosabbakat: a gabonát, a bort és a sót – V. fejezet), hanem a javakat cserélő társadalmat is megeleveníti (IV. fejezet), ami megítélésem szerint a legtöbb, más tudománysszakok képviselői, pl. a történészek számára is megfontolandó, ugyanakkor vitára ösztönző eredményt kínálja. A kötet olvasása közben nyilvánvalóvá válik, hogy a jobbágyparasztkok életformájának természetes része, nem csupán a részletesen tárgyalt, a 18. század utolsó harmadától Trianonig terjedő, hanem az ezt megelőző évszázadokban is, a piaci értékesítés, valamint a térbeli mobilitás, a helyváltoztatás, ami a termelési autarchiáról és a falusi életvilág zártságáról kialakult, többnyire ideologikus képet módosítja. Vagy már a 15–16. századtól a Gömör megyei és más felvidéki falvakban elsősorban a töredékkelken gazdálkodó zsellérek bérfuvarozást vállaltak, a kötelező robotot is bérért teljesítették, sőt gazdasági társulásokot hoztak létre, aminek a célja a jövedelem- és haszonszerzés volt. Miközben mások, a nagyobb telekkel rendelkező, módosabb gazdák ebben nem vettek részt. Azaz a tájak és települések közötti áruforgalom nem csupán a feudális kötöttségeket bomlasztotta és vállalkozói készségeket fejlesztett, hanem a jobbágyparasztságon belül rendies, az életmód által is megjelenített különbségeket alakított ki. Vagy – mindezzel összefüggésben – felvethető (és további kutatási témát kínál), hogy az „úton levés”, más tájak és megélhetési módok megismerése, valamint a személyes kapcsolatok bővülése vajon nem játszott szerepet a migráció, a szabad és az illegális költözés tájanként és korszakonként ugyancsak eltérő mértékű alakulásában.

Említettem, a kötetben megjelenik a javakat cserélő társadalom, csöppnyi hiányérzetem mégis ebben a tekintetben támad. Sokkal inkább struktúrákról, társadalmi munkamegosztásról és társadalmi csoportokról (pl. golyosos tótokról, sáfrányosokról, olejkárokról, továbbá Zólyom vármegyei fuvarosokról, vasutasokról), mintsem egyénekről, az ő tapasztalataikról vagy személyes interakcióikról olvashatunk. Holott a 19–20. században már rendelkezésre állnak olyan források (számadások és egyéb feljegyzések, parasztnaplók, esetleg az előző etnográfusgenerációk gyűjtései), melyek a javak cseréjét, a kereskedést vagy a helyváltoztatás sokféleségét a mindennapok világának részeként, az egykori szereplők élményeiként, az általuk adott jelentések szerint teszik, illetve tehetnék megragadhatóvá.

Viga Gyula munkája a Miskolci Egyetemi Kiadó gondozásában, a Bölcsészettudományi Kar új sorozatának részeként jelent meg. Nagyon remélem, hogy mások mellett e kar hallgatóinak is, mivel tartalmi gazdagsága ezt indokolttá teszi, még hosszú ideig ajánlható olvasmánya lesz.

Biczó Gábor – Kotics József (szerk.): “Megvagyunk mi egymás mellett”. Magyar-román etnikai együttélési helyzetek a szilágysági Tövisháton. Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológiai Intézete – Csokonai Kiadó. Miskolc, 2013. 311 p.

A. Gergely András

A Tövishát-mikrorégió kulturális antropológiai kutatása, a lokális közösségek életvilágának konstrukciói, s főként az asszimilációs hatások szórányvidéki változásfolyamatai voltak választott témakörei a miskolci Kulturális és Vizuális Antropológiai Intézet oktatói-hallgatói által indított kutatásnak. A történeti és kulturális adottságok szemlézése mellett ez arra is figyelmet irányított, hogy konvencionális megközelítéssel, az etnicitás akkulturációs és globalizációban végbemenő módosulásainak szemlézésével nem tárhatók föl az egyensúlyi együttélési-helyzetek a szilágysági (Románia) Tövisháton. A debreceni Csokonai kiadó Antropos sorozatának korábbi elméleti etnológiai és vizuális antropológiai forráskiadásai számos társterület (esztétikai tapasztalat, struktúrák és funkciók, idegen-fogalmak, európai etnológia, kortárs és modern antropológiai iskolák, irodalom-antropológia, helyek és terek narratíváinak) feltárása után most a saját tanszéki terepkutatás tudásanyagát felmutató elemzői kör olyan térség tanulmányait tartalmazza e kötet, melyben – az utóbbi évek kesergő kritikai szemléletmódját is fennen cáfoló tudásként – láthatjuk a tövisháti település-együttést a „stabil etnikai együttélési helyzet jellemzőinek és sajátosságainak ... jó példjaként”.

Az etnikailag vegyes erdélyi peremvidék hosszú távú partnerségi és konfliktuskezelési modellje, szociokulturális mechanizmusai, „normák, szabályok, lokális társadalmi törvények komplex értelmezése” annál inkább ritkaságként értékelhető a szakirodalmi eszköztárban, mivel a kisebbségkutatások vagy határon túli elemzések javarészt tévesztésről, a korántsem rejtélyes marginalizálódásról és státus-bizonytalanságról szólnak legtöbb esetben, szórányterületeken annál inkább. A Bölcsőkön, Bősházán, Monón és Szamosardón 2009-ben kezdett és három évig tartó megismerési folyamatban a lokalitás problémái nem az asszimilációs gyakorlatok, nem csupán az egymás tükrében együtt élő nemzetek hagyományköttötte világa mentén kapnak itt értékelést, hanem a vegyes lakosságú és az elmúlt két évtizedben erősen megváltozó makrokörnyezet keretében úgy jelennek meg, mint amelyekre nem az oppozíciók természetrajza, hanem a *szociokulturális hasonulás mikéntjei* engedtek rálátást. Vagyis olyan miliőre, kistérségi kultúrára leltek a kutatók a kárpát-medencei posztszocialista átalakulás keretei között, melyben az interkulturális rejtelmek oka csupán részint az asszimiláció évszázados folyamatának kivételes be-nem-következése volt. Az együttélés-kutatás hazai és erdélyi tudományosságban megjelenő szemlézése után a Tövishát eltérő kulturális adottságokkal élő közösségeinek egymásra gyakorolt hatásai, aszimmetrikus viszonyrendszere kerül főlvázolásra, immár figyelmeztetve a tételezhető asszimilációs hatások elmaradásának évszázados trendjére mint specifikus tájegységi jellemzőre. A református és ortodox (helyenként neoprotesztáns kiségyházi) kölcsönhatások együttléte, hagyományos gazdálkodási formák harmonikus átalakulása mellett a szokásbeli és etnikai életmód-elemek megléte adott alapot a kutatásra, új elméleti keretek megformálására, és érdemi feldolgozási lehetőséget kínált olyan vizuális rögzítésre (fotó, film) is, mely kellő komplexitással, narratív és kritikai értelmezési tónusban tette megközelíthetővé az együttélések konvencionális módjait, helyszíneit, szentív témaköreit.

A kötet három terjedelmes egységéből az első az oktatóké, a második a diákoké, a harmadik mintegy „függeléként” csatolt dokumentumfilm DVD-anyaga és leírt szöveggönyve, amelyben a „megvagyunk mi egymás mellett...” kötet cím is árnyalt értelmet kap. E három összehangolt szerkezeti dimenziót Bán András vizuális antropológiai megközelítése, továbbá Dallos Csaba terepkutatás-példáiból felmutatott, elbeszélés-reprezentációkat felvonultató filmes kutatói írása köti át

az oktatói-tudományos szint felől a szövegkönyvi zárófejezethez, részint pedig a diákok formálta esettanulmányokhoz. A kollektív kötet harmonikusan tükrözi a miskolci antropológusok konzekvens létformáját, melyben diák és oktató, fotós és kutató, elemző és adatgyűjtő mindenütt együtt, partnerségi összefogásban keres és fedez föl, formál tanulmányt vagy oszt meg empirikus kutatási tapasztalatot egymással és olvasóival, sőt magukkal a helyiekkel is állandósult viszonyt alakít ki. A kötet bevezetője (Biczó Gábor és Kotics József kutatási narratívájával) mintegy összképpel körvonalazza a vállalást, Biczó Gábor elméleti fejezetei a Tövishát vegyes lakosságú színtereiről, illetve az etnikai együttélés egyensúlyhelyzet-elméletének szinte tudástörténeti regiszterbe illesztésével, továbbá Kotics József megélhetési stratégiákról formált etnikai értékdimenziói adnak keretet a kötet további írásainak, egyetemi hallgatóik önálló és komoly elemzéseinek. Keresztury Ágnes tradíció és migráció bőségi változásairól, Osgyáni-Kovács Kitti (amúgy OTDK-küldöndijas és valóban értékes) völcsöki közösségvizsgálata a hiányzó közös lételemekekről és kváziközösségi életjelekről, majd Mészáros-Nagy Éva női normákról, szerepekről és normaszegésről készített áttekintése Monóról, végül Ujhelyi Anna magyar-román együttélés-összképe a bőségi globális/lokális folyamatokról... – összességükben az utóbbi idők egyik legtanulságosabb és legizgalmasabb leképezéseinek, komplex kultúrakutatási példázatainak egyikét adják az interkulturális rejtelmek terén.

Etnikai, világképi és adaptációs stratégiák, közös terek, változó idők és kulturáközi találkozások-érintkezések megannyi formáját felmutató írások ezek, melyek az „interpretációk interpretációi” mellett a térségi kultúrák egy sajátlagos dimenziójába vezetnek, jelenkori múltban, időtálló példák. Kritikai kultúrakutatásban és közösségismeret terén egyformán.

Nyomárkay István: Szláv szomszédaink. Bp. Akadémiai Kiadó, 2013. 138 p. / Pont könyvek 5./

Zoltán András

Az Akadémiai Kiadó új ismeretterjesztő sorozatának eddig megjelent kötetei közül egyértelműen Nyomárkay István könyve az, amely témájánál fogva legközelebb áll az *Ethnographia* olvasóihoz. Az ismertett mű a laikus olvasók számára készült, nem helyettesítheti a címben jelzett szláv szomszédainkra vonatkozó enciklopédikus műveket, viszont rövideje folytán felkeltheti az érdeklődést a címben jelzett téma iránt.

A bevezető fejezetekben a szerző mesterére, Hadrovics Lászlóra hivatkozva megemlíti a közép-európai népek szellemi rokonságát, ami többek között a nyelvi és kulturális kölcsönhatások eredménye, majd tágabban kitekint az európai nyelvek közös vonásaira, amelyek nem kis mértékben a görög–latin nyelvi és kulturális hagyomány feldolgozása során alakultak ki. A szűkebb (közép-európai) és a tágabb (összeurópai) areát egyaránt jellemzi, hogy egymástól eltérő eredetű, sokszor más nyelvcsaládba tartozó nyelvek alakítottak ki egymásnak nagymértékben megfeleltethető, egymásra viszonylag könnyen fordítható fogalmi rendszereket és képi kifejezőmódokat (frazeológiát), miközben természetesen egyedi jellegükből is sokat megőriztek.

Röviden ismerteti a szláv nyelveket általában, de saját fő kutatási területéhez híven legnagyobb terjedelemben a déli szláv nyelvekről szól, ami indokolt annyiban, hogy itt mentek végbe a legutóbbi évtizedekben fontos változások, miután a szerbhorvát irodalmi nyelv eszméje elbukott. A magyarral közvetlenül szomszédos nyelveknek a szerző a déli szláv nyelvek közül a szlovént, a horvátot és a szerbet, a nyugati szláv nyelvek közül a szlovákot, míg a keleti szlávok közül a ruszint jelöli meg. Ez a megoldás nyilván vitát vált ki, mégpedig nemcsak ukrán részről. A ruszin, mint szomszéd nyelv mellett véleményem szerint az orosz és az ukrán is megemlíthető lett volna.

Az oroszról esik szó más összefüggésben, mégpedig mint a II. világháború után oktatott idegen nyelvről. De talán érdemes lett volna megemlíteni, hogy bizonyos időszakokban az orosz is hazai nyelvnek számított nálunk, mégpedig korántsem csak akkor, amikor kötelező tantárgy volt az iskolákban.

A könyv központi fejezeteit a szláv nyelvek történetének, rokonsági viszonyainak, a szláv írásoknak és a szláv–magyar nyelvi kapcsolatoknak a bemutatása alkotja. A szerző elsőként a szlávok önelnevezésének vitatott eredetét vázolja fel, majd az eredetileg a szlávok összességét jelentő *tót* szavunk jelentésfejlődésének állomásait mutatja be, míg az végül rajta ragadt a szlovákokon. Ezt a távolabbi indoeurópai (indoeurópai) rokonság bemutatása, majd a szlávoknál használt írásrendszerek (glagolita, cirill, latin) bemutatása követi. „Az indoeurópai nyelvek őshazája” című fejezet egyben az alapnyelv felbomlásának folyamatát és a szlávok kiválását, az ősszláv nyelv megjelenését is felvázolja. A következő fejezet („Horvátok, szerbek, szlovének, szlovákok”) a négy közvetlenül szomszédos nép történetét mutatja be dióhéjban. A más helyütt szintén szomszédnak tekintett ruszin népcsoportok történetére itt nem tér ki a szerző.

Érdekesen adja elő a szerző a legrégebb szláv–magyar nyelvi kapcsolatok emlékeit nyelvünkben, a magyar nyelv korai szláv jövevényszavait. A szláv elemek nagyságrendjének hangsúlyozása egyetlen szlavista akadémikusunk részéről azért is elvi fontosságú, mert a laikusok számára is egyértelművé teszi, hogy szlavisztika nélkül nincs magyar nyelvtudomány. Ugyanakkor a szláv elemeknek nyelvünkbe való beágyazottságát látványosan lehetett volna a közszavakon túl tulajdonnevekkel is illusztrálni, például *Damjanich, Knezich, Kossuth, Kovács, Kádár, Molnár, Horvát(h), Pest, Csongrád*.

Régi szláv jövevényszavaink eredetét tekintve a szerző Kniezsa Istvánra hivatkozva arra az álláspontra helyezkedik, hogy nyelvünket nem valamiféle homogén szláv hatás érte, mivel a magyarok elődei nem érintkeztek az ősszláv nyelv beszélőivel, hanem csak az egyes szláv nyelveken beszélő népeiséggel, azonban jelzi, hogy mivel „a honfoglalás idején a magyarokat körülvevő szlávok nyelvei határozottan még nem különültek el egymástól, inkább összefoglaló néven déli, keleti vagy nyugati szláv hatásról beszélünk” (62. p.). A két állítás ellentmondását Nyomárkay István sem oldja fel. Ellenben ha N. S. Trubetzkoy (1925) nyomán elfogadjuk, hogy az ősszláv nyelv végső határa az utolsó közös indítatású szláv hangváltozás, akkor azt mondhatjuk, hogy a honfoglaló magyarság a késői ősszláv nyelvjárást beszélő népesség közé települt.

Kényes kérdést érint Nyomárkay István, amikor „déli, keleti vagy nyugati szláv hatásról” beszél a honfoglalás korában, mert ugyan keleti szláv jövevényszavak jöhettek a magyarba akár már a honfoglalás előtt is, de az ilyenkor felsorolni szokás néhány szó (*tanya, naszád, halom*) egyikéről sem bizonyosodott be kétséget kizáróan, hogy éppen keleti szláv (óorosz/protoukrán) eredetű lenne. Kijelenti ugyan a szerző, hogy nem részletezett „művelődéstörténeti kritériumok” alapján „szláv eredetű szavaink nagy többsége déli szláv (óhorvát, szlovén, szerb) vagy szlovák eredetű”, de itt megint jelentkezik a fenti ellentmondás, tudni illik az, hogy a szláv nyelvek ekkor még nem különültek el véglegesen egymástól. Ha a hagyományos felfogás szerint mégis már kialakult egyes szláv nyelvekről beszélünk e korban, akkor már a szerző által is idézett *mezsgye, mostoha, rozda* szavak miatt sem maradhatna ki a déli szláv nyelvek felsorolásából éppen a bolgár.

A valódi jövevényszavak után a szerző számba veszi a szláv nyelvi hatás burkoltabb formáit, a szláv mintára alkotott tükörszavakat és tükörjelentéseket. Itt elsősorban Kiss Lajos kutatásaira támaszkodik, s bemutatja, hogy a tükörszavak felbukkanása ott várható leginkább, ahol a jövevényszavak száma is nagy, létrejöttükben a két nyelvű beszélők játsszák a főszerepet. Ennek meggyőző példája a hét napjainak az elnevezése a magyarban: a *szerda, csütörtök, péntek, szombat* szláv jövevényszó, míg a *kedd* (< *keted* ‘második’) a hasonlóképpen ‘második’ jelentésű szláv elnevezés tükörfordítása.

A magyar nyelvet ért szláv hatást összegezve a szerző megállapítja, hogy az újabb korban már ritkán válnak szláv szavak összmagyar elterjedésűvé, a szláv hatás leginkább a szomszédos szláv országokban élő magyarok nyelvét éri. Ami a magyar nyelvet a II. világháború óta ért orosz hatást illeti, itt valószínűleg további kutatásokra van szükség. A fordított irányú, magyar–szláv nyelvi kapcsolatok bemutatásánál a szerző természetesen saját szakterületét, a horvát és szerb nyelvet ért magyar hatást ábrázolja a legrészletesebben és a legszínesebben, s itt a horvátban meglévő magyar eredetű szavak mai ismertségére vonatkozó saját empirikus kutatásainak eredményeit is megosztja az olvasóval. A magyarországi szláv nyelvjárások magyar elemeit a horváton kívül szlovák és ruszin példákkal is illusztrálja a szerző.

A könyv befejező fejezetei a szomszédos népek magyarságképét villantják fel. Magyar részről a hézagok eltüntetéséhez, szláv szomszédaink jobb megismeréséhez Nyomárkay István mind egész tudományos életművével, mind most ismertetett népszerűsítő könyvével nagyban hozzájárult.

Előfizetés

Magyarországon és külföldön előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletága (1088 Budapest, Orczy tér 1.). Előfizethető valamennyi postán, interneten (hirlapelofizetes@posta.hu) vagy faxon (+36-1-303-3440). Az éves előfizetés díja: 3500 forint. További információ: +36- 80/444-444. Az egyes lapszámok és a korábbi példányok – a Társaság egyéb kiadványaival együtt – megvásárolhatók vagy megrendelhetők a Magyar Néprajzi Társaság Titkárságán (1055 Budapest, Kossuth tér 12.) személyesen vagy interneten (neprajzitorsasag@gmail.com). További információk telefonon: +36-1-269-1272. A folyóirat korábbi évfolyamainak elektronikus változata olvasható a világhálón: <http://www2.arcanum.hu/ethnographia>.

Ethnographia is a peer-reviewed academic journal of the Hungarian Ethnographical Society since 1890. Manuscripts and editorial correspondence should be addressed to the editor-in-chief (vigagyula@gmail.com). All contents of *Ethnographia* published between 1890 and 2008 are available in a digitized fulltext format with search options on the internet (<http://www2.arcanum.hu/ethnographia>). *Ethnographia* is distributed by the Hungarian Post Inc. (Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletága; 1088 Budapest, Orczy square 1.). It can be subscribed at post offices, in e-mail (hirlapelofizetes@posta.hu) and by fax (+36–1–303–3440). Subscription fee for one year is 3500 HUF (including four numbers a year). Further information about subscription: +36–80–444–444. Current and previous copies of *Ethnographia* as well as other relevant publications can be purchased or ordered at the Secretariat of the Hungarian Ethnographical Society (1055 Budapest, Kossuth square 12, neprajzitorsasag@gmail.com). Further information about *Ethnographia* and other ethnographic and folklore publications: +36–1–269–1272.

Ethnographia

A Journal of the Hungarian Ethnographical Society

125.

2014

No. 4.

Advisory Board:

ILDIKÓ LEHTINEN (Finland), JÓZSEF LISZKA (Slovakia), DZENI MADZHAROV (Bulgaria), VILMOS KESZEG (Romania), ISTVÁN SILLING (Serbia), GABRIELLA SCHUBERT (Germany), MÁTYÁS SZABÓ (Sweden)

Editorial Board:

ELEK BARTHA, ÁGNES FÜLEMILE, LAJOS KEMECSI, LÁSZLÓ KÓSA, IMOLA KÜLLŐS, TAMÁS MOHAY, ATTILA PALÁDI-KOVÁCS, FERENC POZSONY, ZSUZSA SZARVAS, GÁBOR VARGYAS

Editor:

GYULA VIGA

Editorial Office Address: Institute of Ethnology, Research Centre for the Humanities, Hungarian Academy of Sciences [MTA BTK Néprajztudományi Intézet], H-1014 Budapest I. Országház u. 30. Telephone: (1) 356 99 39
Telephone/telefax: (1) 356 80 58, e-mail: vigagyula@gmail.com

TABLE OF CONTENTS

Articles

- ZOLTÁN NAGY:* „Everyone trembles a bit at bears”:
Being afraid of bears along the river Vasyugan in Siberia 493
- ILDIKÓ HERMINA SZILASI:* Changes of Kuba sculptures of kings 521
- VILMA FŐZY:* Ayahuasca: The international career of an Amazonian narcotic 544
- JÁNOS GYARMATI:* In a buffer zone: a foreign researcher among
the indigenous people of Bolivia 559
- GÁBOR MÁTÉ:* The ethnographic and settlement-historical aspects
of the research on local networks of roads 571

Researchers and researches

- GYULA KOCSIS:* Material culture, society and everyday life
in the middle of the 19th century in Pest-Pilis-Solt county 590
- ALBERT ZSOLT JAKAB:* The social functions of memory
in Cluj between 1440 and 2012 605

Book Reviews

618