

KRIZA JÁNOS NÉPRAJZI TÁRSASÁG



**ÉVKÖNYVE**

**8**





Kriza János Néprajzi Társaság

# ÉVKÖNYVE

8.





Kriza János Néprajzi Társaság

# ÉVKÖNYVE

## 8.

Szerkesztette:  
**Czégényi Dóra**  
**Keszeg Vilmos**



Kolozsvár  
2000

A könyv megjelenését a  
Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma  
támogatta



© Kriza János Néprajzi Társaság, 2000

ISBN 973-97827-7-9

Kötetterv és tipográfia: **Bíró Ádám**  
A szerkesztők munkatársa: **Borbély Éva**  
Számítógépes szedés: **Czégényi Dóra**  
Tördelte az **1024 studio** kft, Kolozsvár

Kiadja a **Kriza János Néprajzi Társaság**, Kolozsvár  
Felelős szerkesztő: **Salat Zakariás Erzsébet**

© [www.kjnt.ro/szovegtar](http://www.kjnt.ro/szovegtar)

## TARTALOM

|  |     |
|--|-----|
| Az olvasóhoz.....  | 9   |
| Kürti László: Kalotaszeg – határ, régió, fogalom .....                                 | 11  |
| Borbély Éva: Szászdaróc szászok nélküli társadalma .....                               | 54  |
| Turai Tünde: A gazdasági tőke... ..  | 70  |
| Zsemlyei János: Nagykárolyi vásári vámjegyzék 1801-ből .....                           | 84  |
| Szőcsné Gazda Enikő: Adatok az úrihímezések történetéhez .....                         | 89  |
| Gazda Klára: Keresztény jelképek a népi díszítőművészetben?.....                       | 100 |
| <b>Demény István Pál</b> : Európai-e a sámánizmus, keletiek-e<br>a táltos-mondák?..... | 143 |
| Szacsvay Éva: Protestáns ördöggépzetek .....   | 164 |
| Telenkó Bazil Mihály: A görög katolikus papi dinasztiák kérdéséhez.....                | 181 |
| Takács György: „Hirdesd a számból eredett szent igéket...” .....                       | 195 |
| Halász Péter: A moldvai magyarok tavaszi ünnepköréről .....                            | 233 |
| Fazekas Loránd: A farsang múltja és jelene két túrháti faluban .....                   | 276 |
| Könczei Csongor: A zenei és táncbeli improvizációk<br>összefüggéseiről .....           | 294 |



## CUPRINS

|   |     |
|---|-----|
| Către cititor.....  | 9   |
| László Kürti: Kalotaszeg – graniță, regiune, concept .....                          | 11  |
| Éva Borbély: Comunitatea din Drăușeni după plecarea sașilor .....                   | 54  |
| Tünde Turai: Capitalul economic ca resursă influențând situația<br>vârșnicilor..... | 70  |
| János Zsemlyei: Listă de vamă din Carei (1801) .....                                | 84  |
| Enikő Szőcsné Gazda: Contribuții la istoria broderiei domnești.....                 | 89  |
| Klára Gazda: Simboluri religioase în ornamentica populară.....                      | 100 |
| <b>István Pál Demény</b> : Originea șamanismului și a legendelor „táltos” .....     | 143 |
| Éva Szacsuvay: Reprezentații religioase ale diavolului.....                         | 164 |
| Bazil Mihály Telenkó: Despre clanuri preotești greco-catolice .....                 | 181 |
| György Takács: „Provăduiește cuvântul Domnului ...” .....                           | 195 |
| Péter Halász: Despre sărbătorile de primăvară ale maghiarilor din Moldova .....     | 233 |
| Loránd Fazekas: Prezentul și trecutul carnavalului în două sate din Túrhat.....     | 276 |
| Csongor Könczei: Relații între improvizații de muzică și de dans.....               | 294 |

## CONTENT

|   |     |
|---|-----|
| To the Reader.....  | 9   |
| László Kürti: Kalotaszeg – Border, Region, Concept .....                                      | 11  |
| Éva Borbély: The Community of Szászdaróc after the Saxon's Departure .....                    | 54  |
| Tünde Turai: The Economical Capital .....   | 70  |
| János Zsemlyei: Custom list from Nagykároly (1801) .....                                      | 84  |
| Enikő Szőcsné Gazda: Contribution to the History of the Upper Classes<br>Embroidery.....      | 89  |
| Klára Gazda: Religious Symbols in the Traditional Ornamentation .....                         | 100 |
| <b>István Pál Demény</b> : The Origin of Shamanism and of the Táltos Legends.....             | 143 |
| Éva Szacsuvay: Protestant Devil Representations.....  | 164 |
| Bazil Mihály Telenkó: About Greek Catholic Clerical Dynasties .....                           | 181 |
| György Takács: „Preach the Saint Words of God ...” .....                                      | 195 |
| Péter Halász: About the Spring Celebrations of the Hungarians from Moldova.....               | 233 |
| Loránd Fazekas: The Past and the Present of the Carnival in Two Villages from<br>Túrhat ..... | 276 |
| Csongor Könczei: About the Connections Between Musical and Dance<br>Improvisations.....       | 294 |

## AZ OLVASÓHOZ

---

A *Kriza János Néprajzi Társaság 8. Évkönyvét* teszi le a tisztelt Olvasó asztalára. A kötetben a Társaság kolozsvári Dokumentációs Központjának szövegarchívumából válogatott tanulmányok és dolgozatok szerepelnek. A népi kultúra állapotának folyamatos vizsgálatáról tanúskodó írások különböző magyarlakta vidékekről, azok népművészetéről, néphitéről és vallási néprajzáról, valamint népszokásairól szolgáltatnak új adatokat és elemzési szempontokat.

A kötetet Kürti László dolgozata nyitja, mely a néprajztudomány problematikusan ítélt területiség- és regionális tagoltság-konceptiójának felülvizsgálatával irányítja az elemzést (és a figyelmet) néhány gyakran használt fogalom és felfogás elkülönülésére és elkülönítésére. Borbély Éva írása egy egykori szász falu, Szászdaróc társadalmi átalakulásáról, változásáról számol be, a közösség fogalmának sajátos újraértelmezésével. Turai Tünde dolgozata egy nagyobb lélegzetű kutatás során végzett társadalomnéprajzi jellegű vizsgálat eredményeit értelmezi, melynek során a szilágyborzási öregek helyzetének egykori és mai képe körvonalazódik ki. Zsemlyei János közleménye érdekes adalékokkal színezi az Évkönyv anyagát, egy 19. századi nagykarolyi vásári vámjegyzék anyagát hozva az olvasóközönség szeme elé.

Szőcsné Gazda Enikő és Gazda Klára tanulmánya a kötetben belül külön tematikus tömbnek tekinthető, mely a népi ornamentika kérdéseivel foglalkozik. Szőcsné Gazda Enikő bizonyos szakirodalombeli következetlenségeket küszöböl ki, levéltári anyag segítségével pontosítva a Székely Nemzeti Múzeum gyűjteményében lévő úrihímzések korát, motívumkészletük eredetét, kialakulását. Gazda Klára a magyar népi díszítőművészetben fellelhető vallásos jelképekről megnevezett motívumok fontosságát hangsúlyozva egy, a miénktől különböző világszemlélet elhomályosodó kódjait ismereti fel az olvasóval.

Demény István Pál a néphitkutatás egyik sarkalatos kérdését – „...ki tudunk-e mutatni a honfoglaláskori hitvilágból megmaradt elemeket, illetve hogy igazolható-e a valamikori magyar sámánizmus megléte. Táltsomdánk valóban ennek a maradványai-e?” –, és az erre már megadott, illetve adható válaszokat tárgyalja a tudományos vita jegyében. Szacsavay Éva protestáns közösségek nyelvi és képi ördögmegfogalmazásait szemléltetve és elemelve tudományos érzékenységgel választja szét az ezek kialakításában

résztevő világi és teológiai előzményeket. Telenkó Bazil Mihály probléma-felvető dolgozata a görög katolikus papság társadalomszerkezete néprajzi részfeltárásának eredményeit mutatja fel a továbbgondolás lehetőségével együtt.

Takács György közleménye rövid bevezetővel ellátott negyvenkét ima-szöveget tartalmaz, melyek a Tatros és a belé ömlő kisebb patakok mentén élő csángóságtól (Gyimesek, Hárompatak, Csobányos, Úz-völgye) származnak. A szerző jelen írása a Társaság 6. Évkönyvében közölt („Mennyországba” csendítének”, 1998), hasonló formában feldolgozott imaanyagának folytatásaként olvasható, s a többségükben pénteki imaszövegek önmagukban is értékes adattári anyagnak tekinthetők. Halász Péter a moldvai magyarok tavaszi ünnepkörének felértékelte eseményeit, vallási cselekményeit, szokásanyagát és hiedelemvilágát mutatja be, Fazekas Loránd pedig két túrháti magyar falu farsangidei alakoskodó, mókázó szokásrendszerét.

Könczei Csongor kötetzáró rövid írása a zenei és táncbeli improvizációk összefüggéseit vázolja.

A fentiek alapján bizton állítható, hogy az évkönyvben közölt írások tematikai és módszertani változatossága továbbra is – néhány előző évkönyv példáját követve – a társasági tagok szakmai érdeklődésének milyenségét villantja fel, a kötet maga pedig szakmai tevékenységük folyamatos bemutatásáról tanúskodik.

A kötet kissé kései megjelenéséért kért elnézéssel együtt mondunk köszönetet a szerzőknek, hogy dolgozataikat átadták közlésre. Köszönettel tartozunk azon elsőéves hallgatóknak is (*Bánházi Emőke, Simon Boglárka, Szócs Levente, Vajda András*), akik önzetlenül besegítettek a kötet anyagának számítógépes szedésébe.

A szerkesztők

## KALOTASZEG – HATÁR, RÉGIÓ, FOGALOM

*A két Kós Károly munkásságának  
és emlékének tiszteletére*

Dolgozatom témája a terület, a régió és táji elkülönülések, elkülönítések elméleti problémáinak megközelítése. Az elemzés arra irányul, hogy mi rejlik a *terület*, a *táj*, a *vidék* vagy éppen a *régió* és a dialektusfelfogások és fogalmak mögött. Itt jegyzem meg, hogy míg az előbbi három magyar s finnugor eredetű – a *köz* és a *szeg* szavunk is –, addig a *régió* és dialektus szavunk csak alig kétszáz éve él nyelvünkben. A *régiót* a latinból vette át a magyar nyelv, de semmi mást nem jelöl, csak területet; a *dialektus* végeredményben görög eredetű, a nyelvjárásra, a nyelv elterjedésére vonatkozott eredetileg. Általában ezalatt hasonló jelenségek és azok változatainak az elterjedését értik a kutatók, mind időben, mind térben. A magyar néprajzkutatásban és nyelvjáráskutatásokban a területiség és regionális tagoltság évszázados probléma, és bizonyos alapfogalmai máig sem tisztázottak.<sup>1</sup> Kutatásaim során arra a mások által is hangoztatott felismerésre jöttem rá, hogy míg mi önkényesen használjuk ezen kifejezéseket, ezek sokszor nem élnek a parasztság tudatában; ha él is, nem úgy, mint a miénkben. Ez vezetett arra, hogy alaposabban megvizsgáljam a néprajztudomány „terület” koncepcióját, illetve azt, hogy miért rendszerezzük a felgyűjtött adatokat a területtel, és miért úgy, ahogyan azt csináljuk. Az is fontos kérdés lesz a továbbiakban, hogy meghatározzuk, mennyiben befolyásolja a terület-, a régió-beállítottságú szemlélet a néprajzi, folklorisztikai adatok felhasználhatóságát, a leírás és besorolás tudományosságát. Egyszerűbben: mások lennének-e a magyar néprajz- s folklor-kutatás eredményei, ha nem lennének dialektushatárok és tájegységek, és a táji tagolódás nem lenne olyan döntően meghatározó a magyar népi kultúra kutatása számára?

Az angol antropológus, Edwin Ardener írja egyik dolgozatában, hogy nekünk, kutatóknak mennyire hasznos az, hogy távol eső területeket kuta-

<sup>1</sup> Lásd pl. Barabás 1963, Paládi Kovács 1980, Voigt 1984, Szabó 1987–88.

tunk, járunk be és fogalmazunk újra s újra cikkeinkkel.<sup>2</sup> Ő azonban ebben nemcsak a területiséget mint olyat, hanem egy politikai és jelképi összetevőt is lát: mégpedig választ arra a kérdésre, hogy miért és kinek van szüksége ezekre a távoli, eldugott, sejtelmes és egzotikus vidékekre (ő így írja „remote regions”). Még akkor is, ha ezek a vidékek nincsenek nagyon távol – mármint kilométerben kifejezve –, sokszor úgy teszünk, mintha kutatási területünk távolra esne – tőlünk legalábbis. „Van valami abban az ötletben, hogy a távolság megerősíti, sőt megszépíti az antropológiai nézőpontot”, írja Ardener.<sup>3</sup> Kiválasztott terepünket nagyon sokszor látjuk, mint határvidéket: vagy azért, mert olyan messze esik, vagy azért, mert a távoli táj mindig más távoli tájakkal van kapcsolatban. Ardener szerint mi kutatók, akik mindig a központban vagyunk, jelen esetünkben ez Budapestet jelenti. még akkor is, ha éppen Kolozsváron, Pécsen, vagy éppen Szekszárdon dolgozunk. Élünk, kutatási területünkben a távolit, a sejtelmest és a (hozzánk képest) messze eső vidéket, népcsoportot jelenítjük meg. Ennek az ellenkezője épp úgy igaz: kevés olyan néprajzos, folklorista és antropológus tevékenykedik ma Magyarországon, aki a távoli vidékekkel szemben Budapest, vagy bármelyik más nagyváros kultúráját kutatná.<sup>4</sup>

Így munkánkat át- és átszövi az a gondolat és elmélet, hogy a központtal szemben – ahol minden változik, kozmopolita és nincsenek ilyen jellegű elszigetelt, történeti örökségek – a messzi táj, a távoli vidék ebben mindig gazdagabb, lokális színei mindig jobban sziporkáznak, emberei egy teljesen más tudattal rendelkeznek, és – valójában ez az, ami hajt bennünket – így, ide mindig azért kell elmennünk, hogy szellemileg felfrissüljünk, anyagot gyűjthessünk, vagy elméleteinket kipróbálhassuk. A „távoli vidék”, írja Ardener, „mindig jobban bővelkedik a múlt emlékeivel”.<sup>5</sup> Ardener távoli vidékei, messzi tájai tehát a központtal szemben helyezkednek el, misztikus szimbólumokkal vannak felruházva, és/vagy politikai értékekkel telítődnek. Mivel ezek a területek legtöbbször vélt vagy valódi határt is jelentenek, ezért sokszor több nép is igényt tart rájuk. Ahogy Ardener írja, „a távoli vidékeken

---

<sup>2</sup> Ardener 1987, 38–39.

<sup>3</sup> Ardener 1987, 39. Ardener persze megkérdőjelezi a „távoli” szóhasználatot, amikor arra hívja fel a figyelmet, hogy „a távolság, a távoli vidék természetesen más és más tudati földrajzzal rendelkezik az Európán kívüli területekkel kapcsolatban”. Ardener 1978, 40.

<sup>4</sup> Az viszont, hogy ennek mi az oka, külön tanulmányt érne. Úgy látszik azonban, hogy a néprajzkutatás, de az antropológiai is, mintha átengedte volna ezt a „területet” a hagyományos szociológiának. Lásd pl. a *Tér és Társadalom* 1992, 3/4. vagy a *Mozgó Világ* 1994/5. Lásd még Voigt 1994.

<sup>5</sup> Ardener 1978, 46.

sokkal több az idegen”<sup>6</sup>. Sőt ezek a távoli vidékek még misztikusabbá válnak amiatt, hogy területünket mások is igénylik, kultúrájának eredete kérdéses, és népcsoportjai hovatarozása (statisztika, demográfia, migráció stb.) mindig megkérdőjelezhető. Sok-sok ilyen fontossággal és szimbólummal telített területtel rendelkezünk mi is, és mások is.

De sorolhatnánk a további példákat: gondoljunk az arabok, keresztények és zsidók által oly nagyon követelt Jeruzsálemre (mindhárom saját vallásának eredetét látja benne); gondoljunk Koszovóra, melyet albánok, macedónok és szerbek egyaránt a magukénak érznek. (De távolabbi példákat is meg lehet említeni: ilyen a francia telepések „*cajun*” vidéke, az Egyesült Államok Louisiana államában; Korzika, mely a franciáknál kiemelt jelentőségű; a japánok és az oroszok által egyaránt igényelt Kurile-szigetek; de ilyen még Falkland, Hokkaido, Moldva, Krím-félsziget és így tovább, ad nauseam.)

Tudományunkban – legyen az nyelvészet, történelem, néprajz, folklorisztika, antropológia stb. – nem tudunk a területiségtől, a vidékcentrikusságtól elszakadni. Nem tudunk másképpen gondolkodni, mint a tájban, ami tőlünk messze van, s amely csak a „kutatási terep” fontosságával bír számunkra, melynek népe olyan dolgokat tud, amit még nem, vagy már nem tudunk, s amit meg akarunk szerezni. A központban így mindig függőségi viszonyt alakítunk ki a messzi tereppel: oda megyünk, ott tanulunk, kutatunk, ott eszünk, de tudjuk, hogy ez csak rövid ideig tart; amint munkánkat befejeztük, visszatérünk megszokott, komfortos életünkhöz, hogy aztán mindezt megírjuk tudományunk számára (mivel másabb ez, mint a turizmus, kérdezhetnénk).

Így, Bartók népzenei dialektusai, vagy Martin György néptánc dialektusai után<sup>7</sup> tényként vesszük, hogy a dunai, vagy az alföldi s erdélyi dialektusok léteznek, s alapvetően különböznek egymástól. Tudjuk, hogy ha széki népzenet akarunk hallgatni, akkor a háromtagú vonósbandára kell hegyezni a fülünket (annak ellenére, hogy az egyik széki lassú így kezdődik: „*Be szépen szól a cimbalom...*”). Hasonló a probléma akkor is, amikor a kalotaszegi táncok közül a legényest (vagy helyi nevén „*figurást*”) emlegetjük. Martin György kutatásai figyelmeztettek arra a kalotaszegi sajátosságra, hogy ott a figurák „*abbc*” sorrendben kell hogy következzenek.<sup>8</sup> Nagyon sok táncos azonban ezt nem tartja be, sőt a Nádas-mentén kívül inkább ennek a hiá-

<sup>6</sup> Uő. 45.

<sup>7</sup> Martin 1970–72.

<sup>8</sup> Martin 1970–72, 1977.

nya a mérvadó.<sup>9</sup> Senki sem vonja továbbá kétségbe, hogy a bivalyok jelentős szerepet játszanak az erdélyi parasztgazdaságokban; sőt, mára ez már mintegy „erdélyi”, tehát területi sajátosságnak tűnik.<sup>10</sup> Jól tudjuk, hogy bivalyok a Partium és a magyar Alföld területén is bőven előfordultak a második világháború előtt.

Ami ezen példák mögött megbújik, az nem más, mint a régióban, táji tagolódásában való gondolkodás, a távoli területek elrendezése, hierarchizálása. A hierarchizálás magába foglalja, hogy a területeknek van egy időbelisége. Ez az időbeliség bizonyítja annak, hogy a területen élők kultúrája más, korábbi időszakok maradványaiból tevődik össze. Ezt vagy úgy bizonygatják a kutatók, hogy a folklór sajátosságok, vagy a tárgyak múltjában látnak „ősi”, „évszázados” hagyományokat; vagy ezzel szemben, az adatközlőkre hivatkoznak, akikben „elevenen él közös múltjuk emléke, származásuk”.<sup>11</sup>

A hierarchizálás természetesen azt is magával vonja, hogy bizonyos régiók és tájegységek a néprajzkutatás divatjait követve be lesznek vezetve a kutatási irányzatokban, és így, mintegy központi helyet foglalva el, elsőbbséget élveznek más, kisebb, kevésbé „jelentős” vidékekkel szemben. Így tehát vannak régiók, melyek élnek és meghalnak, s mint az embereknek, a tájegységeknek is van születésük, virágzásuk és haláluk. Sok-sok történelmi tájegységre igaz ez (Kővár-vidék, Bihar, Zaránd etc). A 19. században kihalt Jászkunságban, vagy a Kiskunságban élők „mi-tudata” épp most születik újjá a szemünk előtt. Az időbeliséggel párhuzamosan, a területiség másik alapvető meghatározója – mint ahogy azt Ardener meghatározta –, a távolság-koncepció. Lehet, hogy a Galga-mente messze van a központtól, de Hétes még messzebb esik; Erdély vagy Moldva viszont a maga kiemelt, vagy éppen elhanyagolt fehér foltjaival aztán a legtávolabb van. Ez a hierarchia azonban csalóka! Bonyolítja a problémát az, hogy amit dialektusokkal elváltunk egymástól, azt a típusokkal vagy stílusokkal összemossuk. Ezt a kétféle eljárást az segíti, hogy a területiségben csak történetiséget látunk. Illetve a területiség maga – mint fogalom – a történeti modellnek van alávetve, s azt igyekszik támogatni minden egyes újabb adatával. A történelmi

<sup>9</sup> Kürti 1983. Itt mutattam rá arra is, hogy Kalotaszegen a belső határok kérdése sokkal inkább kutatói kérdés, mint adatközlői. Nagykapusi, inaktelkei, kis-és nagypetri táncanyaggyűjtéseimből válogatva érveltem, hogy a figurák nem „abbc” összetétele nem feltétlenül jelenti a „kalotaszegiesség” hiányát. Újabbán hasonlóan érvelek, amikor a területiséget és a régiókban való gondolkodást elemzem a tánc kutatásban. Lásd Kürti 1995.

<sup>10</sup> Kós 1975.

<sup>11</sup> Major 1994, 9.

„egyenetlen fejlődés”, vagy marginális helyzet pedig táji színként és sajátoságként él tovább. Azonban sem a történeti fejlődés, sem a periférikus helyzet, sem pedig a táji eltérés (exkluzív dialektusokban való gondolkodás) önmagában nem magyaráz meg semmit: ugyanis e fogalmak és „tények” jelentését magunknak kell megmagyarázni, elemezni és bizonyítani minden egyes esetben.

Nyilvánvaló, hogy a dialektus (régió-területiség) modell, egy sajátos módon funkcionalista örökséget, beállítottságot takar, amelynek talán az egyik legnagyobb hibája éppen az, hogy nem eléggé történeti szempontú, annak ellenére, hogy a modell történetiségen alapszik. Azt is hangsúlyoznom kell, hogy a területiség (a táji csoportokban való gondolkodás) nem mindig pontos: néha vegyíti, de inkább elveti azokat az elméleti vagy népi tájszemléletű megfogalmazásokat, amelyeknek sokkal fontosabbnak kellene lenniük. A fogalmakkal való visszaélésnek egyik lehetőségét jellemzi az, hogy például Barabás Jenő tíz (!) zonális struktúrára tesz javaslatot a néprajz tudományos tájszemléletének kidolgozására;<sup>12</sup> Voigt Vilmos pedig használhatatlan, idejétmúlt szemiotikai és kommunikációs modellek felhasználásával az „emberi kultúra térbeliségének” hét különböző vonatkozását elemzi.<sup>13</sup> Ebből is érzékelhető, hogy a táji, az etnikai, a néprajzi vagy az etnokulturális csoport kategóriák milyen koncepcióbeli problémákat takarnak, és milyen egyéni célt szolgálhatnak. Különösen azért fontos ezen elméleti feltételezések és kifejezések tisztázása, mert sokan minden megkülönböztetés és meghatározás nélkül felcserélve használják. Jó példa erre az etnikum vagy etnikai csoport-meghatározás visszássága a cigányság kérdésében; a nem etnikum hangoztatása, és mint csak néprajzi csoport elismerése. Így érvelve természetesen megerősíthetjük, hogy mezősi etnikum sincs, de van etnikus tudat a Mezőségben. A táji tagolódás egyik legnagyobb problémája, a határok kérdésének kényessége, mind a mai napig nincs pontosítva, illetve megfogalmazva, ennek politikai dimenziója pedig nincs felismerve.

Ez a táji-történeti modell megerősítést, elméleti alapozást nyert: Kósa László és Filep Antal *A magyar nép táji-történeti tagolódása* című, 1975-ben kiadott könyvében.<sup>14</sup> Azért érdemes itt kezdeni, mert bár segítük a modell továbbéltetését, könyvük bevezetőjében mégis megjegyzik:

<sup>12</sup> Barabás 1980, 34–35.

<sup>13</sup> Voigt 1984, 80–83.

<sup>14</sup> Kósa–Filep 1975.



*A táji csoport átmeneti kategória, megközelítési lehetőség, ha úgy tetszik, munkahipotézis, a népi kultúra táji tagoltságának tanulmányozásához (azért), hogy az eljövendő pontosító kutatásoknak keretet, támaszt, alapot nyújtson, de korántsem azzal, hogy javaslatait egyedül lehetséges megoldásnak tartsa.*<sup>15</sup>

A szerzők továbbá kijelentik, hogy „a tájilag-történetileg kialakult csoportok kutatása nem más, mint a magyar népi műveltség analitikus felbontása”.<sup>16</sup> Ez valószínűleg Tálasi István egyetemi előadásainak, és Tálasi saját elképzeléseinek az összefoglalása – de anélkül, hogy azt megemlítenék – Kósa és Filep munkájában. Tálasi ugyanis korábban így érvelt:

*A néprajzi csoportok kutatása egy nép kultúrájának analitikus felbontása a tájilag adott, történetileg különböző időkben létrejött, a közös műveltséget differenciált fokon és mértékben bíró csoportokon keresztül - amelyek azonban maguk is integrálódott kulturális egységek.*<sup>17</sup>

Mivel Tálasi és Kósa-Filep az analitikus felbontásra teszi a voksát, én szeretném az építő kritika segítségével ezt az analitikus felbontást folytatni, és ezáltal a néprajzkutatás táji szemléletének lehetőségeit, problémáit pontosítani.

A táji csoportok „analitikus felbontása” az az elemző módszer, amely arra irányul, hogy „Azok a vélt vagy valós specifikumok, amelyek alapján a néprajz fölfigyelt az egyes csoportokra, illetőleg, amelyeket a csoportok jellemzőjének tart, közös műveltséghez tartozó, más-más időben és fejlődési fokon kialakult, esetleg megrekedt jelenségek.”<sup>18</sup> Nyilvánvaló tehát, hogy a területiség egyszerűen mint időbeliség jelentkezik. Hogy ez miért van, illetve miért igaz, arra is megkapjuk a szerzőktől a választ. Kósa és Filep szerint: „A közelmúlt konkrét vizsgálatait azt tanúsítják, hogy a magyar paraszti kultúrának a »csoportok« prizmáján szóródó színeképe az elmúlt százötven-kétszáz esztendő fejlődésének eredménye”.<sup>19</sup> A történészek figyelmeztetése, s ezen belül Egyed Ákos „tájtörténeti modellje”<sup>20</sup> sajnos nem vált igazán a néprajzosok munkamódszerévé, annak ellenére, amint azt látjuk a Kósa-Filep

---

<sup>15</sup> Kósa-Filep 1975, 51.

<sup>16</sup> Kósa-Filep 1975, 37.

<sup>17</sup> Tálasi 1980, 228.

<sup>18</sup> Kósa-Filep 1975, 37.

<sup>19</sup> Kósa-Filep 1975, 37.

<sup>20</sup> Egyed 1981, 7–15.

idézetből is, hogy a magyar néprajzkutatás, vagy az európai etnológia, történeti tudományágként tartja magát számon.

A történelemszemlélet központiségára a sajátosságosan bizonyított példák a palócok 18. századi déli kivándorlása és az Alföld benépesítése, a Sárköz, Ormánság, a barkók, a gyimesi csángók „klasszikusnak mondható néprajzi képe”, amely a „XIX. században alakult ki”.<sup>21</sup>

A kérdés számunkra azonban az, hogy mi van akkor, ha nem a „közel-múltat”, hanem a jelent vagy a távoli múltat kutatjuk? Akkor is az elmúlt százötven-kétszáz év felfedezései adják meg a modellek és az időbeliség kereteit? A kérdést úgy is megfogalmazhatnám: valóban lehetséges ilyen a priori feltevéssel összemosni olyan területeket, mint például Gyimes, Palócföld vagy az Ormánság? Tehát csak azért, mert ezeket a területeket a 19. század utolsó negyedében fedezi fel a nemzetiesített néprajztudomány, a történeti háttérüket csak a „klasszikusnak mondható néprajzi kép” felfedezésével egyidejűnek kell mondanunk? Kósa és Filep arra is rátapintott, hogy:

*A csoportok határai nem azonosak a kulturális határokkal... (mert)... karakterüket épp az adja, hogy határaikon túlnyúló jelenségek vagy jelenségcsoportok az adott területen egyedi módon találkoznak és sűrűsödnek, sajátos struktúrában rendeződnek el.*<sup>22</sup>

Arra azonban nem kapunk választ, mit is jelent az, hogy „karakter”, „egyéni módon” való „találkozás”, „összesűrűsödés” vagy „sajátos struktúrában” való „elhelyezkedés”? Így érthetjük meg tehát azt az elméleti problémát, hogy hogyan lesznek bizonyos tájegységek mintegy időzítve, és „karakterrel”, „jelenségekkel”, felruházva kisajátítva a néprajztudomány bizonyos használói számára.

## KALOTASZEG KUTATÁSA ÉS HATÁRAI

Tehát ennyiből is világosan kitűnik, hogy a „táji csoport” a néprajztudományban használatos felfogásának milyen kényes és máig eldöntetlen határai vannak. Az alábbiakban Kalotaszegre szeretnék hivatkozni ezen teóriák, elképzelések tükrében. Kalotaszeg kutatásának számos olyan pontja van, amely erre a problémára hívja fel a figyelmet, annak ellenére, hogy Kalotaszeg ma már

<sup>21</sup> Kósa–Filep 1975, 37.

<sup>22</sup> Kósa–Filep 1975, 37.

nem tartozik a legfontosabb divatterülethez – az ardeneri távoli régióhoz, mint a századfordulón, bár még mindig sokan vannak, akik emiatt keresik fel.

Érdemes megjegyezni, hogy „Kalotaszeg” elnevezés valószínűleg délszláv eredetű, s már a 15. század írott forrásaiból ismerjük.<sup>23</sup> A történeti és régészeti kutatások eddig nem tudták bizonyítani Kalotaszeg magyarságának nem-magyar eredetét és összetételét, annak ellenére, hogy néptörténeti és népetimológiai emlékek törökös, illetve tatáros eredetet hangoztatnak. Ez a jól ismert és sokat hangoztatott „tatár eredet” azonban minden bizonyosságot mellőz. Annyi azonban bizonyos, főleg a nyelvtörténeti kutatások alapján, hogy jelentős gepida, szláv (bolgár), avar lakosság élt Erdély kalotaszegi részén, a magyarság honfoglalása előtt.<sup>24</sup> Hasznos az az adat, amit a történeti kutatásokból megtudunk: a legkorábbi dokumentumokban a kalotai esperesség Kolozsvártól egészen Nagyváradig terjedt el.<sup>25</sup> Ami talán irányadó a korai évszázadokból, hogy Kalotaszeg határkérdése – több más vidékhez hasonlóan persze – már akkor politikai kérdések és hatalmi törekvések játékszere. Az eredetileg a nagyváradai püspökség kalotaszegi esperességének ismert Kalotaszeg a püspöki hatalomból a Mikola nemzetséghez és annak leszármazottaihoz (Kabos, Veres, Vitéz, Kemény, Gyerőffi) kerül.<sup>26</sup> A reformáció után a váradi püspökség, s ezen belül a Közép- és Kiskalota névvel illetett részek jelentősége megszűnik, ugyanúgy mint Bihar megyei fennhatósága.<sup>27</sup> A kalotaszegi tudatnak tehát legkevesebb a messzi történelmi tudata, bár elszigetelt irodalmi bizonyítékok léteznek a kalotaszegiség bizonyítására. A 18. század során Kőröspataki B. János, egyik kevésbé ismert históriás énekíró, megénekelte Kalotaszeg pusztulását az 1658-as török-tatár bosszúálló hadjárat alkalmával, mikor így kesergett „*Erdélynek és Magyarországnak szörnyű romlásáról és az népeknek rabságba viteléről való rövid históriá*”-jában:

*Együtt veszel te is Kalotaszeg,  
Kiben az ifjúság volt mint virágsereg.*

---

<sup>23</sup> Szabó T. 1942, 3.

<sup>24</sup> Balázs 1939, 6–7.; Makkai–Mócsy 1988, 176–187.

<sup>25</sup> Balázs 1943. Meg kell itt említenem, hogy bár Balázs Éva tanulmánya az egyik legalaposabb, és Kalotaszeg szempontjából nem elhanyagolható elemzés, bizonyos mértékig hiányos. Térképén, mely mind néprajzi, mind történeti jelentőséggel egyaránt bír, nem szerepel például az Almás-mente egyik faluja, Zsobok (ma Jebuc, Szilágy megye), holott erre a településre már 13. századi említéseink is vannak.

<sup>26</sup> Györffy 1987, 629–630.; Makkai–Mócsy 1988, 264–265.

<sup>27</sup> Jakó 1940, 60–84.

Kalotaszeg milyenségét, elütő voltát a többi vidékektől a 19. században fedezik fel és éltetik. Kőváry László 1854-ben ezt írja:

*Három kiváló pontja van Erdélynek, hol a magyar nép az ősmagyar szokásokat, mint ugyanazon drágakő különböző oldalai ugyan, de mégis lehető színben visszatükrözi. E három pont: a Szilágyság, Kalotaszeg és Torockó.*<sup>28</sup>

Kalotaszegről Kőváry, valamint Téglási Ercsei József és Soós Antal ismertetései a különböző újságcikkekben jelentek meg – mint a *Hon és Külföld*, *Vasárnapi Újság*, *Székely Néplap* stb.<sup>29</sup> – az első populáris híradásokként a 19. század közepéről. Már ekkor felhívják a figyelmet Kalotaszeg egyedi sajátosságaira: az ősmagyar hagyományokhoz való ragaszkodás, a viselet cifrasága, a menyasszonyfa (lakodalmi fa) használata. Érdekes, de talán érthető, hogy ekkor még nem emlegetnek Kalotaszeggel kapcsolatosan sem kivándorlást, sem egykezést<sup>30</sup>, amelyek később mint kalotaszegi jellegzetességek szerepelnek majd.

Kalotaszeg néprajzi, tudományos felfedezését azonban Jankó Jánosnak köszönhetjük. Jankó János 1890-ben és 1891-ben járta be Kalotaszeget, s gyűjtött anyagot. Ez meg is jelent 1892-ben *Kalotaszeg magyar népe* címmel, melyet 1993-ban reprint kiadásként újranyomtattak Budapesten. Már itt találkozunk azokkal a fejezetekkel, melyek a későbbiek folyamán néprajzos témák lesznek. Pregnáns példaként kiemelném a nevek és gúnynevek használatát, melyet Jankónak és Czuczsa Jánosnak, Jankó segítőjének, köszönhetünk, mint divatos néprajzi témát; ezt folytatta a későbbiekben Márton<sup>31</sup> és B. Gergely kalotaszegi témával.<sup>32</sup> Ilyen kiemelt téma még a cifraságon belül, Kalotaszeg és a kalotaszegiek specialitása a faragás, valamint a kőfaragás, melyet Hála József dolgozott fel.<sup>33</sup> De vannak elszórt ku-

<sup>28</sup> Kőváry 1985, 375.

<sup>29</sup> Talán az első leírás Kalotaszegről Téglási Ercsei Józseftől származik. Ez a Kolozsvárott nyomtatott *Hon és Külföld* 1842-es évfolyának különböző számaiban jelent meg, *Kalotaszeg válaszata* címmel. Később több kiegészítése is készült, többek között egy, Merai Gracza György tollából. A következő, Kőváry László 1854-es leírása, alapos és – a korszellemhez híuen – megbízható is. Soós Antal cikke, mely a *Székely Néplap* hasábjain jelent meg 1867-ben, egy M.Gy. monogrammal ellátott cikk – *Kalotaszeg vidéke és magyar népe*, – a *Vasárnapi Újság* 1856. III/17. számában ismerteti Kalotaszeget a magyar olvasókkal.

<sup>30</sup> Schneller 1944.

<sup>31</sup> Márton 1945.

<sup>32</sup> B. Gergely 1981.

<sup>33</sup> Hála 1993.

tatások is, mint például Wislocki Henrikné, aki több fontos témát is feldolgozott Kalotaszeggel kapcsolatban.<sup>34</sup>

Jankó „Kalotaszége” azonban meghatározta a magyar néprajzkutatás Kalotaszeg behatároltságát. Harmincnégy „*kalotaszegi faluból melyek Kolozs megye bánffy-hunyadi, gyalui, kolozsvári és almási járásban helyezkedtek el*” gyűjtött anyagot Jankó János. A terület klasszikus „néprajzi” körülhatárolása nála így olvasható:

*Kalotaszeg tehát, mint földrajzi fogalom könnyen meghatározható, nem más az, mint a Kalota és Körös völgye; s így nem tartozik belé sem a Nádas, sem az Almás völgye, vagy forrásvidéke. Ethnographiailag a Kalotaszeg határainak megvonása már sokkal nehezebb, s ezt ma csak feltevések alapján kísérelhetem meg. Azon eredmények alapján, melyeket az alábbi könyvbe foglalok össze, bizonyos az, hogy a földrajzilag értelmzett Kalotaszeg a néprajzi Kalotaszegnek ma is magvát képezi, de ide tartozik még a Nádas völgye Kolozsvárig, az almási Nagyalmásig; kétségtelen az, hogy az általam átkutatott 34 falu mind Kalotaszeghez tartozik, de hogy a keleti határok hol vonhatók meg, ma még nem tudom, csak valószínűleg tartom azt, hogy a Kolozsvár körül elterjedő magyar nyelvusziget, mely minden felől oláhsággal és szásszal van körülveve s melyet csak vékony fonalak, kicsiny falvak által jelzett sorok fűznek össze egyrészt a tordai, másrészt a szilágysági magyarsággal, e körülzárt helyzetében ethnographiájában is teljesen egységes.*<sup>35</sup>

A keleti határok bizonytalansága azt jelentette Jankó és kortársai számára, hogy a Jára-völgye, Fenes, Magyarlóna, Léta, Györgyfalva, Tordaszentlászló kimaradt a kutatásból. Azonban nála találkozunk Kalotaszeg kistáji hármas felosztásával is legmarkánsabban: 1. „*Körös medenczéje*” (Felszeg), 2. „*Almás medenczéje*” (Alszeg), 3. „*Nádas medenczéje*” (kolozsvári átmeneti terület).<sup>36</sup> Igaz, már 1864-ben Pesty Frigyes leírta az Alszeg és a Felszeg kifejezéseket Kalotaszeggel kapcsolatosan, mint használatos népi térneveket; így van ennek a régióknak, tájnak egy, az ottlakók által is tudatosult, megélt és használt földrajza is, még akkor is, ha ez mára már kissé eltompult. Ez, s nem az Almás-mente, a Nádas-mente és a Kapus-mente kifejezések – melyekkel ez idáig még sem korai írásos formákban, sem népi gyakorlatban nem találkoztam – takar valamilyen fokú táji, halvány kalotaszegi „*mi-tudat*”.

---

<sup>34</sup> Wislocki 1892, 1896.

<sup>35</sup> Jankó 1993, 2.

<sup>36</sup> Jankó 1993, 43.

Jankó „*hagyományos*” megfogalmazása, igen sokáig tartotta, és tartja magát mind a mai napig, annak ellenére, hogy volt ellenvetés határmegállapítása miatt. Ennek korai képviselője Czuczsa János kalotaszeg királyi igazgató-tanító volt, aki 1890-ben, tehát Jankó könyvének megjelenése előtt már a „*muszuj-elmélet*” és a Kalotaszeg körülhatárolásának rugalmatlansága ellen küzdött.<sup>37</sup>

Az ilyen finomítások azonban mit sem számítottak. Jankó úttörő vállalkozású könyve nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a századforduló előtt, a milleneumi ünnepekre Kalotaszeg fogalomává, egy művészi koncepcióvá váljék. Az, ami elindul a szöttesekkel a 1880-as években, az 1903-ban és 1904-ben a képzőművészetben az ott tartózkodó Kőrösfői Kriesch Aldár, Edvi Illés, és Malonyay Dezső – valamint Telegdy Árpád bánffyhungyadi rajztanár – segítségével további erősítést ad Kalotaszeg felfedezéséhez, amely megteremtette a kalotaszegi festőiskola alapjait.<sup>38</sup> Igaz, már előttük is járt ott egy angol művész, Walter Crane, aki megörökítette a kalotaszegi viseletet.<sup>39</sup> Azonban az előbb említett budapesti „*három testőr*” volt az, aki Kalotaszeg művészi felfedezéséhez hozzásegítette a magyar művészeket és művészettörténészeket. Ki kell hangsúlyozzam azt a néprajzkutatás számára sem közömbös tény, hogy a művészek sokban nem értettek egyet Jankó „*közönyösségével*”, amivel, szerintük, annyi „*kincs mellett haladt el*”, és emiatt terepmunka módszerével sem tudtak egyetérteni. Malonyay saját szavaival, melyeket Lippich Elekhez intézett 1904. augusztus 2-án, Jankó János „*Valósággal úr ellen uszította ezt az áldott, szerető népet.*”<sup>40</sup> Ez azonban nem változtatta meg a művészek véleményét a határkérdéssel kapcsolatban, továbbra is a jankói 34 falu elméletével dolgoztak. Azonban azt nem lehet kétségbe vonni, hogy Malonyay–Lippich iskolateremtő módszerrel bevezették Kalotaszeget a díszítőművészetbe, az építészetbe – ez főleg majd Kós Károly hatására terjed el leginkább – és a művészettörténetbe.<sup>41</sup>

Tekintsük át röviden, hogy miként alakult Kalotaszeg divatja és központtal való kapcsolata, továbbá Ardener és Said után, Kalotaszeg „*keletiesi-*

<sup>37</sup> Czuczsa 1890, 113. Czuczsa a *Kalotaszeg* folyóiratban publikált írásaiban, valamint helyi tudásával kivívta Jankó megbecsülését és barátságát. Lényegében Czuczsa írja Jankó könyvének *Hatodik Részét*, „*A kalotaszegi nyelvjárás*”-t. Czuczsa ekkorra már kiáll amellett, hogy bár Kalotaszegen sok egyedi jelenség él – például a „til” - „túl” ragok használata –, de Kalotaszeg nem „szó, hanem nyelv-járás”. Vö. Jankó 1993, 205.

<sup>38</sup> Murádin 1997, 56–61.

<sup>39</sup> Gál 1967.

<sup>40</sup> Lásd Jurecskó 1989, 268.

<sup>41</sup> Tombor 1947.

tése". Itt a „keletiesítést” nyugodtan használhatjuk, hisz Gyarmathyné bevallása szerint Munkácsy Mihály az igazi „magyar típust” kereste, és meg is találta a bánffyhunyadi vásáron.<sup>42</sup> De más festők és rajzolók is megkedvelték a vidéket, sőt ekkor már a fényképezésnek is egy területi központjává válik Kalotaszeg (már Gyarmathy Zsigáné könyvében is találunk egy Écsy nevezetű fényképészt, aki megörökítette, talán elsőként, Kalotaszeg falvainak lakóit). De az utazás divatja is ehhez a lokálpatriotizmussal megtöltött korhoz kötődik: Margaret Fletcher és rajzoló útítársa, Rose Le Quesne, Gyarmathyné vendégei voltak Bánffyhunyadon. Így került be természetesen a kalotaszegi varrottas is Fletcher könyvébe.<sup>43</sup>

Mind Jankó táji elmélete, mind pedig a Malonyay<sup>44</sup> által kialakított művészi fogalommal való felemelés „projektje” lényegében két dolgon múlott: egyik a Bánffyhunyadon lakó Gyarmathy Zsigáné, született Hóry Etelka, lokálpatrióta munkássága és származása, aki miatt a Felszeg természetesen kitüntetett szerepet kapott.<sup>45</sup> A másik pedig a Herrmann Antal által bérelt jegyei, egzotikus fürdőhely, mely odacsábította a magyar néprajzi elit egy részét.<sup>46</sup> Jeles kutatók is megfordultak Jegenyefürdőn: köztük Wlislócki Henrik (aki a környékbeli kutatásait közölte is az 1890-ben beindult *Kalotaszegben*), Katona Lajos, Munkácsi Bernát, Pápay Károly. Jeles népzene-kutatók is járják Kalotaszeg falvait, Vikár Béla még a századforduló előtt, Bartók Béla pedig 1910-ben.

Az 1885-ös országos kiállításon már egy „kalotaszegi szoba” – tulajdonképpen csak Magyargyerőmonostorról – került kiállításra Gyarmathyné felügyeletével, miniszteri felkérésre. Ekkortól számíthatjuk a kézimunka, a varrottas, a pártá és a muszuj köztudomásra hozását, de ekkor kezdődik meg, éppen Gyarmathy Zsigáné irodalmi működése alapján – könyve *A havasok alján* nagy sikernek örvendett a korabeli úrinőknél – Kalotaszeg populáris irodalmi reprezentációja is. Talán ezt az irodalmasítást a polihisztor, Sztánán élő Kós Károly képviselte igazán, de a későbbiekben is volt Kalotaszegnek saját írója, publicistája Katona Szabó István személyében, aki több

---

<sup>42</sup> Így ír Gyarmathyné Munkácsy festményéről: „*Én pedig a Honfoglalás-t nézve, annak főalakján elmerengek és visszaemlékszem egy csinos barna férfira, a kit többször láttam a bánffy-hunyadi vásárokon.*” Vö. 1896, 45.

<sup>43</sup> Fletcher 1892.

<sup>44</sup> Vö. Malonyay 1907.

<sup>45</sup> Gyarmathy 1896.; Baranyai 1989.; Tőkés 1989.

<sup>46</sup> Hála 1993a.; Kós 1989.

kalotaszegi témájú regényt is írt.<sup>47</sup> Azonban ne feledkezzünk meg arról sem, hogy a büszke kalotaszegi öntudat kialakításában – valamint a kalotaszegi hagyományok felélesztésében – legalább olyan nagy szerepe volt a *Kalotaszeg* című lap beindításának 1890-ben Gyarmathy Zsigáné közreműködésével, mint Ady Endre 1914-es költeményének, *A Kalota partiján*-nak, mellyel a neves költő a kalotaszegi cífraság és színvilág hitelesítését adta.

Ha alaposabban elolvassuk Gyarmathyné könyveit és cikkeit, melyeket a *Kalotaszeg* folyóiratban publikált, akkor rájövünk, hogy írásaiban sok olyan dolgot említett, amelyeket később a néprajztudomány „kalotaszegi” sajátosságnak tudott be. Ilyen például a „zászlós temetkezés”, a Gyarmathyné által leírt „zászlós lányok” szerepe a temetkezéskor<sup>48</sup>, vagy pedig a muszujviselet. De szintén csak ő hívja fel a figyelmet a „kalotaszegi gyermek”-re is<sup>49</sup>, mely szintén néprajzos téma lesz a későbbiekben<sup>50</sup>, a varrásra, valamint a népnyelvre is, melynek tudatos gyűjtését, kutatását a bánffyhungyadi tanító, Czuczka János karolta fel.<sup>51</sup>

Ennél persze sokkal több példát lehetne felsorolni, melyek a 20. századi néprajzkutatásban visszaütnek, mint kalotaszegi sajátosságok (pártviselet, iparosodás kezdődése, az asszonyok piacozása, kivándorlás, a magyar–román – akkoriban még oláh – kapcsolatok stb.). Érdekessége még Gyarmathyné tevékenységének, hogy mennyi szerepet szán a budapesti – és távolabbi – kapcsolatoknak, melyek Kalotaszeg lakosságát mind a mai napig összekötik a külvilággal.<sup>52</sup> Ez mintha a határok majdnemhogy (mai kifejezéssel élve) posztmodern rugalmasságát és átjárhatóságát sejtetnék.

Kalotaszeg további kiemelt szerepe – melyet lényegében a Székelyföld és Kalotaszeg vetélkedésében is lehet érezni – azzal nyert megerősítést, hogy az író Kós Károly is érdekesen, sőt sajtóságosan írói-művészi szemmel fogta fel Kalotaszeget, annak jelentőségét és határainak kérdését.<sup>53</sup> Nála már az eredeti jankói 34 magyar falu 39-cé nővi ki magát, s a terület így megnagyobbodik. Az alszegi Sztánán élő Kós így írja le Kalotaszeg kiterjedését:

<sup>47</sup> *A Borika és a Vesztett szerelem* mindmáig nagy népszerűségnek örvendenek Kalotaszeg, pontosabban Zsobok olvasó falusi népe körében.

<sup>48</sup> Gyarmathy 1896, 15.

<sup>49</sup> Gyarmathy 1896, 16–20.

<sup>50</sup> Kresz 1943, 1944, 1949, 1957, 1959, 1960a, 1960b, 1975.; Faragó 1978, 1981.; Vasas 1993a, 1994.

<sup>51</sup> Gyarmathyné 1898.

<sup>52</sup> Pl. Fülöp 1998a, 1998b.

<sup>53</sup> Kós 1911.



Tágabb értelemben – és ma így értelmezzük mi és így maga a kalotaszegi nép is – Kolozsvármegyének azt a területét, mely a Kolozsvár–nagyváradai vasútvonal, illetőleg országút közén és két oldala mentén Kolozsvártól egészen Csucsáig terül el és amelyet délen a Gyalui-havasok északi, nyugaton a Vlegyásza-havas és a Meszes-hegylánc keleti lába foglalnak be. Ehhez az egységes, eléggé zárt és kelet-nyugati húzóadású területhez délfelé vékony nyúlványban csatlakozik még néhány falu a Gyalu-Jára-i út mentén egészen Alsó-Járáig, melyeket néprajzilag szintén Kalotaszeghez kell számítanunk. Közigazgatásilag Kalotaszeg zöme Kolozsvármegye bánffyihunyadi, gyalui és nádamenti járáshoz, kicsiny északi területe hidalmási járásához tartozik, míg dél felé lenyúló két községe (Tordaszentlászló és Magyarléta) Torda-nyos vármegye területén fekszik.<sup>54</sup>

Érdekessége s talán furcsasága a kalotaszegi művészeknek, hogy míg északon elmegy Farnason túlra Váralmásig, s délen Tordaszentlászlót és Magyarlétát is Kalotaszeghez csatolja, addig inkább művészi mint földrajzi, tájékoztató jellegű térképén legtöbbször mellőzi, köztük saját faluját, a román-magyar vegyes lakosságú Sztánát is.

Néprajzilag azért is szükséges figyelembe venni a szépíró Kós Károly területi megfogalmazását, mert ezt a modellt veszi át Viski Károly *Etnikai csoportok, vidékek* című, a néprajzkutatásban meghatározó szerepet játszó tanulmányában is. Viski azonban már arra a következtetésre jut, hogy a mintegy negyven faluba beletartozik „*az azonos megjelenésű Torda-aranyos-menti Magyarléta és Tordaszentlászló, s a Kolozsvártól délre eső Györgyfalva*”.<sup>55</sup> Viskinél találjuk meg azt a magyar néprajzkutatás számára igen fontosnak tartott kitétel is, miszerint Kalotaszeg „*Erdély leghatározottabban elkülönülő nagyobb (nem székely) magyar népcsoportja*”.<sup>56</sup> A néprajzkutatás a 20. században, erre a két kitételre akart bizonyosságokat gyűjteni: a székelységtől való elütő, és az erdélyi magyarság egyik „*leghatározottabban elkülönülő*” voltára.

Talán nem érdemtelen megjegyezmem, hogy Kalotaszegről sokáig tartja magát Gyarmathyné eszméje – akinél meg is jelenik ez a mondat<sup>57</sup> –, hogy Kalotaszeg addig tart, amíg a muszuj ér. Erről a ruhadarabról írja Jankó János klasszikus tanulmányában: „*A pengyelre jön rá a muszuj, a kalotaszegi női viselet legjellemzőbb ruhadarabja, melyet a konfirmációtól kezdve ha-*

<sup>54</sup> Kós 1932, 9.

<sup>55</sup> Viski 1938, 20–21.

<sup>56</sup> Viski 1938, 20.

<sup>57</sup> Gyarmathyné 1896, 43.

*láláig visel*".<sup>58</sup> A muszuj viseletét sokáig „ázsiai”, törökös maradványnak minősítették, ami természetesen hozzátartozik Kalotaszeg „keletiesítéséhez”. De még az is, hogy Palotay Gertrúd<sup>59</sup> törökös elemeket vélt felfedezni a hímezésben, és újabban Novák László kockáztatta meg, hogy a kalotaszegi Nyárszó temetőjében „archaikus”, ló alakú fejfák találhatóak.<sup>60</sup> Számára ezek a fejfák képviselik a kalotaszegi nép eredetének keleties bizonyítékát. Novák szerint: „*Tudjuk, hogy a kalotaszegi magyar etnikum tatár eredetű. A XVII. század közepi török-tatár betörés után maradt vissza Kalotaszegen tatár néptörődék, melynek szokáshagyományai tovább őrződtek (például a viseletben a muszuj ékes bizonyosság erre)*”<sup>61</sup>.

Kalotaszeg török-tatár eredete azonban inkább egy általánossá vált tudománytalan mítosz, mint bizonyított tény, és inkább az archaizálást, a régió Kós Károly által már hangoztatott, zárt világának a keletiesítését képviseli. Éppen így. Kós Károly kutatásai alapján mondhatjuk<sup>62</sup>, hogy a muszuj, vagyis a lepelszoknya egykori elterjedése Kalotaszegen túlról is bizonyított. A néprajzkutató ifjabb Kós írja:

*E sok szempontból találó meghatározás szerint azonban ki kellene tornunk Kalotaszeg mint néprajzi terület közismert határait. Ugyanis a múlt században még viselték a muszujt Deréte, Magyaránadas, Gorbó, Szentpál, Sárd, Almástamási akkori magyar lakói, megvan (volt) viselete Váralmástól északra Zsomboron és Hidalmáson, Gyalutól keletre pedig Szászfenesen, Györgyfalván...Ajtonyon és Karán, délre egészen Magyarlétáig, Kolozsvártól északra Nádaskóródon és Kajántón, sőt a Szamos mentén Bonchidán, Válaszúton és Kendilónán is él a muszuj-viselet emléke.*<sup>63</sup>

A lepelszoknya viseletéről pedig nemcsak a környékbeli románság, hanem a távolabbi orosz, ukrán, havasalföldi és moldvai lakosság is szolgáltat bőséges adatot a kutató számára. Azonban dolgozatának összefoglalásában a néprajzkutató Kós Károly nem tér vissza Kalotaszeg határainak kérdéséhez. Így az derül ki, hogy a későbbiekben oly jellegzetesnek tartott ruhadarab, mint a muszuj (bagazia), mely megadta a területnek az egyik legtipikusabb sajátosságát, a „kalotaszegiségnek” az ellenkezőjét bizonyította. Tehát

<sup>58</sup> Jankó 1993, 92.

<sup>59</sup> Palotay 1937.

<sup>60</sup> Novák 1991, 216.

<sup>61</sup> Novák 1991, 216.

<sup>62</sup> Kós 1964.

<sup>63</sup> Kós 1964, 166.

azt, hogy a kalotaszegi jellegzetességek, mint a muszuj viselete, mennyire egy néprajzos eszmeáramlat hatásának a termékei, jól bizonyítja Gönyey Sándor hasonló fogalmazása, amikor a Drávaszög meghatározását adja: „Ha az Ormánóság, mint mondani szokták, addig terjed, ameddig a biklát viselik, akkor a Drávaszögnek néprajzilag – bár különösen hangzik – addig nyúlik a határa, ameddig a református magyarság régi női viseletében a »bugafikető« kimutatható”.<sup>64</sup> Nem kizárt tehát, hogy Gönyey területmeghatározó modelljét a kalotaszegi muszuj-viselet után mintázta.

Az első világháború után, amikor már néprajzosok és folkloristák terepmunkája is nagyban hozzájárult ahhoz, hogy Kalotaszeget jobban megismerhessük, Kalotaszeg újabb határ-„módosításokat” kapott. Bátky Zsigmond korai leírásaiban<sup>65</sup>, vagy Springholz-Ungi Mariska<sup>66</sup> kalotaszegi díszítőművészetéről írt munkájában lényegében a jankói szemüveggel dolgozik. Külön ki kell hangsúlyozni azonban, hogy Bátky Zsigmond kalotaszegi varrottasokról írott munkájában<sup>67</sup> Kalotaszeg néprajzi-folklorisztikai jellegzetességeit tovább erősíti, így segítve ezáltal Kalotaszeg mítoszának a továbbélését is. Bátky kiemeli a kalotaszegiek „azonos eredetét”, „egyforma viseletét”, „szokásait”, nyelvét és életmódját.<sup>68</sup> Az „írásos” s „sinyórvarrásos” kézimunkákat ő kimondottan helyi fejleményeknek nevezi – igaz, még Torockót is említi az utóbbival kapcsolatban.<sup>69</sup> Itt Bátky természetesen Jankó János mítoszára épít, aki szerint a varrottasról lett „mélán híres Kalotaszeg... (mely sehol sem él)... oly nagy választékban s teljes kifejelettségben, mint éppen a Kalotaszegen”.<sup>70</sup> Ezeket „az eredeti magyar technikákat” Bátky az elzártsággal és a nehezen megközelíthető területtel magyarázza. Így lesz Kalotaszegből egy ardeneri „távoli”, „eldugott” vidék, így homogenizálódnak a helyi sajátosságok és így lesznek meghatározva és körülhatárolva a magyar néprajzkutatás számára.

A két világháború közti néprajzkutatásokban is Kalotaszeg zártságát és sajátosságait kiemelő irányzatokat figyelhetjük meg. Györffy István juhtartására vonatkozó 1930-as kutatása<sup>71</sup>, Nagy Jenő magyarvalkói gyűjtései az

---

<sup>64</sup> Gönyey 1942, 39.

<sup>65</sup> Bátky 1900, 1905, 1907.

<sup>66</sup> Springholz-Ungi 1904.

<sup>67</sup> Bátky 1924.

<sup>68</sup> Bátky 1924, 1.

<sup>69</sup> Bátky 1924.

<sup>70</sup> Jankó 1993, 96.

<sup>71</sup> Györffy 1934, 1938.

1935–37-es évekből<sup>72</sup> szinte páratlan anyagot szolgáltatnak Kalotaszegről.<sup>73</sup> Kresz Mária<sup>74</sup> leírásaiban egy egész helyi monográfiát ad közre Nyárszóról. Györffy István ösztönzésére kezd kutatni Erdélyben s Kalotaszeg több falujában is Makkai Endre és Nagy Ödön.<sup>75</sup> Mostoha sorsra jutottak Tagán Galidsmán 1941-es inaktelki gyűjtései a földművelésről és állattartásról.<sup>76</sup> De hasonlóan járt a magyar néprajzkutatás által igen méltánytalanul kiszorított Csete Balázs kutatása és leírása is a kalotaszegi Nyárszó zászlós temetkezéséről, vagy egy-egy falujának faragó, díszítőművészetéről, szokásairól<sup>77</sup>. 1945–1948 között kezd el gyűjteni Faragó József Kiskapuson, de ezek a tanulmányok először csak hírlapokban látnak napvilágot, s majd csak később néprajzi munkákban.<sup>78</sup> Ifjú Kós Károly<sup>79</sup> egyik nagyszerű „hazai” írásában a kalotaszegi kosarazó juhászatot, egy másik, román nyelvű dolgozatában a bivalyartás kalotaszegi hasznát<sup>80</sup> emeli ki. Kalotaszegi kutatásainak szép és pregnáns példája az 1980-ban kiadott, a román kollégái számára majdnem teljesen ismeretlen monográfiája, az *Eszköz, munka néphagyomány*.<sup>81</sup>

Ezek a művek inkább megerősítik, mint megkérdőjelezik a régió határait. A művész Kós Károly és a néprajzkutató Viski meghatározását viszi tovább Nagy Jenő<sup>82</sup>, aki azonban már Kalotaszeghez sorolja Magyarfenest, Magyarlónát és Ajtonyt is. Ezen idők Kalotaszeg-kutatói elfogadják a terület hármasterület-tagozódását (Felszeg, Alszeg, Nádásmente), de egységesnek és

<sup>72</sup> Nagy 1942a, 1942b, 1943, 1946, 1984.

<sup>73</sup> Mindenképpen érdemes itt megemlíteni, hogy a II. bécsi döntés után fokozódott a kalotaszegi, de általában az erdélyi magyarság iránti kutatói kedv. Lajtha László gyűjtései is erre az időszakra datálhatóak. Ekkor a cserkészek is megjelentek az erdélyi falvakban, köztük Kalotaszegen is. A cserkészet által meghirdetett Országos Teleki Pál Portyázóversenyen a kolozsvári Református Kollégium és a Piarista Gimnázium cserkészcsoportjai részt vettek 1943 áprilisában portyázó-versenyen; Nagykapus, Méra, Mákófalva, Nagypetri, Páncélceh, Vista lett meglátogatva Kalotaszegen. Ezek sokszor igen alapos – a kor színvonalának megfelelően persze – értékes meglátásokkal rendelkeznek. Sok rajz, térkép és fotó is készült a cserkészek munkássága nyomán. Lásd Etnológiai Adattár, 1943.

<sup>74</sup> Kresz 1943, 1944, 1949, 1957, 1959, 1960a, 1960b, 1975.

<sup>75</sup> Nagy 1993.

<sup>76</sup> Lásd Etnológiai Adattár 1837, 1840, 1841.

<sup>77</sup> Csete 1942, 1960, 1990.

<sup>78</sup> Faragó 1947, 1978, 1981.

<sup>79</sup> Kós 1947.

<sup>80</sup> Kós 1975.

<sup>81</sup> Kós 1980.

<sup>82</sup> Nagy 1946.

néprajzi szempontból homogénnek írják le az egész Kalotaszeget. A nyelv-járáskutató Nagy Jenő is úgy érvel, hogy „*A mai Kalotaszeg népe tehát a történelem tanúsága szerint nem azonos összetételű*”, azonban felteszi a kérdést: „*Mi lehet az oka annak, hogy ez a történelmi és mondhatnánk nyelvi fejlődés szempontjából különböző terület néprajzi vonatkozásban egységes, összefüggő képet mutat?*”<sup>63</sup> A közös történelem, a lakosság kicserélődése, majd pedig a külvilággal való érintkezések adják meg a kutatónak a választ erre a fontos kérdésre. Azonban azt is kihangsúlyozza Nagy Jenő, hogy mindezek ellenére Kalotaszegnek „*a történelem folyamán népi határai nem változtak lényegesen*”.<sup>64</sup> Érdekes tehát ez a kettősség, ha nem nyilvánvaló ellentét, amely megfigyelhető Kalotaszeg néprajzkutatásában: egyszerre pontosan körülhatárolható, de ugyanakkor bővülő-szűkülő változatosságot és eltéréseket mutató területről van szó.<sup>65</sup>

Szabó T. Attila, neves helytörténész és helynévkutató, több tanulmányában elemzi Kalotaszeg táji és történelmi sajátosságait.<sup>66</sup> Szabó T. Attila, valamint Kós Károly segítségével tartották meg 1936-ban a kalotaszegi Bábonyban az első erdélyi falukutató munkatábort a kolozsvári Református Teológia kezdeményezése folytán. Kalotaszegi alapos terepmunkáinak és történelmi kutatásainak eredményeként Szabó T. Attila már korai írásaiban felhívja a figyelmet arra, hogy Jankó és Viski kutatásai után újra kell gondolni Kalotaszeg keleti határát. Ő egyszerűen így érvel:

*A Kapus mellékén fekvő Gyalu és a hozzá közeleső Szászlóna természetszerű tartozéka annak a Kolozsvártól nyugatra fekvő magyar néprajzi területnek, mely különböző okok miatt népiségtörténelmi szempontból a magyarság kárára változásokon ment keresztül.*<sup>67</sup>

Egyik legalaposabb népnyelvi gyűjteményében, *Kalotaszeg helynevei*-ben<sup>68</sup> érdekesen alakul Kalotaszeg határkérdése. Északon egészen az Almás-

<sup>63</sup> Nagy 1984, 12. Meg kell itt jegyezni azonban, hogy Nagy Jenő ezen cikke 1947-ben jelent meg először. Az akkori kérdés, természetesen nem vesztett azóta sem értékéből.

<sup>64</sup> Nagy 1984, 13.

<sup>65</sup> Az erdélyi folklorista Nagy Olga a hagyományról írva megjegyzi, hogy van egy „*kalotaszegi modell*”, mely nála az elzártágot, endogámiát és a hagyományokhoz való ragaszkodást jelenti. Vö. 1989, 23.

<sup>66</sup> Szabó T. 1939, 1940, 1940a, 1942a, 1943, 1946. Szabó T. Attila 1936 és 1937 nyarán, mint ahogy írja, „*Többszöri megszakítással mintegy 8 hétig*” tartózkodott a kalotaszegi Bábonyban. (Lásd Szabó 1943, 342.) Hozzá hasonlóan Gálffy Mózes Magyarbikalon végző nyelvészeti kutatásokat (Vö. Gálffy 1941.)

<sup>67</sup> Szabó T. 1940, 190.

<sup>68</sup> Szabó T. 1942.

völgyéig felmegy (Középlakig), keleten pedig Kisbácsig; összesen negyvenegy helységet sorol fel. A szerző megjegyzi, hogy történeti okok miatt olyan helységekre is ki kellett terjesztenie elemzését, amelyek nem tartoznak Kalotaszeghez, továbbá (szerintem nagyon helyesen) a kalotaszegi román településekre is<sup>89</sup>. A kalotaszegi román falvak mintha nem is léteztek volna Jankó, Malonyay műveiben. (Itt jegyezzük meg, hogy ez áll a későbbi munkákra is). Szabó még huszonegy eltűnt, történeti kalotaszegi település helynévanyagát is elemzi, azonban mostohán bánik olyan településekkel, mint Magyarfenes, Léta, Szentlászló, Magyarlóna, valamint Kajántó és Györgyfalva, mert ezek határ- és falurésznevei nem kerültek bele *Kalotaszeg helynevei*-be. Ezen helységek Romániához való csatolásuk miatt maradtak ki, hisz kutatás és terepmunka nem volt lehetséges 1940 után a romániai területeken.

Ít érdeemes megjegyezni, hogy a magyar–román–cigány vegyeslakta Kalotaszeg vizsgálatával mind a mai napig adós a magyar néprajzkutatás.<sup>90</sup> A második bécsi döntés után Magyarországhoz visszakerült Kalotaszegen több kutató is fizikai antropológiai kutatásokat végzett a román s magyar népesség sajátosságainak feltérképezésére.<sup>91</sup> A vércsoportkutatásnak azonban meglett az az eredménye, hogy a kalotaszegi magyarságról kiderült, hogy ugyanolyan „*típusú*”, mint a többi, magyarországi magyar, a kalotaszegi románságról pedig az, hogy vércsoportjukban és „*faji*” specifikumjaikban is elütnek a magyarságtól.<sup>92</sup>

Az interetnikus együttlétre csak egy-két elszórt elemzés irányult; Palotay Gertrúd tett például kísérletet arra, hogy a nagyrabecsült és néha túldimenzionált kalotaszegi viseletről tárgyilagosan írjon.<sup>93</sup> Palotay – mint azt Gönyey Sándor is megette<sup>94</sup> – cikkében csak a magyar hatásról beszél a románság viseletében, amit ugyan később egyes kutatók árnyaltabban fejtek ki<sup>95</sup>, azonban ez természetszerűleg vonta maga után, hogy Kalotaszeg

<sup>89</sup> Szabó T. 1942, XII. Szabó T. Attila később is következetesen betartja a kalotaszegi román települések kapcsolatát a magyarokkal; lásd Szabó T.–Péntek 1980. Jó példa erre Kós Károly elemzése, a kalotaszegi román Bedecs (Bedeciu) falu ácsainak bemutatása. Lásd Kós 1980b.

<sup>90</sup> Ette azért kellene nagyobb figyelmet szentelni, mert, mintahogy azt Keményfi Róbert vizsgálatai is igazolták (1994, 20.), a vegyeslakta magyar–román községeket nem lehet egy az egyben, az átfogó terület és táji koncepcióval megközelíteni. Az interetnikus zónákban mások a követelmények, mivel mások az etnikai és kulturális határoknak a kérdései is.

<sup>91</sup> Csík–Kállay 1942.

<sup>92</sup> Csík–Kállay 1942, 3–23.

<sup>93</sup> Palotay 1942, 1943, 1947.

<sup>94</sup> Gönyey 1944.

<sup>95</sup> Faragó, Nagy, Vámszer 1977.; Nagy 1984.; Péntek 1979.

határait sokkal rugalmasabban is kezelte. Palotaynál már nem csak a szorosan vett kalotaszegi területet találjuk, hanem a Kalotaszeg hatósugarába került, és a vele kapcsolatokat tartó vidékeket is. Csak így érthető meg az, hogy miért vannak olyan települések is Palotay térképén, mint Czold, Nyíres, Alsó-, Felső- és Közép-Füld, Keleczel vagy Loré<sup>96</sup>, melyek bár kalotaszegi hatást mutatnak, eddig sohasem lettek Kalotaszeghez sorolva.

A kalotaszegi románság kultúrájának a román néprajz szemszögéből való megismerését talán nem is kellene taglalnom, de éppen azért, mert annyira elhanyagolt a kérdés, és hasonlatos a magyar Kalotaszeg határproblémához, erről is érdemes szólni. A Kósa–Filep kötetben az interetnikus Kalotaszegről nincs is említés; ők „*negyven egészben vagy részben magyarulakta református falu*”-ról írnak<sup>97</sup>, annak ellenére, hogy Téglás már a századforduló után közöl kalotaszegi román néphitanyagot.<sup>98</sup> Talán ez az egyoldalúság köszön vissza a román néprajzkutatóktól. Nem érdektelen azt hangsúlyozni, hogy a román néprajzkutatás számára a „*Călata*”, a „*Depresiunea Călățele*” (Kalotaszeg medence) elnevezés, vagy a „*Huedin*” környék (nem ritkán mint „*Depresiunea Huedinului*” – Hunyadi medence) nem ismeretes annyira, mint a magyar kutatók számára, illetve az egész terület eltörpül a Mócvidék és a „*mokányság*” fontossága mellett.<sup>99</sup> A román néprajzi munkák nagytöbbsége a „*Munții Apuseni*” térségbe olvasztotta be a kisebb régiókat, így köztük Kalotaszeg részeit is.<sup>100</sup> Talán itt kellene azzal érvelnem, hogy ami a magyar kutatóknak Kalotaszeg, addig a román néprajz és folklórkutatás számára az az Apuseni hegyvidék, a mócok (Țara Moșilor) és a mokányság kutatása. A román és magyar néprajzkutatásban létező területkoncepciók, azok szimbolikus, ardeneri távolsága és szétválasztása, így válnak külön egy érdekes problémává.

A román kutatás számára a Călățele, egy huszonkét faluból álló vegyeslakta vidék<sup>101</sup>, s mint olyan, a „*Hunyadi*” területhez tartozik. Az ezidáig is jelentős mérföldkönek tekinthető, Traian Mirza szerkesztésében megjelent *Hunyad környéki népzene*<sup>102</sup> című kötetben ez a speciálisan román szem-

---

<sup>96</sup> Palotay 1947, 20.

<sup>97</sup> Kósa–Filep 1975, 123–124.

<sup>98</sup> Téglás 1912.

<sup>99</sup> Lásd Graur 1996.

<sup>100</sup> Erről lásd bővebben Evascu elemzését, és az általa idézett román néprajzosok – főleg Valeriu Butura – felosztását a régióról. 1978, 72–73.

<sup>101</sup> Tita 1971, 225–226., 240.

<sup>102</sup> Mirza 1978.

szögű Kalotaszeg beállítás található meg.<sup>103</sup> A területi felosztásban a Călătele (mint a Kalotaszeg) csak részben felel meg annak, amiről a magyar kutatók írnak. Itt a „*zona Huedin*” (Hunyadi terület) vagy „*zona Călătei*” csak látszólagosan hasonló határaival, a Vigyázó, Meszes és a Gyalui-havasok által bezárt területet értik a szerzők alatta.<sup>104</sup> Hunyad-zónán a román szerzők a déli határok megnagyobbításával az egészen Fehér megyéig húzódnak, valamint nyugaton a Drăganului-völgygel Bihar megyéig terjesztett területet értik. Az északi határok Szilágy megye határával megszűnnek, s így az Almás-völgyben fekvő területek már nem kerülnek be a kötetbe. Így tehát az Egeres, Nagymás és a Bánffyhunad háromszög által bezárt terület – Zsobok, Farnas, Sztána, Kajántó, Bábony, Kispetri, Ketesd és Nagypetri magyar lakosságával – teljesen kimaradt.<sup>105</sup> Nyugodtan érvelhetünk: a román Călătele nem az a Kalotaszeg, amiről a magyar kutatók írnak és értekeznek. Ez jól érzékelhető még Dejeu<sup>106</sup> táncfolklorisztikai munkásságában is, melyben szintén a „*Hunyadi-zónába*” beleolvastva találjuk meg Kalotaszeget.

Valójában azért is érdekes ez a több szempontból is kérdéses felosztás, mert több mindent sejtet. Az egyik az, hogy a román Călătele kifejezés, annak ellenére, hogy már korábbi román néprajzi munkák is foglalkoztak vele<sup>107</sup>, nyilvánvalóan a magyar nyelvhasználatból került át a románba. Ez az átvétel azonban nem fedi le a magyar Kalotaszeg határait, s annak különféle – történeti és néprajzi – használatait. Ennek bizonyítékául azt tudom felhozni, hogy a magyar helységek közül csak Kalotadámos (Domosu), Jákótelke (Horlacea), Bánffyhunad (Huedin), Körösfő (Izvorul Crișului), Monostor (Mănăstireni), Sárvasár (Saula), Nyárszó (Nearșova) szerepel a

<sup>103</sup> Igaz, hogy ebben a többszerzős műben, melyben a magyar zenekutató Szenik Ilona is közreműködött, a magyar népdalok aránya a román népdalok többségéhez képest jól érzékelteti a területek, illetve a területen élők fontosságát a román s magyar kutatás számára.

<sup>104</sup> Traian 1978, 7.

<sup>105</sup> Az *Atlasul Lingvistic Român pe regiuni Transilvania I.* kötetében hasonló tudományossággal van dolgunk. Ebben a szintiszta magyar helységek egyáltalán nem szerepelnek; Kalotaszegről csak a vegyes lakosságú Monostor (Mănăstireni) és Győrővásárhely (Dumbrava) szerepel a szintiszta román Hidegszamossal (Someșu Cald) (Rusu, Bidian, Loșonți 1992). Cikkemben végig a magyar helységneveket használom, bár meg kell jegyezni, hogy ez is túlzottan magyarszemléletű látásmód. Ezzel párhuzamosan, a román néprajzkutatók sohasem közlik az erdélyi helységek magyar neveit.

<sup>106</sup> Dejeu 1993.

<sup>107</sup> Mureșanu–Oșianu 1971; Tita 1971.; Vuia 1964.



Mureşanu és Oşianu cikk meghatározásában.<sup>108</sup> A másik lényegbevágó dolog, inkább csak sejtés, mint bizonyított felfogás az, hogy a magyar Kalotaszeg egyszerűen azért létezik, mint az előbb említett Călăţele vagy „zona Huedin”, mert egy jellegzetesen magyar tájegység, és ennek – a magyar néprajztudományban is meghatározó – fontosságát a román néprajzkutatás nem tudja vagy nem akarja elfogadni.<sup>109</sup> Azonban nem írnak a román néprajzkutatók a Kalotaszegen élő cigányságról sem. Igaz, a magyar kutatók is hallgatnak erről a témáról, noha Herrmann és Wislocki már úttörő munkáival lerakták az alapokat az igen égető és szükséges interetnikus kutatásokhoz. Kisebb tanulmányok azonban figyelmeztetnek ennek a fontosságára.<sup>110</sup> Hasonló módon hangsúlyozták korábban román és német néprajzkutatók is<sup>111</sup> az interetnikus hatásokat, éppen a kalotaszegi román viseletről jegyezték meg, hogy mennyire a magyar viselet hatása alatt fejlődött ki.<sup>112</sup>

A román – és bizonyos fokig a magyar – néprajzkutatás egyszerre leszűkítő és ugyanakkor kibővítő területkoncepcióját szembeállíthatjuk Kalotaszeg legnagyobb terjedésű körülhatárolásával, de ezt nem néprajzosoknak, hanem egy művészettörténésznek, Kelemen Lajosnak köszönhetjük. Kelemen Lajos Kalotaszeg határát illetően a *Kalotaszeg történelmi és műemlékei* című 1942-es művében így fogalmaz:

*A Nádas völgye és vízvidéke tulajdonképpen csak néprajzi külsőségei alapján tartozik Kalotaszeghez. Viszont a népviselet, nyelv, szokások nyomán ezt a határt ki szokták terjeszteni a Kis-Szamos mellékvizei közül Lóna patakja mellett fekvő Magyarlónára, Magyarfenesre, Tordaszentlászlóra, sőt a Jára vízkörnyékéhez tartozó Létára is. De ezen az alapon ide tartozik még a Kolozsvártól délkeletre fekvő Györgyfalva és Ajton is, s kétségtelenül ide tartozott egykor Kolozsvártól keletre a Kis-Szamos völgyében Szamosfalva és Szentmiklós s a délkeletre egy gödörbe elbújt Dezmér is.*<sup>113</sup>

Kelemennél találkozunk Kalotaszeg legkeletibb határával is, mivel Szamosfalva, Szentmiklós és Dezmér is ide csatolódott. Ellentétben áll ezzel a

---

<sup>108</sup> Mureşanu–Oşianu 1971, 31–38.

<sup>109</sup> Ennek a feltevésnek az igazságát könnyű észrevenni a Mureşanu és Oşianu tanulmányban, amelyben a román kutatók Călăţele román lakosságának többségét és a dák-román folyamatosság elvét hirdetik (1971).

<sup>110</sup> Lásd Kürti 1996.; Túrós 1996.

<sup>111</sup> Dunăre és Treibner–Netoliczka 1986.

<sup>112</sup> Lásd a román „gaci” szót, valamint a román kalotaszegi és szilágysági „fodori” és „írásos” szavakat a női ruházat díszítésében.

<sup>113</sup> Kelemen 1986, 253–254.

felfogással a statisztikus Schneller Károly ez időben írt tanulmánya<sup>114</sup>, mely a bécsi döntés hatására az átrendezett politikai határokkal érvelve szűkíti le Kalotaszeg határait. Bár elfogadja Kós Károly klasszikus érvelését, Schneller csak harminckét településre terjeszti ki vizsgálatát – kevesebbet mint Jankó János (!) – és a népmozgalmi „*alapjellegre*” hivatkozva kihagyja nemcsak a Jára-völgyet, de a Felszeg falvaiból még Magyarvalkót és Gyerőmonostort is.<sup>115</sup>

Nem céлом itt felsorolni mindazon műveket, amelyekben a kalotaszegi „*jelenség*” és néprajzi fogalom benne foglaltatik az erdélyi magyar néprajz-kutatás eredményeképpen.<sup>116</sup> Az 1930–40-es időszakban a magyarországi Gyöngyösbokréta hatására Kalotaszeg ismét divatba jött, és ez elősegítette a térség újbóli „*felfedezését*” és határainak átrajzolását, fejtörést okozva továbbra is a néprajz- és nyelvjáráskutatóknak.<sup>117</sup> Szabó T. Attila, Gálffy Mózses és Márton Gyula megjegyzi, hogy Kalotaszegen belül Jegenyé, Mákófalva és Kolozs „*eliüt a környező falvak népnyelvétől*”, ugyanakkor az egybeépült Kalotaszentkirály-Zentelke „*népnyelve sem azonos*”.<sup>118</sup> Későbbiekben Lakó Elemér az 1950-es évek közepén végzett terepmunkája alapján nem sorolja Kalotaszeghez Kisbácsot és Szucságot, „*minthogy e két falu nyelvjárása teljesen eltér a kalotaszegi falvak nyelvjárásától*”.<sup>119</sup> Így a Lakó által kutatott 32 település lényegében visszatér Jankó eredeti megfogalmazásához, annyiban különbözve, hogy megkurtítva azt. A belső tagolódásról még megjegyzi Lakó, hogy „*a kalotaszegi nyelvjárás két nagy tájegységre tagolható: keleti része monoftongizáló, a nyugati diftongizáló*”.<sup>120</sup>

Hasonlóan mostohán bánnak a további nyelvészeti munkák is Kalotaszeggel, annak határával. Kimarad Kisbács, Magyarlóna, Szucság, Egeres, Középlak és Jegenyé Péntek János tanulmányából, mivel a szerző érvelése szerint ezek a falvak nem ismerik a hagyományos népi hímzést és annak

<sup>114</sup> Schneller 1944, 1944a.

<sup>115</sup> Schneller 1944, 275–276.

<sup>116</sup> Faragó 1980.; Kós 1980.

<sup>117</sup> Márton 1944.; Szentimrei 1936. Kálmán Béla szerint Kalotaszeg egyszerűen a mezősgéi nyelvjárástípushoz tartozik (1971, 86.)

<sup>118</sup> Szabó T.–Gálffy–Márton 1944, 440. Márton Gyula írja le azt az önzetlen segítséget, amellyel a vidék lelkészei támogatták – a kalotaszegi református egyházmegye esperesének a felhívásával – a kalotaszegi népnyelvi térkép elkészítését és a gyűjtők tevékenységét. Lásd Márton 1943, 486–487.

<sup>119</sup> Lakó 1974, 8.

<sup>120</sup> Lakó 1974, 41.

szókincsét.<sup>121</sup> Én is felvettem a magyarlónai juhmérés szokásával kapcsolatosan Kalotaszeg „határproblémáját”.<sup>122</sup> Már itt felhívtam a figyelmet arra, hogy nyelvészeti és nyelvjárási tanulmányokban nem ugyanazok a kalotaszegi határok. Például mind Lakó Elemér<sup>123</sup> tanulmányában, mind Péntek János<sup>124</sup> és B. Gergely Piroska elemzésében<sup>125</sup> nem szerepel az általam vizsgált Magyarlóna mint kalotaszegi község.

Úgy tűnik, hogy Kalotaszeg szűkítése és bővítése felfedezése óta egy folyamattá vált a magyar néprajztudományban. Vannak, akik közömbösen, viszont implicit módon a klasszikus Kalotaszeg-hagyománnyal élve írják újra Kalotaszeg sztereotip néprajzát. A terület néprajzi felfedezése után sok erdélyi és magyarországi kutató írt Kalotaszegről: Balogh Edgár, Katona Szabó István, Faragó József, Molnár István, Nagy Jenő, Nagy Olga, Kallós Zoltán, Martin György, Kovács Ágnes.<sup>126</sup> A nyelvészek kivételével azonban ezen írók és néprajzosok a fogalom körülhatárolását nem vették figyelembe, és munkásságukban a határkérdés, mint olyan, nem jelentkezik. Azonban a helyi sajátosságok – legyenek azok történeti jelenségek<sup>127</sup>, viseletek és ruháknéműk<sup>128</sup>, díszítőművészet<sup>129</sup>, etnobotanika<sup>130</sup>, népmesék<sup>131</sup>, szokások<sup>132</sup>, zene, néptáncok és táncos szokások<sup>133</sup>, balladák<sup>134</sup> vagy általános néprajzi összefoglalások<sup>135</sup> – mind azt bizonyítják, hogy Kalotaszegen az eltérések legalább annyira fontosak, mint a hasonlóságok.

Ezen túl vannak még olyan helyi „specialitások” – gondolok itt például a

---

<sup>121</sup> Péntek 1979, 23.

<sup>122</sup> Kürti 1987.

<sup>123</sup> Lakó 1974.

<sup>124</sup> Péntek 1979.

<sup>125</sup> B. Gergely 1981.

<sup>126</sup> Olosz 1994. Érdekeséggéppen említtem csak meg itt, hogy egy Magyarbikalon rendezett temetésen vettem részt 1992-ben, ahol a közeli, ketesdi rokonság is részt vett. Mikor megtudták, hogy Budapestről vagyok és, hogy „néprajzos”, akkor az egyik ketesdi férfi megkért, hogy adjak át egy üzenetet a „meséskisasszonynak”. Ez Kovács Ágnes lett volna.

<sup>127</sup> Jakó 1944; Fülemile 1996.; Sebastyén 1979, 1993a.; Tárkány Szűcs 1943.; Tombor 1947.

<sup>128</sup> Gálffy 1944.; Fél-Hofer 1969.; Nagy 1959.; Pap Jánossy 1971.

<sup>129</sup> Sinkó Kalló 1980.; Vasas 1994.; Valkay 1976.

<sup>130</sup> Péntek-Szabó 1985.; Vasas 1985.

<sup>131</sup> Nagy 1976.; Szabó 1978.

<sup>132</sup> Csete 1960.; Kovács 1976.; S. Lackovits 1982.; Faragó 1947, 1978, 1981.

<sup>133</sup> Demény 1977.; Dombó 1972.; Faragó 1946.; Martin 1966, 1967, 1976.; Molnár 1947.; Pesovár 1980.

<sup>134</sup> Faragó 1977.

<sup>135</sup> Balassa 1989.; Kósa 1973.; Vasas 1980.

„kiskapusi kutyalakodalomra”<sup>136</sup> –, amelyek kiemeltebb szerepet kaphattak volna a néprajzkutatásban, s amelyek talán jobban megvilágíthaták volna a tájtörténeti és néprajzi összefüggéseket. Azonban a területiség egyik nagy dilemmája éppen az, hogy bizonyos jelenségek mindig kiemelt szerepet játszanak a terület meghatározásában másokkal szemben. Ez lehet annak is az alapja, hogy Kalotaszeg a cifrázkodása mellett az „egyke” jelzőt is megkapta az első világháborút követően.<sup>137</sup>

A Kósa–Filep könyv „vélt vagy valós specifikumjai”<sup>138</sup> is meghatározzák Kalotaszeg határait, bár a szerzők nem foglalnak állást Kalotaszeg keleti, illetve déli határaival kapcsolatban. Ők negyven faluról írnak, melyek „népi kultúrájukban” hasonlóak.<sup>139</sup> Kalotaszeget a „néprajzi” vagy etnokulturális „csoport” fogalmával szemben mint „táji csoportot” jelölik meg. Így ez a táji csoport nem rendelkezik „mi-tudattal”, és csak a földrajzi és történeti háttér tudata választja el. Annak ellenére, hogy a Kósa–Filep szerzőpár ismerteti a területi és történeti jellemzőket, köztük az Alszeget, Felszeget és Nádasmentét, arról viszont nem tesznek említést, hogy a Bánffyhunyadi környéki falvak lakóinak „Kalotaszeg tudata” sokkal erősebb, mint a távolabbi falvakban lakóké. Itt saját kutatásaimban is meggyőződhettem ennek az igazságáról. Kalotaszegi tartózkodásom alkalmával Inaktelke és Zsobok jelentette a kutatási központokat.<sup>140</sup> A két település sokban eltért (viselet, gazdálkodás, hagyományőrzés stb.), de a „kalotaszegiség” kérdése számomra is meglepő volt. A zsobokiak nagy része érezte velem, hogy csak náluk vagyok igazán Kalotaszegen. Saját tapasztalatommal egyezik meg még az a korábbi érv is, amit Kós Károly néprajzkutató *A kosarazó juhász* című cikkében írt. Itt a kalotaszegi Felszeget és Alszeget a Nádas-mentével hasonlítja össze, hangsúlyozva a felszegiek és alszegiek valódi kalotaszegi jegyeit, s a Nádas-mente eltérő tulajdonságait.<sup>141</sup> Bizonyos táncfolklorisztikai adatok is azt bizonyítják, hogy Kalotaszeg tartogat még a belső határokra nézve

<sup>136</sup> Gergely 1936, 141–142.

<sup>137</sup> Keszi Harmath 1978.; Schneller 1944.; Vasas 1978.

<sup>138</sup> Kósa–Filep 1975, 37.

<sup>139</sup> Kósa–Filep 1975, 123.

<sup>140</sup> 1992-ben és 1993-ban összesen hét hónapot töltöttem Kolozsváron és Kalotaszegen. Zsobokon alapos felmérés készült, melyben a Babeş-Bolyai Tudományegyetem szociológiai tanszékének hallgatói is segítettek. A kérdőíves felmérésben nyújtott segítségüket ezúton is szeretném megköszönni.

<sup>141</sup> Kós 1947, 5. Hasonló „ellentéteket” lehet felfedezni például a virágok és dísznövények elterjedésével kapcsolatban Kalotaszeg különböző részein. Lásd Szabó T.–Péntek 1980, 107.

igen fontos csemegéket. Erre utal 1906-ból Gróf Zichy Jenő<sup>142</sup> megfigyelése a körösfői sajtáságos viseletről és táncéletről, amikor megjegyzi, hogy a tánccot „egy szál klanétás”<sup>143</sup> kísérte; valamint Fügedi János észrevétele, hogy a kutatótt Felszeg falvaiban az idősebb és a fiatalabb generáció egyaránt a Nádas-mentével ellenkező, lenthangsúlyos csárdást táncolja.<sup>144</sup> Ezt valóban én is megfigyelhettem zsoboki, farnasi és sztánai lakodalmi táncok alkalmával. Az ilyen és ehhez hasonló megfigyelések sokban finomíthatják még a Kalotaszegről kialakított elképzeléseket.<sup>145</sup>

Azonban a Kósa–Filep féle régió tipológia nem vesz tudomást a hasonló apró helyi sajátosságokról, de arról sem, hogy a kisebb belső régiók, bár látzólag a „területiség” elméletét bizonyítják, ugyanakkor az egész Kalotaszeg-elméletet is megkérdőjelezzik.<sup>146</sup> Vagy hogy az „eredeti” hármas felosztás hegemóniára, általánosításra való törekvés, amelyben a helyi jellegek és különbözőségeik teljesen elvesznek és semmitmondóvá válnak.<sup>147</sup> Kósa–Filep számára a hármas tagolódás egy minden kétséget kizáró és bizonyított adat, amikor azt írják Kalotaszegről, hogy „három jól elhatárolható területre oszlik”.<sup>148</sup> Ugyanígy felróhatjuk nekik, hogy Kalotaszegről bevett sztereotípiákban gondolkodnak, mikor például a „népművészete igen gazdag”<sup>149</sup> kifejezéssel élnek. Ez a „gazdagság” az a sajátosság, mely mint „valódi” érték jelent és jelenik meg mind a mai napig néprajzi művekben. Mintha a kutatók ezt a „gazdag” díszítőművészetet és folklórt igyekeznének bizonygatni a cifrázkodással.<sup>150</sup> De néha a művészettörténészek is erre a „gazdag” történeti hagyományra hivatkoznak Kalotaszeg bemutatásakor.<sup>151</sup> Olyan kutatók is beleestek ebbe az egzotikumcsapdába, mint Gönyey Sándor<sup>152</sup>, aki a tejbemérés szokását és a jármoscsűrök használatát kalotaszegi sajtáságokként

---

<sup>142</sup> Sz. 1879 – mh. 1951.

<sup>143</sup> Zichy 1996, 36.

<sup>144</sup> Fügedi 1995, 4.

<sup>145</sup> Lásd még Fülemlé 1996.

<sup>146</sup> A Jára-völgy sokak számára is „átmeneti” terület, vagy pedig már az Aranyosvidék része. Vö. Kós 1980a.

<sup>147</sup> Az ilyen helyi jellegek bizonyítására jó példa Demény 1977., és a saját lemezem anyaga (Kürti 1983a.). Mindkét lemez Inaktelkét, annak zenéjét, énekeit, szokásait mutatja be.

<sup>148</sup> Kósa–Filep 1975, 123.

<sup>149</sup> Kósa–Filep 1975, 124.

<sup>150</sup> Demény 1977.; Kovács 1943, 1947.; Olosz–Almásai 1969.; Péntek 1979.; Sebestyén 1979a, 1994.; Faragó–Nagy–Vámszer 1977.; Hála 1994.; Végh 1977, 1980.; Horváth 1984.; Szabó 1978.

<sup>151</sup> Kabay 1973.; Kelemen 1986.

<sup>152</sup> Gönyey 1947, 1957.

értékelt. A táji jellegek kihangsúlyozása természetesen csak úgy lehetséges, ha a kutatók először meghatározzák, miként és hogyan válogatják ki a speciális jellegeket. Kérdéses marad azonban az, hogy a néprajzi és szokás adatok adják-e meg a terület sajátosságait, mint olyanokat, vagy fordítva, a terület körülhatárolása lévén kapnak bizonyos szokások és néprajzi adatok regionalitást.<sup>153</sup> Így érvelve sok mai követője akad Gönyey Sándornak, mintahogyan azt a fenti példák is ékesen bizonyítják.

A kalotaszegi specificitások kibővülését láthatjuk tovább folytatódni a Faragó József – Nagy Jenő – Vámszer Géza könyvben.<sup>154</sup> Ebben a tanulmányban ötvennél több helységet találunk: olyanokat is mint Kara, Sár, Pata, Középlak, Bodroghöz, Drág, Hídalás, melyek egyébként még nem szerepeltek kalotaszegiként. A viselet „nemzetközi” volta miatt, Kalotaszeg határait „földrajzilag és történetileg egyaránt messze kiterjeszti vagy elmossa, sőt kontinentális összefüggésekbe ágyazza”.<sup>155</sup> Kalotaszeg határkérdésével Vasas Samu és Salamon Anikó *Kalotaszegi ünnepek*<sup>156</sup> című könyvében is találkozhatunk. A szerzők bevallják, hogy a harmincnégy „magyarlakta faluban gyűjtöttünk”, de kutatásukat kiterjesztették még a Jára-völgyére is (Magyarfenes, Magyarlóna, Tordaszentlászló, Magyarléta), melyek Jankó és Viski szerint inkább átmeneti területet képeznek.<sup>157</sup> Így náluk harminckilenc település található meg Kalotaszegen.<sup>158</sup> A Faragó–Nagy–Vámszer és a Vasas–Salamon könyvekből világosan kitűnik, hogy Kalotaszeg határai úgy bővülnek, illetve szűkülnek, ahogyan azt a szerzők jónak látják.

<sup>153</sup> Területi sajátosságokat különböztet meg például Keszeg Vilmos (1991), amikor aranyosszéki, barcasági és kalotaszegi vőfélyverseket hasonlít össze. Alaposabb elemzéssel kiderül azonban, hogy az általa és Nagy Jenő magyarvalkói gyűjtése alapján „kalotaszeginek” nevezett vőfélyverstípusok, nem felelnek meg teljesen a valóságnak. Keszeg táblázatából (1991, 25–26.) az derül ki, hogy Kalotaszegen nem létezett vőfélyvers az eljegyzési, násznagyi és menyasszonyköszöntőkre, pálinka bejelentésére, bor, rizs és sült kőszöntőre, valamint töltött káposztára mondott vers sem. Holott mind magam, mind pedig Vasas–Salamon gyűjtéseiből (1986, 393.) – ez utóbbit Keszeg nem is használta fel munkájában, ami talán megmagyarázza táblázatának hiányosságát – kiderül, hogy Kalotaszegen ezek igen széles körben ismertek voltak. A süteményfajták köszöntőjének például nagy kultusza volt Kalotaszegen: ismertek külön kalács-, kürtös- és pánkó-rigmusokat.

<sup>154</sup> Faragó–Nagy–Vámszer 1977.

<sup>155</sup> Faragó–Nagy–Vámszer 1977, 7.

<sup>156</sup> Vasas–Salamon 1986.

<sup>157</sup> Vasas–Salamon 1986, 36–37.

<sup>158</sup> Vasas Gábor (1975) kalotaszegi szokásgyűjteményében „csak” harmincnyolc település szerepel. Ez a gyűjtemény, pontossága és megbízhatósága ellenére, mind a mai napig kiadatlan.

Később Vasas Samu, Jankó János *Kalotaszeg magyar népe* 1993-as reprint kiadásának alkalmával újabb határokat javasol Kalotaszeggel kapcsolatban. Az eredeti Jankó-féle 34 településhez hozzáveszi az előbb említett négy települést, azonban itt már újabb változtatást is eszközöl a szerző: Kajántó, Györgyfalva és Gyalu hozzá lesz kapcsolva Kalotaszeghez. Ezzel szemben minden magyarázat nélkül kizárásra kerül a keleti határon elterülő Ajtony, valamint az északi részen fekvő Középlak, Zsombor és Drág. Így kapunk egy vadonatúj határdefiniációt, amelyet a szerző így indokol: „következésképp, mintegy 41 »azonos« jellegzetességű falut érthetünk a Kalotaszeg elnevezés fogalmköre alatt”.<sup>159</sup> Mondanom sem kell, hogy nem kapunk azonban arra választ a szerzőtől, miért kellett bizonyos falvakat kihagyni, másokat pedig bevenni.

Kérdéses marad továbbá az: mit is ért Vasas Samu az „azonos jellegzetességű falun”. Azt is kérdésessé kell tennünk, hogy a Jankó-féle megfogalmazás – „átmeneti” terület – miért él ilyen erősen.<sup>160</sup> Legutóbb több szerző is megőrizte mindazokat a sztereotípiákat, melyeket a néprajztudománytól átörököltek. Fülemile Ágnes elfogadja Kalotaszeg „négy fő altájra” való felosztását; kijelenti, hogy a kalotaszentkirályi-zentelki gyűjtött anyagot az „archaizmus jellemzi”, de ezentúl mind a négy altájnak „megvannak a maguk kulturális és mentalitásbeli sajátosságai”.<sup>161</sup> Várady Pál és Borbély Anikó könyveiben<sup>162</sup> a klasszikus hármas tagolódás megmarad, és az átmeneti jelző is hitelességet nyer képeik és aláírásaik által. Teszik mindezt azonban apró-cseprő hibákkal, például: az alszegi Zsoboknál megjegyzik, hogy Zsobokon a földművelés és a szőlőművelés az elsődleges életforma<sup>163</sup>, holtl ezt már Jankó és utána több néprajzkutató is kétségbevonta. Hasonlóan ki lehet érezni Kalotaszeg és vele együtt a hagyományos szemléletű néprajzkutatás határproblémáját Boldizsár Zeyk Imre dolgozatában is.<sup>164</sup> Itt a szerző Tordaszentlászló szokásait elemzi, megjegyvezve:

*Mivel Tordaszentlászló Kalotaszeg peremén fekszik, és néprajzilag átmeneti terület Kalotaszeg és Aranyosvidék között, mind népművészete és népviselete, mind pedig népszokásai és nyelvjárása elkerülte a kutatók figyelmét;*

---

<sup>159</sup> Vasas 1993, 333–334.

<sup>160</sup> Vasas–Salamon 1986, 37.

<sup>161</sup> Fülemile 1996, 65.; cf. Fülemile–Balogh 1998.

<sup>162</sup> Várady–Borbély 1989, 1990.

<sup>163</sup> Várady–Borbély 1990.

<sup>164</sup> Boldizsár 1994.

*következőleg kimaradt mind a korábbi, mind pedig a legújabb néprajzi leírásokból és összefoglaló tanulmányokból.*<sup>165</sup>

Tehát itt is az kérdéses, hogy meddig kell egy területet lezárni vagy bezárni – milyen kritériumok alapján lehet meghatározni –, hisz lényegében minden terület lehet átmeneti, attól függően, hogy a környező területek milyen szempontok szerint vannak körülhatárolva. Egyszerűen úgy érvelhetnénk: az egész Kalotaszeg egy „átmeneti” a Szilágyság és a Mezőség között. Azonban Boldizsár Zeyk Imre arra is felhívja a figyelmet, hogy milyen alapvető problémákat, be nem pótolható hiányosságokat és mostoha sorsot szülhet a „peremhelyzet”, vagy az „átmeneti” terület továbbéltetése, bejelölése. Önkéntelenül felmerül a probléma: majd száz év kutatásai, publikációi után a néprajzkutatás elért ahhoz a krízishez, hogy mivel jobbat nem tud felmutatni az úttörőknél, visszatér az ő megfogalmazásaihoz, de sajtóságon néha bizonyítva, néha pedig támadva az eredeti meghatározásokat. Így lesz egy néprajzi és elméleti koncepció száz év után is megfoghatatlan, problematikus.

## ÖSSZEFOGLALÁS

Edwin Ardenerrel kezdtem, és illik, hogy befejezésül is hivatkozzam rá, ám Frederik Barthot is idézni fogom. Barth ugyanis pont az etnikai határokról írt művében tér ki arra a fogalomkörre, amelyet én is tárgyalok. A norvég kutató<sup>166</sup> szerint az etnikai határok rugalmasak és szimbolikusak, fontosságuk azonban sokszor politizált dimenzióként jelentkezik. A határok kérdése – s itt a társadalmi-kulturális határokat érti – sokkal fontosabb lehet, mint azok a kulturális tények és jelenségek, melyeket magukba foglalnak. Ardener, mint ahogyan az dolgozatom elején olvasható, hasonlóan érvel: számára a határok azért vannak, mert valamit el akarnak választani, valamit be akarnak zárni. A fontosság azonban attól is függ, hogy hol és kinek a számára léteznek ezek a határok. Ardener gondolata még annyival viszi előre a Barth-féle elméletet, hogy látja annak szükségletét, ahogyan bizonyos határok területeket különítenek és különíttetnek el; s minél jobban elkülönítik a területeket egymástól, annál jobban sugallják a másságot, az egzotikumot, a speciális megfogható, de inkább a megfoghatatlan kultúr-

<sup>165</sup> Boldizsár 1994, 252.

<sup>166</sup> Barth 1969.



javakat. Így érvelve most már könnyebb meglátni azt, hogy a határ és a dialektusok problémája többszörösen összetett. Kalotaszeg esetében történeti, néprajzi, etnikai és ezáltal kényes politikai összetevője van a határkérdésnek, mint általában minden regionalizmusnak.<sup>167</sup> Az is nyilvánvalóvá vált azonban, hogy Kalotaszeg igazi határkérdése nem is annyira földrajzi, mint inkább társadalmi és politikai kérdés.<sup>168</sup> A határokkal kulturális gyakorlatokat és viselkedésformákat választunk el, illetve szakítunk ki magunknak, ezeket etnikai sajátosságként tüntetve fel. A határokon belül élők, mivel bizonyos kulturális címkékkal, jellegzetességgel ruházzunk fel, s ezek aztán minden későbbi jelenségre és tapasztalatra időtálló hagyományként tudjuk be, homogenizálva, egységesítve, a szomszédos településektől eltérő csoportokként tudjuk értelmezni.

Összefoglalásként megállapíthatjuk, hogy van egy adott területünk, jelen esetben Kalotaszeg – de bizonyosan más tájegységek „*analitikus felbontásánál!*” is meglepően hasonló eredményeket kapnánk –, egy szimbolikus hatalommal felruházott távoli tájegységünk, melynek nemcsak a keleti, de a nyugati, sőt az északi határa is kérdéses. A magyar néprajzkutatóknak mind a mai napig<sup>169</sup> eltérő véleményük van arról, hogy milyen szempontok alapján határolják körül Kalotaszeget. Ezt vagy úgy tették, hogy elfogadták a már meglévő határokat, vagy pedig a saját maguk kutatásai alapján tettek hozzá vagy vettek el belőle. A felfedezett sajátosságokat pedig vagy megerősítették, vagy pedig ha a szerző úgy vélte jónak, akkor megdöntötték a meglévő határokról írt elméleteket. A határok mintegy saját élet- s halálfolyamatot alkottak és alkotnak; így a határok mintegy örökös mozgásban vannak. Ki kell azonban hangsúlyoznom: nem az a hiba, hogy néprajzkutatók határookban gondolkodnak és dialektusokkal illusztrálják a 19–20. századi magyar népi kultúra változatosságát, területi színességét. Inkább az, hogy a területeket és a határokat, melyekkel elválasztjuk a területeket egymástól, különös szimbolikus erővel ruházzuk fel, mintegy ranglétraként csoportosítva azokat, míg másokat egybemosva lealacsonyítunk. Így bizonyos területek s határok különös fontosságot kapnak – mint ahogy az otlakók is a saját definíció alapján lesznek elkönnyelve –, melyek aztán a területeket kiemelik a szürkeségből és mitikus magasságba aposztrófálják. Ennek a fajta gondolkodásnak voltak s vannak divatjai a néprajzkutatáson belül és kívül. Sajnos,

---

<sup>167</sup> Kürti 1997.

<sup>168</sup> Kürti 1995a.

<sup>169</sup> Az 1997. december 11-én megtartott „*Kalotaszeg – a népművészet felfedezése*” című rendezvény.

ilyen területiség buktatóval kell számolnia annak, aki a magyar újjászületés mozgalmát, a táncházmozgalmat és az abban létező területiséget akarja megérteni. Itt olyan gyakorlat alakult ki, hogy „*dunántúli*”, „*somogyi*” vagy „*mezősegi*” (gyimesi, kalotaszegi, szatmári stb.) tánc és táncrend él a táncházások tudatában. Nem pedig az, hogy Mezőségen vagy Kalotaszegen is vannak központok és kisebb tájegységek, sőt közösségek, melyek nem rendelkeznek ilyen globálisan kialakított sztereotip mozgás- és zenei kultúrával, hanem más hang- s mozgáskincs a jellemzőjük.

A kalotaszegi példammal érvelvén felvetődik tehát az a kérdés, hogy ezen régió kutatói mennyire bántak szabadon a tájjal és az otlélvökkel. Hol van az előírva, hogy egy terület, mint Kalotaszeg, csak mint magyar régió élhet a tudományban? Hol vannak a románok, szászok vagy a cigányok, akikről jóformán semmit sem tudunk meg az elmúlt száz év néprajzi elemzéseiből? Míg a kalotaszegi tér egy távoli néprajzi kultúrának van mitizálva, addig a valós terület maga igen is közel áll a magyar néprajztudomány központi problémájához: egy homogenizáló és egy funkcionista törekvéshez, mely nem tud, vagy nem akar bizonyos kényes kérdéseket megoldani. Nem akar azzal törődni, hogy miért van az, hogy bizonyos területek kiemeltebb szerepet kapnak, mint szomszédaik? Hol tudunk felmutatni példaként egy monografikus munkát Bábonyról, Sztánáról vagy Nádasdarócról? Hol az interetnikus jelenlétről, amelyben a magyarság, a cigányság, a románság együttélé a bizonyítéka a kalotaszegiségnek?

Problémának érzem továbbá, hogy bizonyos jelenségeket ősiekek tartva mitizál a kutatás azáltal, hogy területi sajátosságokként előlépteti, és egzotikus külsőségekkel ruházza fel. De nemcsak a szokásokat és a viselkedéseket, hanem azokat az embereket is, akik ezeken a „*kiemelt*” területeken élnek. Hisz még belegondolni is majdnem képtelenségnek tűnik, hogy hogyan tudott Kalotaszeg az 1890-es években a művészettörténet, nyelvészet, iparművészet, fényképezés, festészet, rajzművészet, fafaragás, nem is beszélve a turizmus, építőművészet és néprajzkutatás tájegységhez kötött felvirágztatásához hozzásegíteni. Tehát a tudomány számára ezáltal továbbra is központi és megoldatlan problémaként marad ez a sajátosságos, sokszor implicit osztályozási rendszer, valamint azok az egyedi szempontok, melyek alapján lesz egy-egy fogalom vagy jelenség elemezve, leírva. Tehát egy mondatban, elért-e oda a magyar néprajzkutatás s tud-e valójában válaszolni arra a kérdésre: hol van a határ kutatási területünkön, hol tudományos elméleteinkben, hol a művészeti fogalomban, és hol az otlakók szemantikai és tudati térképein?

## IRODALOM

**ADY Endre**

1972 A Kalota partján. In. *Ady Endre Művei II.* Bp. 104–105.

**ARDENER, Edwin**

1987 Remote Areas: Some theoretical considerations. In. Jackson, Anthrony, *Anthropology at Home.* London and New York: Tavistock Publications. 38–54.

**BALASSA Iván**

1989 Kalotaszeg. In. Uő.: *A határainkon túli magyarok néprajza.* Bp. 63–83.

**BALÁZS Éva**

1943 *Kolozs megye kialakulása.* Település és Népiségtörténeti Értekezések 3. Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.

**BARABÁS Jenő**

1963 *A kartográfiai módszer a néprajzban.* Budapest.

1980 A népi kultúra zonális struktúrája. In. Paládi Kovács Attila (szerk.): *Néprajzi csoportok kutatási módszerei.* MTA Néprajzi Kutató Csoport. Bp. 23–40.

• **BARANYAI Zsolt**

1989 Kalotaszegi paraszti életképek. Gyarmathy Zsigáné irodalmi működése. *Ethn.* 100/1–4. 232–242.

**BARTH, Frederik**

1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference.* Bergen, Universitets Forlaget.

• **BÁTKY Zsigmond**

1900 Tamás Kata, a bánffyhunyadi nótafa. *Néprajzi Értesítő* I. 26–28.

• 1905 A kenderrel való munka Kalotaszegen. *Néprajzi Értesítő* VI. 264–278.

1907 Néhány adat Bánffyhunyard és környékének népies építkezéséhez. *Néprajzi Értesítő* VIII. 50–70.

• 1924 *Kalotaszegi varrottások.* Magyar Nemzeti Múzeum. Bp.

• **B. GERGELY Piroska**

1981 *A kalotaszegi magyar családnevek rendszertani és funkcionális vizsgálata.* Bp.

**BOLDIZSÁR ZEYK Imre**

1994 Névnapok és jeles napok Tordaszentlászlón. In. Kós Károly – Fargó József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok* 1994. Bukarest. 251–265.

**CZUCZA János**

1898 Tájszók és mondások. *Magyar Nyelvőr* XXVIII/XI. 526–527.

**CSETE Balázs**

1942 Temetés a kalotaszegi Nyárszón. *Ethn.* LIII. 200–215.

1960 Karácsonyi és újévi népszokások a kalotaszegi Nyárszón. *Néprajzi Közlemények* V. 122–133.

1990 *Kalotaszegi fafaragások*. Néprajzi Múzeum. Bp.

**CSIK Lajos – KÁLLAY Ernő**

1942 *Vércsoport vizsgálatok kalotaszegi községekben*. Kolozsvár

**DEJEU, Zamfir**

1993 Feciorește-Românește – Un dans distinct din Zona Huedin Cluj.

*Annuarul Arhivei de Folclor* XII–XIV (1991–1993). 247–256.

**DEMÉNY Piroška**

1977 *Jocuri din Călata-Inuc*. Cluj. Radio Cluj

**DOMBY Imre**

1972 *Kalotaszegi népi táncok*. Kolozsvár

**DUNĂRE, Nicolae – TREIBER-NETOLICZKA, Luise**

1986 Román, szász és magyar kapcsolatok a néprajz területén. In. *Néprajzi Szöveggyűjtemény II*. Bp. 83–106.

**EGYED Ákos**

1981 Tájéztetőírás. In. Kós Károly – Faragó József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1981*. Bukarest. 7–16.

**ETNOLÓGIAI ADATTÁR**

1943 Válasz falutörténeti kérdőívre. Cserkész űrs. *Etnológiai Adattár*

21591. Néprajzi Múzeum. Bp.

**EVASCU, Thomas L.**

1978 Segagea: Economic and Social Change in a Mountain Village.

*Annuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei* X. 67–84.

**FARAGÓ József**

1946 Magyarkiskapusi gyermekhangszerek. *Erdélyi Múzeum* LI. 59–63.

1947 Legényavatás Kiskapuson. *Erdélyi Múzeum* LII/1–4. 112–118.

1977 A töröknek eladott leány körösfői balladája. In. Uő.: *Balladák földjén*. Bukarest. 212–218.

1978 Legényesték a kalotaszegi Kiskapuson. In. Kós Károly – Faragó József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok*. Bukarest. 220–231.

1980 A mai romániai magyar folklórgyűjtés vázlata. In. Kós Károly – Faragó József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1980*. Bukarest. 14–25.

- 1981 Téli legényünnepek a kalotaszegi Kiskapuson. In. Kós Károly – Faragó József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1981*. Bukarest. 138–159.
- FARAGÓ József – NAGY Jenő – VÁMSZER Géza**  
1977 *Kalotaszegi magyar népviselet*. Bukarest
- FÉL Edit – HOFER Tamás**  
1969 A kalotaszentkirályi kelengye I. *Néprajzi Értesítő*. 15–33.
- FLETCHER, Margaret**  
1892 *Sketches of life and character in Hungary*. London, Swan Sonnenschein.
- FÜGEDI János**  
1995 Lenthangsúlyos kalotaszegi. *Folk Magazin*. 2, 4.
- FÜLEMILE Ágnes**  
1996 Történeti idő és emlékezés egy kétnemzetiségű kalotaszegi községben. *Regio* 7/1. 64–86.
- FÜLEMILE Ágnes – BALOGH Balázs**  
1998 Vázlat Kalotaszeg jelenkori társadalmáról. *Néprajzi Értesítő* LXXX. 151–171.
- FÜLÖP Hajnalka**  
1998a Indul Pestre. Elmentek Balatonra. Egy vállalkozási lehetőség a Nádas-mentén. *Néprajzi Értesítő* LXXX. 193–206.  
1998b A varró falu. *Tabula* 1. 1–2. 3–24.
- GÁL István**  
1967 Crane Walter kalotaszegi rajzai. *Ethn.* LXXVIII. 577–584.
- GÁLFFY Mózes**  
1941 A kalotaszegi Magyarbikal népnyelvének névszótövei. *Magyar Nyelv* III. 90–157.  
1944 Szalmakalap készítés a kalotaszegi Jákótelkén. *Erdélyi Múzeum*. 184–191.
- GERGELY Pál**  
1936 Kiskapusi „kutyalakodalom”. *Ethn.* 35. 141–142.
- GÖNYEY Sándor**  
1942 A Drávaszög néprajzi elkülönülése. In. Török Gyula Pécs (szerk.): *Pécs Szab. Kir. Város „Majorossy Imre Múzeumának” 1942. Évi Értesítője*. 38–64.  
1944 A kalotaszegi népviselet hatása a szilágysági és körösmenti románokviseletére. *Ethn.* LV. 95–96.  
1947 Tejbemérés Inaktelkén. *Ethn.* LVIII. 125.  
1957 Kalotaszegi jármos csűrök. *Ethn.* LXVIII/3. 504–511.

**GRAUR, Tiberiu**

1996 The Ethnographic Museum of Transylvania in a Century of Changes. *Transylvanian Review* 5/1. 31–39.

**GYARMATHY Zsigáné**

1896 *Tarka képek a kalotaszegi varrottas világából*. Bp.

**GYÖRFFY György**

1987 *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza I*. Bp.

**GYÖRFFY István**

1934 Juhtartás és tejgazdaság Kalotaszegen. *Néprajzi Értesítő* 26. 48–50.

1938 *A népi kendermunka műszókincse Magyarvalkón*. Debrecen

**HÁLA József**

1993 Kőbányászat és kőfaragás a kalotaszegi Magyarvistan. *Ház és ember* 9. 65–86.

1993a Jankó János kalotaszegi kutatása. In. Jankó János: *Kalotaszeg magyar népe*. Bp. 299–328.

**HORVÁTH Arany**

1984 *Fába faragott balladák*. Bukarest

**JAKÓ Zsigmond**

1940 *Bihar megye a török pusztítás előtt*. Bp.

1944 *A gyalui vártartomány urbáriumai*. Kolozsvár

**JANKÓ János**

1993 *Kalotaszeg magyar népe*. Bp.

**JURECSKÓ László**

1989 A Malonyay-vállalkozás kalotaszegi kötetének létrejötte. *Ethn.* 100/1–4. 243–277.

**KABAY Béla**

1973 Kalotaszegi műemlékek kis adattára. *Korunk* 11. 1680–11692.

**KÁLMÁN Béla**

1971 *Nyelvjárásaink*. Bp.

**KARÁCSONY Zoltán**

1993 Táncok egy inaktelki lakodalomban 1991. szeptember 7–8-án. In. Felföldi László (szerk.): *Martin György Emlékezete*. Bp. 147–157.

**KELEMEN Lajos**

1986 Kalotaszeg történelmi és műemlékei. *Ódon Erdély II* (1944). Bp. 253–270.

**KEMÉNYFI Róbert**

1994 A kulturális határok értelmezésének kérdése. In. Ujváry Zoltán (szerk.): *In Memoriam Sztrinkó István*. Debrecen. 13–22.

**KESZEG Vilmos**

1991 *A folklór határán*. Bukarest

**KESZI HARMATH Sándor**

1978 Népesedési kérdések Kalotaszegen. In. Imreh István (szerk.): *Változó Valóság*. Bukarest. 19–59.

**KOHÁK, Ezrahim**

1992 Ashes...Ashes...Central Europe After Forty Years. *Daedalus* 121/2 (Spring).197–216.

**KÓS Károly**

1911 Régi Kalotaszeg. *Magyar Iparművészet*. 157–215.

1932 *Kalotaszeg*. Kolozsvár

**ifj. KÓS Károly**

1947 A kalotaszegi kosarazó juhászat. Különlenyomat. *Miscellanea Ethnographia* I. Kolozsvár

1964 A kalotaszegi muszuj. *Műveltség és Hagyomány* VI. 153–180.

1975 Contribuții la Cercetarea Etnografică A Creșterii Bivolilor. *Anuarul Muzeului Etnografic Al Transilvaniei* pe anii 1974–1975. 121–136.

1980 Eredmények és feladatok a romániai magyar néprajzkutatásban. In. Kós Károly – Faragó József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1980*. Bukarest. 7–13.

1980a Járai parasztfazekasság. In. Uő.: *Eszköz, munka, néphagyomány*. Bukarest. 309–331.

1980b Egy Kolozs megyei román ácsfal. In. Uő.: *Eszköz, munka, néphagyomány*. Bukarest. 278–290.

1989 Herrmann Antal jelentősége a századforduló körüli néprajzi mozgalomban. *Ethn.* 100/1–4. 176–188.

**KÓSA László**

1973 Kalotaszeg népe. *Tiszatáj* 12. 68–73.

**KÓSA László – FILEP Antal**

1975 *A magyar nép táji-történeti tagolódása*. Bp.

**KOVÁCS Ágnes**

1943 *Kalotaszegi népmesék I–II*. Bp.

1947 Kalotaszegi adatok a lidércről, sárkányról, garabonciásról, rozsokról, prikolicsokról, boszorkányokról. *Ethn.* LVIII. 111–114.

**KOVÁCS Samu**

1976 Kalotaszegi népi gyógymódok. *Folklór Archivum* 5. 93–113.

**KŐVÁRY László**

1947 A kalotaszegi magyar nép Erdélyben. In. Paládi-Kovács Attila (szerk.): *Magyar tájak néprajzi felfedezői*. Bp. 375–381.

**KRESZ Mária**

1943 A pályázat Nyárszón. *Néprajzi Értesítő XXXV*. 173–176.

1944 A gyermekkor és ifjúkor néprajza egy kalotaszegi faluban. *Ethn.* 143–147.

1949 A hagyományokba való belenevelődés egy parasztfaluban (Nyárszó, Kalotaszeg). *Néprajzi Tanulmányok*. Bp. 53–92., 140–143.

1957 A gyermekek és fiatalok viselete a kalotaszegi Nyárszón. *Néprajzi Értesítő XXXIX*. 103–121.

1959 Játék a kalotaszegi Nyárszón. *Néprajzi Közlemények* 4. 172–203.

1960a A fiatalság társas élete a kalotaszegi Nyárszón. *Néprajzi Közlemények* 1. 93–121.

1960b A kisbuba és anyja Nyárszón. *Néprajzi Közlemények* 3/4. 220–258.

1975 Nyíljegyek Nyárszón. Tulajdonjegyek és a földközösség emléke egy kalotaszegi faluban. *Néprajzi Értesítő LXXI*. 138–153.

**KÜRTI László**

1983 From An Anthropologist Journey: The Bachelors' Dance of Transylvania. *Arabesque* 8. 8–15.

1983a *Transylvanian Wedding Music*. Folkways records FE 4015. New York: Folkways Records.

1987 Juhmérés és henderikázás Magyarlónán. *Ethn.* XCVIII/2–4. 385–393.

1995 Antropológiai gondolatok a táncról. In. Zakariás Erzsébet (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 3. Kolozsvár 127–153.

1995a Romania and the Hungarian Minority in Transylvania. *South East European Monitor* 4. 29–45.

1996 Interetnikus kapcsolatok: elméleti kérdések és problémák a kulturális antropológia köréből. In. Katona Judit – Viga Gyula (szerk.): *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei*. Miskolc. 39–58.

1997 Globalisation and the Discourse of Otherness in the 'New' Eastern and Central Europe. T. Modood and P. Werbner ed., *The politics of multiculturalism in the new Europe* (London: Zed). 29–53.

**LAKÓ Elemér**

1974 *A kalotaszegi nyelvújítás magánhangzó rendszere*. Bukarest



**MAJOR Miklós**

1994 Népi tájtudat-vizsgálat a Felső-Berettyómente falvaiban. In. Zakariás Erzsébet – Keszeg Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 2. Kolozsvár 7–21.

**MAKKAI Endre – NAGY Ödön**

1993 Adatok Téli néphagyományaink ismeretéhez. *Magyar Népköltési Gyűjtemény*. Új Folyam XX. Bp.

**MAKKAI László – MÓCSY András(szerk.)**

1988 *Erdély Története. Első kötet. A Kezdetektől 1606-ig*. Bp.

**MALONYAY Dezső**

1907 *A magyar nép művészete I. A kalotaszegi magyar nép művészete*. Bp.

**MARTIN György**

1966 Egy erdélyi férfitánc szerkezeti sajátosságai. *MTA I. Osztályának Közleményei* XXIII. 201–219.

1967 Kalotaszegi legényes. *Táncművészeti Értesítő* 3. 126–129.

1970–72 *Magyar táncípusok és táncdialektusok I–II*. Budapest

1976 Egy improvizatív férfitánc struktúrája. *Tánc tudományi Tanulmányok* 1976–1977. 264–300.

1977 A táncos és a zene (Tánczenei terminológia Kalotaszegen). *Népi Kultúra – Népi Társadalom* IX. 357–389.

**MÁRTON Gyula**

1943 Az erdélyi népnyelvi térkép terve és előmunkálatai. *Erdélyi Múzeum* XLVIII/1–4. 483–487.

1944 Népi köszöntések Kalotaszegről és vidékéről. *Erdélyi Múzeum* XI 135.

1945 Gúny- és melléknevek Magyarlónáról és Jegenyéről. *Erdélyi Múzeum* L. 88–93.

**MOLNÁR István**

1947 *Magyar táncgyománnyok*. Bp.

**MURÁDIN Jenő**

1997 *Erdélyi festőiskolák*. Bukarest

**MUREȘANU, Pompei – OȘIANU, Romulus**

1971 Contribuții la studiul așezărilor și construcțiilor țărănești din Depresiunea Călățele. *Anuarul Muzeului Etnografic Al Transilvaniei* pe anii 1968–1970, 31–58.

**NAGY Jenő**

1942a Temetés, temető és halotti tor a kalotaszegi Magyarvalkón. *Ethn.* LIII.

- 1942b Juhsajtkészítés Magyarvalkón. *Ethn* LIII. 85–86.
- 1943 Lakodalom a kalotaszegi Magyarvalkón. *Erdélyi Tudományos Füzetek* 168. Kolozsvár. 1–17.
- 1946 Kalotaszeg népe. *Erdély* 2.
- 1984 *Néprajzi és nyelvújrási tanulmányok*. Bukarest
- NAGY Olga**
- 1959 Haladás és hagyomány két kalotaszegi faluban. *Korunk* 10. 1450–1463.
- 1976 *A szegény ember táltos tehene. Mérai népmesék*. Bukarest
- 1989 *A törvény szorításában*. Bp.
- NOVÁK László**
- 1991 Archaikus fejféjéinkről. In: Újváry Zoltán (szerk.) *Régió és Kultúra. Tanulmányok Szatmár néprajzából Gunda Béla tiszteletére*. Debrecen. 209–220.
- OLOSZ Katalin**
- 1994 Eredmények és feladatok Kalotaszeg néprajzi kutatásában. *Néprajzi Hírek* 23/3–4. 33–51.
- OLOSZ Katalin – ALMÁSI István**
- 1969 *Magyargyerőmonostori népköltészet*. Bukarest
- PALÁDI-KOVÁCS Attila (szerk.)**
- 1980 *Néprajzi csoportok kutatási módszerei*. Bp.
- PALOTAY Gertrúd**
- 1937 Török hagyaték a kalotaszegi hímzésekben. *Néprajzi Múzeum Értéktöze* XXIX/1–2. 106–117.
- 1942 Megkülönböztető öltözet- és viseletjelek Kalotaszegen. *Ethn*. LIII/3–4. 233.
- 1943 Megkülönböztető öltözet- és viseletjelek Kalotaszegen. *Ethn*. LIV/2. 193–194.
- 1947 Magyar hatások a románok ruházatában Kalotaszegen és vidékén. *Ethn*. LVIII/3–4. 19–40, 173–186.
- PAP JÁNOSSY Magda**
- 1971 Györgyfalva viselete. *Ethn* LXXXII. 497–567.
- PESOVÁR Ferenc**
- 1980 Az elveszett juhait kereső pásztor története. In: Lelkes Lajos (szerk.): *Magyar Néptáncagyományok*. Bp. 342–349.
- PÉNTEK János**
- 1979 *A kalotaszegi népi hímzés és szókincse*. Bukarest

**PÉNTEK János – SZABÓ Attila**

1985 *Ember és növényvilág. Kalotaszeg növényzete és népi növényismerete*. Bukarest

**RUSU, Grigore – BIDIAN, Viorel – LOSONTI, Dumitru**

1992 *Atlasul lingvistic român pe regiuni Transilvania I*. București

**SCHNELLER Károly**

1944 Kalotaszeg népesedési problémái. *Hitel* 5. 273–289.

1944a Kalotaszeg népesedési problémái (Befejező közlemény). *Hitel* 6. 347–370.

**SEBESTYÉN Kálmán**

1979 Kalotaszeg népoktatása a XV. századtól 1848-ig. In. Csetri Elek – Jakó Zsigmond – Tonk Sándor (szerk.): *Művelődéstörténeti Tanulmányok*. Bukarest. 138–160.

1979a A kalotaszegi fafaragás története. *Korunk Évkönyv*. 227–235.

1993 A „kölcsonös tanítás” módjának elterjedése Erdélyben a XIX. században. *Honismeret* 3. 38–42.

1993a *A kolozs-kalotaszegi református egyházmegye népoktatásának adattára a XV. századtól 1900-ig*. Bp.

1994 Kalotaszeg vándor háziiparosai. *Honismeret* 6. 55–58.

1995 A kalotaszegi Magyarbikal. *Honismeret* 4. 30–38.

**SINKÓ KALLÓ Katalin**

1980 *Kalotaszegi nagyrásos*. Bukarest

**S. LACKOVITS Emőke**

1982 Egy hagyományos kézfogó és lakodalom változása Kalotaszentkirályon. In. Módy György – Balassa Iván – Újváry Zoltán (szerk.): *Néprajzi tanulmányok Dankó Imre tiszteletére*. Debrecen. 689–723.

**SZABÓ Géza**

1978 *Az igazság tölgyfája I. Kalotaszegi mesék és népmondák a szerző előszavával*. Bukarest

**SZABÓ József**

1987–88 A belső nyelvjárásszigetek vizsgálatának elméleti-módszertani kérdései. *Néprajz és Nyelvtudomány* XXXI–XXXII. 183–188.

**SZABÓ T. Attila**

1939 *Bábony története és települése*. Erdélyi Tudományos Füzetek 104. Kolozsvár

1940 Kalotaszegi mester- és foglalkozásnevek a XVII–XIX. századból. *Ethn.* LI/2. 188–195.

1940a *A kalotaszegi nagybirtokok jobbágyságának szolgáltatása és adózása (1640-1690)*. Erdélyi Tudományos Füzetek 114. Kolozsvár

1942 *Kalotaszeg helynevei*. Kolozsvár

1942a *A kalotaszegi helynévanyag vízrajzi szókincse*. Kolozsvár

1943 Az i-zés állapota a bábonyi népnyelvben. *Erdélyi Múzeum* XLVIII/1-4. 342-344.

1946 Kopjafás-zászlós temetkezés a kalotaszegi Zsobokon. *Erdélyi Múzeum* LI. 87.

**SZABÓ T. Attila – GÁLFFY Mózes – MÁRTON Gyula**

1944 *Huszonöt lap Kolozsvár és vidéke népnyelvi térképéből*. Erdélyi Tudományos Füzetek 181. Kolozsvár

**SZABÓ T. Attila – PÉNTEK János**

1980 Kerti virágok és dísznövények Kalotaszegen. In. Kós Károly – Faragó József (szerk.): *Népmismereti Dolgozatok 1980*. Bukarest. 100-114.

**SZAKÁL Aurél (szerk.)**

1994 *Kiskunhalas Anno...* . Kiskunhalas

1995 *Jászkun Redemptio. Emlékkönyv a Jászkun Redemptio 250. évfordulójára*. Kiskunhalas

**SZENTIMREI Jenő**

1936 *Csáki bíró lánya*. Kalotaszegi ballada. Kolozsvár

**TAGÁN Galimdsán**

1941 Állattartás, Szénagyűjtés, Földművelés. *Etnológiai Adattár* 1837, 1840, 1841. Bp.

**TÁRKÁNY SZÜCS Ernő**

1943 A kalotaszegi népi jogéletkutatás. *Néprajzi Értesítő* XXXV. 253-254.

**TÁLASI István**

1980 Reflexiók és zárószó. In. Paládi-Kovács Attila (szerk.): *Néprajzi csoportok kutatási módszerei*. Bp. 220-228.

**TÉGLÁS Gábor**

1912 Kalotaszegi oláh mithoszi emlékek. *Ethn.* XXIII. 158-170.

**TITA, Aurelia**

1971 *Portul popular românesc din Depresiunea Călățele*. *Anuarul Muzeului Etnografic Al Transilvaniei pe anii 1968-1970*. 224-241.

**TOMBOR Ilona, F.R.**

1947 *Kalotaszegi fatemplomok festett asztalosmunkái*. Bp.

**TÓKÉS Irén**

1989 Gyarmathy Zsigáné és a kalotaszegi háziipar története. Személyes visszaemlékezések. *Ethn.* 100/1-4. 218-232.

**TÚRÓS Endre**

1996 Magyar–cigány viszony Kisbácsban (Korreferátum Oláh Sándor előadásához). In. Katona Judit – Viga Gyula (szerk.): *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei*. Miskolc. 263–265.

**UNGI Mariska**

1904 Kalotaszegi kályhacsempék és utcaajtók. *Magyar Iparművészet* VII. 215–225.

**VALKAY Erzsébet**

1976 Órszem, létrás életfa, szárnyas napkorong. A kalotaszegi képirásos varrottások jelhasználatáról. *Művészet* 10. 39–44.

**VÁRADY Pál – BORBÉLY Anikó**

1989 *Kalotaszeg. Felszeg*. Bp.

1990 *Kalotaszeg. Alszeg, Nádasmunte, Kapus vidék, átmeneti vidék*. Bp.

**VASAS Gábor**

1975 Fejezetek Kalotaszeg népszokásaiból I–II. *Etnológiai Adattár* 12523, 12524. Bp.

**VASAS Samu**

1978 Egyre gazdagabban, egyre kevesebben. In. Imreh István (szerk.): *Változó Valóság*. Bukarest. 61–72.

1980 A vásárosok hagyományos beszállóhelyei Bánffyhunyadon. In. Kós Károly – Faragó József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1980*. Bukarest. 176–190

1985 *Népi gyógyászat. Kalotaszegi gyűjtés*. Bukarest

1993 Száz év múltán. In. Hála József (szerk.): *Jankó János: Kalotaszeg magyar népe*. Bp. 329–348.

1993a *A kalotaszegi gyermek*. Bp.

1994 *A népi jelvilág Kalotaszegen*. Bp.

**VASAS Samu – SALAMON Anikó**

1986 *Kalotaszegi ünnepek*. Bp.

**VENCZEL József**

1993 *A falumunka útján*. Székelyudvarhely–Budapest

**VÉGH Olivér**

1977 *A kalotaszegi fazekasság*. Bukarest

**VISKI Károly**

1938 *Etnikai csoportok, vidékek*. Magyar Nyelvtudomány Kézikönyve I. Bp.

**VOIGT Vilmos**

1984 Van-e határa egy népi kultúrának? *Herman Ottó Múzeum Kiadványai* XV. 75–87.

**VUIA, Romulus**

1964 *Tipuri de păstorit la români*. București

**WITKOWSKI, Lech**

1994 The Paradox of Borders: Ambivalence at Home. *Common Knowledge* 3 (Fall). 100–108.

**WLISLOCKI Henrikné**

1892 Jósóló állatok a kalotaszegi néphitben. *Ethn.* III. 47–55.

1896 Nyál és köpés a magyar néphitben. *Ethn.* VII. 460–465.

**ZICHY Jenő**

1996 Naplórészletek. *Folk Magazin* 1. 36.



## SZÁSZDARÓC SZÁSZOK NÉLKÜLI TÁRSADALMA

---

Erdély volt mindig Romániának az a része, ahol több etnikum élt egymás mellett: románok, magyarok és szászok, valamint ezek mellett cigányok laktak együtt a vidéket. Azonban mára a szászság mint erdélyi etnikum megszűnt létezni. A háború, majd a deportálások, valamint az ezt követő kitelepések igencsak megtizedelték az erdélyi szász lakosságot. Valóban, a történelem során több nép és kultúra tűnt már el nyomtalanul, de mindig hosszantartó folyamat eredményeként, és soha nem önszántából. A szászok jövőjüket illetően, mint bármely más kérdésben, egyhangúlag döntöttek: vissza kell települniük az őshazába.<sup>1</sup> Elkezdődött tehát a tömeges kitelepések sorozata. Az első igazán nagy hullám közvetlenül a II. világháborút követő időszak volt, a Németországba végleg távozók száma megközelítette a hatvanezretet. 1950–1987 között több mint százezren hagyták el Erdélyt, 1989-ig újabb 60.000 szász búcsúzott el szülőföldjétől. 1989-ben pedig a határok megnyitása után az addig még itthon maradt szászok legnagyobb része is elhagyta hazáját. Akik itthon maradtak, azok csupán előrehaladott korukra való tekintettel döntöttek úgy, hogy maradnak. Igaz, hogy a szászok elmentek, egész falvak maradtak Erdélyben üresen, azonban kultúrájuknak igen erős lenyomatát hagyták itt. A szászok helyébe néhol beköltöztek a románok, magyarok, cigányok, máshol a házaik még ma is üresen és elhagyatottan állnak.

De térjünk most vissza a II. világháború utáni időszakra, és térben is szűkítsük a kört. Egy aprócska faluról, konkrétan Szászdarócról lesz szó. Ez a település Brassó megyében, a Kőhalom és Székelyudvarhely városát összekötő útszakaszon, Kőhalomtól 17-km-re, Kaca és Jánosfalva között fekszik. Orbán Balázs a *Székelyföld leírásában* a következőket írja erről a településről: „*Jánosfalvától rövid félórára fekvő Darócz (Draas) már András királynak 1224-ben kiadott adománylevelében, mint a szászföld határa terra Daraus*

---

<sup>1</sup> szerk. Hajdú 1994, 7–9.

*név alatt említve van. A határszélen csakhamar város épült, mely egyike volt a szászföld tekintélyesebb városainak; de az idők folytán duló harcok és dögvész annyira elpusztíták s megfogyaszták lakóit, hogy az egykor híres város ma jelentéktelen faluvá devalválódott.”<sup>2</sup> A Székelyföldet és Szászföldet egymástól elválasztó, szász oldali határtelepülés volt Daróc. Nagy többségében szászok lakták, de élt mellettük néhány román család is. Közvetlenül a II. világháború után a falu szász lakóit kényszermunkatáborba deportálták. A szovjet légerekben Erdély szerte húsz-harmincezer szász vesztette életét. A Brassó megyei Hóltóvényben született Frida Franz a következőképpen emlékszik vissza erre az időszakra:*

*„Egyszer aztán úgy hírtelt a faluban, hogy a németek visszavonulásra készülődnek, ami 1944 augusztus 23-án meg is történt. Szeptemberben már a szovjet egységek masíroztak a falu utcáin. Nem volt könnyű, főleg nekünk fiatal lányoknak nem. Télen már az a szóbeszéd járta, hogy minket németek elhurcolnak. (...) Másnap reggel hatkor erőteljes dörömbölésre ébredtünk. Román és szovjet katonák jöttek a húgom után, aki – amint előre el volt tervezve – »éppen nem volt otthon«. Erre az én nevemet szólították. Némán jelentkeztem. Az utasítás parancsként hangzott: két heti élelemmel fél órán belül jelentkezzem a parancsnokságon. A falut körülvevették a katonák, menekülésre gondolni sem lehetett. Törekeny anyám egyfolytában sírt. Becsomagoltam bátyám nadrágjaiból néhányat, anyám csizmáit, fehérneműt, harisnyákat, zoknikat, két kenyeret, szalonnát, szárazbabot, hagymát, krumplit és fokhagymát, mindent fabőröndbe. A parancsnokságon lehangoló látvány fogadott. Anyák, testvérek és nagyszülők búcsúzkodtak könnyezve egymástól, voltak, akik örökre. (...) Nehéz megmondani, tizenhárom, vagy tizennégy napon utaztunk-e, míg vonatunk elérte Szovjetuniót.”<sup>3</sup>*

Szászdaróc szász lakosaira is hasonló sors várt, a falut teljes mértékben kiűrtették. És ezt az eseményt az újratelepítés követte. Még mielőtt az újonnan érkezők beköltözhetek volna, a szomszédos falvak lakói minden mozgathatót elhordtak a szászok házaiból. Daróc idősebb nemzedéke úgy emlékszik, hogy több mint hetven faluból érkeztek a betelepülni vágyók.

Dolgozatomban ennek az egykoron szász falunak, Szászdarócnak napjainkig való alakulásáról, változásáról fogok beszámolni, és arról, hogy a betelepült új lakók mennyiben tudtak és mennyiben voltak képtelenek va-

<sup>2</sup> Orbán 1991, 171.

<sup>3</sup> szerk. Hajdú 1994, 260–271.



lódi közösséggé kovácsolódni. Szász falunak nevezem Darócot, azért, mert nagyrészt szászok lakták, és mert egy jellegzetes szász településről van szó, gondolok itt elsősorban a falu szerkezetére és építészetére.

Először nézzük meg, milyen képet is mutat Szászdaróc 1996-ban. A közel 500 lakost számláló falu közigazgatásilag Kacához tartozik, ez azt jelenti, hogy mindenféle hivatalos ügyért hét kilométert kell megtenniük a daróci-aknak. Orvosi ellátás valamikor volt a faluban, ma azonban az egykori orvosi rendelő üresen áll. Mivel nem egy előregedő faluról van szó, iskola működik román és magyar nyelven, még hozzá két külön épületben az I–IV. és az V–VIII. osztály. Ezekben az osztályokban nagyrészt szakképesítetlen tanárok tanítanak. Ha csupán a település szerkezetét, az épületeket figyelni az arrajáró, akkor még ma is könnyen maga elé tudja idézni az egykoron virágzó életű, takaros kis szász falut. A romokban álló műemlék értékű erődítményes evangélikus templomot még ma is többen a falu ékszereként emlegetik, de csak múlt időben, ugyanis az 1972-ben elkezdett régészeti ásatások és felújítási munkálatok alkalmával az addig használatban levő templom belsejét teljesen kiürítették. A berendezésnek, a bútorzatnak és orgonának nyoma veszett. Hasonlóképpen a szász építészet gyönyörű példánya az evangélikus egyházi iskola épülete (ma is iskolaként működik), amelynek nemsokára csupán a romjai lesznek láthatóak. Azonban az épületek romlott állapota nem csupán Darócra vonatkoztatható, hanem más néhai szász településre is. A solnai születésű, Németországba kivándorolt Georg Böhm egy hazai látogatása után a következőket írta szülőfalujáról: *„1974-ben feleségem, lányom és vejem kíséretében újra meglátogattam szülőföldemet. Működő az omladozó házakat, gazdasági- és középületeket megpillantottam, belémnyilallt a gondolat, hogy milyen szép is lett volna, egy demokratikus kormányzat alatt, szabad parasztként gazdálkodni. Solnai látogatásom óta képtelen vagyok az erdélyi szász himnuszt, a »Siebenbürgen, Lands des Segens«-t meggyőződéssel énekelni. Nagy szégyen, hogy ma az emberek ott szorulnak nyugati segítségre, ahonnan hajdanán a legjobb minőségű mezőgazdasági termékek származtak. És nyugatra menekülésünk után mennyire örültek a románok, hogy szép házaikba költözhetnek. És hová züllesztettek mindent! Ma talán még rosszabbul élnek, mint a mi időnkben. Nincs szándékomban az ország nehéz helyzetéért csupán az ott lakókat hibáztatni, nem akarok gyűlöletet szítani, sőt remélem, hogy egy szép napon a mi régi hazánk ismét virágzó országgá válik és mindenki bőségben fog élni.»*<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> szerk. Hajdú F. 1994, 33–60.

Mindeddig falvokról, épületekről esett szó. Most azonban azt kell megvizsgálnunk, hogy mi történt a lakókkal. Az emberek életét, sorsát vizsgálva keresem a magyarázatot arra, hogyan vált az egykoron virágzó falu, Szászdaróc mondhatni a szegénység szimbólumává. Akárcsak más szász falvak esetében, Darócon is egy sajátos helyzet alakult ki a II. világháború utáni időszakban, melynek erőteljes hatása napjainkig érezhető. A szászok távozásakor az épületek üresen maradtak, és nem sokkal azután az állam egy újratelepítési programot indítványozott. Nemcsak a környező falvakból vándoroltak Darócra, hanem a felvidékről, még 50 km-es körzetből is képesek voltak ideköltözni az emberek, amikor meghallották, hogy Darócon felelet kapnak a fejük fölé, és földet a megmunkáláshoz. Sorsüldözött emberek, családok érkeztek, akiknek két kezükön és munkaerejükön kívül egyebük nem volt, vagy sokgyermekes szegény családból származtak és már nagyon fiatalon saját megélhetésük után kellett nézniük, vagy olyan családok voltak, melyeknek a háború mindenüket elvitte. 1945 és 1946 folyamán érkeztek a családok Darócra. Voltak, akiknek megtetszett és maradtak, azonban olyanok is akadtak, akik néhány nap vagy hét után továbbálltak. Éppen ezért az ismerkedés eltartott egy ideig, mindenki idegen volt a másik számára. 1946 végére azonban egyértelművé vált, hogy kik azok, akik maradnak és ezen az új helyen próbálják életüket újrakezdeni.

Tanulmányom első felében a felmérés során felszínre került adatokat, továbbá az 1850-es évtől napjainkig megejtett, Szászdarócra vonatkozó népszámlálási adatokat közlöm, míg a második felében ezen adatok értelmezését végzem el.

Kérdőíves felmérésemet 1996 októberében végeztem. A későbbiekben levont következtetések 63 háztartásra vonatkoznak. A családlapok segítségével igyekeztem feltérképezni azt, hogy egy házsorszám alatt hány nukleáris család él, és hogy a család tagjai milyen vidékről, településről származtak Darócra. Ugyanakkor felekezeti és nemzetiségi hovatartozásukat is figyelemmel kísértem. A családlapokon a következő kérdések szerepeltek: az illető személy neve; születésének helye és ideje; megkeresztelkedésének helye és felekezete; házasságának helye és felekezete; hová jár templomba és milyen felekezethez; iskolázottsága; foglalkozása; édesapja, édesanyja és saját beszélt nyelve; majd végül nemzeti identitása.

A 63 kitöltött családlapon 75 nukleáris család és 8 egyedül élő személy szerepel. Nukleáris családnak tekintetem az együtt élő szülőket-gyerekeket (vénlegény, vénleány), valamint az idős testvéreket is.

A felmérésből kiderül, hogy 39 faluból települtek be a lakók. Tudva azt, hogy a felmérés 50 évvel a betelepítés után készült, feltételezhető, hogy 50-nél több helységről érkeztek, ugyanis az akkori középkorosztály ma már nem él. Viszont az ilyen jellegű spekulációkra nem fogok különösebb hangsúlyt fektetni, hiszen már az a tény is sokat elárul, hogy a megkérdezett 200 személy 39 településről érkezett Darócra. Ezek a következők: Alfalu, Bene, Betlehenfalva, Bögöz, Brassó, Dánés, Fancsal, Fenyéd, Galac, Gyepes, Halmágy, Homoród, Homoródalmás, Homoródszentmárton, Jánosfalva, Kaca, Kápolnás, Kovászna, Kóbor, Kőhalom, Küküllőkeményfalva, Lövéte, Méréfalva, Mirkavásár, Muzsna, Naimon, Oklánd, Petke, Rimini (Olaszország), Segesvár, Szentegyházasfalva, Szentkeresztbánya, Székelydálya, Székelyudvarhely, Székelyvarság, Ülke, Városfalva, Vörösmart, Zetelaka. Természetesen ezek csupán felsorolt adatok, azonban túllépve a tényszerű felsoroláson fel kell ismernünk, hogy a daróciak mai helyzetére vonatkozólag ez az adat meghatározó jelleggel bír, és minden későbbben ismertetett adatnak is ez válik a kiinduló pontjává. Meghatározza a mai falu felekezeti, nemzetiségi összetételét, mind a vegyes felekezetű házasságok és vegyes nemzetiségű házasságok, mind a törvénytelen házasságok számát, de meghatározza a házasulatlanok létszámát, és végül az egész falu népének élet- és gondolkodásmódját is. De erre későbbben még vissza fogok térni. A továbbiakban folytatom az adatok ismertetését.

A közel 500 lelket számláló faluban a lakosság felekezeti szempontból öt fele oszlik. Vannak Darócon katolikusok, ők vannak a legtöbben, a lakosság 48%-át képezik, vannak unitáriusok 25%-os jelenléttel, ortodox vallásúak, akik 14%-ot képviselnek, kisebb arányban már, de reformátusok is élnek, létszámuk 6%-nak felel meg, és végül az evangélikus vallás is képviselteti magát 3%-kal. A megmaradt 4%-nak meghatározhatatlan a felekezeti hovatartozása, mert nem volt megkeresztelve és semmilyen vallást sem gyakorol. Nem véletlen, hogy a rangsorolásban az evangélikusok állnak az utolsó helyen, ugyanis a II. világháború előtti időszakban a falu lakói többnyire evangélikus egyház hívei voltak.

Nemzetiség szempontjából is megoszlik a falu lakossága, 77%-a magyar, 10%-a cigány, 8%-a román nemzetiségű, az egykoron domináló szász nemzetiség mára 2%-ra csökkent, és a lakosság 3%-a a nemzetiségi identitására való rákérdezésre egyben romának és magyarnak is vallotta magát.

A következő szempont a vegyes felekezetű házasságok arányának a vizsgálása volt. A faluban létező házasságok 54%-a vegyes felekezetű. A különböző változatok előfordulását az alábbi táblázatban fogom jelölni.

| Családfő    | Feleség     | Házasságok száma |
|-------------|-------------|------------------|
| katolikus   | unitárius   | 7                |
| unitárius   | katolikus   | 4                |
| katolikus   | református  | 4                |
| református  | katolikus   | 1                |
| unitárius   | református  | 2                |
| református  | unitárius   | 1                |
| katolikus   | ortodox     | 1                |
| ortodox     | katolikus   | 2                |
| katolikus   | evangélikus | 1                |
| evangélikus | katolikus   | 1                |
| unitárius   | ortodox     | 1                |
| református  | evangélikus | 1                |

1. táblázat

Látható tehát, hogy a vegyes felekezetű házasságok terén hét változatot különböztetünk meg: katolikus–unitárius, katolikus–református, unitárius–református, katolikus–ortodox, katolikus–evangélikus, unitárius–ortodox, valamint református–evangélikus felekezeti párosításban. Azt is meg kell említenem, hogy a lakosság 6%-a változtatta meg vallását, pártolt át más felekezethez. Unitáriusokból lettek katolikusok, reformátusok és ortodox vallásúak. Katolikusok tértek át a református vallásra, de a fordított esetre is volt példa, hogy reformátusok keresztelkedtek át katolikussá. Továbbá egy, az evangélikus egyház híve áttért a református vallásra és arra is volt példa, hogy egy ortodox vallású lakosból baptista lett.

Felmérésemből az is kiderül, hogy a vegyes nemzetiségű házasságok aránya 10%-át képezi az összházasságok létszámának. A meglévő változatokat ez alkalommal is táblázat formájában mutatom be.

| Családfő | Feleség | Házasságok száma |
|----------|---------|------------------|
| román    | magyar  | 2                |
| magyar   | román   | 2                |
| magyar   | szász   | 1                |

2. táblázat

Megfigyelhető tehát, hogy a faluban magyar–román, és magyar–szász vegyes nemzetiségű házasságokkal találkozhatunk.

A házasságok vizsgálatának utolsó szempontja tulajdonképpen a házasságon kívül élő családok besorolása volt. A törvénytelen házasságok létszáma 17%-ot mutat. Még mindig ennél a témakörnél maradvá meg kell említeni azokat a lakosokat is, akik a társas életből teljes mértékben kimaradtak. Ezek a lakók 13%-ot alkotnak, ebből konkrétan 14 vénlegény és 1 vénleány.

Korábban már említettem, hogy nem egy előregedett településről van szó, ezt az is bizonyítja, hogy Daróc lakosainak átlagéletkora 38 év, és az általam készített felmérés szerint 18%-uk munkanélküli. Itt azonban meg kell jegyezni, hogy munkanélkülinek soroltam be azokat a lakókat, akik 1996-ig sehol sem voltak alkalmazottak. Ily módon a munkanélküli státuszba nem került be az az idősebb nemzedék, amely valamikor az állami gazdaság és termelészövetkezet keretei és határai között gazdálkodott. Ebbe a kategóriába leginkább a fiatal nemzedék sorolódott be, azok a fiatalok, akik valamilyen szakképesítéssel (10 osztály) állást nem találva visszatértek Darócra. Ezek a fiatalok természetesen besegítenek szüleik gazdálkodásába, azonban főfoglalkozásuknak ezt nem lehet tekinteni.

| Évszám  | Összes | Román | %    | Magyar | %    | Német | %    | Egyéb | %   | Zsidó | %   | Roma | %   |
|---------|--------|-------|------|--------|------|-------|------|-------|-----|-------|-----|------|-----|
| 1850/n. | 1220   | 406   | 33,3 | 1      | 0,1  | 720   | 59,0 | 93    | 7,6 | 0     | 0   | 87   | 7,1 |
| 1869/a. | 1100   | 465   | 42,3 | 12     | 1,1  | 623   | 56,6 | 0     | 0   | 0     | 0   | 0    | 0   |
| 1880/a. | 1038   | 404   | 38,9 | 25     | 2,4  | 609   | 58,7 | 0     | 0   | 0     | 0   | 0    | 0   |
| 1890/a. | 959    | 270   | 28,2 | 55     | 5,7  | 587   | 61,2 | 47    | 4,9 | 0     | 0   | 0    | 0   |
| 1900/a. | 1011   | 297   | 29,4 | 54     | 5,3  | 593   | 58,7 | 67    | 6,6 | 0     | 0   | 0    | 0   |
| 1910/a. | 1058   | 265   | 25,0 | 83     | 8,0  | 638   | 60,3 | 70    | 6,6 | 0     | 0   | 60   | 5,7 |
| 1920/n. | 1027   | 340   | 33,1 | 59     | 5,7  | 618   | 60,2 | 10    | 1,0 | 10    | 1,0 | 0    | 0   |
| 1930/a. | 1010   | 272   | 26,9 | 75     | 7,4  | 656   | 65,0 | 7     | 0,7 | 7     | 0,7 | 0    | 0   |
| 1930/n. | 1010   | 270   | 26,7 | 62     | 6,1  | 656   | 65,0 | 22    | 2,2 | 7     | 0,7 | 14   | 1,4 |
| 1941/a. | 1095   | 161   | 14,7 | 140    | 12,8 | 721   | 65,8 | 73    | 6,7 | 1     | 0,1 | 72   | 6,6 |
| 1941/n. | 1095   | 160   | 14,6 | 134    | 12,2 | 723   | 66,0 | 78    | 7,1 | 1     | 0,1 | 77   | 7,0 |
| 1966/a. | 819    | 178   | 21,7 | 613    | 74,8 | 28    | 3,4  | 0     | 0   | 0     | 0   | 0    | 0   |
| 1966/n. | 819    | 179   | 21,9 | 612    | 74,7 | 28    | 3,4  | 0     | 0   | 0     | 0   | 0    | 0   |
| 1977/n. | 639    | 123   | 19,2 | 504    | 78,9 | 11    | 2,7  | 1     | 0,2 | 0     | 0   | 0    | 0   |
| 1992/n. | 509    | 100   | 19,6 | 405    | 79,6 | 4     | 0,8  | 0     | 0   | 0     | 0   | 0    | 0   |

n.= nemzetiség, a.= anyanyelv

### 3. táblázat<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Az adatok Varga E. Árpád népszámlálási adatbázisából valók.

Az 1850-es évektől napjainkig elvégzett népszámlálásokat (3. táblázat) megvizsgálva igazat kell adnunk Orbán Balásznak. Valóban a falu nagymértékű elnéptelenedése figyelhető meg. Míg 1850-ben a falu összlakosságának létszáma 1220 volt, 1930-ban 1010-re apadt, majd fokozatosan csökkenve 1992-ben csupán 509 lakója volt Darócnak. Ugyanakkor döbbenetek a szászok létszámára vonatkozó adatok. A nemzetiség vizsgálatakor 1850-ben az összlakosság 59,0%-a (720 személy) vallotta magát németnek, a II. világháború előtti utolsó népszámláláskor, 1941-ben 66,0% (720 személy, 1850 után csökkent ugyan a szászok létszáma, ellenben a népesség szaporodása az ő esetükben erősebb volt mint a faluban élő más ajkúaknál, a magyarok kivételével, és 1941-ben újra elérte a 723 főt). Az ezt követő nemzetiiségre vonatkozó népszámlálási adat 1966-ból való, ekkorra már az összlakoságnak csupán a 3,4%-a (28 személy) volt szász, ez a százalékarány 1992-re tovább csökken 0,8%-ra (4 személy). 1996-ban már csak hárman voltak szászok. Ezekkel az adatokkal párhuzamosan kell figyelni a magyarok arányának változását. 1850-ben a lakosság 0,1%-a volt magyar (1 személy), azonban a következő években létszámuk fokozatosan növekedett, 1930-tól 1941-ig 6,1%-ról 12,2%-ra (62 személyről 134-re) nőtt, azaz megduplázódott. 1966-ban, abban az évben, amikor a szászok jelenlétének aránya 3,4%-ra apadt, a magyar ajkúak a falu lakosságának már 74,8%-át tették ki. 1992-ben 79,6% vallotta magát magyarnak. A román lakosság aránya tulajdonképpen csak 1930 környékén kezdett csökkenni. 1850-ben az összlakosság 33,3%-át (406 személy) alkották a román anyanyelvűek. 1941-re részarányuk 14,6%-ra (134 személy) apadt. 1966-ban népességi gyarapodást figyelhetünk meg, 21,9%-át (613 személy) alkották a falu lakosságának, 1992-re pedig létszámuk enyhén, 19,6%-ra (505 személy) csökkent. Ropant érdekes az, amit a románok esetében figyelhetünk meg. Ez a népcsoport 1850-ben Daróc lakosságának 7,1%-át (87 személy) tette ki. Ezután teljesen eltűnnek, és már csak a következő évszázadban, 1910-ben jelennek meg 5,7%-os (60 személy) képviseléssel. Ezt követően a népszámlálási adatokból újabb harminc évre eltűnnek. 1941-ben 7,0%-át (77 személy) képezik a lakoságnak, és ezzel az adattal újra elvesztődnek. Az 1992-es népszámlálási adat sorából is teljes mértékben hiányzanak. Mindez arra enged következtetni bennünket, hogy a románok néha valóban románoknak vallották magukat, máskor pedig valamilyen más nemzetiségűnek. Itt meg kell jegyezni, hogy a saját felmérésem végzésekor is a megkérdezett románok kivétel nélkül magyaroknak vallották magukat, de az általam lejegyzett adatokban románként szerepelnek.

| Évszám                 | 1850 | 1869 | 1880 | 1890 | 1900 | 1910 | 1930 | 1914 | 1992 |
|------------------------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|
| <b>Összesen</b>        | 1220 | 1100 | 1038 | 959  | 1001 | 1058 | 1010 | 1095 | 509  |
| <b>Ortodox</b>         | 439  | 456  | 413  | 317  | 365  | 332  | 280  | 239  | 88   |
| %                      | 40,4 | 42,3 | 39,8 | 33,1 | 36,1 | 31,4 | 27,7 | 21,8 | 17,3 |
| <b>Görög katolikus</b> | 0    | 0    | 1    | 0    | 0    | 0    | 6    | 5    | 1    |
| %                      | 0    | 0    | 0,1  | 0    | 0    | 0    | 0,5  | 0,4  | 0,1  |
| <b>Római katolikus</b> | 7    | 2    | 3    | 7    | 5    | 11   | 12   | 33   | 259  |
| %                      | 0,6  | 0,2  | 0,3  | 0,7  | 0,5  | 1,0  | 1,2  | 3    | 50,9 |
| <b>Református</b>      | 1    | 9    | 10   | 27   | 32   | 30   | 15   | 38   | 33   |
| %                      | 0,1  | 0,8  | 1,0  | 2,8  | 3,2  | 2,8  | 1,5  | 3,5  | 6,5  |
| <b>Evangélikus</b>     | 719  | 623  | 603  | 588  | 593  | 639  | 654  | 724  | 8    |
| %                      | 58,9 | 56,6 | 58,1 | 61,3 | 58,7 | 60,4 | 64,8 | 66,1 | 1,66 |
| <b>Unitárius</b>       | 0    | 1    | 8    | 13   | 12   | 41   | 36   | 55   | 117  |
| %                      | 0    | 0,1  | 0,8  | 1,4  | 1,2  | 3,9  | 3,6  | 5,0  | 23,0 |
| <b>Izraelita</b>       | 0    | 0    | 0    | 7    | 4    | 5    | 7    | 1    | 0    |
| %                      | 0    | 0    | 0    | 0,7  | 0,3  | 0,4  | 0,6  | 0,1  | 0    |
| <b>Egyéb</b>           | 0    | 0    | 0    | 0    | 0    | 0    | 0    | 0    | 3    |

4. táblázat

A felekezetre vonatkozó népszámlálási adatok is az evangélikus vallás fokozatos eltűnését mutatják. 1950-ben a lakosság 58,9%-a, 1941-ben 66,1%-a és 1992-ben 1,6%-a (8 személy és ez nem egyezik meg a százszok létszámával, tehát feltehetőleg 4 magyar anyanyelvű is volt közöttük) volt az evangélikus egyház híve. Ugyanakkor még az is megfigyelhető, hogy 1850-ben a számos evangélikus mellett még 40,4% ortodox vallású lakója volt a falunak. Ez a szám sem egyezik meg a román anyanyelvűek ugyancsak 1850-ben feljegyzett létszámával (33,3%), tehát valószínűleg a románok vallották az ortodox vallást magukénak. Az említett felekezeten kívül más csupán elenyésző képvisellel volt jelen: római katolikus 0,6%-kal és református 0,1%-kal. De 1992-re az arányok teljesen megváltoznak. Az ortodox vallás híveinek aránya is lecsökken 17,3%-ra, de természetesen nem olyan nagy mértékben mint az evangélikusoké, azonban a római katolikusok aránya 50,9%-ra, a reformátusoké 6,5%-ra duzzadt, valamint megjelent az unitárius felekezet, mely híveinek létszáma 23,0%-ot tett ki. Tehát a felekezetek terén is megmutatkozik a magyar lakosság megjelenése.

Dolgozatom második részében megkíséreltem feltárni az első részben felsorolt adatok jelentőségét, és azt, hogy milyen következtetéseket vonnak ezek maguk után.

Szászdaróc „deviáns” település, olyan értelemben, hogy egy kívülről számára szinte érthetetlen és minden bizonnyal szokatlan, amit ott láthat és tapasztalhat, főleg azért, mert az ott lakó embereknek mind a mentalitása, mind az életmódja teljes mértékben eltér egy átlagfalu gondolkodásmódjától, valamint életmódjától. Lehetne őket „a falu nép”-ének nevezni, azonban közösségnek már kevésbé. Túlságosan tagolt – többféle szempontból is – ennek a falunak a társadalmá ahhoz, hogy közösségnek tudnám nevezni. Devianciájának kiindulópontja az a történelmi helyzet, amelyről volt már szó korábban, azaz, hogy a szászok deportálása után a falut újratelepítették. Ezáltal egy olyan helyzet teremtődött, amely minden bizonnyal egyedülálló, de főként megismételhetetlennek minősíthető.<sup>6</sup> 1945-ben, a II. világháború után olyan családok vagy akár család nélküli fiatalok költöztek be a faluba, akiket szegénységük a bizonytalanságba, az idegenbe kényszerített. Hiszen ha bármi kevés vagyonuk is lett volna, nem hagyták volna el szülőfalujukat azért, hogy egy idegennek a házába beköltözzenek. De mivel ezek az emberek az akkor létező legszegényebb társadalmi réteghez tartoztak, számukra a semminél ez még midig többet jelentett. A legtöbbjük csupán annyit tudott, hogy a szászok elmentek, és sokan költöznek be faluba. A 86 éves Péter Anna így emlékszik vissza: *„Osztán közbe, ahogy a háború lejárt, az oroszok dógai, a férjem hazajött. De olyan nyomorba jött haza, olyan rongyoson, hogy Isten öröjz. Na, akkor alig tudtunk egy kicsit életmagra kapni, de erőst szegények voltunk. Há' egyszer halljuk, hogy itt Darócon a szászok elmentek, itt hagyták a lakást, nekiünk nem vót lakásunk (a szülőfaluban – a szerző), mert más lakásába laktunk, egy kicsi szobácskába csak. Egy kicsi nyárikonyha vót az udvaron. S azt mondja az uram: – Ide figyelj, fiam, sokan mennek le Darócra, odatelepülnek, adnak házat, földet, s milyen jó lenne nekiünk ott, hogy dógoznánk, kapnánk meg a házat. – (...) Vót két lovunk, me' vót egy tehenünk, azt eladtuk, vettiünk két lovat, akkor mi ide lekötöztünk Darócra. Közben ez a Misi fiam hat hónapos vót. Hát itt vannak már többen telepösök. Kérdeztük, hogy vannak. – Jól – azt mondják –, mert né, itt hagyták a lakást, van hol lakni, s kötözzetek ide. – Hát mit kell, hogy kell, mint kell? – Azt mondják, hogy a lakás üres lehet, még régi bútor is benne, ide kell jöni. Azt mondja az uram, el kell mü menjünk, hogy keressünk lakást, lássuk, kapunk-e. Egy akadott nekiünk, odafel a templomon belül, egy nagy lakás. Osztán mi azt elfoglaltuk, hogy vót benne egy ember, azt mondta, neki nem kell, mer' ő megy haza, ő*

<sup>6</sup> 1996-ban a Nagyszeben környéki kihalt szász falvaiban újabb betelepítési programot indítottak el, de mindez egy más történelmi időben és szakemberek irányításával történt.



zetelaki vót. Ó hazament, mi kötöztünk le ide. Mü azóta itt vagyunk Darócon. Itt nyomorkodtunk, itt kínlódtunk.”

Beköltöztek tehát az üres házakba. Közvetlenül a szászok távozása után a környező falvak lakói mindent elvittek, amit csak lehetett. A földeken a szászok termését betakarították, az állataikat elhajtották. „Mert amíg felülről lejöttünk, azt mondják, rengeteg marha és disznó, bútor vót, ott minden vót, de Jánosfalva csak 2 km-re van, s még Petekről is jöttek, Kacáról. s minden, ami mozgatató vót, mindent elvittek, még az ablakot is leszedték, nálunk is le vót szedve az ablak... Aztán evvel a ládával, kincses ládának hitták, úgy jártam, hogy mikor súroltam, örökké elhúztam, az alját felsúroltam, olyan könnyű, s egy nagy-nagy lakat rajta. Gondoltam, édes jó Istenem, hogy létezik, hogy ez az én férjem soha ki nem nyissa, soha meg nem mondja, mi van benne. Örökké tűnődtem magamban, de időm sem vót tűnődni, mert kiementünk, amíg nem vót kollektíva, addig ketten mentünk örökké minden felé szekerrel s erre-arra. Hát egyszer, amikor összehúztam a bútor, ezt a ládát, hát olyan könnyű, állítottam bűtre. Hát mikor bűtre béállítottam, hát nincs feneke. Úgyhogy, akik innet elhordtak holmit, ami belé volt zárva, másképp nem tudták kizárni, hát felfordították, s úgy is elvitték. Jó nagy láda vót.”<sup>7</sup>

A házakat nem tudták megvásárolni, de nem is lehetett, az állam nem adhatta el a magántulajdonban lévő házakat. Azonban valamilyen adónak nevezett házbért csak kellett fizetniük, ami természetesen az állam kasszájába ment, és nem a szász tulajdonosok zsebébe. „Akkor adtak nekünk, úgy mondták, hogy az agrár adta a földet nekünk. S akkor a házat, tudja az Isten, miket hazudtak, elég, hogy míg nem lett kollektív, addig örökké, akármenynyit termeltünk, evették avval, hogy törlesszük a házat, milyen is a falusi embör, buta, örvendtünk, minél többet beadjunk. Úgy hogy vót alkalom réjja, hogy két véka másodosztályú búzával maradtunk, s örvendtünk, hogy viszik a huszonöt mázsát, hogy hamarabb lejár a háznak az ára. Hát egyszer lesz egy nagy gyűlés s azt mondják, hogy a föld a miénk, megvan róla a Titlu<sup>8</sup>, mi aztán rámába tettük s felakasztottuk a falra, de a ház nem a miénk. Aki a házat veszi, járjon abban, hogy vegyen házat.”<sup>9</sup> Ez azt jelentette, hogy a házat a tulajdonostól kellett megvásárolni, azoktól a szászoktól, akiket elvittek.

1945 vége fele a helyzet még lehetetlenebbé vált, amikor 60–70 szász lakos visszatért szülőfalujába, és házát idegenek által lakva találta. Akinek volt

---

<sup>7</sup> Gergely Ilona, 73 éves.

<sup>8</sup> Titlu = jogcím, tulajdonjogot igazoló irat.

<sup>9</sup> Gergely Ilona, 73 éves.

ahová menni, az eladta lakását a betelepült családnak, viszont az is előfordult, hogy kénytelen volt saját lakásának egyik szobájában meghúzódnia. Csupán átmeneti megoldás volt mindkettő, mert a kegyetlen megpróbáltatásokat túlélő szászok nem sok idő múlva végleg kitelepedtek Németországba. Egy rövid ideig úgy tűnt, hogy rendeződtek a dolgok a falu életében. A betelepültek a földeket saját tulajdonuknak nyilváníthatták, egy részüknek a házakat is sikerült megvásárolniuk, mások meg továbbra is adót fizettek az államnak, házbér helyett. De kevés ideig tartott ez a nyugalom, mert 1962-ben a körülményesen magántulajdonba került földeket államosították. A betelepültek sorsát nem a saját akaratuk, hanem a történelem és a politika alakította és határozta meg.

Több alkalommal esett már szó arról, hogy a sors által kismimizett emberek vállalták, hogy beköltöznek Darócra 1945-ben. Azóta eltelt egy fél évszázad, és ezeknek az embereknek azóta sem sikerült különösebb vagyont összegyűjteniük. Nagyon kevés család annyit megtehetett, hogy saját lakást épített, egyszerűbb esetben pedig megvásárolta és felújította a régi házat. Igaz bár, hogy a föld ma már újra a tulajdonukat képezi, és állatokat tartanak, mégis azt kell mondanom, hogy ma is a megélhetés alapvető szükségleteinek kielégítésére töreksenek. És ezért képtelenek távlatokban gondolkodni. Gyerekeik iskoláztatását nem tartják a legmegfelelőbb befektetésnek, iskola helyett egész fiatal koruktól fogva a mezőre küldik őket dolgozni. Sokat hiányzanak az iskolából, ezért sok gyerek esetében az iskola már 13–14 éves kora után a háttérbe szorul.

Az ember új dimenziót teremtett: a kulturális dimenziót, amelynek csak egy része a proxemika. Az ember és a kulturális dimenzió kapcsolatából mind az ember, mind pedig a környezete kiveszi a részét: kölcsönösen alakítják egymást. Ma az ember abban a helyzetben van, hogy gyakorlatilag maga teremti a teljes világot, amelyben él, így gyakorlatilag maga határozza meg, miféle szervezetté, élőlényé fejlődjék.

Az ember a kultúra létrehozásával háziasította önmagát, és e folyamatban új világok egész sorát teremtette meg, melynek mindegyike különbözik a többitől, mindegyik más-más érzéki jelzőkészlettel rendelkezik.<sup>10</sup>

Hall megnevezésével élve a kulturális dimenzió Szászdaróc devianciájának másik alapvető pillére. Szászdaróc mai lakosságának életmódját, mentalitását lényegében meghatározta az a tény, hogy nagyon sok helyről költöztek a faluba. Különböző szokásokkal, hagyományokkal, normarend-

<sup>10</sup> Hall 1995, 12–14.

szerrel érkeztek Darócra. Beköltöztek egy számukra teljes mértékben idegen tárgyi kultúrába, ahová mindenki magával hozta saját szülőfalujának szellemi kultúráját. Az egyedek és csoportok tevékenysége megszervezésének egyik leglényegesebb módja a kötött tér. A kötött tér fogalmába beletartoznak mind a tér anyagi megnyilvánulásai, mind a térben mozgó ember viselkedését irányító rejtett, belső formák. Az épületek a kötött térformák kifejeződései; belső tagozódásukat, valamint az épületcsoportok jellegzetes elhelyezkedését kulturálisan meghatározott sémák szabják meg. A falvak, a városok és a környező vidék kialakítása sem véletlenszerű, hanem a kor és a kultúra függvényében változó<sup>11</sup>.

Volt tehát egy eleve adott anyagi kultúra, amely a betelepülők számára teljesen idegen volt, és hiányzott a szellemi kultúra, vagyis csak az volt, amit a betelepülők magukkal hoztak, és ezek közül egy sem tudott meghonosodni. Ez a jelenben is nagyon érezteti hatását. Ezek az elemek pedig igenis szükségesek egy közösség létrejöttéhez és működéséhez. Mindezt nagyon jól illusztrálja az, hogy a falu mai közel 500 lakója felekezet szerint ötfele oszlik. A falusi közösségek életében még ma is nagyon fontos szerepe van az egyháznak. A lelkész nem csak hívei lelki gondozásával foglalkozik, hanem ő egyben a falu egyik legfontosabb tanácsadója és – hogy modern kifejezéssel éljek – ügyintézője is. A daróciak számára mindez nem adatott meg. A falu lakossága felekezeti feldarabolódásnak vetődik alá, és mivel az egyházi közösségek csak parányinak mondhatók, nem képesek egy állandó papot vagy lelkészt fenntartani. Mi több a lelkész sem teheti meg azt, hogy néhány híve miatt a faluba költözzön, és nagyobb vallásos közösségek maradjanak lelki gondozó nélkül. Így a katolikus pap Kőhalomból jár ki Darócra hétféteken, és van úgy, hogy két napig ott tartózkodik. A református lelkész illetve az ortodox pap úgyszintén Kőhalomból, az unitárius pap pedig Jánosfalváról érkezik Darócra istentiszteletet tartani. Az evangélikus egyház hívei nagyon kicsi létszámuk miatt kénytelenek Kacára járni, ha a vallásuk gyakorlását folytatni kívánják. Két templom áll Darócon: a ma már műemléknek nyilvánított erődítményes evangélikus templom és az ortodox egyház temploma. Az evangélikus templom az 1972-ben elkezdett felújítási munkálatok – melyek azóta folynak – és régészeti ásatások miatt azóta használaton kívül áll. 1945 és 1972 között, mivel az evangélikus hívek már akkor nagyon kevesen voltak, engedélyezték a magyar felekezetek számára is a templom használatát. Azonban a munkálatok elkezdése óta az istentiszteleteket imaházakban tartják, a katolikus misét pedig egy felszentelt kápol-

---

<sup>11</sup> Hall 1995, 116–118.

nában. Egy kívülálló számára mindez átmeneti megoldásként tűnne, holott már szinte három évtizede tart.

A felekezetek megoszlásával magyarázható a gyakori vallásváltoztatás is. Számosak azok a családok, amelyek vegyes felekezetűek (54%), de olyanok is akadnak, amelyek esetében a házasság után az egyik házastárs átvette a társa vallását (6%). Sok esetben előfordul az is, hogy a házastársak nem változtatják meg vallásukat, de a másik felekezet istentiszteletére vagy miséjére járnak, protestánsok katolikusokhoz és fordítva.<sup>12</sup> Szintén ide tartozik a házasságon kívül élő családok esete is. Ezeknek keletkezése a többféle felekezet létezésének két vetületéből eredeztethető. Egyrészt azzal magyarázható, hogy mivel a két társ különböző vallást gyakorolt, nem tudták eldönteni, milyen egyháznál történjék az esketés, ezért teljesen lemondtak a házasságról, másrészt pedig a működő normarendszer hiánya magyarázza létüket. Köztudott, hogy a falusi társadalom ma is elítélendőnek tartja az efféle életmódot, az egyház pedig határozottan bűnnek tekinti. Ebből is látszik tehát, hogy az egyház szerepének hangsúlyossága korántsem oly mértékű, hogy valamilyen normarendszer kialakulását is lehetségessé tette volna.

Az ellenségeskedés mellett olykor kisebb-nagyobb konfliktusok is adódtak az újonnan beköltözöttek között: *„Vótak cigányok es, vótak vereködések, ez-az, ugye sok idegön nép, ismeretlen nép, egyik jött egyik felétől, másik feléről, sok féle fajta nép. (...) Mű vótunk az állami gazdaságnál munkások, műk összetartottunk. Jöttünk onnan estéknékt, jöttünk bé a bárba vagy a kocsmába, jöttünk hárman-négyen barátok. Mindenki az övével tartott össze. Nem is ismertünk mindenkit, hát akkor jöttünk ide. Nem lehet megismerni a falut egy nap alatt. Most már nem is költöznek ugye, ide is vannak honosodva, családjuk van, gyerekekük van persze, na.”* Természetesen ezek az összetűzések nem a vallási nézeteltérésekből adódtak. De ma az erőszakos viselkedésmódra már nagyon ritkán lehet példát találni. Békében élnek az emberek, de az összetartozás szelleme nem jellemzi kapcsolataikat. A különböző – román illetve magyar – etnikumhoz tartozók között sincs feszült hangulat. A román lakosok döntő többsége beszéli a magyar nyelvet. Interetnikus konfliktusos helyzetekre pedig senki sem tudott példát mondani.

A marxista és a polgári szociológiának közös előfeltevése volt, hogy a munka az a centrális, struktúra megmozgató tény, mely a társadalmat és

<sup>12</sup> Ellenségeskedésre is találunk példát, egyik esetben az történt, hogy az illető hívó anynyira megharagudott lelkészére, hogy az általa tartott istentiszteletre sem járt el, hanem inkább egy másik felekezetű gyülekezetet választott.

annak dinamikáját mint „munkatársadalmat” konstituálja. Akár Marx, akár Weber vagy Durkheim elméletét nézzük, azt látjuk, hogy a munkát tartják annak az alapténynek, mely a társadalom integrációját és konfliktusait megszabja. Ez a nézőpont teljességgel jogosult is volt addig, amíg a fejlődést a tőke és a munka elválási folyamata jellemezte, az absztrakt munka minden elsöprő terjedése, leválása a háztartásról, az etikáról, a közösségi kötöttségekről.<sup>13</sup> Daróc esetében ellenben azt állapíthatjuk meg, hogy a munka sem volt képes a falu lakóit közösséggé szervezni.

És mégis azt kell mondanom, hogy létezik valami, ami összetartja az embereket. Tönnies szerint a közösség elmélete az emberi akarat teljes egységéből mint eredeti és természetes állapotból indul ki. A vidéki, falusi élet arra utal, hogy itt az emberek közötti közösségi érzés erőteljesebb.<sup>14</sup> Az ember közösségi lény, Szászdaróc lakói is minden eddigi érv ellenére, egyfajta közösséget alkotnak. Ugyanis közös az ott élő emberek élményvilágában a megpróbáltatásokkal tele élet, a szegénység, az elhagyatottság.

Szászdaróc esetében hagyományokról, szokásokról nem lehet beszélni. Régen minden vasárnap bált rendeztek, viszont mára már a fiataloknak ez az egyetlen szórakozási lehetőségük is megszűnt. Az utóbbi években nagyon ritkán, leginkább a szüret idején, de még rendeztek egy-egy bált. 1996 volt az első olyan év, amikor még ezt sem teheték meg: a készülődés utolsó hetében a kultúrotthon megomlott.

Az emberek életét még mindig a bizonytalanság tölti ki. És hogy irodalmi hasonlattal éljek, egy kicsit olyan ez a hely, mintha megállt volna az idő benne. Az 1945-ben Szászdarócra telepedett emberek ma is jövevényeknek nevezik magukat. A 86 éves, kükküllökeménfalvi születésű Péter Anna a daróci éveire gondolva a következőket mondta: *„Amilyen vót ez a falu, Isten öröjz. Én a mostani eszemmel nem jónék ide, ha arannyal béraknák akkor se. Mert egy olyan drága kicsi faluból jöttünk ide, hogy én azokat a szavakat soha többet nem hallottam. Itten olyan borzasztó vót, mert hát hetven községből jöttünk ide. S az ember egy se egyforma.”* Mondhatni még ma is szinte hontalanul élnek az emberek egyik napról a másikra, és a jövő fogalma számukra a holnapra szűkül.

---

<sup>13</sup> Tallár 1944, 46–49.

<sup>14</sup> Tönnies 1983, 9–55.

## IRODALOM

### BINDER Pál

1982 *Közös múltunk. Románok, magyarok, németek és délszlávok feudális kori falusi és városi együttéléséről.* Bukarest

### HAJDÚ Farkas Zoltán (szerk.)

1994 *Telepes népség. Erdélyi szász olvasókönyv.* Csíkszereda

### HALL, Edward T.

1995 *Rejtett dimenziók.* Budapest

### ORBÁN Balázs

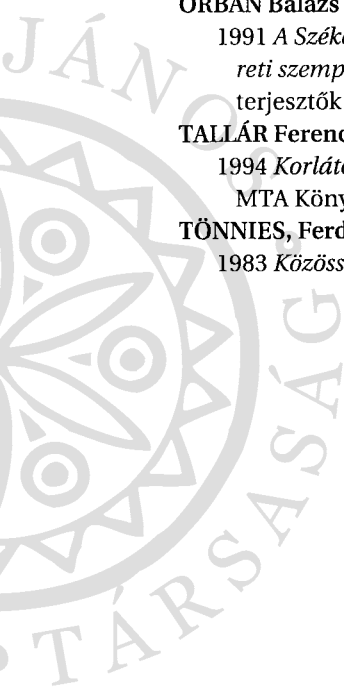
1991 *A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi s népismereti szempontból.* Helikon Kiadó és a Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülete.

### TALLÁR Ferenc

1994 *Korlátozott szkepszis. A kommunikatív racionalitás elméletéhez.* MTA Könyvtár Lukács Archívuma és a T-Twins Kiadó.

### TÖNNIES, Ferdinánd

1983 *Közösség és társadalom.* Bp.



## A GAZDASÁGI TŐKE...

...avagy az öregek helyzetét befolyásoló erőforrások egyike

Egy nagyobb lélegzetű kutatás során társadalomnéprajzi vizsgálatokat végeztem Szilágyborzason. A 295 lelkes faluban, melynek 35,59%-a – azaz 105 személy – 60 év fölötti<sup>1</sup>, azt vizsgáltam, hogy az öregek<sup>2</sup> családon és falun belüli helyzete hogyan változott meg a szocialista állampolitika következtében, és milyen állapotot mutat a jelenben.

Az öregek helyzetét irányító mögöttes struktúra működését – úgy vélem – három erőforrás szabályozza: a gazdasági, a szociális és a szellemi tőke. Ezek befolyásolják megítélésüket, megbecsülésük/megbecsültségük mértékét. Olyan elvek tehát, amelyek meghatározzák az egyének értékét, ami viszont a hozzájuk való viszonyulást irányítja, azaz kijelölik a társadalmi rendszerben elfoglalt helyüket.

Ezek az erőforrások ugyan komplex rendszert alkotnak, és a mindennapi működésük során együtt aktivizálódnak, részben egymást erősítve és irányítva, részben pedig azért, hogy minduntalan átalakulási folyamatokon esnek át, a jelenség áttekinthetőbb megvizsgálása és leírása érdekében mégis különválasztom őket. Az alábbiakban pedig csupán a kutatás egyik részeredményét mutatom be, vagyis az idősök gazdasági tőkéjét, ennek működését és működtetési lehetőségeit.

### A GAZDASÁGI TŐKE

Gazdasági tőkének egyrészt Pierre Bourdieu-höz hasonlóan azt tekintem, ami „közvetlenül pénzzé konvertálható, és különösen a tulajdonjogi formában történő intézményesedésre hajlamos”<sup>3</sup>, másrészt pedig azokat az erőforrásokat, amelyek potenciálisan pénzbeli értékkel rendelkeznek. Az

<sup>1</sup> 1999-es állapotot tükrözik ezek az adatok.

<sup>2</sup> Az öregkort a falu életpálya-felosztása alapján határozom meg, és használom dolgozómban.

<sup>3</sup> Bourdieu 1997, 158.

előbbi alatt elsősorban az ingatlanok (föld, ház), az ingóságok (lakberendezés, gazdasági eszközök stb.) és a felhalmozott pénzüsszegek értendők, a második alatt pedig azok a munkatevékenységek, amelyeknek pénzben mérhető értékük van ugyan, de lényegük az, hogy kifizetésükre nem kerül sor, ugyanis ezek szívesség jellegű munkafolyamatok.

## A POLITIKAI, GAZDASÁGI ÉS TÁRSADALMI VÁLTOZÁSOK

A kollektivizálás következtében az agrárnépesség elveszítette a földtulajdon és a mezőgazdasági munka fölötti kontrollszerepet, ami széleskörű következményeket idézett elő.<sup>4</sup> Ehhez járult hozzá az iparosítás és urbanizáció gyors és erőszakolt felfuttatása, ami egyrészt megváltoztatta az ország foglalkozásstruktúráját,<sup>5</sup> másrészt nagy „árat” követelt a mezőgazdaságban dolgozóktól a városi lakosság ellátása érdekében,<sup>6</sup> valamint az a településfejlesztési tendencia, mely a falvakat messzemenően elhanyagolta. Ezek a csupán utalásszerűen jelzett változások jelentős átalakulásokat idéztek elő. A parasztságot, és ezen belül elsősorban a fiatal, pályakezdő réteget eltávolították a hagyományos életformától. A munkaerőpiac kínálta lehetőségek, illetve a városihoz képest kedvezőtlenebb falusi életvitel arra ösztönözte a mobil réteget, hogy városon, vagy ipari centrumok közelében lévő falvakban keressen megélhetést, illetve telepedjen le.

Szilágyborzácson az elvándorlás olyan intenzitással jelentkezett, hogy megváltoztatta a falu demográfiai jellegét. A lakosok száma 1956-tól fokozatosan csökken, illetve ezen belül folyamatosan nő a 60 éven felüliek aránya. Ezek a demográfiai mozgások érzékenyen érintették a családszerkezetet. A bővített kiscsalád dominanciáját felváltotta a nukleáris család és a magányosok túlsúlyba kerülése, ami elsősorban az öregek élethelyzetére és -lehetőségére, valamint státusára volt hatással. Az alábbiakban azt vizsgálom, hogy ezen összetett változásoknak a gazdasági aspektusai milyen relevanciával és hogyan jelentkeznek az idős generációt érintően.

---

<sup>4</sup> Lásd Kideckel 1993, 21, 80–82, 96–97, 103–104.

<sup>5</sup> Lásd még Verdery 1983, 39–41.; Muresan 1994, 51–54.

<sup>6</sup> Verdery 1983, 42.



## AZ IDŐSEK HELYZETÉNEK ALAKULÁSA A MEGVÁLTOZOTT FELTÉTELEK KÖZÖTT

A családon belüli szereposztás tekintetében elsősorban az időseket érintették fájdalmasan a bemutatott változások, ugyanis az államosított gazdasági javak olyan erőforrások voltak, amelyeket elsősorban ők tartottak a kezükben, s mivel ők rendelkeztek ezek fölött, olyan gazdasági potenciát jelentett ez számukra, ami a családban és a falu társadalmában elfoglalt helyüket pozitív vagy negatív irányba mozdíthatta. Az ilyen formán rendelkezésükre álló gazdasági tőke ügyes használatával egyúttal megőrizték vagy elősegítették előrejutásukat a társadalmi ranglétrán. A családon belül pedig olyan alapot jelentett, ami az alá- és fölérendeltségi irányvonalakat jelölte ki. A gazdasági önállósággal nem rendelkező fiatalok mindaddig függőségi viszonyban álltak szüleikkel szemben, amíg azok rendelkezésükre nem bocsátottak annyi földtulajdont, amennyire a megélhetésükhöz szükséges volt. A gazdasági fölényt az biztosította az idősek számára, hogy a vagyon elosztásának ideje és módja fölött elsősorban ők rendelkeztek.<sup>7</sup> Így pedig addig tarthatták függőségi viszonyban gyermekeiket, ameddig érdekeik megkívánták ezt.

A helyi jogszokások szerint a juttatás alkalmai a következők voltak:

- a szülő életében: – gyermek házasságkötésekor,  
– szülő fizikai legyengülésekor, megöregedésekor,  
– anya özvegyen maradásakor,
- szülő halála után.

Jellemző volt, hogy a teljes földtulajdont nem osztották ki az utódok között, hanem megtartottak maguknak annyit, amennyi a minimális megélhetési lehetőséget biztosította, illetve a házasságkötési földadományozáson kívüli juttatások fejében haszonbért, komenciót kértek.

A kollektivizálás eredményeképpen nemcsak nagy méretű anyagi veszteségek érték őket, hanem kivették az idősek kezéből azt a gazdasági tőkét, ami a családi és faluszintű hierarchiában kijelölte helyüket, és intézményesített formában bizonyos fokú stabilitást biztosított ennek. A földtulajdonok államosítása részben ugyan, de nagy méretű homogenizációt eredményezett: a falu struktúrájában azáltal, hogy megszüntette a földek nagysága szerinti rétegződést; a családban pedig azáltal, hogy megszüntette a fiatalok szülőkkel szembeni gazdasági függőségét, egyrészt a földeknek az állami

<sup>7</sup> Vö. International Encyclopedia of the Social Sciences 1968, 186.

közvagyonyba való integrálása során, másrészt a munkaerőpiacon felkínált új lehetőségek által, amelyek önálló kereseti és megélhetési forrásokat tettek elérhetővé.<sup>8</sup>

A fent jelzett változások egyrészt társadalmi és földrajzi mobilitást váltottak ki, amelyek távolságbeli és életmódbeli módosulásokat idéztek elő, másrészt pedig a falun kívüli új életlehetőségekről érkező visszajelzések hatással voltak az itthon maradtak mentalitására.

A földrajzi mobilitás eredményezte változások következtében az idősek és gyermekeik viszonyának a következő típusait kell elkülöníteni:

- szülők és Borzáson maradt gyermekeik,
- szülők és Borzás közelében élő gyermekeik,
- szülők és messzire költözött gyermekeik.

A társadalmi mobilitás szempontjából a jelen vizsgálat esetében az utódok két típusának elkülönítése releváns:

- mezőgazdaságban dolgozó gyermekek,
- nem mezőgazdaságban dolgozó gyermekek.

A szülők hagyományos státusa leginkább azokban az esetekben sérült meg, amikor messzire költöztek el gyermekeik. A földrajzi távolságból adódó státuscsökkenést tovább fokozta, ha gyermekeik más társadalmi osztályba integrálódtak. És mivel az elvándorlás és az agrárcsoportból való kilépés szinte mindig egyszerre következett be, az idősek helyzetét duplán érte csapás. A két generáció eltérő – egymással nagyon kevés közös vonást mutató – életmodellek szerint valósította meg életét. Ez azt is jelentette, hogy különböző értékorientációkkal rendelkeztek, megváltozott gazdasági aspirációjuk tárgya. Az a gazdasági erő, ami még megmaradt a szülők kezében (ház, illetve egyes ingatlanok), nem jelentkezett egyértelmű tőkeértékekkel, ugyanis az utódok számára mindezek igen kevés gazdasági értékkel bírtak, és semmiképpen sem jelentett olyan objektumokat, amelyek megszerzéséért különösebb erőfeszítéseket hajlandók lettek volna, illetve hajlandók lennének megtenni.<sup>9</sup> A szülők rendelkezésére álló gazdasági tőke

<sup>8</sup> Lásd még Paládi-Kovács 1997, 170.

<sup>9</sup> A jelen és a múlt idő együttes használata azért szükséges, mert olyan tendenciákról van szó, amelyek nem lezártak, hiszen azok a gyermekek, akiket az elmúlt évtizedek változásai érintettek, még ma is élnek, most járnak az életpálya középkorú szakaszának a vége felé, illetve most lépnek be fokozatosan a „fiatal öregek” korcsoportjába. A nagyméretű változások pedig, amelyek hatással voltak életükre, amelyek mentalitásukat formálták, meghatározzák mostani viszonyulásukat is a földtulajdonhoz, a földműves életmódhoz, illetve szüleikhez.

ezekben az esetekben elveszítette tőkejellegét azáltal, hogy nem tölti be tőkefunkcióit.

Az elvándorolt, de aránylag közel lakó gyermekek esetében a gyakori – vagy csak gyakoribb – találkozások lehetővé tették és teszik az idősök számára, hogy bizonyos mértékben reprodukálják státusukat, aminek sikerességét befolyásolhatja az öregek gazdasági tőkéje. A státuscsökkenés itt is elég jelentős, de nem annyira erőteljes, mint az előbbi típus esetében.

Az idősök gazdasági tőkéjüket leginkább otthon maradt gyermekeikkel való kapcsolatukban tudták és tudják aktivizálni, ugyanis gazdasági aspirációik tárgyai gyakran egyezéseket mutatnak. De a teljes státusmegőrzés itt sem valósulhatott meg, ugyanis a megváltozott életmód, és a falu határán kívülről beszívargó életmodellek hatást gyakoroltak az ifjabb generáció értékrendjére, életfelfogására, amelyek kis mértékben ugyan, de kezdtek eltávolodni az öregek által képviselt értékmodellektől.

Az 1989-es változások után a földosztás következtében ugyan 1991-ben visszakerült az idősök kezébe a kollektivizálás előtti gazdasági tőke nagy része, ez mégsem rehabilitálta helyzetüket. Nem rehabilitálhatta, mivel az elmúlt évtizedekben nem a földtulajdonok államosítása volt az egyetlen változás, ami mélyrehatóan beavatkozott addigi életükbe. A tulajdonjogot érintő állampolitika csak egy aspektusa volt a lezajlott változásoknak. A foglalkozási struktúra átszerveződése, az eluralkodó életmodellek nem rendeződnek, nem rendeződhetnek vissza. Sőt, a '89-es hatalomváltást követő gazdasági és társadalmi tendenciák sem segítik elő a földtulajdon és a földművelő életforma értékének visszanyerését. Egyrészt azáltal, hogy a falvak ellátottsága (egészségügyi, tanügyi, közigazgatási, gazdasági és egyéb szolgáltatások) továbbra is messze elmarad a városokhoz képest, ami jelentős mértékben befolyásolja a fiatalokat lakóhelyük megválasztásában, másrészt azáltal, hogy gazdaságilag nem teremt megfelelő, vagy legalább elégséges feltételeket a mezőgazdasági termeléshez, illetve a termékek értékesítéséhez. A városra beköltözés mellett megmutatkozik ugyan a falura visszaköltözés tendenciája is, mivel a jelenlegi gazdasági körülmények között a városi lakosság nehezen tud megélni anélkül, hogy megtermelje a család számára az alapvető élelmiszereket, vagy legalább ennek egy részét, ám ez a visszaköltözés Borzást nagyon kevésbé érinti. A fiatalok, akik nem szeretnének teljes munkaidővel a mezőgazdaságban maradni, illetve, akiknek iskolás, vagy iskolakezdés előtt álló gyermekeik vannak, nem kívánnak visszaköltözni egy olyan faluba, ahonnan a nagyon rossz közlekedési feltételek

miatt<sup>10</sup> a falu határán kívüli munkahelyek és iskolák megközelítése komoly nehézségeket jelent. Még a Borzáson élők egy része is elköltözni igyekszik az említett okok miatt. Inkább csak az fordul elő, hogy a nyugdíjba vonult házaspárok költöznek haza a szülői házba, részben a már nagyon öreg szülő(k) gondozása végett, részben pedig a fent említett gazdasági nehézségek miatt.

Az idősek rendelkezésére álló gazdasági tőke értéke tehát nem rehabilitálódott, vagy csak részben rehabilitálódott.

Az ingatlanok, vagyis a föld és a ház, illetve az ingóságok, amelyek az idősek tulajdonát képezik, csak nagyon korlátozott mértékben telítődnek értéktartalmakkal. A föld még egy család számára is alig biztosít megélhetést, sőt ha a ráfordított munkát és az anyagi befektetéseket, illetve a jövedelmet mérlegelnék, akkor veszteségekkel szembesülnének és nem nyereségekkel. A földművelés célja így elsősorban a család fenntartásához szükséges javak előállítására, tehát nem a gazdasági tőke gyarapítása, hanem csupán fenntartása. A háznak, lévén hogy Borzás a letelepedés szempontjából nem tartozik az előnyös falvak közé, nagyon csekély a pénzbeli értéke. Az ingóságok pedig olyan objektumokat foglalnak magukba, amelyek eltérő és nem földművelő életmódot folytatók számára csökkentett értéket jelentenek.

A rehabilitációs folyamat működése és mértéke különbözőképpen valósult meg a szülők és gyermekeik társadalmi és földrajzi távolságának függvényében, ugyanis az idősek gazdasági tőkéje csak annyiban válhat tekintélyalappá, amennyiben a munkamegosztás és a tulajdonviszonyok, illetve ez utóbbiak értékelítettsége megerősíti és újratermeli ezt.<sup>11</sup>

A messzire elkerült és más társadalmi rétegbe integrálódott utódok szüleiktől eltérő életmódjuk és értékorientációjuk következtében nem tekintik ugyanolyan értéknek szüleik gazdasági erőforrásait. Így ez nem jelent számukra olyan vagyoni köteléket, ami erősítheti vagy pótolhatja a szociális összetartozást. Munkakapcsolatot is csak nagyon redukált formában<sup>12</sup> vagy egyáltalán nem tartanak fenn, tehát ez sem befolyásolja a földművelő szülőhöz való közeledést. A házat és egyéb ingóságokat pedig végképp értéktelen

<sup>10</sup> Borzást nem érinti semmilyen tömegközlekedési eszköz útvonala. Ahhoz, hogy busszal ingázhassanak, be kell gyalogolniuk az 1 km-re lévő szomszéd faluba, Bagosra. De még ez sem jelent biztos közlekedési feltételeket, mert, amint már említettem, nincs állandó, bármilyen időjárási körülmények között közlekedő buszjárat. Vonatjárata pedig csak a 6 km-re fekvő Nagyfalunak van. A saját autóval való ingázás pedig olyan nagy anyagi befektetést igényelne, amire nem vállalkoznak.

<sup>11</sup> Kósa 1971, 119.; lásd még Hamar 1981, 112.

<sup>12</sup> Legfeljebb szüretre vagy disznótorra jönnek haza.

tárgyaknak ítélik meg, amelyekkel sem ilyen formában, sem pedig pénzbeli értékükkel nem gyarapíthatják jelentősen saját gazdasági potenciáljukat.

A közeli helységekből letelepedett gyermekek esetében két alternatíva körvonalazódik. Azok, akiknek olyan munkahelyük van, hogy a kapott fizetés elégséges a megélhetésükhöz, illetve, akik nem akarnak földműveléssel foglalkozni, elutasítják szüleik életmódját, nem kívánnak azonosulni vele, és nem tekintvén értéknek szüleik vagyonkészletét, a gazdasági tőke itt ugyanolyan funkcióvesztés áldozata lesz, mint az előbbi esetben. Más a helyzet akkor, ha a városra költözött gyermek(ek) nem tud(nak) megélni a számukra elérhető anyagi forrásokból, vagy úgy döntenek, hogy a családi vagyon fenntartása érdekében felvállalják a mezőgazdasági tevékenységet, amit egyúttal jövedelemkiegészítőként is hasznosíthatónak vélnék, vagy pedig mivel ők maguk is falun, esetleg városi kertés házban élnek, tehát folytatnak agrármunkákat, bekapcsolódnak a szülői birtokon végzett termelési folyamatokba. Ilyenkor a szülők gazdasági erőforrásai hangsúlyozottabban értékelődnek, de ez még mindig csak részleges rehabilitációt jelent, ugyanis a gyermekek csak részlegesen teszik függővé magukat a szülői vagyontól.

Ezek a tendenciák egyúttal azt is jelzik, hogy az öregek örökhagyói szerepe nagyon sok esetben elveszítette azt a szerepét, ami jelentős mértékben mozgatója, illetve nyomatékosítója lehetne a gazdasági tőke aktivizálhatóságának/aktivizálásának.

A faluban maradt gyermekek esetében másként alakul a szülők gazdasági tőkéjéhez való viszonyulás, tehát ennek értékelése, illetve ennek az erőforrásnak az aktivizálási lehetősége.

A föld a falu határán belül olyan objektumként létezik, ami által a családok társadalmi státusa mérhetővé válik. Az erkölcsi magatartás megítélésén kívül ez alapján dönthető el, hogy melyek a *jó*, és melyek a *gyengébb* családok. A föld halmozását pedig pozitívan minősítik, ami lehetőséget teremt a szegény, de szorgalmas, *munkás* családoknak a *felcseperedéshez*.

A családok ilyen jellegű rangsorolásnak gyakorlati haszna elsősorban a párválasztásban van, de ezeken kívül előnyöket profitál gondnok- és presbiterválasztáskor.

Emellett a tendencia mellett – amivel elsősorban az idősebbek azonosulnak – paradox módon ennek ellenkezője is jelentkezik, ami egyrészt a föld értéktelenedésének tudatában, másrészt az agrártevékenységek másodállássá csökkentésére való törekvésekben fejeződik ki.

A föld értékvesztettségére a külső és a belső nézőpont is felhívja a figyel-

met. Szembesülnek ugyanis azzal, hogy elvándorolt gyermekeik értékhiarchiáján nagyon alacsony helyre került a visszakapott családi vagyon, illetve azzal, hogy a gyermekek hozzájuk való viszonyulását nem befolyásolja pozitív módon a megnövekedett gazdasági tőke. Másrészt a közel tíz éves tapasztalat azt jelzi számukra, hogy a föld nem jövedelmez, sőt még a befektetések sem térülnek meg. Ennek tudatában a fiatalok igyekeznek főállásban valamilyen gyárban, esetleg magáncégnél, vagy a közeli bányában, olajfinomítóban elhelyezkedni. A földművelést pedig legszívesebben csak jövedelemkiegészítő tevékenységként szeretnék folytatni. Ezért ők nem törekednek arra, hogy gyarapítsák földtulajdonukat, ugyanis gazdasági aspirációjuknak nem ez az elsődleges és kizárólagos tárgya.

Meg kell említenem a Horváth-testvérek esetét, akik eltérnek ettől a munkafelfogástól. Mind a három fiú a faluban telepedett le, és elköltözési szándékuk sincsen. Dolgoztak ugyan állami munkahelyen, de állásuk megszűnése után nem igyekeztek új munkahelyet találni maguknak, hanem úgy döntöttek, hogy gazdálkodni fognak. Édesapjuk nőszülésük alkalmával úgy osztotta el a vagyont, hogy mindegyikük egyformán kapjon, illetve magának is megtartott ugyanakkora területet, mint amekkorát nekik külön-külön adott. Mind a négy család (a szülői és a három orientációs család) külön vagyonnal rendelkezik, de a gazdálkodási munkafolyamatokat közösen végzik állandó munkaközösséget alkotva. A munkaeszközök beszerzésének anyagi terheit is megosztják egymás között, azaz megegyeznek, hogy ki mit vásárol, hiszen úgymint közösen használják. Mivel ebben az esetben valósul meg legnagyobb mértékben a szülők és utódaik értékorientációjának közeledése, a szülők gazdasági erőforrásai itt aktivizálhatók a legerőteljesebben. Ebben a családban ugyanis ténylegesen tőkeként funkcionálnak az öregek tulajdonát képező javak, kijelölve a családi státusokat, a tekintélyelv működésének alá- és fölrendeltségi irányultságát.

Szót kell ejtenünk még a gyermektelen öregekről, akiknek társadalmi értéke legnagyobb részt attól a gazdasági tőkétől függ, amit a szociális kötelek kialakításához és fenntartásához fel tudnak használni.<sup>13</sup> Kis mértékben érzelmi kapcsolatok, és rokonsági, illetve szomszédsági kötelezettségek is szabályozzák a hozzájuk való viszonyulást, de ez csak részben jelent védettséget, ugyanis eltartásra és gondozásra csak akkor számíthatnak, ha ennek ellenében földet vagy házat tudnak felajánlani.

Láthatjuk tehát, hogy az a gazdasági tőke, ami a kollektivizálás előtt garantálta az idősek státusának megőrzését vagy csupán enyhe visszaesését, a

<sup>13</sup> Lásd még Hamar 1981, 28.

jelen társadalmi és gazdasági körülmények között nem képes betölteni ugyanezt a funkciót. Az időseknek olyan új technikákat kell kidolgozniuk, amelyekkel növelhetik gazdasági potenciáljukat, lelassítva vagy megakadályozva ezzel a teljes marginalizálódást próbálják meg lelassítani vagy megakadályozni.

Elsősorban az *önállóság* megtartására helyezik a hangsúlyt, ugyanis amíg ezt meg tudják tartani, nem kell félniük attól, hogy kiszolgáltatott helyzetbe kerülnek. Ennek megvalósítását háromféleképpen tartják kivitelezhetőnek.

Egyrészt a különélés, tehát külön házban vagy legalább külön háztartásban való élés teremti meg a függetlenség lehetőségeit.<sup>14</sup> E mögött a törekvés mögött kettős motiváció húzódik: a gyermekek önállósági tendenciájának integrálása, illetve biztonságérzetük megvalósítása és erősítése.

Másrészt az önellátási önállóság megőrzésében nyilvánul meg, hiszen úgy vélik, hogy mindaddig, amíg ezt meg tudják őrizni, addig elesettségük és minden szintű, tehát fizikai, szellemi és gazdasági hanyatlásuk leplezhető, s ezáltal azt a látszatot tudják kelteni, hogy még mindig független, még nem sérült erőforrásokkal rendelkező teljes értékű egyének.

Harmadrészt igyekeznek megőrizni annak látszatát, hogy anyagi forrásaik megteremtik a megélhetésükhöz szükséges kereteket, tehát nem szorulnak mások segítségére, sőt még ők rendelkeznek fölösleggel, amit gyermekeik rendelkezésére tudnak bocsátani. Ennek a képnek a megkonstruálása és folyamatos fenntartása nagyfokú takarékossgot és komoly áldozatot igényel. Ezeknek az időseknek ugyanis nagyon csekély gazdasági források állnak a rendelkezésükre. Valamennyien részesülnek ugyan állami nyugdíjban, de ez nem elégséges a megélhetéshez, hiszen az esetek nagy többségében mindössze 28 000 és 350 000 lej között mozog. Jövedelempótlást jelent elvileg a földművelés, de amint már említettem, ez inkább veszteséggel jár, mint nyereséggel. A fogyasztáshoz szükséges alapélelmiszerek előállítását biztosítani tudják ilyen formán, de ez jövedelemtöbbletet nem jelent. Pénzforrásként használható még a tej értékesítése, de mivel a csarnok legtöbbször csak késéssel fizet, s akkor sem téríti meg a tej reális értékét, ez sem számítható a biztos és jelentős anyagi források közé. Alkalmi segítséget jelent a tojás, majorság vagy egyéb javak időnkénti árulása, valamint a napszámos munka vállalása, amihez csak nagyon ritkán folyamodnak, mivel fizikai erejük egyre kevésbé teszi lehetővé, hogy a saját munkájukon kívül még másnak is dolgozzanak.

Kölcsönkéréshez még ritka esetekben sem folyamodnak, ugyanis ez egy-

---

<sup>14</sup> Lásd még Cseh-Szombathy 1971, 163–165.; Somlai 1991, 135.

értelműen leleplezné azt, hogy anyagi stabilitásuk csak konstruált kép. Mindössze két özvegyasszony alkalmazza ezt a lehetőséget, de ők sem gyermekeikhez fordulnak – hiszen előttük semmiképpen sem szándékozzák leleplezni magukat –, hanem inkább szomszédtól kérnek.

Azt láthatjuk tehát, hogy tényleg nagyon csekély segítséget jelentenek azok a pénzbeli források, amelyek elérhetőek számukra. Az anyagi függetlenség megteremtése, és a gyermekeknek szánt fölösleg elkülönítése ilyen körülmények között valóban áldozatot kíván.

A nehézségek ellenére mégis sikerül nemcsak megélniük a szűkös anyagi keretek között, de eleget tudnak tenni két fontos törekvésnek is.

Egyrészt – különösképpen az özvegyek – félreteszik a majdani temetésükhöz szükséges költségeket, vagy előre elkészítik a sírkövet, megvásárolják a szemfedelet, a padmalyozáshoz szükséges faanyagot stb. Ennek hátterében kettős tendencia körvonalazódik: egyrészt ez is része az önállósági image megkonstruálásának, másrészt titkos bizalmatlanságról árulkodik gyermekeikkel szemben<sup>15</sup>, amit alátámaszt egy elrettentő példa is, amit számon tartanak és gyakran fel is emlegetnek.<sup>16</sup>

*A sírkövet megcsináltattam. Az megvan mindegyiknek. El van kerítve, úgyhogy ha én is odakerülök, csak ki kell ássák. Remélem, nem kell kótsenek rá.* (B. I. sz. 1925)

Másrészt folyamatosan alkalmazzák azt a technikát, hogy gazdasági alapjukból gyerekeik számára „fölösleget” különítenek el, aminek kettős funkciója van: erősíti gazdasági tőkéjük értékeltettséget, amivel mintegy biztosítani próbálják tőkeértékének reprodukcióját, illetve az anyagi juttatásnak szociális tőkévé való átalakításának lehetőségét biztosítják be ilyen formán.

Mivel biztonságérzetük megteremtéséhez nem elég megnyugtató, ha gazdasági tőkeként csak a földtulajdont, a házat és az ehhez tartozó ingóságokat tudják alkalmazni, egyre inkább felerősödik az a tendencia, miszerint a *halmozás tárgya a pénz*.<sup>17</sup> Ez olyan erőforrást jelent, ami a falu határán kívül élők számára is értékkel rendelkezik, ugyanis gazdasági, sőt társadalmi aspirációik megvalósításához eszközként használhatják fel. A szülők számára pedig éppen ezért olyan tőkét jelent, amivel befolyásolhatják a szoci-

<sup>15</sup> Lásd még Keszeg 1982, 255.

<sup>16</sup> Körülbelül tizenöt éve történt, hogy az elvándorolt gyerekek meghaltak a szülei, s ő annak ellenére, hogy rendezett anyagi háttérrel rendelkezett, nem készíttetett szüleinek sírkövet, s így azok a mai napig is jelöletlen sírban fekszenek.

<sup>17</sup> Vö. Hamar 1981, 38.



ális kötelékek minőségét. Pénzt gyűjtenek tehát, amit vagy a bankban halmoznak fel, és különleges alkalmakkor (pl. gyermekeik ház- vagy autó vásárlásakor, unokáik házasságkötésekor stb.) bocsátanak utódaik rendelkezésére, vagy pedig kisebb összegekben, folyamatosan juttatnak gyerekeiknek, unokáiknak.

Pénz gyűjtését és félretételét viszont nem tudja megengedni magának minden szülő, ami közvetlenül érezhető leszármazottaikkal való kapcsolattartásuk milyenségén. Ez pedig elsősorban az özvegyasszonyokat érinti.

Marosi Erzsébet például öt éve nem találkozott Bukarestbe költözött lányával. Mindössze egyszer beszéltek telefonon.

Popovoci Ilonának ugyan öt gyermeke van, de csak akkor jönnek Borzásra, ha az anyjuknak már nagyon szüksége van a segítségükre, a falun belül az adódó problémára már nem talál segítséget, és rákényszerül arra, hogy telefonon hazahívja valamelyiket.

A háztáji termékek juttatásával ugyanazt a két célt kívánják szolgálni, mint a pénz halmozásának esetében. Annyi a különbség, hogy ennek a tendenciának a címzettjei elsősorban a faluból elvándorolt gyermekek, míg az előző esetben a pénz egyaránt értékes juttatási tárgy a falun kívül és a faluban élő utódok számára.

A városra költözött és kerttel nem rendelkező családok számára a falun élőtől eltérően külön terhet jelent, hogy nem tudván előállítani különböző élelmiszeri javakat, mindent a piacról vagy az üzletből kell megvásárolniuk: a rendszerváltás előtt a beszerzési nehézségek miatt, azóta pedig a lakosság vásárlóerejének visszaesése és a nagyfokú munkanélküliség miatt.

Új lehetőséget jelentett a szülők számára ennek a szűkösségnek a felhasználása gazdasági tőkéjük értékeléséhez. Kialakult ugyanis egy olyan juttatási modell a szülők és gyermekek között, ami eddig nem létezett, ugyanis a Borzáson, vagy a más falvakban letelepedő gyermekek elő tudták állítani ezeket a javakat maguk számára, tehát nem volt szükségük arra, hogy más forrásból szerezzék be. A tömbházlakásokba beköltözött családok számára viszont nagy segítséget jelentett, ha a szülők biztosították számukra a különböző háztáji termékeket (zöldség, gyümölcs, hús stb.)<sup>18</sup> Ez a fajta juttatás ugyanakkor kölcsönös cserét feltételez, mivel ennek fejében a városiak folyamatosan beszerezték szüleiknek azokat a cikkeket, amelyekhez Borzáson vagy szomszédos falvakban (elsősorban Bagoson, mivel ennek megközelítése a leginkább problémamentes) nem tudtak és nem tudnak hozzájutni.

---

<sup>18</sup> Vö. Keszeg 1982, 257.

A *munkajellegű segítség* olyan potenciális gazdasági tőke, ami ugyan nem konvertálható közvetlenül pénzzé, mivel nem ez a célja, de rendelkezik pénzbeli értékkel, és értékessége éppen abban rejlik, hogy nem kell kifizetni. Ennek az erőforrásnak az alkalmazása elsősorban a falu határán belül érvényesíthető, illetve csökkentett mértékben a közelbe költözött gyermekekkel szemben, és nagyon redukált formában a messzire elköltözöttek esetében. Gazdasági aspektusokkal azért rendelkezik, mert gyermekeik pénzbeli kiadásait csökkentik a szülők azáltal, hogy elvégeznek olyan munkákat, amelyekért máskülönben fizetniük kéne.

Ez a férfiak esetében elsősorban a ház és a melléképületek építésénél, illetve rendbetételénél való segítkezést jelenti, valamint a mezőgazdasági munkákban való részvételt, a nők esetében kistrészt a gyermekeik gazdálkodási tevékenységében való részvételt, nagyobb részt pedig a háztartási és gyermekgondozási feladatok elvégzésénél való segítkezést. Ez részben lehetőséget teremt számukra, hogy értékesítsék munkabírásukat, munkakészségüket és a földművelésre vonatkozó szaktudásukat, ami által közvetve reprodukálják családban elfoglalt státusukat, másrészt pedig a reciprocitás elve alapján biztosítják önmaguk számára, hogy gyermekeik kötelességüknek érezzék majd, hogy fizikai erejük gyengülésével viszonzzák mindezeket.<sup>19</sup> Ezt a viszont segítséget kikényszerítő technikát nemcsak családon belül alkalmazzák, hanem a szomszédsági törődés bebiztosítására is.<sup>20</sup>

Végezetül meg kell említenünk, hogy a szülők és gyermekeik közötti kapcsolat kétirányú.<sup>21</sup> Ez lényeges aspektusa ennek a viszonynak. A szülők juttatásai ugyanis az esetek többségében nem maradnak viszonzás nélkül. A kölcsönösség megvalósulása viszont nem feltétlenül és nem csupán azonnali, hanem hosszú távú folyamat. A szülők gazdasági befektetése kétszerezsen térül meg: egyrészt közvetlenül a beruházás után az elismertséget eredményezi, illetve elősegíti a szülők státusának reprodukcióját, másrészt pedig későbbi következményekkel jár, hiszen a juttatások kötelezettségekké és lelkiismereti késztetésekké transzformálódnak, aminek eredményeképpen amikor a szülő – akár anyagi, akár munkajellegű – segítségre szorul, számíthat gyermekeire.

<sup>19</sup> Vö. International Encyclopedia of the Social Sciences 1968, 189.

<sup>20</sup> A gazdasági tőke szociális erőforrássá való konvertálásáról a későbbiekben még szó esik.

<sup>21</sup> Lásd még Cseh-Szombathy 1971, 159–161.

## IRODALOM

**BEAUVOIR, Simone de**

1972 *Az öregség*. Bp.

**BOURDIEU, Pierre**

1997 Gazdasági tőke, kulturális tőke, társadalmi tőke. In. Angelus Róbert (szerk.): *A társadalmi rétegződés komponensei*. Bp. 156–177.

**CSEH – SZOMBATHY László**

1971 A család szerepe az öregek ellátásában és életében. In. Lócsei Pál (szerk.): *Család és házasság a mai magyar társadalomban*. Bp. 147–168.

**HAMAR Anna**

1981 *Az öregek helyzetének változása a falu társadalmában*. Egyetemi doktori disszertáció. Kézirat.

1982 Az öregek néprajzi kutatásának szempontjai. In. Balassa Iván – Ujváry Zoltán (szerk.): *Néprajzi tanulmányok Dankó Imre tiszteletére*. Debrecen. 663–668.

**INTERNATIONAL ENCYCLOPEDIA OF THE SOCIAL SCIENCES**

1968 Volume 1. The Macmillen Company and The Free Press.  
Manufactured in the United States of America

**KESZEG Vilmos**

1982 A nagycsalád bomlása Detrehemtelepen. *Korunk Évkönyv*. 253–257.

**KIDECKEL, David A.**

1993 *The Solitude of Collectivism: Romanian villagers to the Revolution and Beyond*. Cornell University Press, Ithaca – London

**KLIGMAN, Gail**

1998 *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*. Iași

**KÓSA ERZSÉBET**

1971 Adalékok a mai magyar család generációs viszonyainak alakulásához. In. Lócsei Pál (szerk.): *Család és házasság a mai magyar társadalomban*. Bp. 117–146.

**LINTON, Ralph**

1997 Státus és szerep. In. Bohannon, Paul – Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Bp. 267–283.

**MAGYAR STATISZTIKAI KÖZLEMÉNYEK**

1900, 1910, 1941

**MURŞAN, Cornelia**

1994 Changements de Structures Démographiques en Roumanie.  
*Studia Universitatis Babeş – Bolyai. Sociologia – Politologia.* 1–2. 43–57.

**PALÁDI-KOVÁCS Attila**

1997 Az idős generáció munkája a mai magyar falvakban. In. Csoma Zsigmond – Gráfik Imre (szerk.): *Kapcsolatok és konfliktusok Közép-Európa vidéki életében.* Szombathely. 169–173.

**RECENSĂMÂNTUL GENERAL AL POPULAŢIEI ROMÂNIEI**

1930, 1956, 1966, 1977, 1992

**H. SAS Judit**

1976 *Életmód és család. Az emberi viszonyok alakulása a családban.* Bp.

**SÓMLAI Péter**

1991 Nagyszülők és unokák Budapesten. In. Utasi Ágnes (szerk.): *Társas kapcsolatok.* Győr

**SZABÓ Miklós – BOÉR Júlia**

1999 *Szilágybagos. Község és egyház 750 éves történelme.* Zilah

**TÁRKÁNY SZÜCS Ernő**

1981 *A magyar jogi népszokások.* Bp.

**VERDERY, Katherine**

1983 *Transylvanian Villagers. Three Centuries of Political, Economical, and Ethnical Change.* University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London

**VINCZE Márta**

1995 A családi gazdaság helye és szerepe a romániai agrárátalakulásban.  
*Regio.* 1–2. 137–144.

## NAGYKÁROLYI VÁSÁRI VÁMJEGYZÉK 1801-BŐL

Az alábbi vásári vámjegyzéket a budapesti Országos Levéltár gróf Károlyi levéltári részlegből<sup>1</sup> jegyeztem ki. A jegyzékből – egyebek mellett – megtudhatjuk, hogy a nagykárolyi nagyvásároknban a 19. század elején milyen, honnan érkezett árusok árultak, milyen árucikkeket kínáltak, hogyan történt az árusítás (hová rakták ki az árut: deszkára, gyékényre, székre stb.), mennyi díjat fizettek az uraságnak. Az egyes tételek utáni pénzüsszeg krajcárnak értendő.

Az árusok között nyilván a helybeliek voltak többségben, de más településekről, sőt messze földről is érkeztek ide árusok: Debrecenből, Gyórból, a Felvidékről, Lengyelországból. A kereskedőkön kívül mesteremberek (szűrszabók, gubások, bádogosok, mézeskalácsosok, csizmediák stb.) meg földművesek is jelen voltak. Ez utóbbiak mezőgazdasági termékeket, gyümölcsöt, élelmiszereket és haszonállatokat árultak. A mesteremberek itteni nagy száma érthető, hiszen a város lakosainak jó része kézművességből (vagy ebből is) élt. Erre vonatkozólag a Károlyi család 1723-as urbáriumában ilyen adatokat találunk: *„Közönséges Észrevételek a' Mester emberekre nézve Károly M(ező) Várossában van Szappanos 2, Kömives 1, nemeth nyereg jártó 2, Németh Csizmadia 5, Bádogos 1, Mézes kalatsos 3, Timár 8, Szabo 12, Lakatos 6, asztalos 18, Üveges 7, Kováts 2, Csizmadia 37, Fazokos 2, Kalapos 7, Esztergarius 2, Kötél verő 3, Szüts 5, Mészáros 1, Áts 2, Varga 6, Gúbás 6, Pék 1, Aranymives 1, Szijjártó 2, füsüs 1, Takáts 11, Kerékjártó 6, Bodnar 2, ... Ezek a mester emberek, ... az esztendőnek nagyobb részét földműveléssel, és napszámra való munkákkal töltik el.”*<sup>2</sup>

A bemutatandó levéltári irat címe a következő: *Lajstroma Nagy Károly Várossában Esztendőként tartani szokott Hét Nagyobb Vásárok<sup>3</sup> alkalmatosságával a' kereskedőkről, és más Árosokról vétetendő Taksának.*

<sup>1</sup> Károlyi lt. P 392, 161. fiók, 472. lap

<sup>2</sup> I.h. 292. A közlemény a Domus Hungarica Scientarum et Artium alptvány támogatásával készült.

<sup>3</sup> Korábban, de valószínűleg ebben az időben is Nagykárolyban – akárcsak a Tiszántúlon – *szabadságnak* is nevezték a nagyvásárt (vö. MTsz., ÚMTsz., Pais Dezső, *A szabad helynév alkalmazásaihoz*: Magyar Nyelv 1957, 66.). Ezt a következő – 1723-ból származó – le-

A lajstromban ezeket találjuk:

*A' Nagy Boltos kereskedők<sup>4</sup> a' kik két Deszkán árulnak tartoznak Sátoraik-ról fizetni ... 36*

*A' kik egy Deszkán árulnak ... 24*

*A' kik Fedél nélkül gyekenyen vagy Ponyván árulnak ... 12*

*A' Saffrányosok, és Csípkések a' kik két Deszkán árulnak ... 24*

*A' kik egy Deszkán árulnak ... 12*

*A' Szekeres Gyoltsosok egy Deszkától ... 24*

*Ponyván áruló Gyoltsosok ... 6*

*A szappanyosok minden széktől ... 6*

*A' Szűr Szabok minden Személy ... 9*

*Debreczeni Szabók minden Ládától ... 9*

*Debreczeni Paplanosok minden Ládától ... 9*

*Vasas Tótok Szekér állásért, és árulásért ... 20*

*A' szekeres Gűbások minden személytől ... 12*

*Gyalog Gubások ... 6*

*A' vás arósok minden Sátortól ... 24*

*Rézművesek minden Sátortól ... 30*

*A kordoványosok minden szekérről ... 30*

*Egy szekér nyers bőrtől szekér állással edgjütt ... 13*

*Egy darab Marha bőrtől ... 3*

*Bádogosok, és Mézes kalátsosok ... 12*

*Czitromosok ... 20*

*Gombkötők ... 6*

*Schleiferek (=köszörűsök) ... 1*

*Csizmadiák, és Schuszterek minden Ládától ... 6*

*Vargák minden Ladától ... 6*

véltári adalék bizonyítja: „Az Hajdu Városiak (ti. Nagykároly Hajdúváros nevű fertályának, városrészének lakosai) ... Szabadság idein tartoznak az Vároست kerülni, s az Lopókra vigyázni” (Extractus Urbary Uniuersorum Inclitae Familiae Karolyianae Dominorum A° 1723 Confecti, i.h. 198.). Az Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár (=Szt) adatanyagából eddig nem került elő olyan adat, amely azt igazolná, hogy szabadságnak Erdélyben ugyancsak lett volna ilyen jelentése, bár az erdélyi származású Andrád Sámuel *Elmés és mulatságos anakdoták* című kétkötetes művének első kötetéből ez a mondat idézhető: „ A' szomszédban esendő nagy vásárba v. szabadságba (sokadalomba) igyekeznek”. Andrád 1789, 250. Ez az adalék a kéziratos Akadémiai Nagyszótár anyagában is szerepel.

<sup>4</sup> Érdekes, hogy a Szt-ban csak a *boltos kereskedő* szókapcsolat fordul elő (a *boltos* szó-cikk alatt) 'kiskereskedő' jelentésben.

Szjártok minden Ladától ... 6  
Kalaposók minden Ladától ... 6  
Szütsök minden Sátortól ... 12  
Szütsök minden Rudtól ... 6  
Fazekasak minden Szekértől ... 12  
Szekeres Üvegesek minden Szekértől ... 22  
Tobákosok (=dohányosok) minden Szekértől ... 12  
Gyalog üvegesek ... 6  
Nagy Szarvas Marhától és Lótól ... 3  
Bornyutól és Csíkotól ... 1,5  
Egy öreg (=nagy) Sertéstől ... 3  
Egy Süldőtől ... 1,5  
Szítás és Rostás ha Szekerrel van fizet 12  
Szítás és Rostás ha gyalog van fizet 12  
Kötélverő ha gyalog van fizet 6  
Teknyős Czigányok Szekérrel ... 12  
Teknyős Czigányok gyalog ... 6  
Kemény fa Edény, vagy Pintér munka egy szekérről ... 12  
Kerekesek minden szekérről ... 12  
Debreczeni Mézes kalácsos, Pípás, Csutorás, és Fűsűs ... 6  
Timárok ... 6  
Sarló Árúlok ... 12  
Kasza Árúlok ... 12  
Fejsze, és vas villa árúlok ... 6  
Heringes Lengyelek egy hordótól ... 6  
Egy szekér Fehér Györi edénytől ... 18  
Egy szekér haltól tt° használással edjűtt ... 30  
Egy szekér Deszkától negy marha után ... 12  
Egy szekér Deszkától két marha után ... 6  
Asztalosok minden szekértől ... 12  
Egy egész szalonnától ... 6  
fél szalonnától ... 3  
Egy hájtól ... 1,5  
Mindén szekér életért (=gabonáért)<sup>5</sup> véka pénz ... 6  
Mindén kásás szekértől véka pénz ... 12  
Egy szekér Abrontstól ... 12  
Egy szekér almától, és egyéb gyümoltstól ... 12

---

<sup>5</sup> Az élet szó ebben a jelentésben az erdélyi régiségben is előfordul (I. SZT).

*Egy szekér hagymától ... 12*  
*Kenderért, és Lenért 6 kitéig<sup>6</sup> ... 6*  
*Kenderért, és Lenért 6 kité felül ... 12*  
*Egy szekér apró marhától (=baromfi) ... 12*

A lajstrom végén ez található: *Költ Februarius Holnapnak 6<sup>k</sup> Napján 1801<sup>k</sup> Esztendőben. NKárolyban tartatott Mlgos Uraság Tiszti Székeből. Ki adta Mlgos Uraság Hitès Notariussa Vizi Imre mpr.*

Említésre méltó, hogy több ilyenfajta jegyzék is fennmaradt a tanulmányozott levéltárban a 19. század elejéről. Ezek nagyon hasonlítanak az 1801-esre, de más tételek is jelentkeznek bennük. Egy 1811-es lajstromban például ilyen tételek szerepelnek – most a fizetendő taksa összegétől eltekintve –:

*Egy szekér Dinnyétől ...*  
*Egy szekér zsendelyért és Léztért ...*  
*Egy szekér Nád Gyékény és Sásért ...*  
*Egy szekér kenyértől ...*  
*Egy csomó Harsért ...*  
*Egy szekér csizmadiának való kéregtől ...<sup>7</sup>*

---

<sup>6</sup> A *kita* szót a SzT így értelmezi: 1. kender- v. lenfőköteg; 2. kendersiz-köteg. Az 1. jelentés alá sorolt adalékok után ez a megjegyzés olvasható: „ *A kita a hunyadi régiségben 12, korunkban Kalotaszegen 10–12, ill. 15–16 fej, Szatmárban és a rajta túl eső részeken 20 főből álló kikészített kender v. lenszálköteg ...*”.

<sup>7</sup> I.h. 727–728.



## IRODALOM

**ANDRÁD Sámuel**

1789 *Elmés és mulatságos anekdoták*. Bécs

**B. LŐRINCZY Éva**(főszerk.)

1992 Hosszú Ferenc (szerk.): *Új Magyar Tájszótár*. Bp.

**PAIS Dezső – BENKŐ Lóránd**(szerk.)

1957 *Magyar Nyelv*. Bp.

**SZABÓ T. Attila**

1976 *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár I*. Buk.

1978 *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár II*. Bp.

1982 *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár III*. Bp.

1984 *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár IV*. Bp.

1993 *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár V*. Bp.

1993 *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár VI*. Bp.

1995 *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár VII*. Bp.

1996 *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár VIII*. Bp.

1997 *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár IX*. Bp.



## ADATOK AZ ÚRIHÍMZÉSEK TÖRTÉNETÉHEZ

A szakirodalomból már tudhatjuk, hogy a magyar hívművészet első ránk maradt emlékei a koronázási palást és a miseruhák, pluviálék voltak. Bár kazuláink között is rengeteg az igazán szép darab, mégis európai színvonalra a 17–18. századi hívművészetünk emelkedett, amikor a királyi udvarokból és hívműhelyekből e díszítésmód a nemesi, kismemesi és később a polgári udvarokra is áterjedt.

E korszak hívművészetét a 19. századi műszóval *úrihívmzésnek* nevezzük. E hívmzés kialakulása a 16. századra esett és – amint a megnevezése is sejteti – úri igényeket elégített ki: az udvari élet ceremóniáit emelő díszabroszként, jegykendőként, a mennyezetes ágyakat takaró szuperlátként, díszes lepedőhímként, párnahajként vagy szószéktakaróként, úrasztali terítőként, az úrvacsora osztásakor használt serleg- és tányértakaróként – tehát úri vagy egyházi funkcióval – használták.

E hívmzéseket a 16. században még jórészt csak főúri körökben használták, hiszen a színpompás selyemszálakat, az arany- és ezüstszálakat csak távolról jövő, keleti vagy nyugati kereskedőtől lehetett beszerezni. A hívmzsminták is távoli tájakról származtak: Palotay Gertrúd komoly tanulmányában kielemezi azt, hogy a főúri udvarokban külön bulya<sup>1</sup> szolgálókat tartottak, akik a divatos török hívmzéseket készítették. De nem csak azok a hívmzsminták terjedtek, amelyeket a bulya szolgálók ismertek: a török bégek asszonyaitól is bőségesen igényelték úrasszonyaink a megbecsült török hívmzsmintákat.<sup>2</sup>

A terjedő, népszerűsödő, színekben pompázó és gyönyörű, egyszerű ornamentikájú úrihívmzések a 17. század folyamán már rendkívül nagy számban készültek, és az egész magyar nyelvterületen elterjedtek. A sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeum gyűjteményében ötven darab 17–19. századi úrihívmzés van, melyeknek életkorát csak hozzávetőlegesen tudjuk felbecsülni. A szakirodalombeli következtetések készítettek arra, hogy a levéltári forrásokból próbáljuk megtudni: melyik század milyen hívmzéseket,

<sup>1</sup> 'török szolgálók'

<sup>2</sup> Palotay 1940.

motívumokat használt, milyen népeknek volt szerepük a hímzések kialakításában stb.

## A. AZ ÚRIHÍMZÉSEK KIALAKULÁSA

Az úrihímzésekre irányuló keleti és nyugati hatást majdnem minden kutató kihangsúlyozta, viszont elég következtelenül elemezték ezt. A legkomolyabb tanulmányok Palotay Gertrúd és Szabó T. Attila tollából származtak, ők a török és a szlovák kézimunkák hatását elemezték<sup>3</sup>. Többen foglalkoztak a reneszánsz hatással is<sup>4</sup>.

Ha következetesen átnézzük a levéltári forrásokat, a következő népeket emlegetik a hímzéseinket részletesen vagy futólagosan felsoroló leltárak, testamentumok, vizitációs jegyzőkönyvek és perefernum levelek.

1539-ben *rác munkát* említenek<sup>5</sup>. 1595-ben Károlyi Kata hozománya többször is jelöli a *spanyol varrású* lepedőket, párnahajakat<sup>6</sup>. Úgy tűnik, a spanyol hatás jóval jelentősebb volt, mint amekkora teret eddig szántak neki a szakirodalomban. A 17. század végéig majdnem mindenik hozománylevélben szerepelnek a spanyol varrású lepedők, párnahajak. A leírások nem adják meg ezeknek a hímzéseknek a pontos ismertetőjegyeit. Radvánszky adatai közt igen gyakori a hozzájuk társuló *aranyos* vagy *arany szállal varrott* jelzője, de a Biálisok illyefalvi összeírása alapján készítettek egyszínű veres, két színű (veres és kék) fejtőből és sokszínű selyemfonálból is spanyol varrású kézimunkát<sup>7</sup>. Valószínű, hogy több fajta kézimunkát jelölhetett ez a jelző, mivel az arab hímzések jelentős része is éppen Spanyolországban keresztül hatott, és az Orbai széki vizitációs jegyzőkönyvek megemlékeznek a mór abroszokról is a 18. század folyamán<sup>8</sup>.

A legtöbb említésnél kiviláglik, hogy a *spanyol hím* elsősorban öltéstípus jelöl, de valószínű, hogy a spanyol hímzőművészet nem csak technikai gazdagodást, hanem anyag- és motívumbővülést is hozott a magyar hímzőskultúrába. Sajnos, spanyol szakkönyvek és eredeti tárgyak hiányában lehetetlen vállalkozás lenne a konkrét hatás feltárása.

A *török hímzések*re szintén rengeteg adatunk van, ezeknek jelentős ré-

---

<sup>3</sup> Palotay 1940.

<sup>4</sup> Balogh 1967, 150–159.; V. Ember 1981, 13.; Vona 1976, 145–164.

<sup>5</sup> Radvánszky 1986.

<sup>6</sup> Radvánszky 1986, 29.

<sup>7</sup> S. N. Lvt., F. 28/217, 6–11.

<sup>8</sup> O. E. Lvt., II/6, 15.

szét Palotay Gertrúd feldolgozta. Nem csoda egyébként, hogy elsősorban ezeket értelmezték vidékünkön, mivel a levéltári adatok bizonyossága szerint a magyar nyelvterület keleti peremvidékén ez a hatás jóval erőteljesebb volt, mint a belső-magyarországi részeken. Radvánszky báró könyvében a legelső adat 1595-ből származik<sup>9</sup>, de Erdélyben már ennél korábban, 1576-ban megemlítik. Ekkor a „*feyre walo Roytos kezkenyeo keres kereol waroth tereok warrassal*” van díszítve és arannyal van töltve<sup>10</sup>. A 17. század közepén divatjuk még élő vidékünkön, hiszen a brassói, kolozsvári kereskedelmi utak folyamatosan áramlanak be a török árusok tiritarka portékáikkal. Palotay tanulmánya gazdagon szemlélteti a magyar hímzésekbe átszármasztott török motívumokat, keleties kompozíciós módokat, a minták vándorlását megszervező leveleket, így fölöslegesnek tartjuk ezeknek további ismertetését. A 18. század legelején felleltározott Biális javak közt már alig szerepelnek, ellentétben a spanyol hímzésekkel, amelyekből csak ez család számos példányt őrzött<sup>11</sup>.

A 17. század első felében főleg a belső-magyarországi területeken emlegetik a *lengyel varrások*at és a *lengyel patyolatot*. Ezt a hatást egyáltalán nem vizsgálták eddig a kutatók.

1595-ben, 1602-ben említi Radvánszky a *gallos lepedőket*. Szabó T. Attila úgy véli, hogy ezek egy anyagfajtát jelölnek<sup>12</sup>. Ennek ellenére valószínű, hogy ez az anyag a franciáktól kerülhetett a magyarok közé, mivel a gallus volt ebben az időben még a franciák megnevezése Magyarországon. A franciák és magyarok hímzőkapcsolatait már valamelyest kutatta a szakirodalom, tudunk arról, hogy egy Étienne l' Hongre nevű hímzőmester dolgozott Franciaországban<sup>13</sup>. Figyelembe véve, hogy vallon telepések elég szép számmal érkeztek Magyarország területére, a viszonthatás lehetőségét sem lehet teljesen kizárni.

1630-ból, 1670-ből említenek *olasz varrást* is forrásaink. Az itáliai hatás természetesen korábban kezdődött, mindannyian tudunk Mátyás király olasz kapcsolatairól, a Budán felállított, olasz munkásokkal működő majolikagyártó műhelyről stb. A korai hatást jelöli az 1595-ös *olasz korsós* motívumjelölés is<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> Radvánszky 1986, 29.

<sup>10</sup> Szabó T. 1982, 809.

<sup>11</sup> S. N. Lvt., 28/217, 6–11.

<sup>12</sup> Szabó T. 1984, 512.

<sup>13</sup> V. Ember 1981, 11.

<sup>14</sup> Radvánszky 1986, 29.

A 18. századtól kezdve a *tót hímzések* kezdenek erőteljesen teret hódítani; mivel e szlovák kézimunkák divatját két kitűnő tanulmány ismerteti, így fölösleges alaposabban elemezni e hatást<sup>15</sup>.

Szintén 18. századi elterjedésű a „*Bécsi hímzés*” is. A Biálisok 1708-as összeírásában<sup>16</sup> és a Wass család levéltárában található leírások alapján egyaránt<sup>17</sup> arany és ezüstszállal varrták ezt. Mindkét ismert esetben mente díszítésmódjáról van szó. A német népek hímzőművészete valószínű, hogy nem csak Bécsen keresztül hatott a magyarságra, néhány német népi hímzés kompozíciójában és motívumaiban elképesztően hasonlít a magyar úrihímzésekre.

## B. AZ ÚRIHÍMZÉSEK TECHNIKÁJÁNAK ÉVSZÁZADAI

Levéltári forrásaink néhol technikai leírásokba bonyolódnak. Egyes esetekben talán a technikátörténet is segítségünkre siethet a pontos datálásban.

Igen korán, már az első levéltári említésekben megnevezik a *rekehímzést*. A recét finom anyaga miatt ritkán lehetett selyemszállal vagy szkófiummal tölteni, legtöbbször a kis lyukakat közönséges fehér cérnával töltötték ki. Talán ezzel magyarázható, hogy Károlyi Kata 1595-ös hozományában a rekehímzésnél semmilyen színmegjelölés nem szerepel, míg a más hímzéseknél alaposan kihangsúlyozza a használt selyemszálak tónusát<sup>18</sup>. A 17. század folyamán egyre gyakrabban jelzik a források a városok környékén megtelepedő fejtőfestők működését. A viszonylag vékony, rekehímzéshez is kiválóan alkalmas színpompás fejtők fokozatosan megszínezik az addig egyszínű hímzéstípust, így Thurzó Zsuzsa hozománylevelében már *vörös recés* kézimunkát jegyeznek fel<sup>19</sup>. A 17. század második felében a karmasin szín selyemmel és arannyal varrott, a kék selyemmel töltött és a sárga rece is egyre gyakoribb<sup>20</sup>. A rekehímzés technikájából adódóan kedvezett a geometrikusabb minták elterjedésének, így a *csillagos, rózsás, Ábrahám és Izsá-*

<sup>15</sup> Palotay 1947.; Szabó T. 1957, 555–565.

<sup>16</sup> S. N. Lvt., F. 28/217, 6–11.

<sup>17</sup> Szabó T. 1982, 601.

<sup>18</sup> Radvánszky 1986, 29.

<sup>19</sup> Radvánszky i. h.

<sup>20</sup> Radvánszky i. h.

kos motívumú hímzések valószínűleg ebben a technikában alakultak ki és váltak elterjedtekké később a szálszámolásos hímzéseken.

A fehér hímzések szintén igen korai megjelenésűek, az első hímzésleírások közt már jelen vannak. A fehér hímzések közt elterjedt volt a szálvonásos-vagdolásos és a szabadrajzú hímzés egyaránt. Egyike e tipikusan magyarnak tekinthető technikáknak, amelyek évszázadokon keresztül közkedtek maradtak.

Az írás után varrott hímzések valószínűleg kissé későbbi keletkezésűek, mint a szálszámolásosak, bár ez a levéltári forrásokból nem mutatható ki. Ezek közt rendkívül változatos öltéstípusok éltek. Ma már sejtelmünk sincsen, milyen lehetett a kamuka hím, kazul varrás, spanyol öltés, pedig valamikor nagyon gyakoriak voltak ezek az öltéstípusok. Az is ugyanolyan rejtély, hogy az írás után (tehát szabadrajzú) hímzések pontosan hogyan alakulhattak ki, de az tény, hogy írás utáni hím megnevezés alatt csak viszonylag későn, 1657-től kezdve kezdenek feltűnedezni.

Szintén valamely technikai megoldás lehetett az árnyékvarrás. Ezt 1630 körül emlegetik többször a források, utána teljesen eltűnik a leltárakból.

Vagy a tűfestéses technikát, vagy pedig a perzsaöltést jelölheti Divék-Ujfaluusi Zsuzsa 1671-es kelengyeösszeírása, amelyben tűzött varrású ágyterítőt emlegetnek<sup>21</sup>.

## C. AZ ÚRIHÍMZÉSEK MOTÍVUMKÉSZLETÉNEK ALAKULÁSA

A 16. század végi úrihímzések motívumkincsének egyik leggazdagabb leírását a Károlyi Kata 1595-ös hozománylevelében találjuk. A díszlepedők részletes felsorolásából megállapíthatjuk, hogy ekkorra már kialakult a magyar hímzőművészetnek az egyik, a későbbiek folyamán is alkalmazott szerkesztési elve, vagyis az, hogy a motívumoknak nem engednek szabad folyást, hanem két oldalról apróbb mintasorral (mesterkével) lehatárolt díszítősíkra zárják. A kétfelől mesterkével lezárt kézimunkák közt találunk rózsás hímű, csillagos mintájú és metéléses példányokat is. A rózsás, csillagos minták későbbben a szálszámolásos (keresztzemes) kézimunkák leggyakrabban használt motívumai lettek, gyanítható, hogy ezek már ekkor szálszámolásos kézimunkák voltak. Balogh Jolán tanulmányaiban kielemezte, hogy a csillagos motívumok közül egyesek olasz mintakönyvekből kerültek át a magyar hímzészésbe. A 16–17. századi csillagos és rózsás hímzések

<sup>21</sup> Radvánszky 1986.

nek az alapanyaga még jórészt vörös fonal vagy fejtő. A vörös alapszínű, csillagos vagy rózsás hímzések nagy körutat jártak be, ma is Erdély szerte a legnépszerűbb népi hímzések. Ma már kevesen, és inkább csak a kutatók látnak reneszánsz maradványokat bennük.

Hasonlóan reneszánsz motívumkészlete van a Károlyi Kata recehímzések lepedőinek is: találunk köztük *pomagránátos, szőlős, olaskorsós, kígyós* és sokfajta *virágmintásakat*; az *emberábrázolásokból* a legkedveltebb az Ábrahám és Izsák történetét feldolgozó volt<sup>22</sup>. Motívumtörténeti szempontból különösen érdekesek azok az 1633-as leírások, amelyben Szabó Jakabné marosvásárhelyi kézimunkáit ismertetik: „*Zabo Jacabne igen szept skophiosmos kezkenoet uarra Abuginak az madarak(na)k megh az labokis Aranj es ezvst fonal uolt*”. Ugyanez az asszony ugyanebben az esztendőben „*kett kezkenöt adot Zabo Jacabne Abuginak, egik Pellicanos aranas, az masik bötös feketes, ez uolt rea varua: Bucziumat veszem mar az én szeretömtől, Nem különbben ugi mint egy ellensegemtől*”.<sup>23</sup>

1637-es veres gyapot fonalas *szarvasos derekalj-csupot* említenek<sup>24</sup>.

A 16–17. században tehát már roppant sok motívummal dolgoztak a varróasszonyok. Külön érdekesség, hogy ekkor már elterjedt volt a szarvas- és madárábrázolás, és a virághímeknek széles skáláját alkalmazták. A motívumok elhelyezéséről kevés feljegyzést találunk, de ebből a kevésből úgy tűnik, hogy igazán kedvelt volt a sarkos elrendezés: tehát a négy nagyobb virág a terítő négy sarkába foglalt helyet.

## D. AZ ÚRIHÍMZÉSEK SZÍNVLÁGÁNAK FEJLŐDÉSE

A magyar hímzőművészetnek évszázadonként más és más színhasználata alakult ki. A legbiztosabb összehasonlítási alap természetesen az, ha az évszamos példányokat lehetőségünk van megvizsgálni. Ennél kevésbé jobb módszer, de indulásképpen talán alkalmazható, ha a levéltári leírásokból próbáljuk kiolvasni a századok színhasználatát.

A legtöbb kézimunka egy vagy két színű volt, ezek mellett természetesen majdnem mindig arany- vagy ezüstszálat használtak. A *fémszálakat* (*Szko-fiumot*) hosszú időn keresztül külföldi kereskedőktől szereztek be, csak a Rákócziak korában telepítettek be Sárospatakra fémszállhúzó munkásokat.

<sup>22</sup> Radvánszky 1986, 29.

<sup>23</sup> Szabó T. 1982, 583., 820.

<sup>24</sup> Szabó T. 1978, 150.

Ezért a korai darabokon még mértékkel alkalmazzák a drága szkófiomot, inkább szívesebben keverik *selyemszálakkal*.

Magyarország legrégebb, évszámmal ellátott úrasztali terítőjét a ragályi eklézsia szolgáltatta, ezen az 1548-as terítőn *borvörös, kék, barna és halványsárga* színek vannak<sup>25</sup>.

Erdélyben a leírások szerint a 16. században főleg a *fehérhímzések* divatoztak, ezt gyakran vegyítették *arany- vagy ezüstszállal*<sup>26</sup>. A 17. században ezek mellett már sokszor emlegetik a selyemszálát, sajnos, legtöbb esetben a színt nem pontosítják. A fehér szín mellett a 17. századi darabok leírásában gyakran megjelenik a *vörös szín*. A 17. században megjelölik a leírások a *kék, égszínkék* selyemszálakat. Ebben a században igen gyakori a kék és vörös együttes alkalmazása (íme, nem véletlen, hogy az erdélyi népi kézimunkák többsége vörös, kék vagy a két szín együttes használatát mutatja). 1627-ben kék selymes szkófiomos főköttőt<sup>27</sup> említenek, ez Erdélyben az egyik első írásos adat a kék szín használatára.

A levéltári adatok szerint a selyemfonalak kiszíneződésének, a sok színű selyemfonal alkalmazásának a 17. század végén jön be a valódi divatja. 1682-ben „*minden fele színű selyemmel uaratott*” ágas mintákat említenek a leírások<sup>28</sup>, 1686-ban „*buja vaszonra varott arany ezüst tecci s kek seljemmel varrot*” ingei jegyeznek fel.<sup>29</sup> 1736-ban már a szivárvány minden színében pompáznak az úrihímzések: Kolozsváron egy vánkósról jegyzik fel, hogy „*az Csupja veress, kek, fekete, hamu szín, baracz virag szín selyemmel es ezüst, arany fonallal varrott, noha viseltes*”<sup>30</sup>, 1748-ban Vargyasról *citromszínezüstös* keszkenőről tudunk.<sup>31</sup> 1737-ben Háromszékre Felvinczi Krisztina *testszín, meggyzín, violaszín, sárga, zöld és égszínkék* színekkel hímzett jakvakat hoz.<sup>32</sup>

A levéltári adatok úgy sejtetik, hogy Erdélyben a zöld színű selymek a 17. század végén kezdenek feltűnedezni.

Ez is azt sejteti, hogy a ragyogó arany- és ezüstszálak dominanciájával egyszerre a sokszínű selyemszálak is barokk hatás következtében terjedhettek el Erdélyben.

<sup>25</sup> Takács 1983, 26.

<sup>26</sup> Szabó T. 1978, 1188.

<sup>27</sup> Szabó T. 1982, 596.

<sup>28</sup> Szabó T. 1975, 117.

<sup>29</sup> Szabó T. 1975, 1093.

<sup>30</sup> Szabó T. 1978, 228.

<sup>31</sup> Szabó T. 1982, 594.

<sup>32</sup> S. N. Lvt., F. 27, 41-es ics., 44.



A levéltári forrásoknak rendkívül fontos szerepük van az eltűnt és eltűnőfélben lévő népi értékek megismerésében.

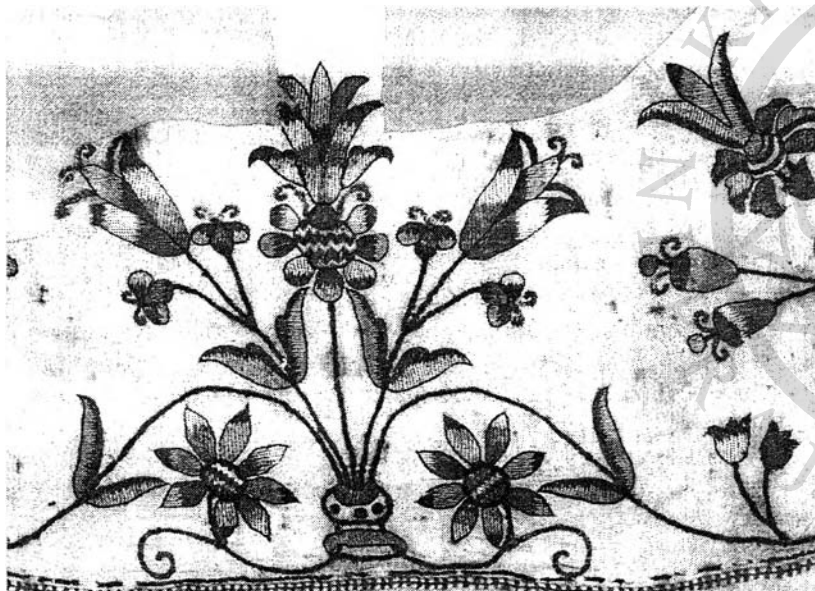
Ez a dolgozat talán akkor lehet igazán hatásos, ha a datált úrihímzésekkel együtt vizsgáljuk.

## RÖVIDÍTÉSEK

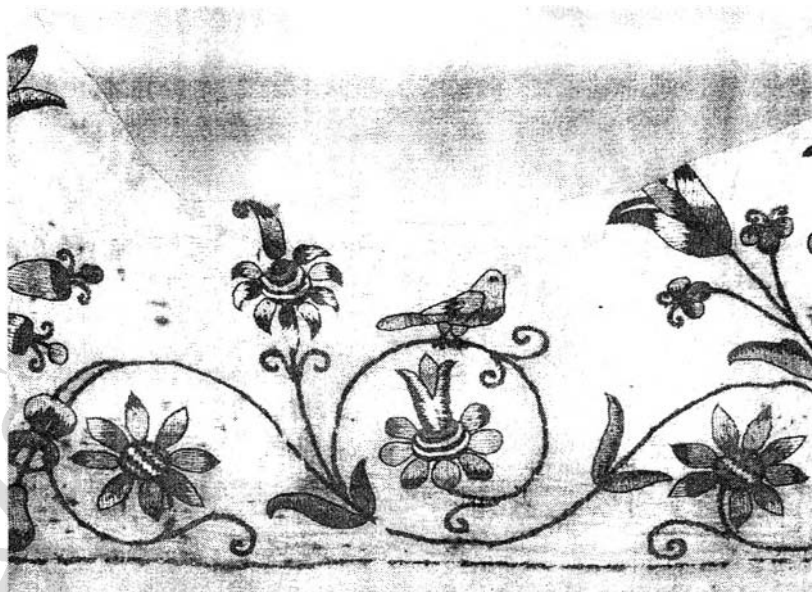
S. N. Lvt. – Sepsiszentgyörgyi Nemzeti Múzeum

O. E. Lvt. – Orbai Széki Egyházi Levéltár

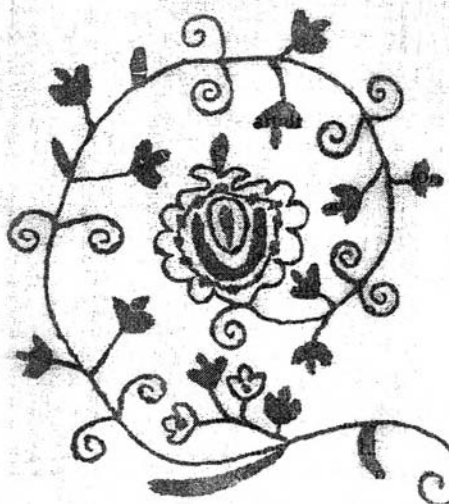
## FÜGGELÉK



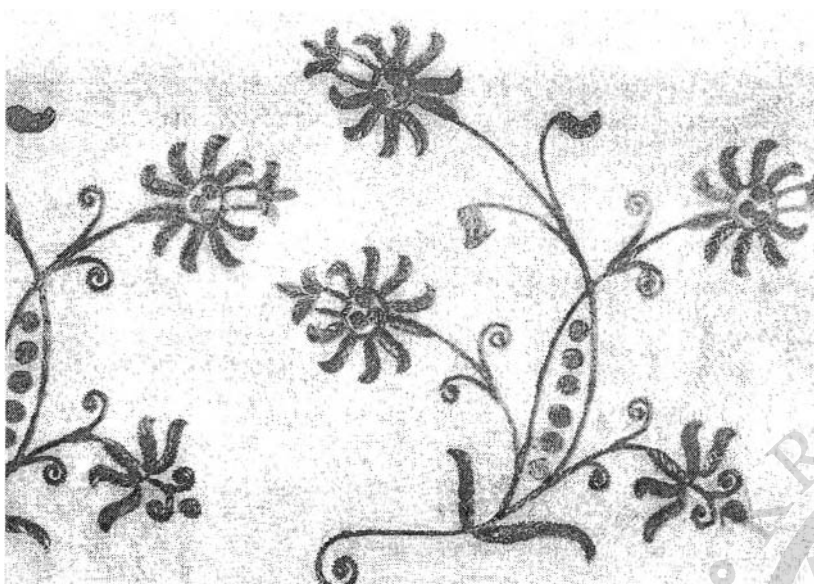
Szilágysági úrihímzés, XVII. század vége; Székely Nemzeti Múzeum, lelt. sz. T13



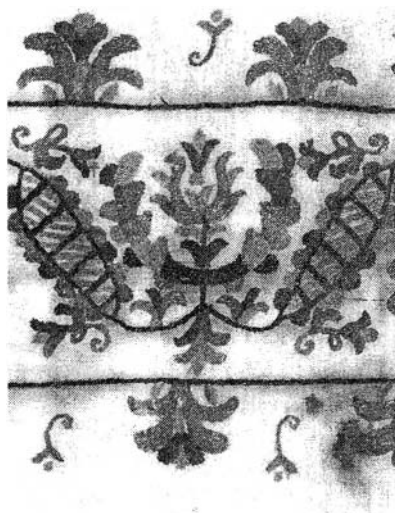
Szilágysági úríhmzés, XVII. század vége; Székely Nemzeti Múzeum, lelt. sz. T13



Imecsfalváról származó úríhmzés, XVIII. század; Székely Nemzeti Múzeum, lelt. sz. T16



Bardócról előkerült XVIII. századi úrihímzés; Székely Nemzeti Múzeum, lelt. sz. T21



Erdélyi úrihímzés, XVIII. század vége; Székely Nemzeti Múzeum, lelt. sz. T41

## IRODALOM

### BALOGH Jolán

1967 A népművészet és a történeti stílusok. In. *Néprajzi Értesítő*  
XLIX.73–165.

### PALOTAY Gertrúd

1940 *Oszmán–török elemek a magyar hímzésben*. Budapest

1941 Régi erdélyi hímzsminta rajzok. In. *Erdélyi Tudományos Füzetek*.  
Kolozsvár

1942 Újabb adalékok Árva Bethlen Kata fonalas munkáinak ismereté-  
hez. *Erdélyi Múzeum* XLVII. évf. 2. sz. 258–261.

1946 Újabb adalékok Árva Bethlen Kata fonalas munkáinak ismereté-  
hez. *Erdélyi Múzeum* LI. évf. 1–4. sz. 47–54.

é. n. *A miskolci református egyház régi hímzései*. Sopron

1947 Tót hímzés, tót csipke a XVIII. századi Erdélyben. *Erdélyi Tudomá-  
nyos Intézet Füzetek*. Kolozsvár

### RADVÁNSZKY Béla

1986 *Magyar családélet és háztartás a XVI. és XVII. században*. Budapest

### SZABÓ T. Attila

1975 *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár I*. Bukarest

1978 *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár II*. Bukarest

1982 *Erdélyi Magyar Szótörténeti tár III*. Bukarest

1984 *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár IV*. Bukarest

### TAKÁCS Béla

1983 *Református templomaink úrasztali terítői*. Budapest

### TAPAY-SZABÓ Gabriella

1941 *Magyar úri hímzés*. Budapest

### V. EMBER Mária

1981 *Úrihímzés*. Budapest

### VONA Mária

1976 Olaszorsós minta egy magyar úrihímzésen. *Folia Historica* IV.  
140–149.

## KERESZTÉNY JELKÉPEK A NÉPI DÍSZÍTŐMŰVÉSZETBEN?

---

### A. PROBLÉMAFELVETÉS

A magyar néprajztudomány ezideig vallásos tematikájú vizuális alkotásokként jórészt csak az egyértelműen felismerhető bibliai/egyházi témájú ábrázolásokat fogadta el. Ilyen pl. az Ábrahám és Izsák történetét megjelenítő hímezés<sup>1</sup>, továbbá a bűnbeesés, az angyali üdvözlés, az Isten báránya<sup>2</sup> (1. tábla), avagy a fiait véreivel tápláló pelikán mustrája. Jelen tanulmány hipotézise, hogy a keresztény eszmeiség hittételei a népművészetben az eddig ismertnél jelentősebb helyet foglaltak el, nemcsak narratív, hanem ideoplasztikus megjelenítéseként is. Erre eddigi népművészetkutatóink többségéből nem figyelhettek fel. Egyfelől azért, mert érdeklődésüket a minták eredete, pontosabban előképe kötötte le. Másfelől azért, mert előítéleteik szerint az elvont díszítmények csupán csak esztétikai, és legfeljebb társadalmi (konatív, referenciális) funkciót tölthetnek be: a tetszetős formaképződmények nem rendelkeztek saját jelentéssel. Ezt recens megfigyeléseikre, elszírt adatokból nyert ismereteikre és arra az elhamarkodott vélekedésre alapozták, miszerint nem érdekes, hogy hogyan nevezték el a díszítményt.<sup>3</sup>

A kultúra történeti és területi változatai azonban arról vallanak, hogy esetenként a díszítmények többek voltak pusztán formajátékoknál: az emberek mély, szimbolikus jelentéstartalmakat tulajdonítottak nekik. A kultúra változásával a jelek elveszíthették korábbi jelentéstartalmukat, deszematizálódhattak, esetleg új jelentésekkel ruházták fel. A kultúra történetét felfoghatjuk úgy is, mint a jelentések történetileg változó rendszerét. Annak eldöntése, hogy az egyes jelek, motívumok és kompozíciók ab ovo

---

<sup>1</sup> Pl. Csulak–Gazdáné Olosz 1972, 99. minta. A minta úri előképét részletesen tárgyalja Viski é.n. 327.

<sup>2</sup> E témák külön-külön is megjelenhetnek. Együtt vannak jelen egy zalamegyei, zsidó régi oltárterítőn. Malonyay 1912, 278. ábra

<sup>3</sup> Ezt a tudományos babonát Viski fogalmazta meg a tojáshímekekre és a hímezéselemekre vonatkozóan, é.n. 337.

tudatos ábrázolások, illetve ideoplasztikus megjelenítések-e, vagy pedig formai tulajdonságuknál fogva töltődtek fel különböző jelentésekkel, meghaladja eddigi lehetőségeinket. Valószínűleg mindkettőre van példa. Arra, hogy adott korszakokban volt jelentésük, mindenekelőtt a mintanevekből következtethetünk. Az olyan kultúrákban, amelyekben a névadás viszonylag szilárd és általános volt, bizonyosak lehetünk abban, hogy az adott mintát ugyanazzal a dologgal vagy fogalommal asszociálták. A név nagyfokú fluktuációja azonos közösségnél viszont arra utal, hogy az asszociációs tevékenység elbizonytalanodott, jelentőségét veszítette. A név alakulásában tendenciák figyelhetők meg. A név eltűnése bizonyítéku szolgál arra, hogy a kultúra jelentéktelenné visszaszoruló elemével állunk szemben.<sup>4</sup>

A mintanév, mely rendszerint formai asszociációból fakadt, persze lehetett a képes formának megfelelő képes kifejezés, mindenféle mögöttes szimbolikus tartalom nélkül és lehetett a gondolkodás mélyebb rétegeire utaló szimbólum. A kultúrakutatás legnehezebb kérdése a kettő szétválasztása. Talán fogózóul szolgálhat a nevek mögötti rendszerszerűség felismerése.

A magyar népművészeti irodalom azért nem hangsúlyozza a vallásos jelképekről megnevezett díszítőmotívumok fontosságát, mert azok periférikusoknak, elszigetelteknek, elszórtaknak tűnnek. Ez valószínűleg az anyagközlés egyenletlenségének, esetlegességének is következménye. Pl. Malonyaynál egynémely udvarhelyszéki székelykapu tükrén feltűnik néhány egyházi szimbólum<sup>5</sup>, de hogy nem véletlenszerűen, azt csak egy rendszerebb gyűjtés tárhatja fel, amilyen a Kovács Piroskáé (2. tábla).<sup>6</sup> Méréfalván napjainkig igény van a vallásos jelképeknek a kapucímerben való megjelenítésére (a legutóbbi keresztes kapudísz 1990-ből kelteződik). Ez a példa mára már kivételes. Feltételezhető azonban, hogy egy korábbi, általánosabb jelenségnek a reliktszerű fennmaradásáról van szó. A díszítőművészet

<sup>4</sup> Amivel nem szembesülünk gyakorta, azt nem kell megnevezni. Az aktívan kolléktív díszítőművészet formakincse az alkotói-használói közegében értelmezhető, megnevezhető volt. A tárgykészítő ipar mind a hagyományos formakincset, mind a hozzá társuló névanyagot felszívta. Az átmeneti korszakban a tárgyi relikviák kódjait már kezdték elfelejteni: a mintanevek is elhomályosodtak. A nagyipar olyan változatos, s egyszersmind heterogén díszítőművészetet eredményezett, amelyet esetlegessége, a közösségi kultúrától való elszakadása miatt nem is lehetett volna egységesen megnevezni. De nem is volt szükség rá, mert ez a díszítőművészet valóban, végérvényesen kiüresedett.

<sup>5</sup> Malonyay 1909, 236., 239 és 241. ábra.

<sup>6</sup> Kovács 1998. A feltüntetett jelképek 13, különböző évből, 1898–1987 közöttől származó kapuról valók, ami bizonyítja, hogy nem elszigetelt jelenségről van szó.

vallásos tartalmának elhomályosulása valószínűleg összefügg a populáris vallási népművészet újabb fizioplasztikus műfajai, pl. olajnyomatok, metszetek elterjedésével, melyek szükségtelessé tették a kevésbé evidens jelképek alkalmazását, illetve ha voltak ilyenek, azoknak a felismerését. Ugyanezt a folyamatot másfelől a reformáció racionálisabb vallásossága és még inkább a szekularizáció vallástalansága teljesíthette ki. Mindezek következtében csökkent az igény a vallásos önkifejezés régies formái iránt, s a korábbi képolvasási gyakorlat olyannyira feledésbe merült, hogy még a nyugati egyházban oly gyakran ábrázolt szimbólumot<sup>7</sup>, az Isten Bárányát is *lovasnak*, *csitkósnak*, *elefántosnak* látják a buzgó katolikus bukovinai székelyek, amint azt legutóbb K. Csilléry Klára szövé is tette.<sup>8</sup> Ugyanakkor pedig a kutatóknak is nehézséget okoz egy, az övétől különböző világszemlélet elhomályosodó kódjainak felismerése.

## B. A MINTANEVEK ÉS A KERESZTÉNY ESZMERENDSZER

A vallásos jelképeket a szórványos és nagyrészt még mindig publikálatlan magyar anyag alapján már aligha ismerhetnénk fel, ha nem segítene ebben a szomszéd népek népművészetének és folklórájának az ismerete. Ezért e tanulmányomban román és rutén anyagot is felhasználok.

Az ornamensek esetleges szimbolikus tartalmaira egyfelől Györgyi Erzsébet híressé vált tojástanulmánya<sup>9</sup>, másfelől a számomra meglepőnek tűnő népi mintanevek nyomán figyeltem fel. Ilyen név a román díszítőművészetben pl. a *prescura* – melynek jelentése kerek vagy kereszt alakú kisméretű kelesztett kenyér, amiből a templomi *anafurát*, vagyis a liturgikus áldozati kenyeret szolgáltatják.<sup>10</sup> A *prescurát* szent jellel, *pristorniccal* jelölik meg. Vajon neveztek meg profán emberi alkotásokat, tárgyakat az ortodox egyház szentségeivel minden más meggondolás nélkül, pusztán csak hasonlósági alapon, vagy pedig legalábbis apotropeikus funkciót tulajdonítottak neki? Abban, hogy maga a megnevezés szilárd volt, a régi mintákat

<sup>7</sup> Míg a konstantinápolyi zsinat 692-ben megtiltotta Krisztus ábrázolását bárány alakban, addig Rómában majdnem ezzel egyidejűleg I. Sergius pápa elrendelte, az *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, misere nobis* imát kell áldozáskor énekelni, ami a bárányszimbólum képi megjelenítését serkentette. KML. bárány, Isten báránya szócikk.

<sup>8</sup>Kocsis Antalné Kúnszabó 1974, 4. minta. A kérdésről összefoglalóan lásd: K. Csilléry MNL, Isten báránya szócikk.

<sup>9</sup>Györgyi 1974.

<sup>10</sup>DEX. 1975, *Prescura*, ill. *Anafura* szócikk.

nevükkel együtt hagyományozták, a régi román gyűjtések szerzői egyetértettek.<sup>11</sup>

A mintanevek egy része az Isten tiszteletére emelt építményekkel, szent jelképekkel, szentségekkel, vagy azok tárolására szolgáló tárgyakkal kapcsolatos. Ilyenek:<sup>12</sup>

- **templomos:**<sup>13</sup> (4/1. ábra), *cerkva*<sup>14</sup> (3/1, 2. ábra), *bisericuță* (3/3. ábra), *biserică* (4/4. ábra), **szentkép, templomokkal:** *icoană cu biserică* (4/5. ábra), **kolostor:** *mănăstire*<sup>15</sup> (5/6-9. ábra), *monasterké*<sup>16</sup> (5/1-5. ábra);
- **oltáros** (4/2. ábra);
- **oltáriszentség,**<sup>17</sup> *szakramentumos* (13/5. ábra), *kelyhes*<sup>18</sup> (13/8. és 14. ábra), ill. *kakasos-kelyhes* (13/6-7. ábra), *poharas* (13/9-10. ábra): *păhâr(a)ei*<sup>19</sup>, *cu pahar*<sup>20</sup>), **a szent kenet pohara:** *paharele mirului* (13/3. ábra), **preszkura pohar(ak)ban:** *prescura cu pahare* (13/1-2. ábra);
- **preszkura:** *prescura* (15/1-5, 9-10., 16/1-28. ábra), ill. *prescuță*<sup>21</sup>, *zsovtobruske* (16/29. ábra), *proszkurké* (15/11. és 16/30. ábra), **a preszkura virágja:** *floarea prescurii* (15/7. ábra), **keresztnyomó pecsét:** *crîstornic*<sup>22</sup>, **áldozati kenyér:** *pită* vagy *anafură* (16/31-34. ábra);

<sup>11</sup> Pl. Kolbenheyer 1912, 46. Sok mintának saját neve van, s az adatközlők vallomása szerintiek, akik arra a kérdésre, hogy honnan jön egyik vagy másik, rendszerint azt válaszolják, hogy az anyjuktól vagy nagyanyjuktól hallották. Ezenkívül: Comşa 1904 (1976), 6.

<sup>12</sup> A hivatkozásokat a részletes képaláírások tartalmazzák, kivéve, ha további, a képeken nem szereplő adatokról van szó. A kövér betű a névtípus vagy -változat kiemelésére szolgál, míg a dőlt betű a helyi terminus megkülönböztető jele.

<sup>13</sup> Palkó-Portik-Zsigmond, 1985, 242. minta

<sup>14</sup> Kolbenheyer 1912. 55/2. A rutén szavakat itt és a következőkben magyar átírásban közlöm.

<sup>15</sup> Iupceanu 1935, 275.

<sup>16</sup> Kolbenheyer 1912. 37./3.

<sup>17</sup> Kovács 1998 50.

<sup>18</sup> Ilyen még: Szabó Botár – G. Biró 1977, 56. minta, H. Halay-Szentimrei, 1997, 13-14. minta.

<sup>19</sup> Ilyen még Comşa 1904. 59., 78., 67g. gyapjúszőttes.

<sup>20</sup> Comşa i.m. 1904.; hímzések: 59., 71., 78., 191., gyapjúszőttesek: 66., Dunăre 1963, 183/4-6.

<sup>21</sup> Comşa 1905 hímzések: 178., pamutszőttesek: 15c. ábra.

<sup>22</sup> Comşa 1905 pamutszőttesek: 6c.



- gyertyatartós:<sup>23</sup> sfeșnic (17/2. ábra), gyertyás (17/1., 3–4. ábra)<sup>24</sup>;
- kereszt (7/7–8; 10/10–14. ábra),<sup>25</sup> kereszt(ekkel): *cruci, cu cruci, cruce(a)*, (6/9–14., 8/1, 8/13; 10/1–4. ábra)<sup>26</sup>, keresztben: *perechrest-nek*<sup>27</sup>, keresztcskék (7/13. ábra), keresztcskék: *crucițe* (6/1;2;7. ábra), *cruciulițe* (6/8. ábra), *chrestiki* (8/2. ábra), keresztcskékkel:<sup>28</sup> *chrestati* (9/1–5. ábra);
- kövér kereszt: *crucea grasă*: (8/3. ábra); *dúskereszt* (10/8–9. ábra), *nagykereszt* (10/6. ábra);
- egyenes kereszt: *pravi chreste* (9/6. ábra), dőlt kereszt: *cruce plecate*<sup>29</sup>, lejtős kereszt: *skisni chreste*,<sup>30</sup> vert keresztcskék: *crucițe bătute* (6/4. ábra), tönköcskék keresztcskékkel: *butucași cu crucițe* (6/3. ábra), keresztcskék, összekötve: *crucițe legate* (6/5. ábra), az angyalok keresztcskéje: *crucițele ingerilor* (6/6. ábra);
- *keresztcs-csillagos* (7/9–11. ábra), keresztcskék csillagokkal: *crucițe cu stele*: (7/1. ábra).

A nevek másik csoportja a vallási szertartásokat végző személyek jelképes szertartási tárgyaira vagy más kellékeire utal:

- *kankósbarát* v. *havasbarát* (18/11. ábra), a szerzetes horgas botja: *cârlig(ul)ii ciobanului* (18/1–4., 7. ábra)<sup>31</sup>, *măciuca călugărului* (18/9–10. ábra)<sup>32</sup>, *pásztorhorga* (18/5–6. ábra),<sup>33</sup> , a pap tarisznyája: *dăsagii*

<sup>23</sup> Tekintve, hogy a gyertyatartós és gyertyás motívumok egyrésze virágszerű, ezek vallásos tartalma bizonytalan, pl. Csulak – Gazdáné Olosz 1972, 48., 61., 84.; Comșa 1904, 76a. gyapjúszőttes.

<sup>24</sup> Palkó–Portik–Zsigmond 1985, 115., 175.

<sup>25</sup> Antalné Tankó 1999, 146., 176.; Lőrincz 1977, III/2., XLVII. tábla 5., L. tábla 127, 19, 20.; Szabó Botár–G. Bíró 1977, 16c. ábra; Malonyay 1912, 232./19–25.

<sup>26</sup> Comșa 1904, 2c., 4c., 8d., 15. gyapotszőttes, 31, 32., gyapjúszőttes.

<sup>27</sup> Kolbenheyer 1912, 65/5.

<sup>28</sup> Kolbenheyer 1912, 66/4., 68/2., 68/5., 69/5., 69/9., 71/3., 71/8., 71/10.,

<sup>29</sup> Comșa 1904, 3b. gyapotszőttes.

<sup>30</sup> Kolbenheyer 1912, 8/7., 67/5.

<sup>31</sup> Kolbenheyer 1912, 3/1., 36/5, 37/23, Panaitescu é.n. 4 változat, Rădulescu-Codin–Mihalache 1909, 50.

<sup>32</sup> Comșa 1904.; hímzések: 48c.

<sup>33</sup> Kovács 1994, 6. minta; Antalné Tankó 1999, 121–124. minta; Demeter 1999, 9–10.

*popii* (18/13–14. ábra)<sup>34</sup>, a *pap* lovai: *caii popii*<sup>35</sup> (18/12. ábra), *papstólás*<sup>36</sup>.

Más, további nevek közvetlenül Jézus Krisztus halálára és feltámadására, illetve Szűz Máriára vonatkoznak, ismét mások feltehetően szintén Krisztusjelképek:

- *szent sír* (11/8. ábra), *feltámadás: învierea Domnului* (11/9–10. ábra), *az Úr golycsa: giulgiul Domnului*: (11/11. ábra), *az Úr székje: scaunul domnului*<sup>37</sup>;
- *húsvét keresztje: crucea paștilor* (11/1–2. ábra), *a bárány keresztje: crucea mielului*: (11/7. ábra); *Dominum keresztjes* (10/5. ábra);
- *keresztjes szüves* (10/7. ábra)<sup>38</sup>;
- *szőlő*<sup>39</sup>, *szőlőtő*: *poame de vie*<sup>40</sup>, *vița de vie*<sup>41</sup>, *búzás*<sup>42</sup>, *búzafejes*,<sup>43</sup> *búzazakalász: spic de grâu*<sup>44</sup>;
- *halacska* (12/10. ábra), *a hal: peștele*: (12/1. ábra), *hal és keret: pește și chenar* (12/7–9. ábra), *hal vejszében: peștele în coteț*: (12/2–5. ábra), *vejsze hal nélkül: cotețul fără pește* (2/6. ábra);
- *Mária tenyere* (12/11–12. ábra).

A nevek egy másik csoportja, a gonoszra utalván, negatív asszociációkat kelt, így az

- *ördöggölyök, ördögtérge* (19/3–6., 9., 10., 19a/1-5. ábra), *ördögzarva*: (19/11. ábra), *ördöglova: strekauka, calul dracului*<sup>45</sup> (19/1., 19a/6. ábra), *ördöghídja: puntea dracului*: 19/2. ábra).

A mintanevek némelyike végső soron az ember legfőbb egzisztenciális problémáival, az étellel–halállal, illetve valamilyen bizonytalan kimenetelű,

<sup>34</sup> A kifejezés növénynévként (*Aristolochia clematitis*) is ismert: Borza 1968, **desagii popii** szócikk.

<sup>35</sup> Ezzel a kifejezéssel nevezik meg a szitakötőt is.

<sup>36</sup> Fábíán 1908, 16. ábra.

<sup>37</sup> Comșa 1904.; gyapjúszóttések 68c.

<sup>38</sup> Hasonlót közöl Malonyay a Vend vidékről 1911. XVI. tábla.

<sup>39</sup> Antalné Tankó 1999, 43.; Seres 1984,384/13.

<sup>40</sup> Kolbenheyer 1912. 16./2.

<sup>41</sup> Rădulescu-Codin 1929.120.

<sup>42</sup> Palkó–Portik–Zsigmond 1985, 141–143.

<sup>43</sup> Palkó–Portik–Zsigmond 1985, 212.

<sup>44</sup> Dunăre 1974, 87/1. ábra.

<sup>45</sup> Képes kifejezéssel így nevezik a boszorkányt is.

kanyargós úttal, mi több, a Tejúttal, meg vízzel, víz fölötti átkeléssel, felfelé haladással kapcsolatos:

- életes<sup>46</sup>;
- a halál útja: *calea morții* (19/12. ábra), *halá(l)fogas*: (19a./7. ábra)<sup>47</sup>, *koporsós*<sup>48</sup>;
- *vég nélküli út* (21/19. ábra), *veszett utas* (21/15–16., 22–23. tábla),<sup>49</sup> *Simonné veszett útja* (20/11. ábra),<sup>50</sup> *vétett út, útvesztő* (21/17–18. ábra), *calea rătăcită* (20/9–10., 13–23., 21/1–6., 9–13. ábra), *drumul rătăcit* (21/14. ábra), *tévedt út keresztekben: calea rătăcită în cruci* (21/7. ábra), *zakotás*,<sup>51</sup> *ösvényes*,<sup>52</sup> *nagy utas*,<sup>53</sup> *kerülőutacska: călița ocolită* (20/25–40. ábra), *elvágott út: călița retezată* 20/2. ábra), *rabok útja, Tejút: drumul robilor* (20/1. ábra), *tejutas*,<sup>54</sup> *lépés szemekből: pășitura din ochi*: (20/5. ábra), *lépés a járt utakból: pășitura din căi bătute* (20/3–4. ábra), *átjárható (?) erdő, tisztásokkal (?)*: *codru în bucăți deschise*<sup>55</sup>, *erdőcskék: codricei*<sup>56</sup>, *zárt (áthatolhatatlan?) erdő: codru închis*<sup>57</sup>, *kígyózó ösvénnyel: cu o cărare șerpuitoare*<sup>58</sup>, *cikkcakkos kanyaros út: cale, varga zigzagă* (20/12. ábra), *lejtő vagy járt hely: pantă sau bătătură*<sup>59</sup>, *utas*<sup>60</sup>;
- *útmutató* (21/20–21. ábra);
- vízfolyásos<sup>61</sup>;
- *híddal: cu puncte*<sup>62</sup>;
- Istenlétrás<sup>63</sup>.

<sup>46</sup> Csulak–Gazdáné Olosz 1972, 20. minta.

<sup>47</sup> Kocsis 1994, 51., 56, 59.

<sup>48</sup> Kocsis 1994, 53.

<sup>49</sup> Antalné Tankó 1999, 23. minta.

<sup>50</sup> Az adatot Lükő Gábornak köszönöm.

<sup>51</sup> Csulak–Gazdáné Olosz 1972, 36.

<sup>52</sup> Csulak–Gazdáné Olosz 1972, 105. minta.

<sup>53</sup> Csulak–Gazdáné Olosz 1972, 119. minta.

<sup>54</sup> Csulak–Gazdáné Olosz 1972, 25. minta,

<sup>55</sup> Rădulescu-Codin 1909, 64. ábra.

<sup>56</sup> Rădulescu-Codin 1929, 126., 147.; Tzigara–Samurcaș 1909, 139.

<sup>57</sup> Rădulescu-Codin 1929, 3. ábra.

<sup>58</sup> Comșa 1904, 41. hímzés.

<sup>59</sup> Comșa 1904, 184. hímzés.

<sup>60</sup> Demeter 1999, XVI./5.

<sup>61</sup> Kocsis 1994, 58., 64.; Palkó–Portik–Zsigmond 1985, 195–197.

<sup>62</sup> Comșa 1904, 174., 175. hímzés; Dunăre 1963, 183/9.

Végül, feltehetően e gondolatkörhöz sorolható a kegyes cselekedetre utaló

- **koldus keze:** *mâna milogului*<sup>64</sup> mintanév is.

## C. ÉRTELMEZÉS ÉS KITEKINTÉS

I. Hipotézisem szerint a népi díszítőművészet és terminológiája bizonyos hányada (nemcsak a fent idézett nevekre gondolok) leképezi a keresztény vallásos gondolkodási rendszert, a következő csomópontok köré szerveződ-  
vén:

1. A földi élet eltévelyedései, bűnei. Ezek a bűnök a keresztény eszme-  
rendszer szerint állatias cselekedetek, s lehetséges, hogy az ilyen típusú ne-  
vek, mint a **háromfejű bogár:** *goanga, goanga cu trei capete*,<sup>65</sup> **disznóagyar:**  
*colțul porcului*,<sup>66</sup> **tyúkkarom:** *ghiara găinii*,<sup>67</sup> **kígyó a bozótban:** *șarpele în*  
*mărăcine*,<sup>68</sup> **fekvő nyúl:** *epurele culcat*,<sup>69</sup> **Ádám almája:** *mărul lui Adam*,<sup>70</sup>  
**béka stb.** a földi élet bűneire vonatkoztathatók, már csak azért is, mert ezek  
az idézett musceli műben mind a meandrikus formájú **veszett út:** *calea*  
*rătăcită* minta változatai. Az Ádám almája esetében világos az utalás, né-  
melyik állatnév szimbolikus jelentéseiről pedig a Ghenadie Cozianul 1720-  
ban megjelent könyvecskéje igazít el: a nyúl, valamint a béka a parázsnáság,  
a kígyó a vagyonomádat, a disznó a falánkság megjelenítője (24. tábla).<sup>71</sup>

2. A földi élet tévelygéseinek következménye a lélek túlvilági üdvözülésé-  
nek kanyarok, kerülők általi akadályoztatása. Sejtelmeim szerint ilyen ket-  
tős kódolású motívumtípus a *tévedt utas, kerülő utas, már megjárt utas* el-  
nevezésű. A román túlvilághit szerint a léleknek keskeny és csapdákkal teli  
hidakon kell átmennie. A hidak a túlvilágra folyó vizek fölött állnak. Ez  
utóbbi képzetek a díszítőmotívumokon már ritkábbak.

<sup>63</sup> Fábán 1908, 15.

<sup>64</sup> Panaitescu é. n.

<sup>65</sup> Rădulescu–Codin 1929, 52., 103., 104. ábra.

<sup>66</sup> Rădulescu–Codin 1929, 79. ábra

<sup>67</sup> Rădulescu–Codin 1929, 82. ábra.

<sup>68</sup> Rădulescu–Codin 1929, 89. ábra.

<sup>69</sup> Rădulescu–Codin 1929, 110. ábra.

<sup>70</sup> Rădulescu–Codin 1929, 102. ábra.

<sup>71</sup> Kalendáriumok (pl. *Calendarul revistei Ion Creangă pe anul 1912*), újságok (pl. *Cuvântul adevărului*, Craiova 1908.) ezt még a 20. század elején is újra-újraközltek. A műről Pamfile ad hírt. Lásd Pamfile 1914, 3.

3. A bűnös emberiséget Jézus Krisztus (a hal, a szőlőtő, az élet kenyere, a világosság) a kereszthalálával megváltotta. Ezzel a megváltással kapcsolatosak a *húsvét keresztje, a bárány keresztje, az Úr gyolcsa* elnevezésű motívumok.

4. Az üdvözülés Jézus Krisztus kereszthalála nyomán a keresztény erkölcs betartásával, bűjtőléssel, imádkozással, áldozattal, a vallásos élet által mégis lehetséges. A szimbólumok közt ezért gyakori a kereszt, és sokszor fordul elő a templom, a kolostor, a szentségtartó, a kehely, a preszkura és az azt szentté tevő pecsét stb. Gyakori motívum a függőleges létra. A román halottkultuszban szokásos hasonló alakzatú kalácsféle vélt funkciója a lélek mennybemenetelének biztosítása. A közvetítő szerepet pedig az egyház tisztségviselői (pap, szerzetes) töltik be.

II. A tartalmi kérdéseknél maradva, az értelmezésben a továbbiakban figyelembe kell majd venni a bibliai szövegeket, meg kellene ismerni a középkori ortodox s katolikus liturgiát, az azokon kívüli apokrif elemeket, továbbá a vizsgált kultúrák által használatos szimbólumokat. Pl. a román írott tojás rituális szerepét jól jellemzi az írásával és használatával kapcsolatos nagyszámú tabu.

III. Természetesen, sok a név nélküli motívum, sok azonos megnevezés mögött különböző, illetve különböző megnevezések mögött azonos motívumok találhatóak. Ezért a nevek és formák vizsgálatát együtt kell elvégezni.

III. Egyes formák keresztény vonatkozásai Európa más népeinél is ismertek, legalábbis *A keresztény művészet lexikonának* egyszerű átpörgetésével többnek is megtaláljuk az előképét, így pl. a Jézus szívenek, a búzakalásznak, a szőlőtőnek, a kehelynek az oltáriszentséggel, az együtt ábrázolt IHS betűjelnek és keresztnek, illetve kígyónak és keresztnek stb. Más formák értelmezése viszont problémák elé állít. Így pl. a dőlt kereszt, illetve a görög kereszt alkalmazása római katolikus lakosságnál. Ugyanakkor az is feltűnő, hogy a vallásos jelképeknél nincs jelentősége a méretnek: a motívum akkor is megkaphatja a kereszt megnevezést, ha benne a kereszt egészen apró méretű.

IV. A népi megnevezésbeli értelmezés független lehet a minta eredetétől. Példa rá a reneszánsz hulláminda rendszerinti veszettutas típusú neve a románoknál, mely képzet, mint láttuk, ritkábban nálunk is felbukkan, vagy

pedig a beszterce-naszódi románok esete, akik egészen polgárias, természetes virágmintát (árvácskát?) neveztek **Isten székének**.<sup>72</sup>

Arra nézve, hogy a motívumok helyi értékének, pontosabban váltakozó ritmusú elhelyezésének transzcendens jelentést tulajdonítottak, jó, bár elégtelen példa a Malonyay által közölt somogyi szóttesmintagyűjtemény. A 231. ábra 27 mintája közül egyetlenegy ilyen szerkezetű, noha geometrizált, a 23-as, s a szerző csak erről az egyről jegyzi meg, hogy halotti lepedőbe való.<sup>73</sup>

V. Az egymás mellett élő népek kultúrájának együttes vizsgálata az elhomályosult jelentések felfedésénél indokolt, de a továbbiakban mindenik önmagában is megnézendő, ami alkalmat teremt a tipológiai és fáziskülönbségek megfigyelésére. Pl. az olténiai tojásdímek kb. egyharmadának az alapmotívuma a labirintus, és több mint egytizedének a függőleges irányú létra.<sup>74</sup> A Hunyad vidéki románság díszítőművészetében is igen sok a vallásos elem.<sup>75</sup> Szükséges lenne megvizsgálni, hogy valamennyire tudatos-e még ezek alkalmazása. A XIX. századi magyar díszítőművészetben is több vallásos motívum van, mint amennyit a néprajztudomány számon tart, de a rendszerszerűségük már nem mutatható ki. Mint várható, a református vidékek lakói járnak elől a mellőzésükben. A népi hímzéseiken jórészt már csak a kehely található meg (esetleg a kakassal.)

VI. Végül, a kutatásnak a szinkretizmus jelenségére is tekintettel kell lennie, arra, hogy ugyanannak a közösségnek a kultúrájában vagy annak egy műfajában, jelenségében ugyanabban az időpontban különböző korú rétegek és értelmezések lehetnek jelen, s ennek megfelelően egyidőben ugyanazon dolgok különböző dolgokat jelenthetnek. Félő, hogy e jelentések történetileg változó rétegeinek abszolút kronológiája a jelenkori ismeretekkel és módszerekkel nem állapítható meg.

---

<sup>72</sup> Comşa 1904, 68c. gyapjúszóttas.

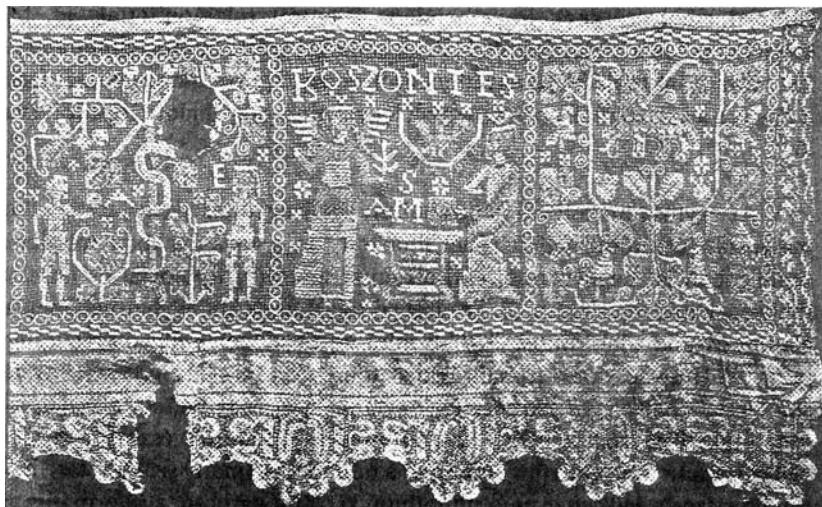
<sup>73</sup> Malonyay 1912, 231. ábra.

<sup>74</sup> Rădulescu - Codin 1929, 71–84.

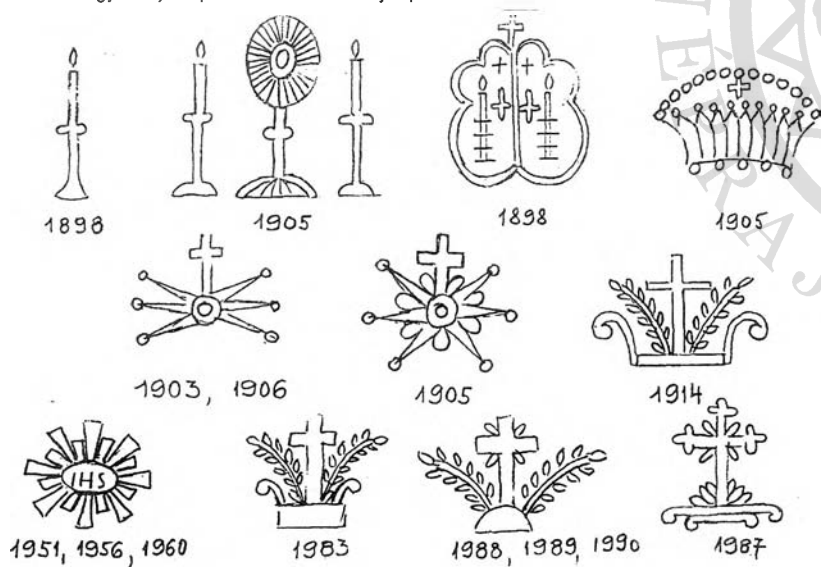
<sup>75</sup> Dunăre 1963.

## ÁBRÁK

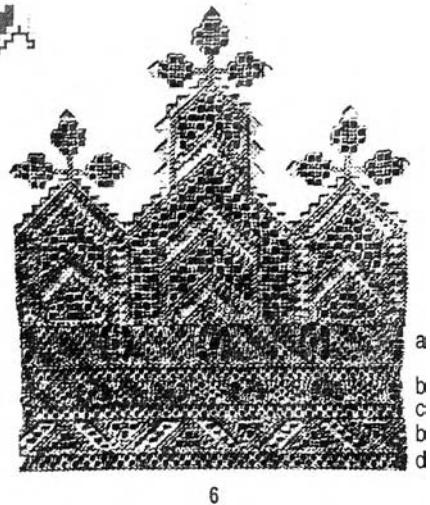
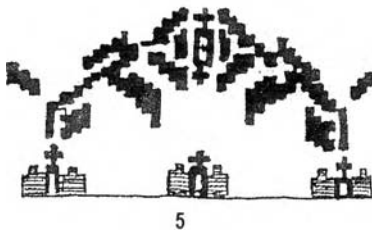
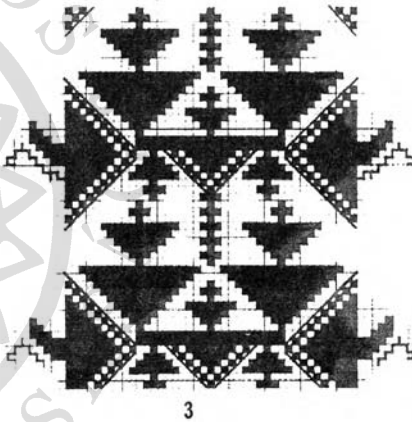
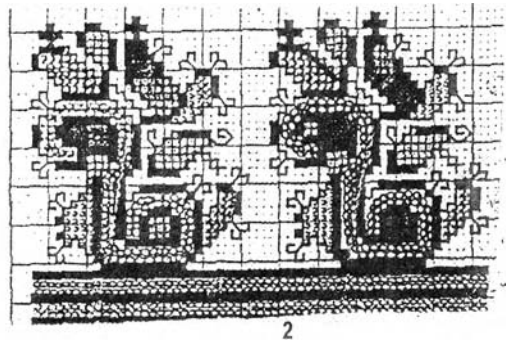
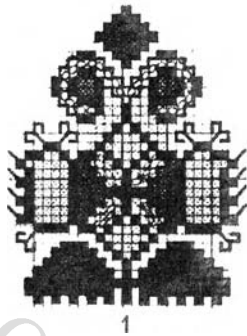
1. tábla. A bűnbeesés, az angyali üdvözlés és az Isten báránya magyar oltárterítőn



2. tábla. Egyházi jelképek máréfalvi székelykapukon

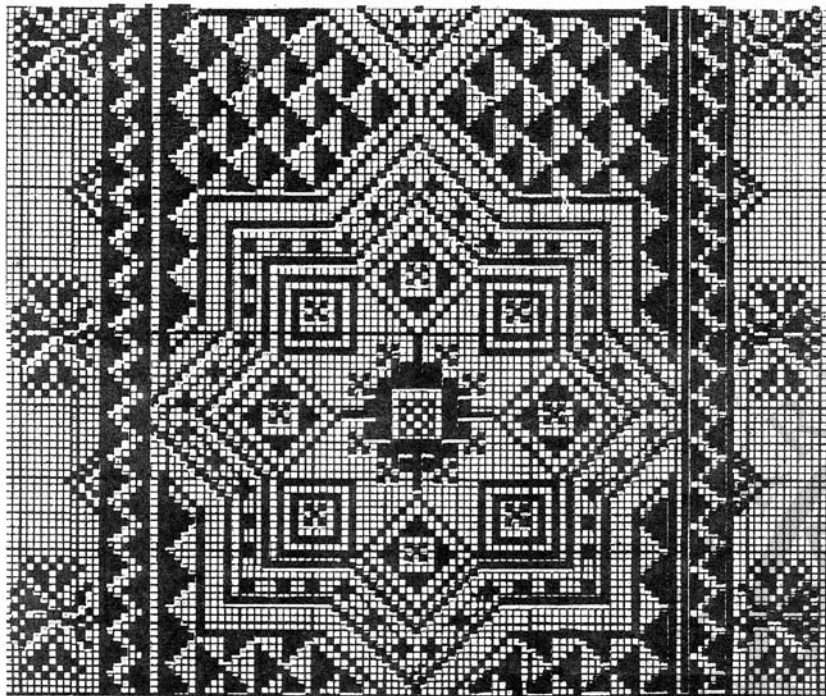


3. tábla. 1–4. templomról, 5. szentképről és templomról, 6. toronyról elnevezett román és rutén minták textíliákon

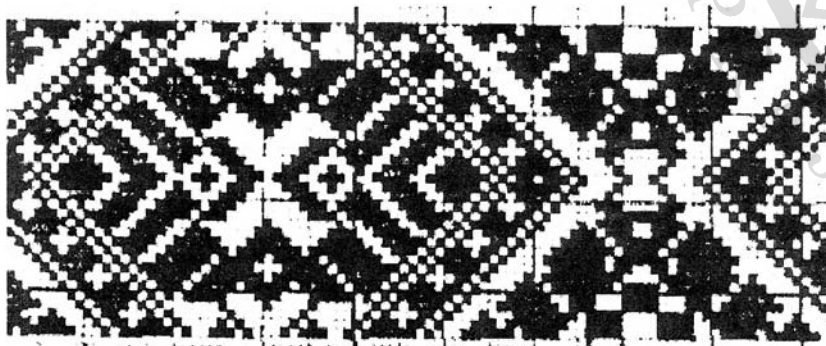




4. tábla. Templomos és oltáros magyar hímzésminták

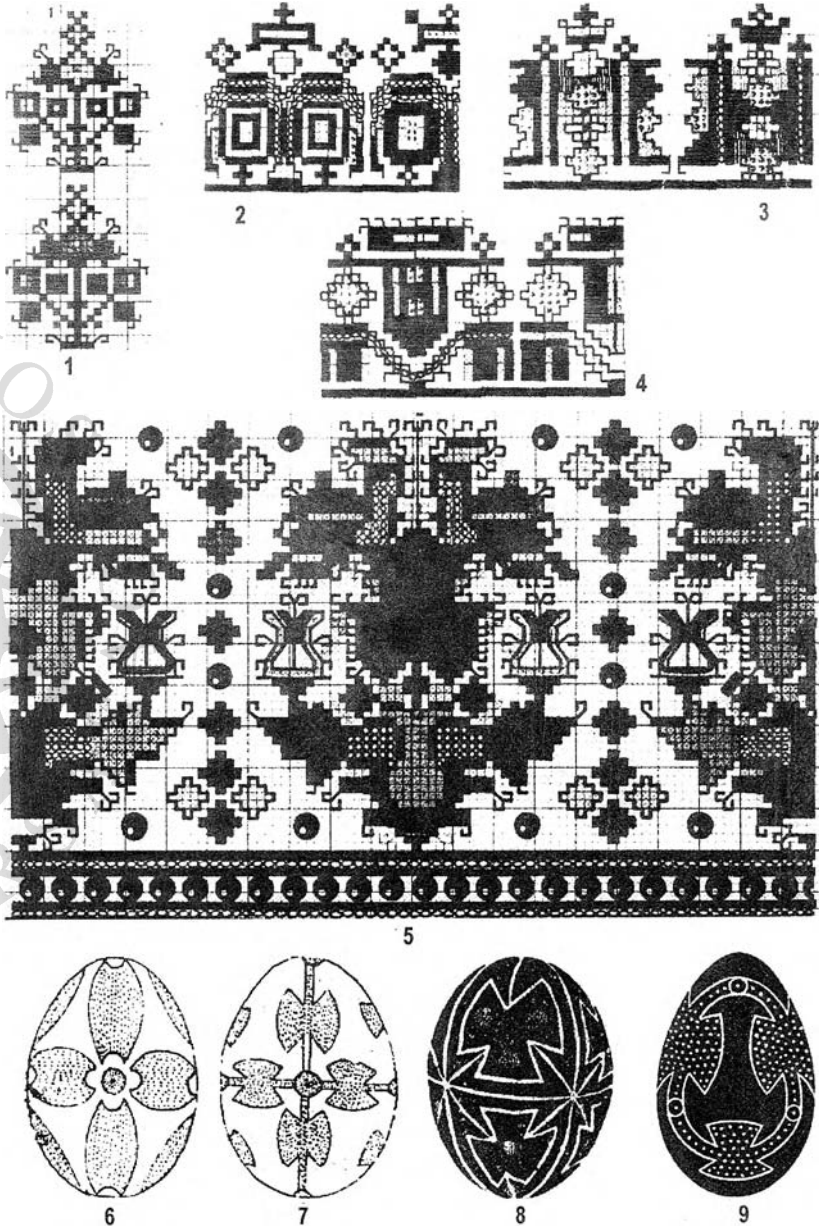


1

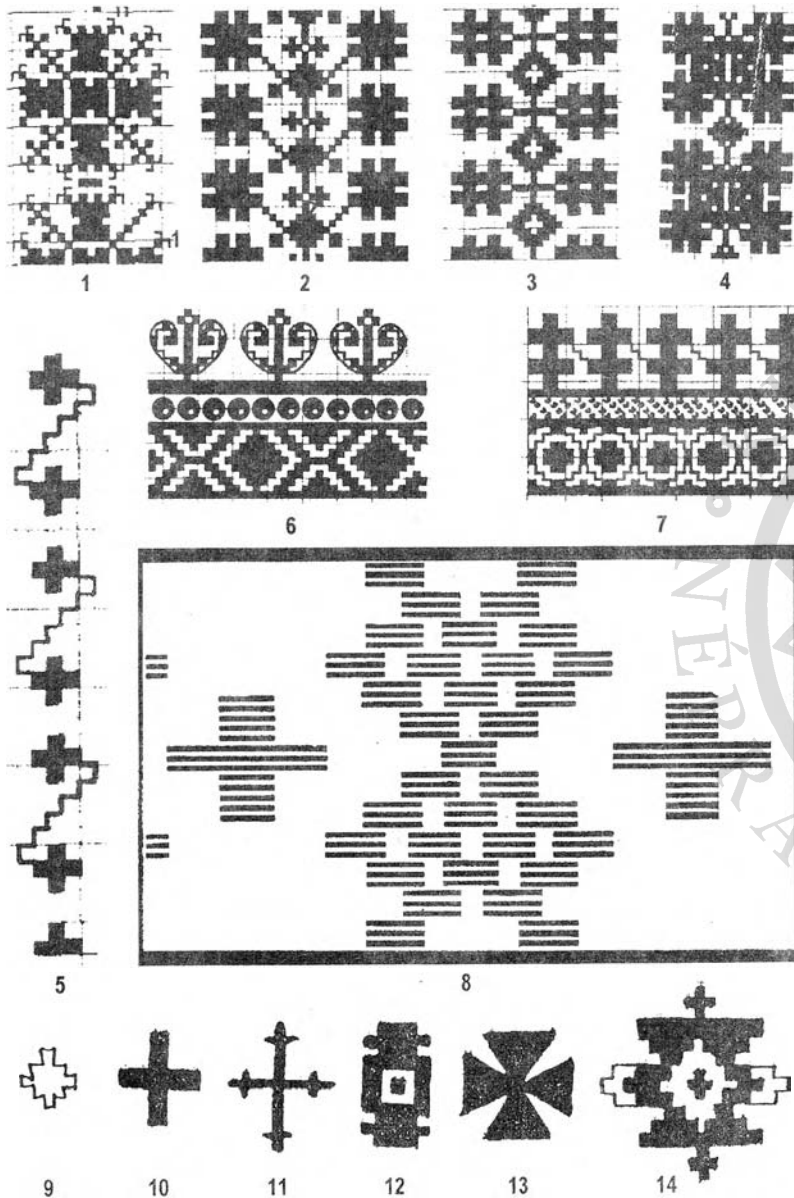


2

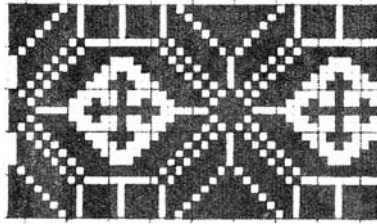
5. tábla. Monostoros hírek rutén ingeken és román tojásokon



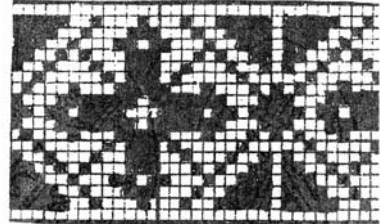
6. tábla. Keresztről elnevezett román hímezés- és szőtesminták. A 6. neve: az angyalok keresztcséjje



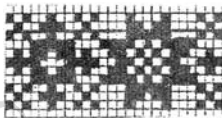
7. tábla. Keresztről elnevezett hímzésminták: az 1. román, a többi magyar



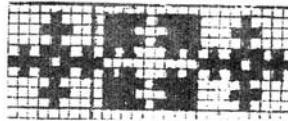
1



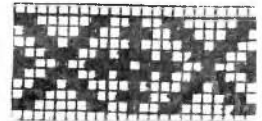
2



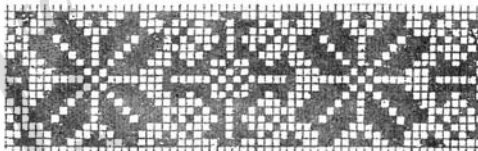
3



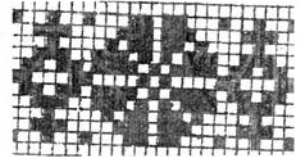
4



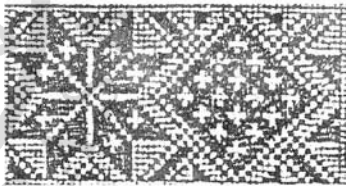
5



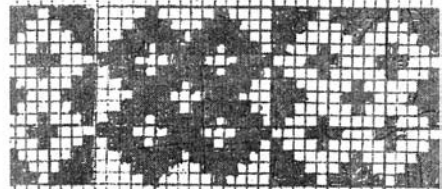
6



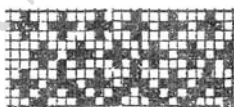
7



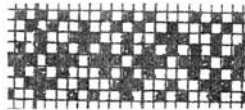
8



9



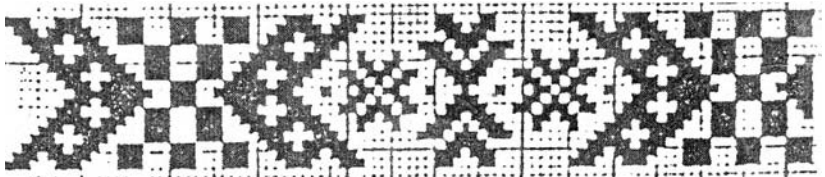
10



11



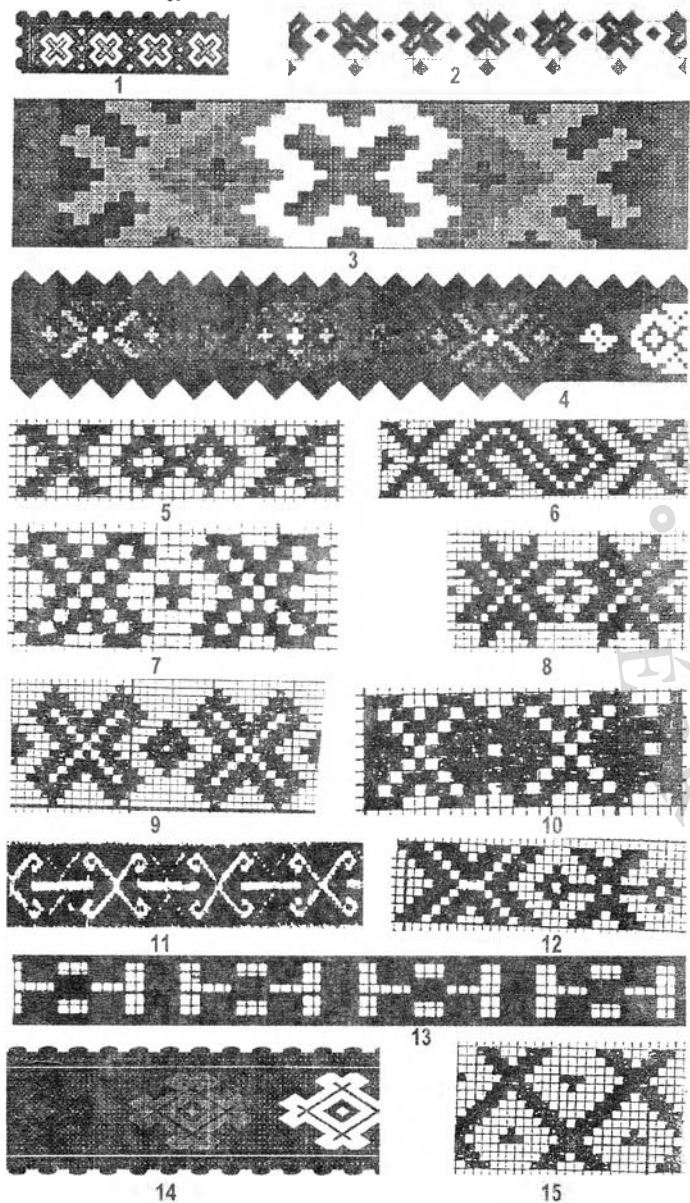
12



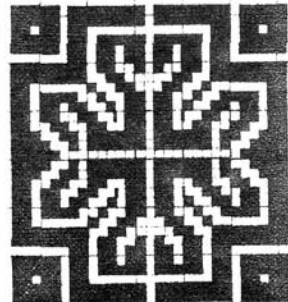
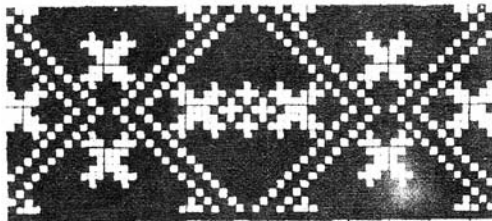
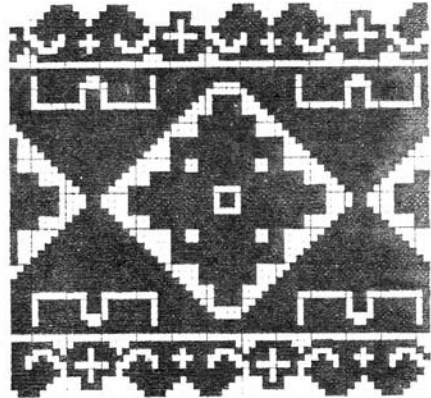
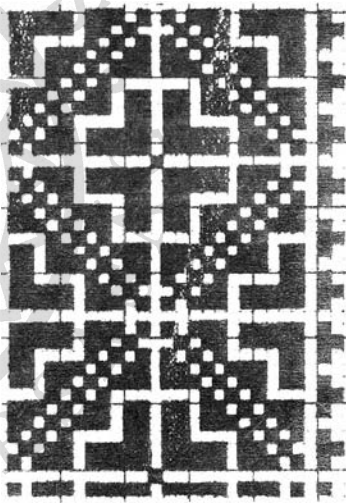
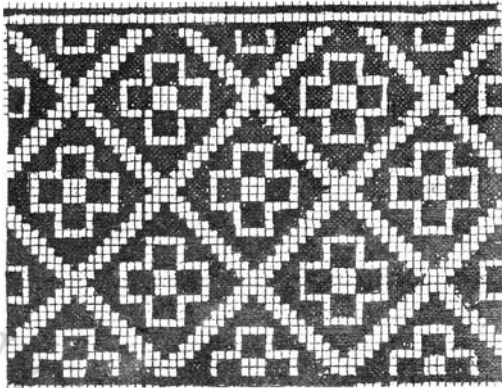
13



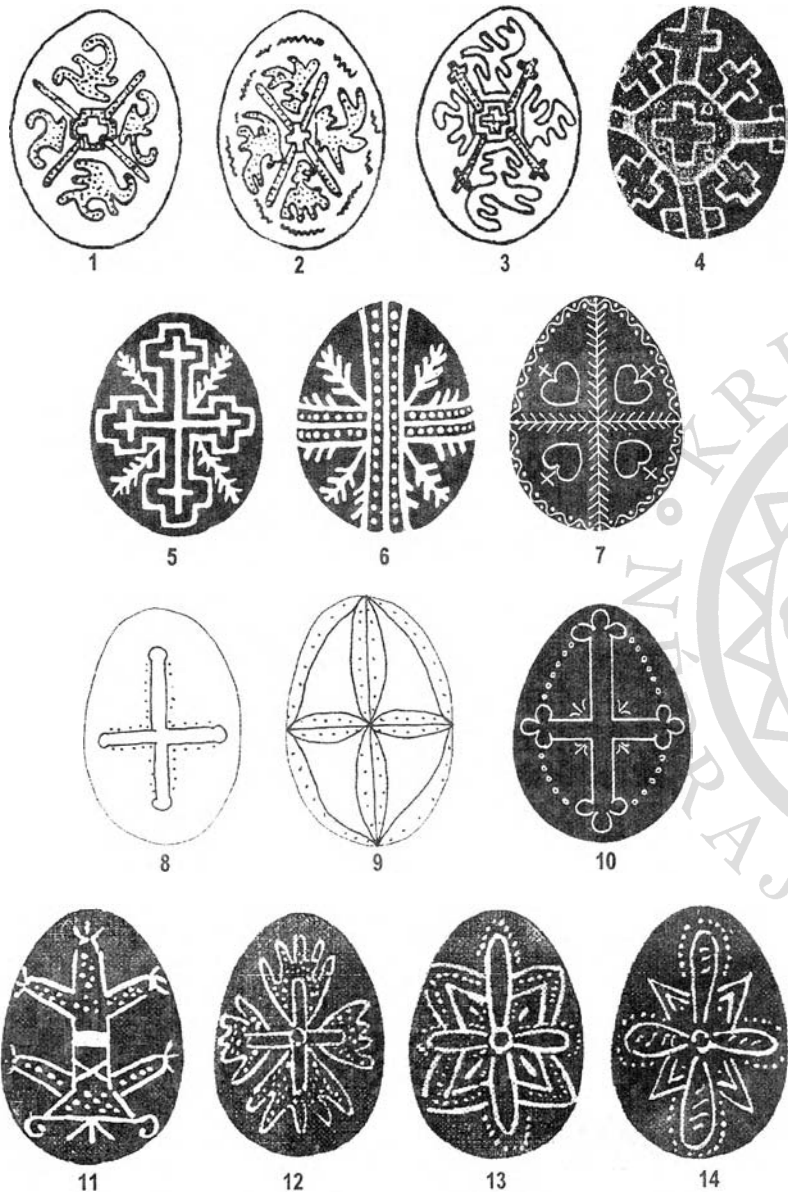
8. tábla. Keresztről elnevezett szöttek- és hímzésminták: az 1., 3., 4., 13., 14. román, a 2. rutén, az 5–12. és 15. magyar



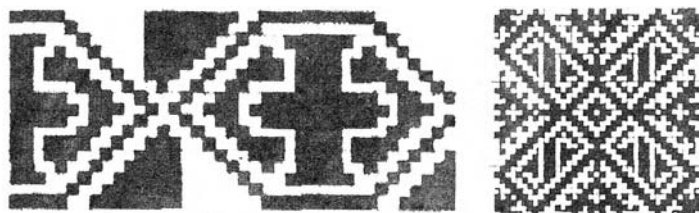
9. tábla. Keresztről elnevezett rutén himzésminták



10. tábla. Keresztről elnevezett tojáshímek: az 1–4. román, a többi magyar. Az 5. *Dominum keresztes*

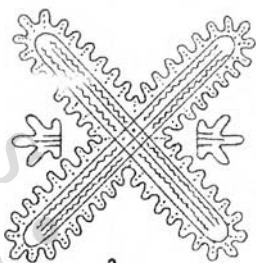


11. tábla. A megváltással kapcsolatos mintanevek: 1–6. Húsvét keresztje, 7. A Bárány keresztje, 8. *Szent sir*, 9–10. *Feltámadás*, 11. *Az Úr gyalcsa*. A 8. magyar, a többi román

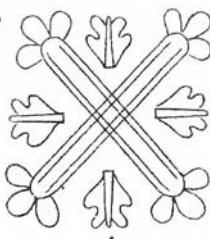


1

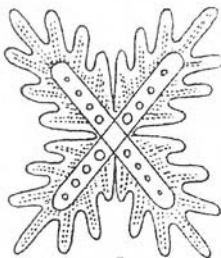
2



3



4



5



6



7



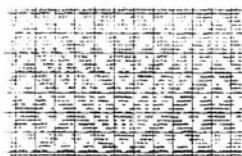
8



9



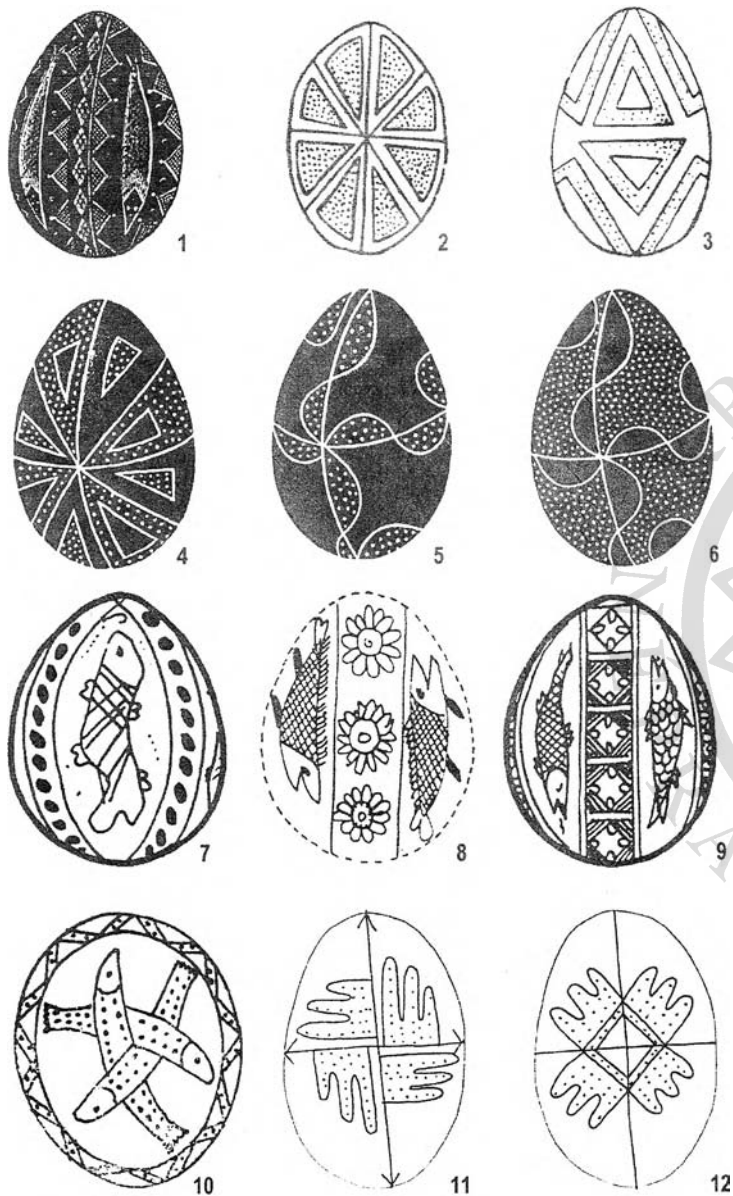
10



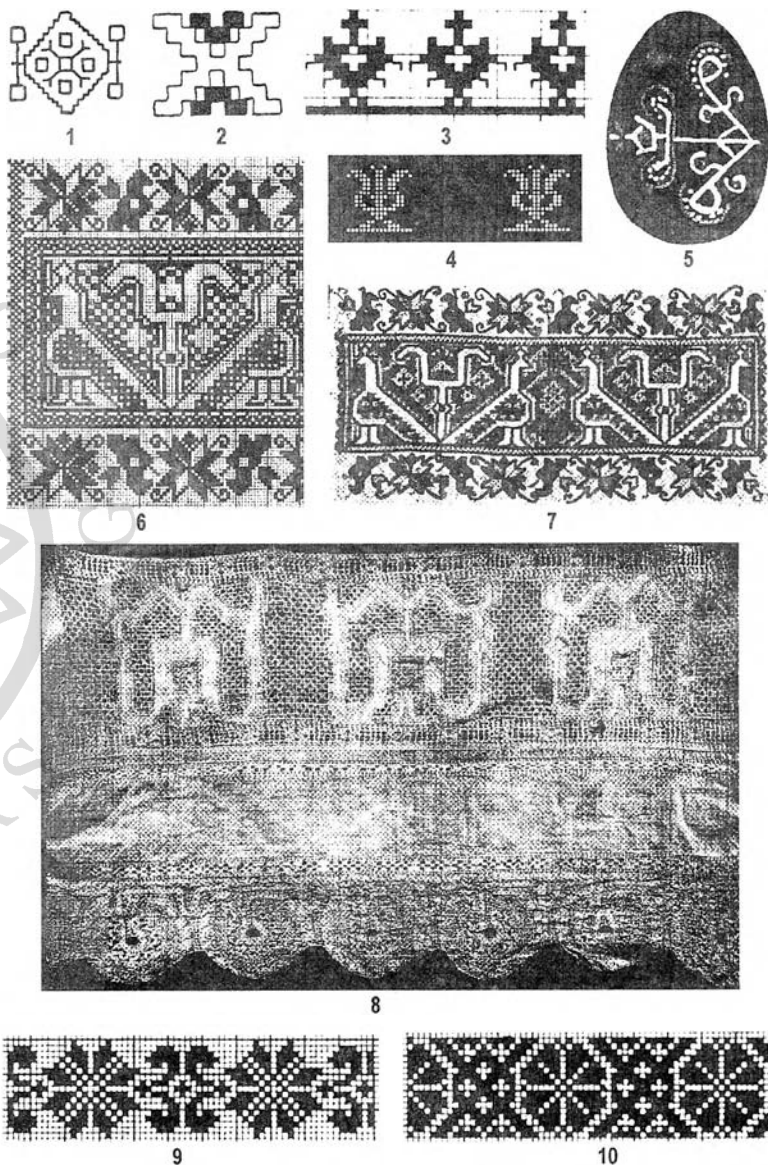
11



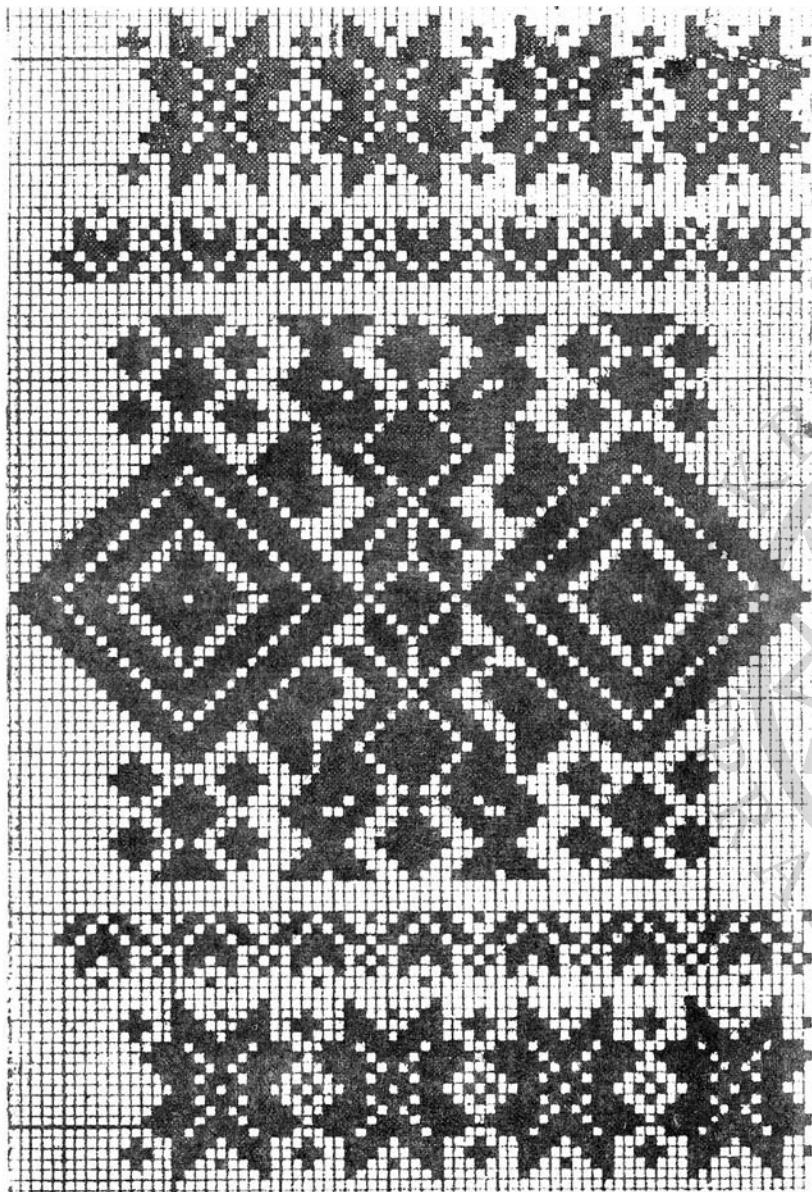
12. tábla. 1–10. Halról megnevezett tojáshímek: a 10. magyar, a többi román. 11–12. *Mária tenyere* minta magyar tojásokon



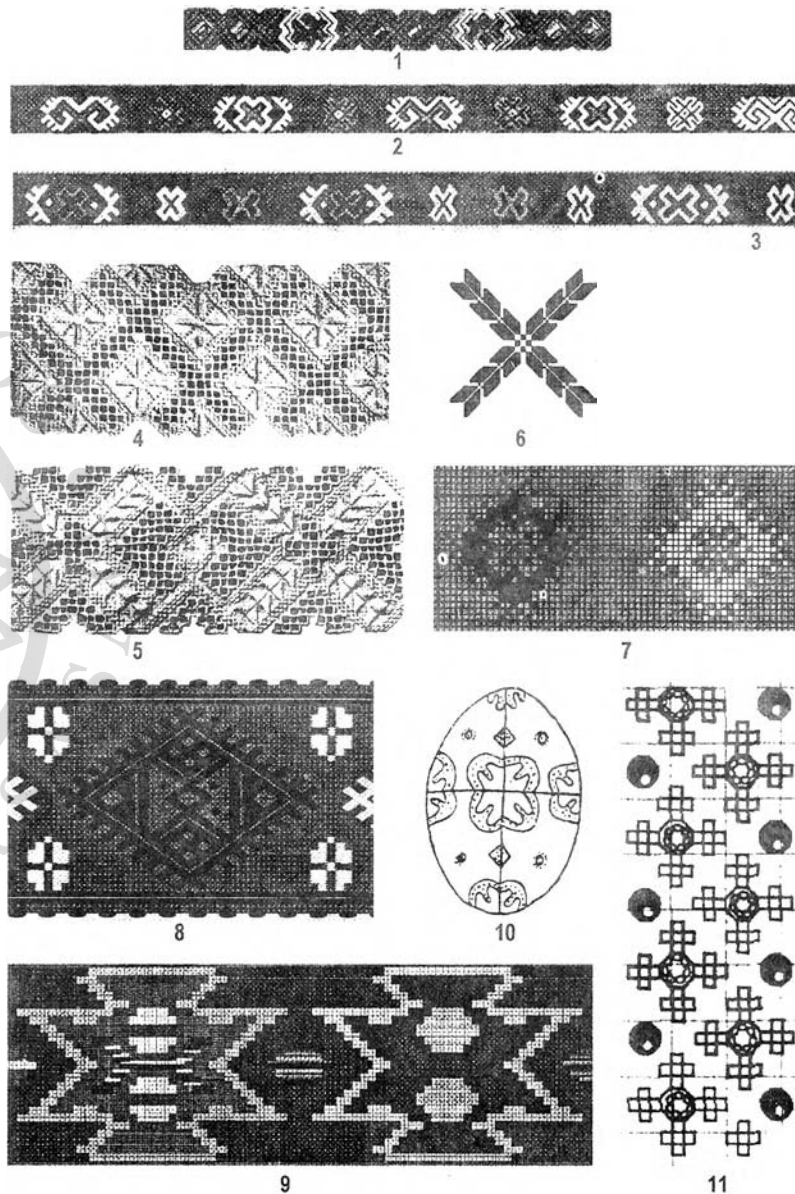
13. tábla. Kehelyről és a benne levő szentségről (oltári szentség változatok: 1, 2., 5., szentkenet: 4), vagy a feltámadást hirdető kakasról (6-7.) elnevezett minták: az 1-4. román, a többi magyar



14. tábla. *Kelyhes* párnavég, magyar



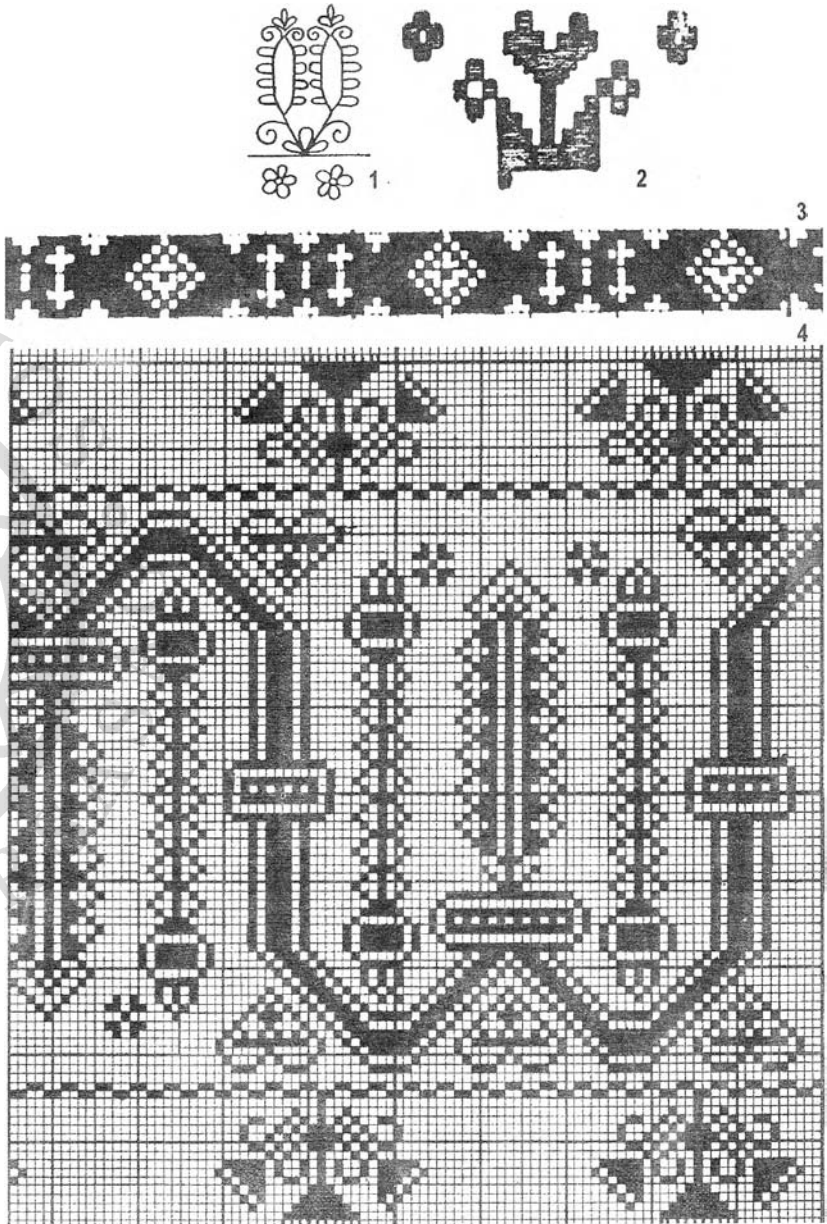
15. tábla. Preszkurának nevezett áldozati kenyérről elnevezett díszítmények. A 7. neve: a preszkura virágja. A 11. rutén, a többi román



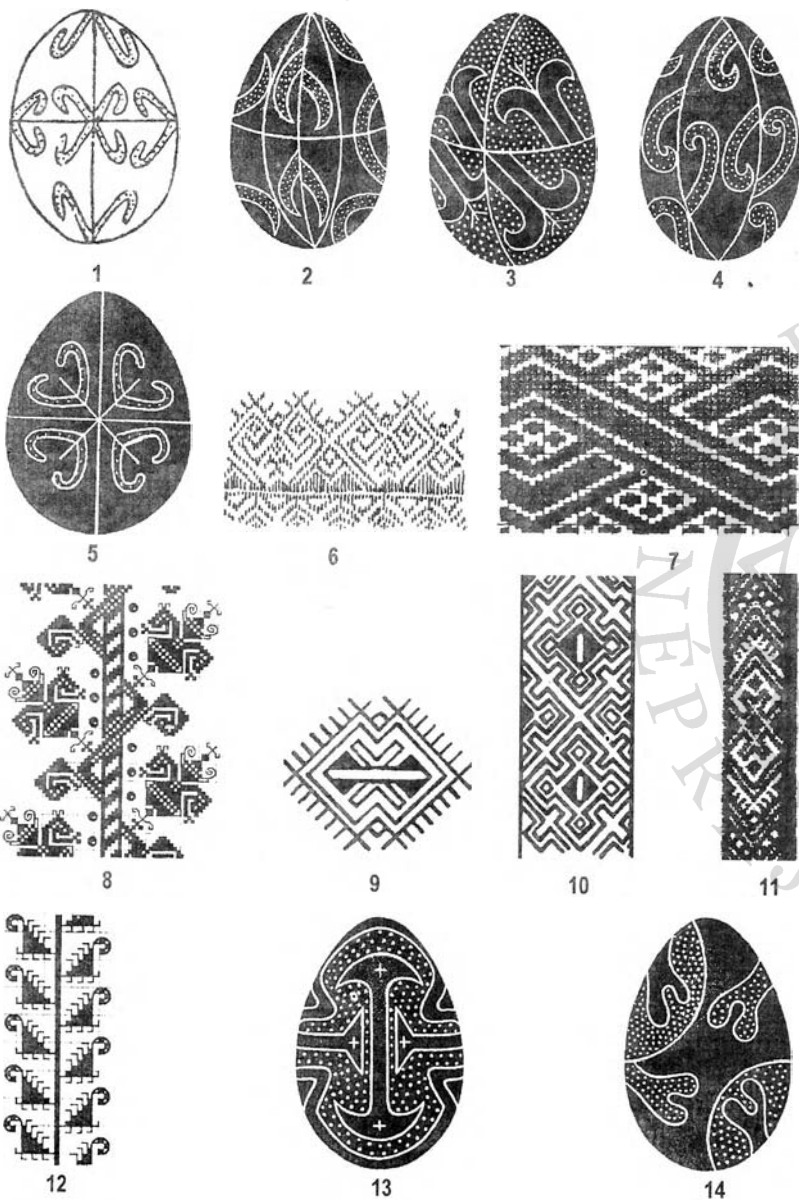
16. tábla. Preszkuráról elnevezett hímzés- és szőttesminták: a 29-30. rutén, a többi román



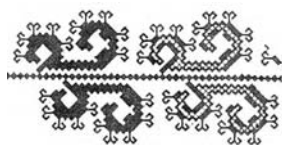
17. tábla. Gyertyáról elnevezett hímzésminták: a 2. román, a többi magyar



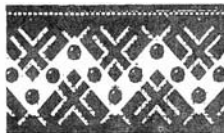
18. tábla. Pásztor (egyházi előljáró) javairól (botja: 1–11., tarisznája: 13–14. , lova: 12) elnevezett motívumok: az 1., 5., 11. magyar, a többi román



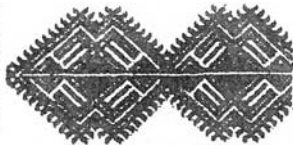
19. tábla. Ördöggel kapcsolatos díszítmények: 1. -lova (rutén), 2. -hídja (rutén), 3-10. -  
térde(s) (magyar), 11. -szarva(s) (magyar), 12. Halál útja (román)



1



2



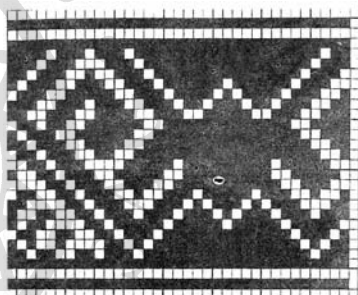
3



4



5



6



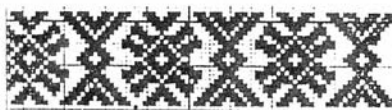
7



8



9



10



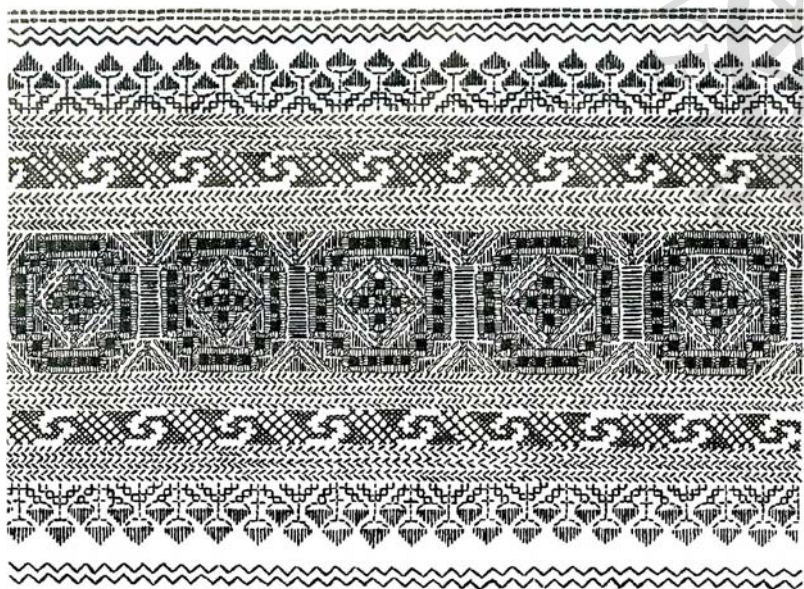
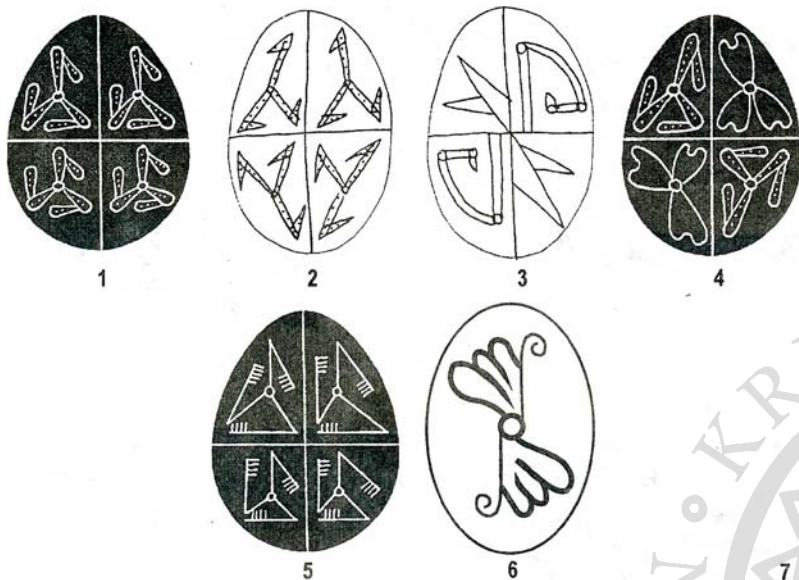
11



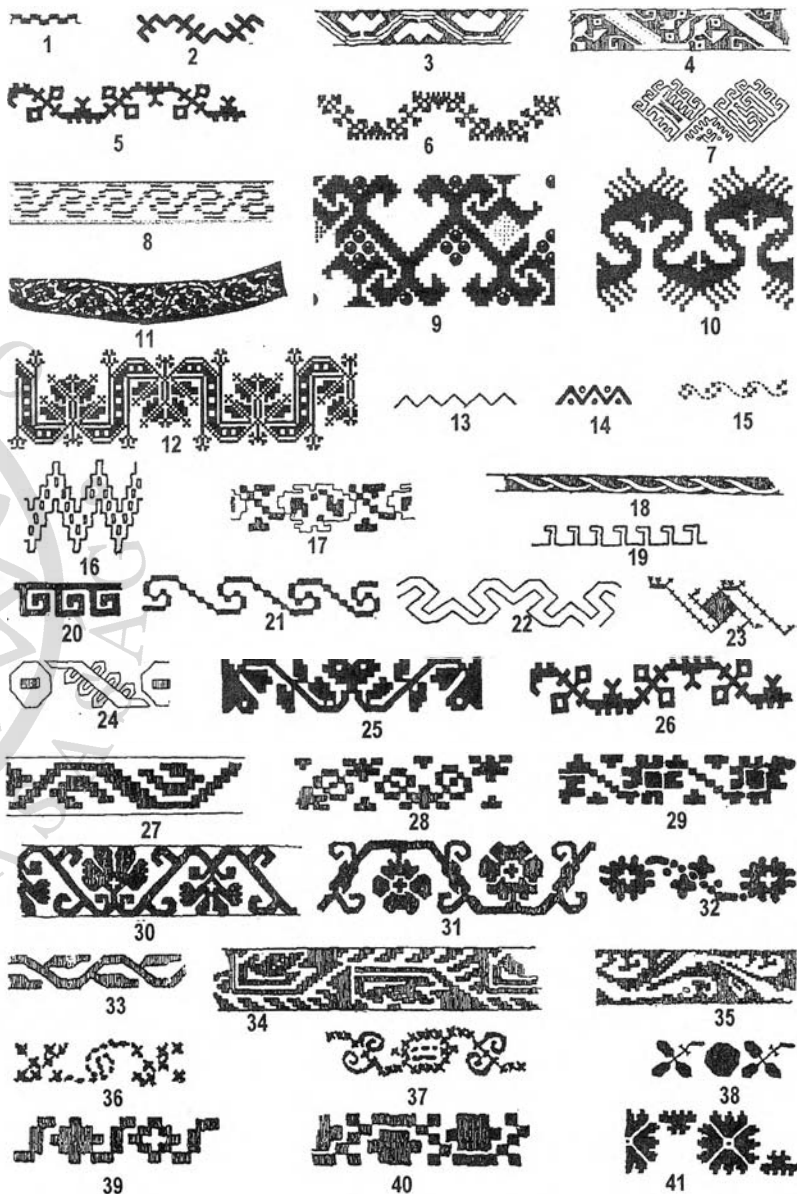
12



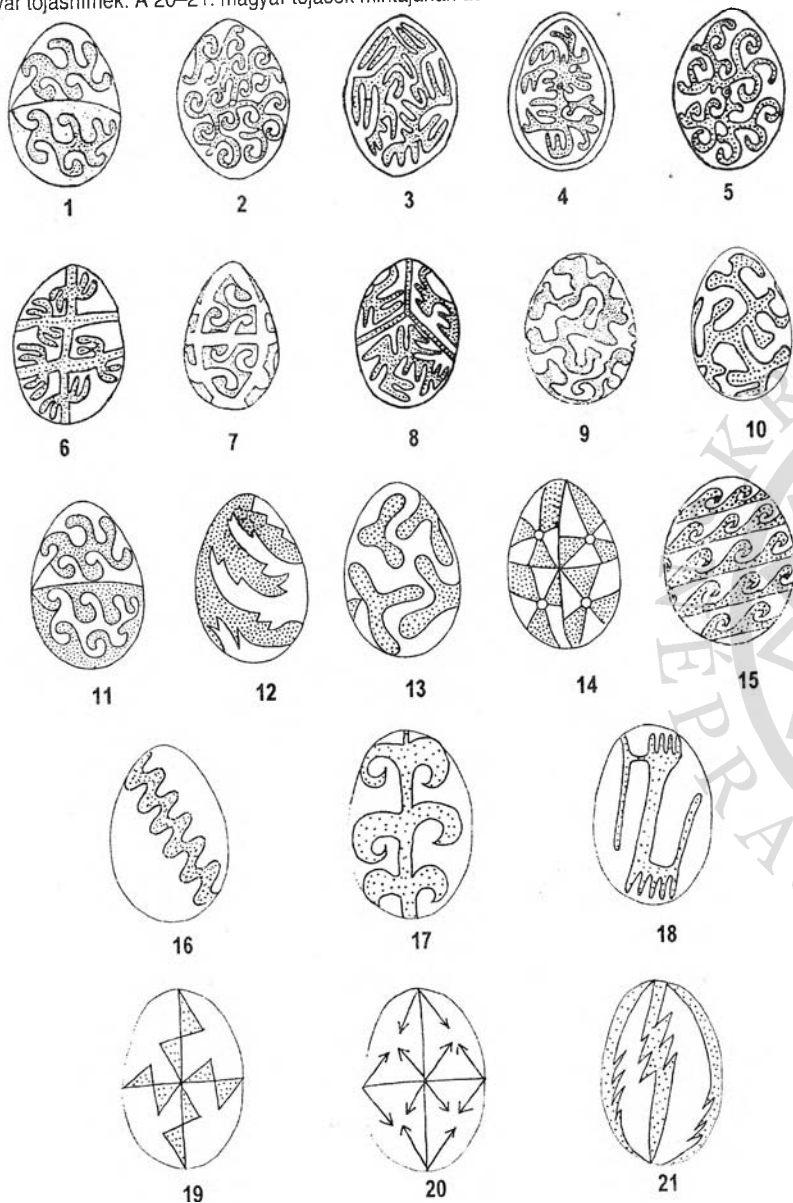
19a. tábla. 1–5. Ördögtérnye motívumok magyar tojásokon, 6. ördöglova román tojáson, 7. 17 szemes halálfogas metilís, magyar inghim



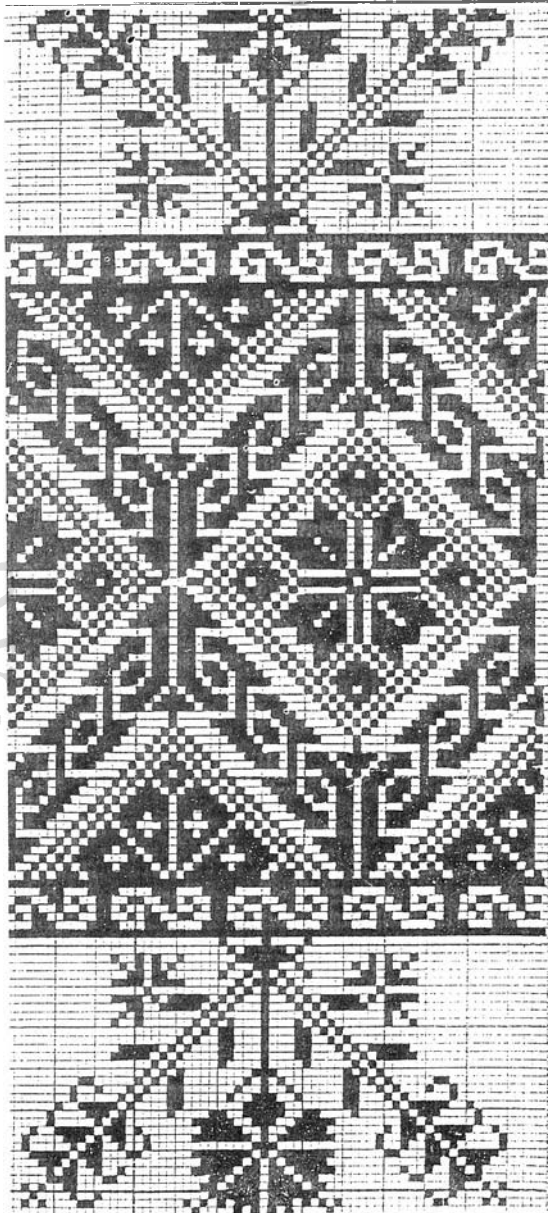
20. tábla. Útról, utazásról elnevezett motívumok: 1. a Tejútról., 2. elvágott útról, 3-5. lépésről, 6. kanyarocskáról, 7-23. veszett útról, 24-41. kerülő útról. A 11. magyar, a többi román



21. tábla. 1–19. Tévedt, elvétett, veszett, vég nélküli útról elnevezett román (1–14.) és magyar tojáshímek. A 20–21. magyar tojások mintájának *útmutató* a neve

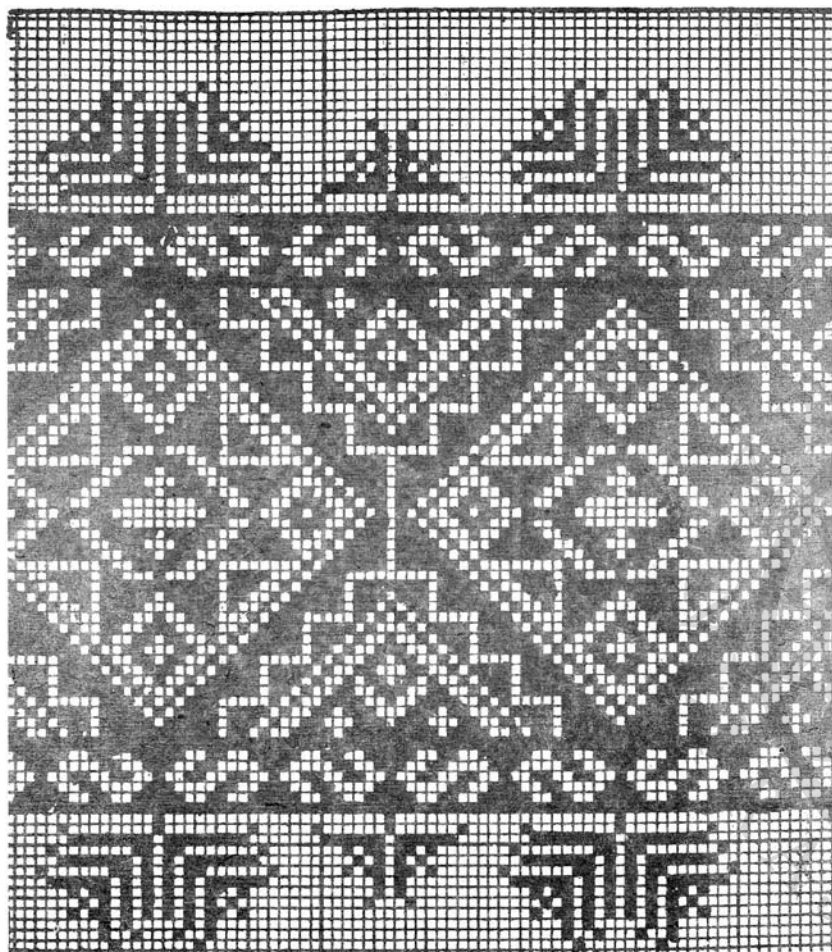


22. tábla. Kicsi csigás vagy *veszett utas* párnahím, magyar



JÁNOS  
TÁRSASÁG

23. tábla. *Vesztett utas* párnahím, magyar



24. tábla. Az ember szíve, Luciferrel és az általa sugallt bűnökkel. Román vallásos ponyva-nyomtatvány ábrája



## KÉPJEGYZÉK

1. tábla: Régi oltárterítő-szegély bibliai vonatkozásokkal a Zala megyei Zsidról. Malonyay 1912, 278. ábra.

2. tábla: Egyházi jelképek (*égő gyertya, oltáriszentség, kereszt, felségjelek, korona, gyertyás címer*) máréfalvi kapukon, KOVÁCS PIROSKA: *Máréfalvi kapuk* (1998) c., megjelenés előtt álló munkájából.

3. tábla: **Templomosnak** nevezett inghímezés minták Bukovinából, KOLBENHEYER 1912. gyűjtéséből: 1–2. *cerkva*, rutén, 46/12. Pohorläuți, 52/1. Mitcău; 3. *bisericuță*, román 21/1. Bălăceana; 4–5. Temesi bánsági szőnyeg mintái, ȚĂRANU 1971: (4. *biserică*, mezősegi rész, 3. ábraoldal; 5. **szentkép, templomokkal**: *icoană cu biserică*, a Dunakanyar nyugati részén, 1. ábraoldal); 6. **Torony forma**: *forma turnului*, román párnahuzatról, 1819-ből. A torony alatti vízszintes mintás sorok megnevezése: **a. láncocska keresszettel**: *zăluță cu cruce*, **b. rostácskák**: *ciurele*, **c. macskanyom**: *urma mătii*, **d. vagdalás sarkosan, utacskákkal (?)**: *tăietura în colțuri cu postăuțe*. COMȘA 1904, 151. minta, Pogăceaua, Maros–Torda megye.

4. tábla: 1. **Templomos vagy nagycsillagos** párnavég, magyar, Magyaró, egyike a legkedveltebb mintáknak. PALKÓ–PORTIK–ZSIGMOND 1985. 58; 2. **Oltáros**, fiataloknak való inghímezésminta, magyar, LÖRINCZ I/2. ábra, Bukovina (Majos).

5. tábla: **Monostorosnak** nevezett minták: 1–5. *monasterké, monastirki*, rutén inghímek, Bukovina, KOLBENHEYER 1912. közléséből: (1. 46/1. Pohorläuți; 2–4. 59/1, 7, 9. Sipeňit; 5. 47/2. Ocna, Zavstana kerület); 6–9. *mănăstire*, román, írott tojás: (6–7. RĂDULESCU-CODIN ÉS MIHALACHE 1909. 50.; 8.<sup>76</sup> TZIGARA-SAMURÇAȘ 1909, 146. ábra; 9. PANAITESCU 61. számozatlan minta, Mătăsaru, Dâmbovită megye.)

6. tábla: **Kereszt** megnevezésű román minták: 1–7. inghímezésminták KOLBENHEYER 1912. közléséből [(1, 2, 7. **keresztcskék**: *crucițe*: 1: 9/11. Capu Codrului, Gura Humorului kerület; 2: 12/15. Berchisești, Gura Humorului kerület; 7: 22/1. Comănești, Suceava kerület); 3. **tönköcskék keresztcskékkel**: *butucași cu crucițe*, 15/6. *Stupka*, Gura Humorului kerület; 4. **vert keresztcskék**: *crucițe bătute*, 13/21., Dragoiești, Gura Humorului kerület; 5. **keresztcskék, összekötve**: *crucițe legate*, 33/11., Camenca, Sirete kerület; 6. **az angyalok keresztcskéje**: *crucița ingerilor*, 36/20., Carapau-Presecăreni, Sztorozsinec kerület]; 8. **keresztcskék**: *cruciulițe*, pamutszöttes kendő

<sup>76</sup>Itt és a továbbiakban, a gyűjtés helyének jelöletlensége a mű szerzőjének tulajdonítható.

mintája COMȘA 1904. 14b. Lupsa, Fehér megye; 9–14. *cruci*, ȚĂRANU 1971., 4. ábraoldal, szőnyegminták a Bánságból, Clisura Dunării.

7. tábla Kereszttel kapcsolatos megnevezésű szöttes- és hímzésminták: 1. **keresztecskéek csillagokkal**: *crucițe cu stele*, KOLBENHEYER 1912. 22/2., Comănești, Suceava kerület; 2–5. és 7–11.: Somogy megyei takácsok mintakönyvéből: MALONYAY 1912. [2–5. és 9–11. *keresztes-csillagos* (232/19, 21, 23, 24. ábra, a 19. és 23. Mosdóról, a 21. Hetésről, a 24. Simonfáról, illetve 232/20, 22, 25: a 20. Attaláról, a 22. Simonfáról a 25. Karádról); 7–8. *keresztes* (230/17, 25. ábra, Attala)]; 6. *keresztes-váltó* nagymesterke, függönyről, SZABÓ BOTÁR – G. BÍRÓ 1977. 16c. minta, Vlahica, Udvarhely megye; 12. *keresztes*, magyar, VÁKÁR 1993. Gyimes; 13. *keresztecskéek* hímzés minta ing ujjáról, LŐRINCZ 1977, II/1. Kéty, bukovinai székely.

8. tábla: További kereszttel kapcsolatos megnevezésű szöttes- és hímzés minták: dőlt kereszték 1, 3, 4. román (1. *keresztekkel*: *cu cruci*, férfigalléron, COMȘA 1904. 53. minta, Ilimbav, Szeben megye; 3. **kövér kereszt bebugyolálva, taréjjal**: *crucea grasă, inchisă cu gogolot și creastă*, COMȘA, 1904. 7/f. pamutszöttes, Răhău, Fehér m.; 4. **három kereszt kerítésecskével**: *cu 3 cruci și grădinița*, férfi inggallér minta, COMȘA 1904. 54.b. 1., Ilimbav, Szeben megye); 2. rutén inghímzés, *keresztecskéek*: *chrestiki*, KOLBENHEYER 1912. 67/13. Vijnîța, Dichineț-Chișelița kerület; 5–12. *keresztes*, magyar inghím, Gyimes; 13. **kereszt**: *cruce*, román pamutkendőn, COMȘA 1904. 1c. Bradu, Szeben megye; 14. **kereszték ötből**: *cruci în 5.*, román párnahuzaton, COMȘA 1904. 15a. Streza-Cârțișoara; 15. *keresztes*, magyar, ingráncon, Gyimes.

9. tábla: Keresztről elnevezett rutén inghímzés minták: 1–5. *keresztekkel*: *chrestati*, KOLBENHEYER 1912. (1. 65/2. Gura Putilei, Vijnîța kerület; 2–3. 74/10. és 74/13. Breaza, Câmpulung kerület; 4. 64/7. Rostochi, Vijnîța kerület; 5. 67/1. Dichinec Kiselica, Vizsnica kerület); 6. **egyenes kereszt**: *pravi chresté*, 69/12. Ploska, Vizsnica kerület.

10. tábla **Kereszt(es)** megnevezésű írott tojás minták: 1–4. *crucea*, román (1–3. RĂDULESCU-CODIN, 1929. 35, 59, 106, Corbii Muscelului; 4. Iupceanu 1936), 5–14. magyar [ 5. *Domínium-keresztes*, 6. *nagykeresztes*: FÁBIÁN 1908. I/4, 2. ábra, Losonc vidéke; 7–10. Gyimes, Csík megye.: (7. *keresztes szüives*, ANTALNÉ, 1999. 21. ábra; 8–9. *dúskereszt*, DEMETER 1999. XIII/11–12. ábra; 10. *keresztes*, ANTALNÉ 1999. 36. ábra); 11–14. *keresztes*, MALONYAY 1909. (11. XLVII.a. tábla 5; 12–14. L.b. tábla, 17, 19, 20., Háromszék)].

11. tábla: 1–6. **Húsvét keresztje**: *crucea paștilor*, román minták. [1–2. inghímzések, KOLBENHEYER 1912: (1. 29/28. Frătăuții vechi, Rădăuți kerület, 2. 9/12. Capu Codrului, Gura Humorului kerület); 3–6. írott tojásokon,



BODNĂRESCU, 1920, 22–24. és I/3. színes tábla)]; 7. a **bárány keresztje**: *crucea mielului*, Muscel, PANAITESCU; 8. **szent sír**, magyar, ANTALNÉ 1999. 51. Gyimes, Csík megye; 9–10. **feltámadás**: *învierea Domnului*, DUNĂRE, 1974, 284, 92. ábra, Barcaság; 11. az **Úr gyolcsa**: *giulgiul Domnului*, román hímvésminta, KOLBENHEYER 1912. 36/4. Carapciu-Presecareni, Storojineți kerület.

12. tábla: 1–10. Krisztusjelképek (?): **hal** megnevezésű vagy témájú ornamentek, román tojásokon: [1. *Peștele*, BODNĂRESCU 1920. I/1. színes tábla, Kisinev; 2–5. **hal a vejszében**: *peștele în coteț*: (2–3. RADULESCU-CODIN 1929. 115 és 10 ábra, Corbii Muscelului; 4–5. PANAITESCU é.n. Balotești, Ilfov megye és Naeni, Buzău megye); 6. **vejsze hal nélkül**: *cotețul fără pește*, PANAITESCU é.n, Naeni, Buzău megye; 7–9. **hal és keret**: *pește și (în) chenar*, ill. két **hal**: *doi pești*, DUNĂRE 1974, 279. 88./1–3. ábra, Barcaság; 10. **halacska**, SERES 1984, 385., 26. ábra, Krizba, Brassó megye); 11–12. **Mária tenyere**, magyar, Gyimes, Csík megye, DEMETER 1999. IV/8., 10.

13. tábla: Pohárról, **kehelyről** megnevezett minták: 1–2. **preszkurá(k)**, **pohar(ak)**ban *prescura cu pahare*, DUNĂRE 1963. 184/20. és 8. ábra; 3. a **szentkenet pohara**: *paharele mirului*, román, KOLBENHEYER 1912. 34/3. Sinăuți, Sirete kerület; 4. *pahara*, román szőnyeg, COMȘA 1904. 66/g. Alsóvísta, Fogaras megye; 5. **szakramentumos** (a kehelyről megnevezve?) MALONYAY 1909. XLIIIb. tábla 12., Páva, Háromszék; 6–7. **kakasos-kehelyes**, magyar lepedővég és részlete, LENGYEL 1986. 23. és 8., 8/a színes kép, Felvidék; 8. subrikált lepedőszél **kehelyes** mintája, MALONYAY, 1920. 212. ábra, Pálócöld; 9–10. **poharas** hímvésminta leányingről, SERES 1972. 33., 35. minta, Türkös és Bácsfalu, Brassó megye.

14. tábla: **Kehelyes** párnabűt részlete, SZABÓ BOTÁR-G. BIRÓ 1977. 57. ábra, Lövete, Udvarhely megye.

15. tábla: **Preszkuráról** elnevezett román díszítmények: 1–9. COMȘA 1904. [1–6. ing hímvése. (1. görbék, **preszkurák** és vonások: *strâmburi, prescuri și trăsuri*, 13/a. ábra, Boița, Szeben megye; 2. **berbécsszarv**, ránc és **preszkura karmokkal**: *cornul berbecului, crețul și prescura cu ghiare*, 109. ábra, Pianul de Jos, Szeben megye; 3. **preszkura örökkel**, keresztcseske és **preszkura**: *prescura cu străji, cruciuliță și prescură*, 111. ábra, Pianul de Sus, Szeben megye; 4–6. Dragoteni, Bihar megye: (4. **preszkura**, elvágott rúddal, egész és fél közepekkel: *prescura cu ruda taiată și miezuri întregi și de jumătate*, 152. ábra; 5. *prescura*, 157. ábra; 6. rúd középpel, **preszkurácska**: *ruda cu miezuri, prescuță*, 177. ábra)]; 7. csillagocska vagy **preszkura virágja**: *steluță sau floarea prescurii*, gyapjúfálvédő mintája, 66b. ábra, Viștea de Jos,

Fogaras megye; 8-9. *steaua sau prescura*, fali- vagy asztali szőnyeg, 67e. ábra, Romos, Hunyad megye); 10. *prescureaua*, RĂDULESCU-CODIN 1929. 20. ábra, Corbii Muscelului; 11. *proszkurké*, KOLBENHEYER 1912. 42/8. ábra, Horacea, Csernovitz kerület.

16. tábla: **Preszkuráról** elnevezett román szőttes- és hímzésmotívumok a Zsíl völgyéből DUNĂRE 1963. szerint: 1-19. a 184. ábra alapján: (1-10. *prescura* 1, 3, 5, 10., 12-17. ábra; 11-12. **félpreszkura vagy félkereszt: jumătate de prescura sau jumătate de cruce**, 6-7. ábra; 13-14. **preszkura szemmel**, ill. **preszkura vagy szem: prescura cu ochi**, ill. *prescura sau ochi*, 2, 4. ábra, 15. kenyér: *pâine*, 9. ábra, 16. cipőcskák és felek: *pițișoare și jumătății*, 11. ábra; 17. **preszkura vagy kenyér: prescura sau pâine**, 19. ábra; 18. **preszkura és bevágáskák: prescura și creștăți** 18. ábra; 19. **preszcurák fél (?)...: prescuri cu jumătăți de onuri**, 25. ábra); 20-26. **berbécsszarv preszkurával: coarnele berbecilor și (cu) prescura**, 185/3., 4., 11-14., ill. 184/22. ábra; 27. **berbécsszarv keresztekkel: coarnele berbecilor cu cruci**, 185/15. ábra; 28-30. KOLBENHEYER 1912: (28. *prescura*, 24/22. ábra, Botușana, Gura Humorului kerület; 29. *zsvotobruske*, 74/9. ábra, Breaza, Cîmpulung kerület; 30. *proszkurké*, 39/25. ábra, Novoszelica, Csernovitz kerület); 31-34. **áldozati kenyér: pită sau anaforă**, bánsági szőnyegekről, Țăranu 1971, 5. ábraoldal, Új Moldova tájegység.

17. tábla: **Gyertyával** kapcsolatos elnevezésű díszítmények. 1, 3, 4. **Gyertyás**: (1. PÉNTEK 1979. 54., 72. kép, Kalotaszeg, 3. ingnyak hímzése, LŐRINCZ 1977. 10/4., Istensegíts, Bukovina (Csátalja); 4. párnavegről, PALKÓ-PORTIK-ZSIGMOND 1985. 174. ábra, Magyaró, Maros megye.); 2. **gyertyatartó: sfeșnic**, kendőn, DUNĂRE 1963. 184/24. ábra, Livadia de Coasta, Zsíl völgye.

18. tábla: **Pásztor (főpap) horgasbotjáról** megnevezett díszítmények: 1-4, 9. román: *Cârligul ciobanului* [1. RĂDULESCU-CODIN 1929. 134. ábra, Corbii Muscelului; 2-4. PANAITESCU é.n., 59., 33., 34. számozatlan ábrák: (2. Greci, Dâmbovită megye; 3. Livedeni, Muscel megye; 4. Capul Piscului, Muscel); 9. inghímzés, KOLBENHEYER 1912. 18/12. ábra, Udești, Suceava kerület]; 5-6.. magyar: **pásztorhorga** (5. ANTALNÉ 1999. 136. ábra, Gyimes, Csík megye; 6. inghím, SERES, 1977. 17. minta, Gyimesközéplek, Csík megye); 7-8. román hímzésen: (7. *cârligii ciobanului*, KOLBENHEYER 1912. 37/23. ábra, Cucimare-Voloca, Cernăuți kerület; 8. uő 18/12. ábra, Udești, Suceava kerület); 9-10. a **szereztes bunkósbotja: măciuca călugărului**, COMȘA 1904 33/d., ill. 163c. ábra, Marpod, ill. Ilimbav, Szeben megye; 11. **kampós barát (havasbarát)**, inghím, saját gyűjtés, 1994-ben, gyimesfelsőlök, Csík megye; 12. a **pap lova: calul popii**, KOLBENHEYER 1912. 24/29. ábra, Botușana, Gura Humorului kerület; 13-14. a **pap tarisznyája dásagii popii**,

kerület; 13–14. a pap tarisznyája *däsagii popii*, PANAITESCU, é.n. 60., ill. 6. számozatlan ábra. Bogdanești, Tutova kerület, ill. Balotești, Ilfov kerület.

19. tábla: Ördöggel kapcsolatos megnevezésű inghímek: 1–2. KOLBENHE-YER 1912. (1. ördög lova: *strékauka*, 60/12. ábra, rutén, Karacapcia nad Ceremosom, Vaskoutz kerület; 2. ördög hídja: *puntea dracului*, 33/5. ábra, román, Camenca, Sirete kerület); 3–9. *ördögtérge(s)*: [(3-6. Gyimes, Csík megye, ebből a 4. a Székely Nemzeti Múzeum 9505. leltárszámú darabján), 7. LÓRINCZ 1977. 11/3. minta, Istensegíts (Majos); 8–9. a Bajai Türr István múzeum negatívja, leltárszám 5789, LÜKŐ adata, Hadikfalva, Bukovina (Gara, Bács–Kiskun megye,)); 10. *félördögtérge*s LÓRINCZ 1977. 15/3., Andrásfalva (Lengyel); 11. *ördögzarvas*, Bajai Türr István Múzeum fényképnegatívja nyomán, lsz. 5787., LÜKŐ adata, bukovinai, Gara, Bács–Kiskun megye; 11. *ördöggölyök*, Hidegség, Gyimes, Csík megye; 12. a halál útja: *calea morții*, inghím, COMȘA 1904. 9., Tälmäcel, Szeben megye.

19a. tábla: 1–4. *Ördögtérge*, ANTALNÉ 1999. 200., 82. ábra, DEMETER 1999.VII. 13, 16. ábra, Gyimes; 5. *fűsűs ördögtérge* ANTALNÉ 1999. 199. ábra; 6. *ördöglova*: *calul dracului*, MILLER-VARGHY 1927. 41. ábra; 7. *tizenhétszemes körű halálfogas metilíse*s inghím, KOCSIS 1994. 51, Egerszeg, Zoboralja.

20. tábla: Úttal kapcsolatos díszítménynevek: 1–7. román, Zsíl völgye, DUNÁRE 1963, (1. Tejút: *drumul robilor*, 179/9. ábra, Marga; 2. elvágott utacska: *căliță rețezată*, 179/8. ábra, Uricani; 3–4. lépés a járt utakból és levelek: *pășitură din cai bătute si frunze*, 179/27, Livezeni és Câmpa); 5. lépés szemekből: *pășitură din ochi*, Livezeni; 6. kanyarocska villákból, rövidítésekkel (?) és szemekből: *cîrnel din furci, scîrtăvete si ochi (...)* Uricani; 7. bekerítések eltévedt utacskákból, preszkura formájában: *învăluiri de călițe rătăcite în forma prescurei*, 179/25. ábra; Uricani; 8. szedés veszett útban: *alesătură în calea rătăcită*, román kötényen, COMȘA 1904. 48e. ábra, Bucium, Hunyad megye; 9–10. eltévedt út: *cale rătăcită*, román inghím, KOLBENHE-YER 1912, 25/11. és 13/22. ábra, Serbăuți Calafindeți, Sirete kerület és Dragoiesti, Gura Humorului kerület; 11. *Simonné veszett útja*, magyar, inghímezés, Bajai Türr István Múzeum 5733. negatívjáról, LÜKŐ adata, Hadikfalva (Gara, Bács-Kiskun megye); 12. cikkcakkos kanyaros út: *cale (varga) zigzagă*, román inghímezés, COMȘA 1904, 144. ábra, Brad, Hunyad megye; 13–41. DUNÁRE 1963., román, Zsíl völgye: (13–23. veszett út: *cale rătăcită*., 179/3. ábra, Livezeni; 179/5. ábra, Uricani; 179/6. ábra, Marga; 179/11., 16. ábra, Livezeni; 179/29. ábra, Uricani; 179/37. ábra, Marga; 179/39–42. ábra, Livezeni, Lunca Cernii, Marga, Livadia); 24. kerülő utacska

szemekből és rövidítésekből: *călită rătăcită din ochi si scîrtăveți*, 179/23. ábra, Cimpa; 25–26. kerülő utacska: *căliță ocolită*, 179/19., 34. ábra, Livezeni; 27–32. kerülő utacska virágból(gal): *căliță ocolită din (cu) flori*, 179/12., 17., 20., 179./31, 32., 36. ábra, Livezeni; 33–35. kerülő utacska levélből: *căliță ocolită cu (din) frunze*, 179/28. ábra Uricani, 179/30. ábra, Petrozsény; 179/24. ábra, Livezeni; 36. kerülőutacska csigából és levélből: *căliță ocolită din melc si frunze*, 179/7. ábra, Livezeni; 37. kerülőutacska csigából és rövidítésből: *căliță ocolită din melci si scîrtăveți*, 179/35. ábra, Livezeni; 38. kerülő utacska virágokból és levélből: *căliță ocolită din flori si frunze*, 179/33. ábra, Livadia, Țara Hațegului; 39. kerülő utacska keresztekben: *căliță ocolită din cruci*, 179/13. ábra, Livezeni; 40. kerülő utacska kerekekből: *căliță ocolită din roate*, 179/14. ábra, Livezeni; 41. kerülő utacska napocsákból: *căliță ocolită din sori*, 179/22. ábra, Câmpul lui Neag.

21. tábla: Tévedt ut(as) megnevezésű motívumok: 1–6. *Calea rătăcită*, RĂDULESCU-CODIN, 1929, 2., 7., 142., 51., 100., 129. ábra, Corbii Muscelului; 7. tévedt út keresztekben: *calea rătăcită în cruci*, uo. 11. ábra; 8. kanyargó ösvény: *poteca cotita* uo. 117. ábra; 9–13.. *calea rătăcită* (9. RĂDULESCU-CODIN ÉS MIHALACHE 1909. 50. l.; 10. TZIGARA SAMURÇAȘ 1909. 148. l.; 11–14. PANAITESCU é. n., 20., 55., 108., 58. számozatlan ábra, Năeni, Buzău kerület, Dumitrestii, R. Sărat kerület és Bogdănești, Tutova kerület; 14: *drumul rătăcit* Poroița, Dâmbovița kerület); 15–18. *veszett utas* (magyar): (15. SERES 1984. 387. 50. ábra, Pürkerec, 16. ANTALNÉ 1999. 23. ábra, Gyimes, 1999; 17–18. *vétett út, útvesztő*: DEMETER 1999. XIII/1., IV/5. ábra; 19. *vég nélküli út*, XIII/13. ábra, 20–21. *útmutató* DEMETER 1999. XV/1–2. ábra.

22. tábla: *Kicsi csigás vagy veszett utas* párnahuzat, LÖRINCZI 1999. 208. ábra, Árapatak.

23. tábla: *Vesztett utas*, CSULAK – GAZDÁNÉ OLOSZ 1972. 37. minta, Árapatak.

24. tábla: Az ember, szívében Luciferrel és az általa sugallt bűnökkel, Ghenadie Cozian szerint. PAMFILE 1914. 3. Az aláírt szöveg fordítása: *Az ember szíve. Jupiter az ember szívében ápolja a kurvaságot, a kincs (eziüst) szeretetét, az irigységet, a képmutatást, a falánkságot, az asszonyt, a kívánós testet és a pokolt, amely tüzet okád a szájából.* (Az alakok felirata: baloldalt, felülről lefelé: *kurvaság* (nyúl), a *kincs szeretete* (kígyó), *irigység* (kutya?), *képmutatás* (teknősbéka), *pokol* (katlanban égő tűz); jobboldalt, felülről lefelé: *büszkeség* (páva), *falánkság* (disznó), *asszony* (?), *vágyakozó test* (béka).

## IRODALOM

**ANTALNÉ TANKÓ Mária**

1999 *Gyimesi írott tojások*. Kolozsvár

**BODNARESCU, Leonida**

1920 *Câteva datini de paști la români*. Chișineu

**BORZA, Al.**

1968 *Dicționar etnobotanic*. București

**COMȘA, Dimitrie**

1904 (1976) *Album de broderii și țesături*. Sibiu

**CSULAK Magda (gyűjtése) – GAZDÁNÉ OLOSZ Ella (szerkesztése)**

1972 *125 magyar szálánvarrott hímzsminta, Árapatak*. Sepsiszentgyörgy

**DEMETER Éva**

1999 *Gyimesi tojásírás*. Kolozsvár. /Kéziratot államvizsga dolgozat a Babeș-Bolyai Tudományegyetem Magyar Nyelv és Kultúra Tanszékén./

**DEX**

1975 *Dicționar Explicativ al Limbii Române*. București

**DUNĂRE, Nicolae**

1963 *Arta populară din Valea Jiului*. București

1974 *Țara Birsei II*. București

**FÁBIÁN Gyula**

1908 A hűsvét és a hímes tojás Losoncz palóc vidékén. In. *Néprajzi Értesítő IX*. 29–34.

**GYÖRGYI Erzsébet**

1974 A tojáshímzés díszítménykincse. *Néprajzi Értesítő LVI*. 5–83.

**H. HALAY Hajnal – SZENTIMREI Judit**

1997 *Torockói varrottások*. Bukarest

**IUPCEANU, Irina**

1935 *Pagină demonstrativă de ouă încondeiată*. Farul Căminului. II.

**KOCSIS Antalné KÚNSZABÓ Júlia**

1974 *Székely varrottas minták*. Bp.

**KOCSIS Aranka**

1994 Zoboralji hímzések. In. *Magyar Népművészet XXII*. Néprajzi Múzeum, Bp.

**KML – lásd SEIBERT, Jutta**

**KOLBENHEYER, Erich**

1912 *Motive ale industriei casnice de broderie din Bucovina*. Cernovitz

**KOVÁCS Dénes**

1994 *Gyimesi csángó írott tojások*. Csíkszereda

**KOVÁCS Piroska**

1998 *Máréfalva kapui*. /Kézirat, a Kriza János Néprajzi Társaság 1998–as néprajzi gyűjtőpályázata díjnyertes pályamunkája, megjelenés előtt./

**LÓRINCZ Aladárné**

1977 *Székely ing*. /Kézirat. Néprajzi Múzeum, Budapest, Etnológia Adattár, 19665./

**LŐRINCZI Etelka**

1999 *Árapataki néphagyományok*. /Kézirat, megjelenés előtt./

**MALONYAY Dezső**

1907 *A magyar nép művészete*. I. kötet. *A kalotaszegi magyar nép művészete*. Bp.

1909 *A magyar nép művészete*. II. kötet. *A székelyföldi, a csángó és a torockói magyar nép művészete*. Bp.

1911 *A magyar nép művészete*. III. kötet. *A balatonvidéki magyar pásztornép művészete*. Bp.

1912 *A magyar nép művészete*. IV. kötet. *A dunántúli magyar pásztornép művészete (Veszprém, Zala, Somogy, Tolna)*. Bp.

1920 *A magyar nép művészete*. V. kötet. *Hont, Nógrád, Heves, Gömör, Borsod magyar népe*. Bp.

**MILLER-VERGHY, Margarita (Culese de)**

1927 *Izvoade strămoșești*. Buc.

**MNL**

1977–1982 *Magyar Néprajzi Lexikon* I–V. Ortutay Gyula (főszerk.)

**PALKÓ Attila – PORTIK Irén – ZSIGMOND József**

1985 *Felső-Maros vidéki varrottások*. Bukarest

**PAMFILE, Tudor**

1914 *Diavolul, învrăjbitor al lumii*. După credințele poporului român. București

**PANAITESCU, I. Maria**

é.n. *Colecție de ouă încondeiată din diferite județe*. Din publicațiile Casei Școalelor

**PÉNTEK János**

1979 *A kalotaszegi népi hímzés és szókincse*. Bukarest

**C. RĂDULESCU-CODIN**

1929 *Literatură, tradiții și obiceiuri din Corbii-Muscelului*. București

**RĂDULESCU-Codin – MIHALACHE D.**

1909 *Sărbătorile poporului, cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele*. Culegere din părțile Muscelului. București.

**SEIBERT, Jutta (szerk.)**

1986 *A keresztény művészet lexikona*. Budapest

**SERES András**

1972 *Barcasági csángó leányingek hímzsmintái*. Sepsiszentgyörgy

1984 *Barcasági magyar népköltészet és népszokások*. Bukarest

**SZABÓ BOTÁR Erzsébet – G. BÍRÓ Katalin**

1977 *Lövétei szedettek*. Csíkszereda

**TZIGARA-SAMURÇAȘ, Al.**

1909 *Arta în România. I. Studii critice*. București

**ȚĂRANU, Nicolae**

1971 *Cilimuri bănațene*. Timișoara

**VÁKÁR Katalin**

1992 *Gyimesi hímzsminták*. /A Kriza János Néprajzi Társaság 1992-es pályázata különdíjas kézírata./

1998 *A gyimesi fonóján varrott*. Csíkszereda

**VISKI Károly**

é.n. *Díszítőművészet*. In. Györffy István – Viski Károly (szerk.): *A magyarság néprajza II*. Bp.



## EURÓPAI-E A SÁMÁNIZMUS, KELETIEK-E A TÁLTOS-MONDÁK?

A magyar néphitkutatás egyik sarkalatos kérdése, hogy ki tudunk-e mutatni a honfoglaláskori hitvilágból megmaradt elemeket, illetve, hogy igazolható-e a valamikori magyar samanizmus megléte. Táltosmondáink valóban ennek a maradványai-e? A millicentenárium alkalmából Pócs Éva nagyobb tanulmányt tett közzé,<sup>1</sup> amelyet olyan jelentősnek tartok, hogy ennek kapcsán szükségesnek vélem a kérdés bővebb megbeszélését. Pócs Éva ezzel csaknem egyidőben még két nagyobb munkát tett közzé, amelyekben ezeket a kérdéseket (is) tárgyalta,<sup>2</sup> a következőkben ezeket is figyelembe fogom venni. A magyar néprajzi szakirodalomban rendkívül ritka a tudományos vita. Véleményem szerint azonban ez igen sajnálatos. Az esetleges nézetkülönbségeket meg kell beszélni, a kérdések több irányú megvilágítása csak hasznos lehet a tudomány számára. Úgy tűnik ugyan, hogy Pócs Évával különböző tudományos paradigmákhoz tartozunk, ez azonban nem zárja ki a vita lehetőségét, sőt éppen így az egyes módszerek használhatóságát is meg lehetne vizsgálni.

Pócs Éva kissé ingadozik a magyar hiedelmek régiségét illetően. Hol ke- reken tagadja a keleti hagyományok meglétét, vagy legalábbis nem tartja ezeket kimutathatónak, hol megengedi a létezésüket, és további kutatásukat. Tanulmányának lényege, ha jól értem, az, hogy a 17–18. századi boszorkányperekben említett táltosok alakját vizsgálva, ezeket teljesen európainak találta. *„Alapvetően európai típusok állnak előttünk (és összesen két, európai környezetében közvetlen párhuzammal nem rendelkező vonás: a páros táltosviaskodás és a táltosló egy-egy adata), mind hiedelemrendsze- rüket, mind közösségi szerepeiket, mind boszorkánysággal kapcsolatos kon- textusukat tekintve.”*<sup>3</sup> Állásfoglalása azonban nem egyértelmű. Egyrészt a táltosra vonatkozó hiedelmek európai voltát hangsúlyozza, másrészt óva-

<sup>1</sup> Pócs 1996.

<sup>2</sup> Pócs 1997a, 1997b.

<sup>3</sup> Pócs 1996, 108. Kiemelések az eredetiben.



toskodik, mint írja: „*sietek leszögezni, hogy... a táltoshiedelmek... eredetkérdéseit... nyitva hagyom*”.<sup>4</sup> A 32. lapon viszont Ginzburggal is vitatkozva így ír: „*közös indoeurópai örökség látszik kirajzolódni*”. Ez éppen lehetséges, de mivel itt nagyjelentőségű kérdésekről van szó, amelyeket eddig másképpen tudtunk, az érvelés részletesebb vizsgálata feltétlenül szükséges.

Pócs Éva nagyon értékesnek látszó gondolata szerint olyan esetekben vettünk át európai elemeket, amely esetekben volt hova kössük.<sup>5</sup> Ez közvetve bizonyíték lehet a táltos meg a boszorkány alakjának meglétére a honfoglalás kori hiedelemvilágban. Amit nem volt hova kössünk, azt nem vettük át. Ez nagyon valószínű is. Az pedig bizonyosnak mondható, hogy sok mindent átvettünk az európai népek, elsősorban a szomszédos szláv népek hiedelmeiből. A leglényegesebb kérdésekben tehát voltaképpen egyet is értenénk. Vagy legalábbis úgy tűnik.

A vizsgálataink egyik célja azonban az, hogy tisztázzuk, miről mutatható ki, hogy már a honfoglalás korában is része volt hiedelemvilágunknak, volt-e valaha magyar samanizmus, illetve ennek nyomai kimutathatóak-e, mennyiben áll fenn Diószegi Vilmos rekonstrukciója, amely – egy időben úgy tűnt, hogy – már-már az általános műveltségnek is része lett, mennyiben szorul revízióra, illetve mennyiben elvetendő.<sup>6</sup>

A következőkben megkíséreltem e nagyon is sokágú problémát a legfontosabbnak látszó kérdések mentén áttekinteni.

---

<sup>4</sup> Pócs 1997a, 21.

<sup>5</sup> Legrészletesebben: Pócs 1997b.

<sup>6</sup> Meglehet, hogy egyesek azon aggódnak, hogyha keleti elemeket mutatunk ki a magyar hagyományban, ezzel akadályozzuk az európai integrációnkat. Az lehetséges, hogy az európai integrálódást célnak tekintsük, de azért nem szükséges a saját hagyományainkat letagadni. Ha ezeréves keresztény államiság, feudalizmus, latin nyelvű középkor, reneszánsz és reformáció, parlamenti demokrácia és az emberi jogok biztosítása stb. nem elég az európai voltunk bizonyításához, aligha lesz elég, ha letagadjuk néhány szórványosan gyűjthető, lerövidült hiedelemtörténet keleti vonatkozásait. Az európai integráció gazdasági és politikai kérdés. Egyébként pedig nem kell félni az európai, s azon belül a nyugat-európai népeket attól, hogy valamiről kimutatjuk, hogy nem őrölkük vettük át. Marad nekik elég babona, egészen a legújabb korig, sőt napjainkig. Elég ha a vámpírok-ról, boszorkányokról, kísértetekről, ördögűzésekről szóló rengeteg recens nyugati filmre gondolunk.

## MI AZ, HOGY SAMANIZMUS?

Pócs Éva kissé ingadozik a samanizmus meghatározását illetően. Három különböző alkalommal háromféleképpen írt róla.

*„Samanisztikusnak a csatával/viaskodással egybekötött túlvilági lélekutazásokat nevezem, alábbi adataim közlői által is bevett hagyományt követve.”<sup>7</sup>*

*„(A samanizmus kritériumainak problematikájába e kutatók nem mentek bele, én sem teszem ezt: anélkül, hogy kapcsolatot keresnék a „klasszikus” eurázsiai, neolitikus vadász kultúrákban gyökerező samanizmussal, samanisztikusnak nevezem – a szláv és germán samanizmus kutatói nyomán – azokat a túlvilággal kommunikáló varázslókat és technikákat, amelyek fő vonásaikban – transztechnika, segítőszellem – megfelelnek a samanizmus általában elfogadott feltételeinek.)”<sup>8</sup>*

*„Mégis, ami a boszorkányság rendszerével kapcsolatba került mediátorok közös jellemzője: transztechnika révén érintkezni a természetfeletti világgal, segítőszellem segítségével, valamely közösségi feladat teljesítésére, megfelel a samanizmus általában elfogadott kritériumainak. Ezért jelen műben én is samanizmusnak, ill. samanisztikusnak nevezem azokat a túlvilággal transztechnika révén kommunikáló varázslókat és technikáikat, amelyeket a fent említett kutatók a szláv samanizmus, a balkáni samanizmus, továbbá a germán samanizmus körébe – és a táltos kutatói a magyar samanizmus körébe – utaltak.”<sup>9</sup>*

Nem érdemes meghatározásokon vitatkozni, a lényeges dolgok megbeszélése helyett terméketlen és elvont terminológiai vitákhoz vezetne, még azt is elképzelhetőnek tartom, hogy valaki egy-egy műszón minden tanulmányában mást és mást értsen, elég, ha mindig megmondja, hogy ebben a tanulmányában a továbbiak során ezt és ezt érti rajta – persze ez is csak akkor szükséges, ha nem az általánosan elfogadott funkcióban használja –, viszont ha ilyen nagyhorderejű következtetéseket akar valaki levonni belőle, akkor szükséges esetenként tisztázni, hogy az egyes jelenségek melyik meghatározás szerint hova is tartoznak.

Az első meghatározás szerint azok a varázslók samanisztikusak, akik 1. túlvilági lélekutazásokat tesznek, és 2. viaskodnak. A második szerint azok, akik 1. transztechnikát alkalmaznak, és 2. segítő szellemük van. A harmadik

<sup>7</sup> Pócs 1986, 232. lap, 259. jegyzet.

<sup>8</sup> Pócs 1996, 78–79.

<sup>9</sup> Pócs 1997a, 20.

meghatározás a közösségi feladatot is említi. Pócs Éva, amennyire az írásai-  
ból megértettem, a túlvilági utazást meg a transztechnikát nagyjából szino-  
nimának tekinti, ezen éppen lehetne vitatkozni, de az most igen messzire  
vezetne, fogadjuk el ezt az egyik kritériumnak. A többi kritérium azonban  
háromféle: a. viaskodás, b. segítő szellem, c. segítő szellem és közösségi fel-  
adat. Azt voltaképpen helyeselném, hogy elvont fejtegetések helyett a szak-  
irodalomban általánosan alkalmazott szóhasználatra utal, csakhogy „*a*  
*szláv, a balkáni meg a germán samanizmus kutatói*” éppen a szibériai sa-  
manizmussal egyező vonásokat keresték meg és nevezték samanisztikusnak  
a különböző európai népek hiedelemvilágában, aligha lehet ezek után a  
szibériai (illetve észak-eurázsiai) samanizmust olyan nagyvonalúan kiiktat-  
ni a vizsgált anyagból, mint ahogyan azt Pócs Éva teszi.

## MI AZ, HOGY EURÓPAI SAMANIZMUS?

A boszorkányság gyökereit „*elsősorban az ún. európai samanizmusban*  
*véltem megtalálni*”, írja Pócs Éva.<sup>10</sup>

Először is, ha „*úgy nevezett*”, ki nevezte úgy, mert a magyar szakiroda-  
lomban Pócs Éva legújabb írásain kívül seholsem talákoztam ezzel a ter-  
minussal. Úgy tűnik, délszláv szerzők használták, de nem tudom megítélni,  
hogy az eredetiben mindig az állt-e, hogy „*Samanizem u Evrope*” (samaniz-  
mus Európában) vagy az is, hogy „*evropejskij Šamanizm*”. Egy ilyen nagy-  
jelentőségű fogalom bevezetése esetén szükséges lenne forrásra hivatkozni.  
A jegyzetekben felsorolt szerzők közül az általam legalább hivatkozásból  
ismertek általában a szibériai illetve cirkumpoláris (Ginzburgnál némileg  
félreérthető módon: eurázsiai) samanizmusnak az európai hiedelemrend-  
szerekre gyakorolt hatásáról írnak.<sup>11</sup> Az idézett kutatók éppen azért nevezték  
az európai jelenségeket samanisztikusoknak, mert a szibériai samaniz-  
mussal egyezőnek vagy legalább ahhoz hasonlóknak találták azokat.

Ha pedig az európai rendszerekre akarja vonatkoztatni Pócs Éva a sama-  
nizmus terminust, azt éppen megteheti, de akkor a szibériai samanizmusra  
kell egy másik nevet találni, hiszen éppen Pócs Éva írja, hogy „*A vizsgált va-  
rázslók, látók – agrártermékenységgel kapcsolatos – közösségi feladatai, a kö-  
zépkori faluközösségek kapcsolathálózatában betöltött szerepe alapján nem*

<sup>10</sup> Pócs 1997a, 17. Kiemelés az eredetiben.

<sup>11</sup> Pl. Strömbäck, Dodds, Ginzburg. Egyáltalán az európai népeknél előforduló adatok  
kapcsán nagyon óvatosan nyilatkozik Eliade.

kereshetünk kapcsolatot a »klasszikus« eurázsiai, neolitikus vadász kultúrákban gyökerező samanizmussal (amellyel több ponton megpróbálták ezen európai rendszereket kapcsolatba hozni a fent említett kutatók).<sup>12</sup> (A homályos fogalmazás ráadásul mégis nyitva hagy egy kiskaput: hát akkor mi nek az alapján kereshetünk kapcsolatot?)

Klaniczay Gábor szépen levezette pedig, hogyan integrálódtak (itt jogos ez a szóhasználat!) a samanizmus alkotóelemei a boszorkányhitbe.<sup>13</sup>

Mit tekintünk azonban európainak? Pócs Éva a samanizmusról mint „európai rendszer”-ről beszél. Helyenként azonban arra is utal, hogy ezen indoeurópaiat ért.

## MI AZ, HOGY INDOEURÓPAI SAMANIZMUS?

Magát az indoeurópai samanizmus meg az indoeurópai mitológia keresését persze, hogy megengedhetőnek tartom. De hogyha „nagyon ingoványos” valamit a honfoglalás koráig, tehát mintegy 1100 évre visszavezetni, szerintem még sokkal ingoványosabb 4–5000 évre, még ha – elismerem – az utóbbi esetben néha sokkal több az elemzésbe bevonható adat. Arról nem is beszélve, hogy honfoglalás biztosan volt, indoeurópai egység viszont Trubeckoj és követői szerint meglehetősen, hogy sohasem.

Pócs Éva ennek kapcsán még csak ezentúl kifejtendő hipotéziseket máris evidenciaként kezel: „A keltáktól a balti népekig felmutatható széles körű egyezések mögött halottkultusszal – termékenységet hozó halottakkal – és varázslással, samanizmussal kapcsolatos közös indoeurópai hagyaték látszik kirajzolódni, a dumézili »varázsló« funkció, halotti istenek és velük kapcsolatos, a termékenységet a halottak révén biztosító samanizmus vonatkozásában. E könyvnek azonban még nem ez a témája...”.<sup>14</sup> Tehát ezentúl kellene bizonyítani. Csakhogy Pócs Éva kiindulópontként kezeli.

Máskor meg bizonytalan hipotézisre épít további meredek hipotézist. Ivanov és Toporov valóban megkísérelték a viharisten (Perun) és a sárkány (Velesz, eredetileg a szarvasmarhatenyésztés istene?) küzdelmét az indoeurópai őskorig visszamenően rekonstruálni. Rekonstrukciójuk vagy helyes, vagy nem, ilyen sokezeréves távolságba valószínűleg nem minden részletében pontos. Pócs Éva viszont már külön Perun-samanizmusról és Velesz-

<sup>12</sup> Pócs 1997a, 19–20.

<sup>13</sup> Klaniczay 1983, 126–130.

<sup>14</sup> Pócs 1997a, 32.

samanizmusról beszél, holott az sem bizonyos, volt-e egyáltalán samanizmus az indoeurópai őskorban. (Sőt az sem, hogy volt-e valaha indoeurópai őskor.)

Itt azt is el kell mondani, hogy Strömbäck a skandináviai samanisztikus jelenségeket lapp hatásnak tulajdonítja, Dodds az idevonható kevés görög jelenséget a Kr. e. 6. századtól érvényesülő szkíta hatásnak. (Igaz, hogy Zamolxisz esetében tráknak is, anélkül, hogy ezt jobban részletezné.) Ginzburg viszont a szkíták esetében egyértelműen a sztyeppei kultúrájukat hangsúlyozza. „[Az európai elterjedés] Létrejöhetett először is a szkíták közvetítésével. Mint köztudott, a szkíták kultúrája (maguk is nomádok lévén) a közép-ázsiai nomád népekéhez kapcsolódott, bár egy, az iránival rokon indoeurópai nyelvet beszéltek.”<sup>15</sup> És az általa tárgyalt, a samanizmussal egyező európai jelenségeket szibériai eredetűnek tartja. Pócs Évának természetesen szabad más véleményen lenni. De akkor azt kellene világosan megírnia, hogy azonos anyag elemzése kapcsán Ginzburgtól, Doddstól, Strömbäcktől jelentősen eltérő eredményre jutott, nem pedig úgy hivatkozni a jegyzetben ezekre a szerzőkre, hogy az olvasó félreértésben legyen, mintha a felsoroltak is európai samanizmusról beszéltek volna. A kérdés egyik legkiválóbb szakértője, Mircea Eliade igen óvatosan nyilatkozott e kérdést illetően, mondván, hogy az, hogy volt-e indoeurópai vagy görög samanizmus, attól függ, mit értünk samanizmuson.<sup>16</sup> Hozzá kell tennünk, hogy az indoeurópai samanizmus valamikori létét legalábbis nem tagadja, de hangsúlyozza, hogy az indoeurópai hitvilágra nézve nem a samanizmus volt a meghatározó. A görögök esetében elismer „nyilvánvalóan samanisztikus vonásokat”, ami azt is jelenti, hogy a görög samanizmus kérdésében igen óvatos. Pl. Meuli tanulmányát nagyon dicséri, de a szövegelemzéseit tekintve megjegyzi, hogy a kérdés szakértői kell eldöntsék a következtetések helyességét.

Az, hogy valami több indoeurópai népnél is megvan, önmagában még nem jelenti, hogy közös örökség az indoeurópai őskorból. Pl. a népballada egész Európában megtalálható, vagy legalábbis az volt a 19–20. századi, tehát recens gyűjtések idején, de erről a műfajról tudjuk, hogy legfeljebb késő középkori.

Pócs Éva szerint a samanisztikus elemek Európában az archaikus relikviumterületeken maradtak meg.<sup>17</sup> Csakhogy az elterjedési térkép másképpen is értelmezhető. S úgy vélem, másképpen is értelmezendő. Ginzburg térké-

---

<sup>15</sup> Ginzburg 1990, 360.

<sup>16</sup> Eliade 1995, 50.; 1997a, 345.

<sup>17</sup> Pl. Pócs 1996, 108.

pe szerint<sup>18</sup> a következő helyekről mutatható ki az extázisban vívott harcok hiedelme: Friuli (*benandante*), Korzika (*mazzeri*), Isztria, Szlovénia, Dalmácia, Bosznia, Hercegovina, Montenegró (*kresznik*), Magyarország (*táltos*), Oszétia (*burkudzau*), Livónia (*szakállas farkas*), Lappföld (*sámán*). És ami a térképére nem fért el, de tud róla, és emlegeti is: a szibériai samanizmusban. (Van még egy svájci adata, Graubündenből a termékenységért vívott rituális harcokra. – Ez vagy idetartozik, vagy sem.)

Van tehát egy összefüggő Közép-Európa-i területünk, éspedig a közép-korban a magyar koronához tartozó országok és a velük közvetlenül szomszédos területek egy része. Van továbbá a Lappföld, ez azonban egyértelműen a szibériai samanizmushoz tartozik. (A skandinávoknál fellelhető idevonható samanisztikus motívumokat Ginzburg egyértelműen lapp hatásnak tulajdonítja: „Az, általában állattá változott, sámánok közötti párviadal témája kétségkívül lapp eredetű.”<sup>19</sup>)

Ami a korzikai mazzeriket illeti, ezek évente egyszer, az augusztus 1-re virradó éjjel megküzdnek egymással, s amelyik csapat veszít, annak a falujából többen fognak meghalni a következő évben. Csakhogy csapatban küzdnek, ember képében és fegyveresen.

S akkor marad Livónia, azazhogy voltaképpen Lettország, egyetlenegy 1692-es adattal, miszerint egy Thiess nevű öregember, akit azzal vádoltak, hogy szakállas farkas (*werwolf*), azt vallotta, hogy a *werwolfok* évente háromszor megküzdnek a túlsó világban („a pokolban” illetve „a föld alatt”) az ördöggel meg a boszorkányokkal. A leírásból úgy értettem, hogy emberalakban, de Isten kutyáinak is nevezte a *werwolfok*at, úgyhogy lehet, hogy mégis farkas képében. (Ámbátor a domonkos-rendi szerzetesek is így nevezték magukat: *domini canes*). Ez az egyetlen, elszigetelt adat természetesen tovább vizsgálendő, de belőle a magyar *táltosok* viaskodásait levezetni nem lehet.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Ginzburg 1996, 106. lap, 3. térkép

<sup>19</sup> Ginzburg 1996, 271.

<sup>20</sup> A balti adat (vagy legfeljebb két adat) a *werwolfok* és a boszorkányok harcáról, véleményem szerint, óvatossággal kezelendő. Két magyarázatot is pauzibilisebbnek tartok annál, hogy éppen ez az elszigetelt és bizarr adat őrizte volna meg az eredeti változatot (s hát még hogy a közös indoeurópai örökség ősformáját). Vagy esetlegesen hatolt be a balti (lett) hiedelmekbe a szláv hiedelmek egy félreértett eleme, amit tévesen a szakállas farkas alakjához kapcsolnak. Vagy amit még valószínűbbnek tartok: az eredeti lett elnevezést, amit a bíróság nem ismert, tévesen fordították *werwolf*nak, azon az alapon, hogy a lett varázsló is farkassá változott.

Az oszét adatok más lapra tartoznak. Ezek indoeurópai adatok, mivel az oszétok iráni nyelvet beszélnek, de ugyanakkor: a Kaukázus Közép-Európából nézve már igazán Keletre van. Arról nem is beszélve, hogy ha nem megyünk vissza a csak feltételezett indoeurópai őskorig, ami négy-ötezer évet jelentene. akkor a felsorolt népek közül a történeti időkben pontosan a magyarságnak volt a legtöbb köze az oszétekhez. Elsősorban a honfoglalás előtti alán kapcsolatokra gondolok, de a középkorban beköltözött jászokra is. Ginzburg említi is a magyar-oszét (pontosabban alán) érintkezéseket.

Ginzburg különben azt mondja még a friuli és szláv párhuzamokról: „*Ebben az esetben ezt egy történelmi tény is megerősíti: bizonyos szláv komponensek jelenléte Friuli etnikumában és kultúrájában.*”<sup>21</sup>

## PÓCS ÉVA MÓDSZERE

Pócs Éva az utóbbi három munkájában a táltosokra vonatkozóan azokat az adatokat elemzi, amelyek a boszorkányperekben maradtak fenn. Ez valóban nagyon izgalmas kutatási téma, nagyon fontos is, és örvendetes, hogy akadt valaki, aki ezzel foglalkozik. A következtetések levonásában azonban nem árt az óvatosság.

Pócs Éva szerint a boszorkányperek „*adataiból számos olyan következtetés vonható le, amelyre a 20. századi gyűjtések holt anyaga nem alkalmas.*”<sup>22</sup> Valóban ezt is várnánk. De a gyakorlat nem ezt mutatja. Elméletileg: Lükő azt állítja, hivatkozva Erixonra meg Tokarevre, hogy a recens gyűjtések anyaga az összehasonlíthatatlanul gazdagabb, s következőképpen a használhatóbb.<sup>23</sup> Persze Nyugaton, ahol már kevés a recens gyűjtési lehetőség, viszont több a régi írás, ez nincs mindig így. De ez esetenként eldöntendő, nem pedig a priori kijelentendő.

Pócs Éva másutt maga is azt mondja, hogy „*...problematikus az értelmezéshez a 20. századi hiedelmeket segítségül hívni; mégis megteesszük ezt, mert a boszorkányság és a mediátorok rendszerét bizonyos szempontból még így, a gyakorlattól és élménytől eltávolodott narratívok szintjén is teljesebben képviseli a 20. századi hiedelemanyag, mint a bírósági szövegek célzatos és szelektált adatai.*”<sup>24</sup> Ezzel egyet is érthetünk.

---

<sup>21</sup> Ginzburg 1996, 167.

<sup>22</sup> Pócs 1996, 78.

<sup>23</sup> Lükő 1960.

<sup>24</sup> Pócs 1997a, 30.

Pócs Éva számítása szerint huszonhat táltosra van adatunk. Más szempontból számoltam: nem a táltosokat, hanem a táltosokat is említő peres jegyzőkönyveket. (Komáromy András és Schram Ferenc kiadványaiban van tárgymutató, ezenkívül Pócs Éva közléseit vettem alapul, meg kell mondanom, hogy ezek nagyon nagy hasznomra voltak, nélkülük nem lettem volna képes a boszorkányperek tömkelegéből a néhány idevonatkozó adatot ki-keresni.) Így egyelőre 20-at találtam. Ez a több mint kétezer boszorkányperek még egy százalékát sem teszi ki. Ebből is csak 15 esetben fordul elő a táltos vádlottként, máskor csak megemlítik valamilyen összefüggésben, a legtöbbször mint rontásazonosítót. Az anyag tehát nagyon is kevés, töredékes, és egyáltalán nem is ellentmondásmentes. Pócs Éva hajlamos az ellentmondásokat azzal feloldani, hogy különböző típusú táltosokról van szó, de véleményem szerint amíg ilyen kevés adatunk van, és a vizsgálatnak még mindig csak az elején tartunk, egyelőre jobb az ellentmondások tényét konstatálni, és a következtetéseket későbbre halasztani. A kevés peres adatnak az a fő oka, hogy a táltosokat általában nem helyezték vád alá táltosi tevékenységért. A 15 vád egy része szélhámosságra, rágalmazásra, lopásra, sőt férjgyilkosságra vonatkozik. A bírák egy része a jelek szerint a táltosi erő létezésében is kételkedett, és a táltossággal való dicsekvést szélhámosságnak tartotta.

A táltosperekben fennmaradt adatokat attól függően értékelhetjük, hogy mi az előzetes hipotézisünk. Pócs Éva az európai kapcsolatokat eleve feltételezte. *„Ami az európai kontextust illeti, ennek felrajzolása elengedhetetlen volt már a rendszerek megállapításához, az anyag értelmezéséhez is, adataink csonkasága, heterogenitása, idegen közegbe ágyazottsága miatt. A boszorkányperek-jegyzőkönyvek, mint Európa nagyobbik felén hasonló céllal létrejött, hasonló minőségű forrásanyag áttekintése ehhez jó kereteket adott és egyben a boszorkányság és samanizmus – mint európai rendszerek – kapcsolatainak és paradigmaváltásának problematikájához is átvezetett.”*<sup>25</sup> Pócs Éva pontosan így is járt el, de szerintem ez a módszer tévútra vezet, és legfeljebb véletlenül adhat helyes eredményt. Arról van szó ugyanis, hogy a rendelkezésünkre álló kevés adatról, amit éppen kevés és töredékes volta miatt nem tudunk értelmezni, eleve feltételezzük, hogy megegyeznek, összefüggéseiket tekintve is, egy másik rendszer részeivel. Majd miután kimondtuk, hogy megegyezik, megállapítjuk, hogy az elemzésünk ezt mutatta. Szerintem ez logikailag megfelel a circulus vitiosusnak. (Mindazonáltal elképzelhető, hogy a 17–18. századi boszorkánypereket tekintve Pócs Évát

<sup>25</sup> Pócs 1996, 78. Kiemelések az eredetiben.



nak nagyjából igaza legyen. Csakhogy ez már egy eleve megválogatott anyag. Csak azt tartalmazza, amit az európai boszorkánysággal „kompatibilisnak” tartottak az egykori hatóságok. A keleti vonatkozásokat – vagy mert hitték, vagy mert babonaságnak tartották – nem is jegyezték fel. Mindenesetre törvényileg nem volt előírva az üldözésük. Több mint kétezer boszorkány elleni vizsgálat iratai maradtak fenn részben vagy egészben, de csak 26 táltosról van adatunk, s úgy tűnik, ezek közül is csak egyet végeztek ki, azt is lólopásért. Egyet pedig férjgyilkosság gyanújával ítélték el, de ez végül kegyelmet kapott. Több halálos ítéletről nincs tudomásunk.)

Diószegi annak idején ugyanezen adatokat, illetve a számára hozzáférhető részüket – elismerem, hogy szintén egy előzetes hipotézis alapján – a szibériai samanizmussal egyeztette. És ez is lehetséges.

Ami a természetfeletti erőt illeti, bizonyos személyek már azzal születnek. (Debrecen, 1711; Debrecen, 1725; Munkács, 1735.) Ennek külső testi jele is van: a foggal születés. (Debrecen, 1725; Jászberény, 1728; Munkács, 1735.) Révülnek, s közben a szellemek orvoslásra tanítják őket. (Jászberény, 1728.) Viaskodnak. A páros viaskodásról Pócs Éva is elismeri, hogy magyar sajátosság Európában. A csoportos viaskodást még vizsgálni kell, mert Ginzburg térképe alapján jórészt csak a magyarsággal kapcsolatba hozható népeknél mutatták ki. (Maga a termékenységért való rituális vagy hiedelemmondai viaskodás valószínűleg jóval elterjedtebb, mint az addigi kutatások kimutatták, de azt is figyelembe kell venni, hogy kik viaskodnak, és milyen hiedelemkomplexum tartozik hozzájuk.) Sárkánnyal a keleti sámánoknak is van kapcsolatuk. A gyógyítás vagy az elveszett állatok megtalálása, vagy akár a betegséget okozó személy azonosítása vagy a jóslás az ő feladatuk is. Egyedül a pénzezésre nem tudok keleti párhuzamot, de valószínűnek tartom, hogy ahol elásott kincseket sejtettek, ott Keleten is igen szerették volna azt megtalálni. Ennek alapján akár az egészet is honfoglalás előttinek tekinthetnénk minden további nélkül.

Persze, mint már mondtam is, mindez nem ellentmondásmentes. A táltosságot tanulják is (Dés, 1680; Kecskemét, 1691–96; Hajdúszoboszló, 1715; Debrecen, 1725; Munkács, 1735; Debrecen, 1745.). A táltosnők hol férjes, gyermekes asszonyok (pl. Debrecen, 1725.), hol azt állítják, hogy az önmegtartóztatás, sőt a szüzesség előfeltétele a táltosi tevékenységnek. (Hajdúszoboszló, 1715; Ugocea m., 1729; Fejér Anók. Munkács, 1735.) Borsi Ilona állítása szerint (Munkács, 1735.) csak az egész táltosok viaskodnak, a féltáltosok nem. Tóth Erzsébet viszont féltáltosnak mondta magát, de azt állította, hogy viaskodik (Jászberény, 1728.).

Úgy vélem, hogy mindebből az következik, hogy egyrészt folytatni kell, a boszorkányperekben előforduló és a táltosokra vonatkozó adatok elemzését. Messzemenő következtetések levonása előtt pedig figyelembe kell venni a táltosokra vonatkozó egyéb régi írásos anyagot is, de legfőképpen a recens néprajzi gyűjtések anyagát. (Azt talán mondanom sem kell, hogy esetenként mindig pontosan tisztázni kell, és állandóan szem előtt kell tartani, hogy mi az, ami csak a régi peres anyagban fordul elő, mi az, ami csak recens gyűjtésben, és mi az, ami mindkettőben.)

A balkáni anyag jórészt maga is csak hiedelemmondai. Igaz, hogy ottan csaknem napjainkig folytatták tevékenységüket természetfeletti erejűnek tartott személyek. De hiszen a táltosok közül is volt, aki megérte a néprajzi gyűjtések korát. Pézásó Pistáról még fénykép is készült, 1950-ben.<sup>26</sup>

Ami az összehasonlítás módszertanát illeti, Pócs Éva célkitűzése igen helyes: „*rendszereket rendszerekkel kísérünk meg egymással összevetni*”.<sup>27</sup> Ez azonban a továbbiak során, sajnos, nem történik meg. Az emberfeletti erejű személyekre vonatkozó európai hiedelmeket megkísérli ugyan rendszerszerűen vizsgálni – szerintem itt is hibás módszer szerint, mert a szét-szórta motívumok mozaikját bizonyos prekonceptiók szerint állítja össze –, a magyar hiedelmek rendszerét azonban meg sem kísérli kimutatni, hanem bármely leghalványabb utalást azonnal az általa kikövetkeztetett európai hiedelemegyüttes kontextusára vonatkoztat, méghozzá szerintem megengedhetetlen kiegészítésekkel.

Az egyik legfeltűnőbb példa erre: a perekben többször említik, hogy a táltosságot nem tanulják, hanem a táltost az Isten az anyja méhében úgy formálja. Diószegi idézte is ezeket az adatokat, mert alátámasztani látszottak azt a hipotézisét, hogy a sámán születik a sámáni hivatásra, nem szándékos tanulással jut hozzá. Itt mindjárt jegyezzük meg, hogy más peradatok szerint viszont igenis tanulják a táltosi tudományt. (Igaz, hogy az utóbbi esetekben többnyire a gyógyfüvek ismeretéről van szó.) Az az állítás, hogy a táltost az Isten az anyja méhében úgy formálja, meglehetősen általános, még a keresztény egyházi állásponhoz is lehetne asszociálni. Pócs Éva szerint viszont: „*A werwolf-varázslók és táltosok »anyaméhben kiválasztottsága« is a sorsasszony-hiedelmek kereteiben értelmezhető*”<sup>28</sup>; *a három párka a születendő gyermeket werwolffá teheti: Lea 1957: I: 186. Vagy egy közelebbi példa: a strigoï (boszorkány) születésekor jelenlevő sorsasszony-bábák kü-*

<sup>26</sup> MN. VII. 242. fk.

<sup>27</sup> Pócs 1996, 81.

<sup>28</sup> Pócs 1986, 218–219.

*lönböző típusú boszorkánnyá és látóvá tehetik a burokban született gyereket: Marian 1899: II: 95. ...*<sup>29</sup> Lea adatának nem áll módomban utána nézni, Pócs Éva másutt azt írja,<sup>30</sup> hogy Lea Burchard von Worms 1025-ből való feljegyzésére hivatkozik, miszerint a három párka a születendő gyermeket werwolffá teheti.

Tehát valahol Nyugat-Európában vagy akár a román néphitben megjelennek a sorsasszonyok a varázsló vagy a boszorkány születésekor, a magyar néphitből ugyan egyetlenegy idevonatkoztatható adatot sem ismerünk, de nyilván a magyar néphitnek is olyannak kell lennie, mint az európainak, következésképpen feltételezzük, hogy nálunk is voltak sorsasszonyok, és ugyanazt a szerepet töltötték be, mint az európai néphitben, s ez lesz aztán a bizonyíték arra, hogy a magyar néphit is olyan, mint az európai. (A hivatkozás ráadásul pontatlan. Marian világosan a bábaasszonyról beszél, nincs ott semmiféle sorsasszony. És az idézett helyen szó sincs burokban születésről.)

Maga a felosztás mora és werwolf-típusra valószínűleg nem érvényes más népek esetében sem, de ezt nem vagyok képes eldönteni. A magyar anyagra azonban nem érvényes, hiszen, mint maga Pócs Éva írja<sup>31</sup>: *„Pereink huszonhat táltosának legtöbbje a werwolf-varázslók körébe tartozik... (Ugyanezen táltosoknak mora-sajátságai is lehetnek...)”* Hát ha ilyen meg olyan sajátságai is lehetnek (Pócs Éva szóhasználatával „kettős táltosok”), akkor a mora és werwolf sajátságok alapján való elkülönítésük legalábbis nem operáns. (Magát a werwolf terminust sem tartom szerencsésnek. Pócs Éva átváltozásra képes, burokban vagy többlet testrésszel született varázslót ért rajta, de a szó jelentése valójában *'szakállas farkas'*. Mindazonáltal a terminológiai vitákat lehetőleg kerülendő, itt Pócs Éva szóhasználatához alkalmazkodtam.)

## HOGYAN ÉRTÉKELHETJÜK JELENLEG DIÓSZEGI EREDMÉNYEIT?

Diószegi Vilmos az ötvenes-hatvanas években nagy eredményeket ért el a samanizmus kutatásában, s a honfoglaláskori magyar samanizmus rekonstruálásában. Egy időben úgy tűnt, hogy eredményei lassan átmennek a köztudatba, és az általános műveltségnek is részévé válnak. Egy idő után

---

<sup>29</sup> Pócs 1996, 88. lap, 39. jegyzet.

<sup>30</sup> Pl. Pócs 1997a, 183.

<sup>31</sup> Pócs 1996, 92.

(legalábbis mi Erdélyben ezt csak egy idő után vettük észre) szakkörökben fanyalogva kezdtek tekinteni Diószegi eredményeire, és azokat megcáfoltak vagy legalábbis túlhaladottnak mondták, anélkül azonban, hogy egyetlen kritikai elemzés is megjelent volna.<sup>32</sup> Most végre Pócs Éva leírta a fenntartásait, tömören, de igen lényegretörően: „...a magyar néphit kutatása erősen táltoscentrikus és ősvalláscentrikus volt: többféle rendszer többféle mediátortípusa közül választódott ki a táltos, míg a táltosétól eltérő rendszerek nem vétettek figyelembe, magyar vonatkozásban sem (például az újkori halottlátó is mintegy a táltos ősvallási rendszere csökevényének tekintetett). A legújabbkori táltos mondai ismérveiből rekonstruált táltosalak (amely az ősvallási rekonstrukciók tárgya lett) kiegészült többféle, valóságos és mondai személy (halottlátó, boszorkány) ismérvével (a rejtezésre, a szarvas vagy tollas fejviseletre; az extázist indukáló dobra, a beavatást szimbolizáló „feldarabolásra”, „csontkiszedésre” stb. vonatkozóan). Egy különböző rendszerekbe tartozó motívumokból összeállt diszfunkcionális mozaik jött így létre. Az ezzel kapcsolatos kételyeknek azért fontos hangot adni, mert a kutatás úgy épít erre, mint befejezett tényre, megdönthetetlen axiómára.”<sup>33</sup>

Pócs Éva érvei valóban nagyon meggondolkoztatóak, és kitűnik belőlük, hogy még sok mindent kell tisztázni. Annyit azért már itt meg kell jegyezni, hogy a boszorkány illetve szépasszony mondák „csontkiszedés”-ét itt említeni egyszerűen félreértés. A boszorkányok ugyanis nem felesleges csontot kerestek, mint a sámánmondák szellemei, hanem megnyomorítottak valakit azáltal, hogy kivették egy csontját.

Hoppál Mihály ugyanebben a kötetben azt írta: „...újabb és újabb adatokkal próbáljuk bizonyítani Diószegi igazát, vagyis tovább haladunk az általa kijelölt úton”.<sup>34</sup>

Megítélésem szerint azonban olyan súlyos ellenérvek merültek fel, hogy nem lehet minden további nélkül továbbmenni a Diószegi által megkezdett úton, hanem előbb le kell ellenőrizni az eddigi eredményeket.

<sup>32</sup> Lükő Gábor írt igen tartalmas kritikát még 1960-ban, de ő elfogadta Diószegi eredményeinek nagyrésztét, éppen azt jelezte, hogy jóval tovább is lehetett volna menni; majd László Gyula (1976) fejezte ki kételyeit, szintén igen tartalmasan, de ez nem rendszeres kritikája Diószegi munkásságának. Lágler Péter tanulmánya 1983-ban részletesen ismerteti Diószegi módszerét, de nem jelzi fenntartásait. Diószegi módszerét, Lükő kritikájával együtt megpróbáltam elemezni. Lásd Demény 1999, 201–208.

<sup>33</sup> Pócs 1996, 80. A 14. jegyzetben Diószegin kívül Sebestyén Gyulára, Róheim Gézára, Dömötör Teklára és Hoppál Mihályra is kiterjesztetik a bírálat.

<sup>34</sup> Hoppál 1996, 70.

Előrebocsátom, hogy Diószegi Vilmost továbbra is nagy tudósnak tartom, és az általa elért eredményeket nagyjából érvényeseknek. Ami nem jelenti azt, hogy a nagy monográfiája megjelenése óta eltelt negyven év alatt a tudomány nem fejlődött, s ezt is nem kell figyelembe venni. Ehhez viszont Diószegi eredményeinek kritikai feldolgozása is szükséges.

Sajnos, meg kell állapítanunk, hogy Diószegi is úgy járt el, mint többekévé mindenki (sőt talán valóban nem is igen lehet másképpen eljárni a humán tudományokban, de legalábbis Karl Popper óta tudjuk, hogy ez nem kielégítő eljárás): felsorolta mindazokat az adatokat, amelyek a hipotézisét alátámasztani látszanak. Diószegi tulajdonképpen egészen kivételes teljesítményt nyújtott, amikor megkísérelte az ellenpróbát is elvégezni: mindent összevetett a magyarsággal szomszédos népek hiedelmeivel, s csak azt hasonlította keleti elemekkel, aminek a szomszédos népeknél nem akadt párhuzama. De a módszere a mai tudományelmélet felől nézve még így sem kielégítő. Talán elsősorban azért, mert elszigetelt, különálló elemeket hasonlított egymással. Ezeket az elemeket aztán megpróbálta összeállítani, s úgy tűnt neki, és nekünk is, az olvasóinak, hogy ezek szépen össze is állanak. Ezt ma is valószínűnek tartom, de az elemenkénti összevetést ma már nem látom elégségesnek, magukat az egész rendszereket is meg kell próbálni összehasonlítani.

Annál is inkább, mert az elemenkénti összevetés sem mindig kielégítő, a látszólag nagyon rigurózus módszer ellenére sem. Vegyük például a táltosok felesleges csontjának a motívumát. Diószegi eredményeit lényegében ma is elfogadom, de a bizonyítás ma már hiányosnak látszik. A szibériai sámánokat felavatásukkor a szellemek feldarabolták, esetleg üstben is főzték, és néhány – nagyon kevés – esetben van rá adat, hogy a felesleges csontjukat keresték ennek során. Már magát azt is indokolni kellett volna, hogy a feldarabolásnak mindig ez az oka. (És mi az oka a főzésnek? Diószegi talán maga sem vette észre, hogy a főzésre ez nem elég indok, magam sem vettem észre többszöri elolvasás után sem, sok év alatt sem, csak most jutott eszembe, amikor ezeket a sorokat írom.) A feldarabolásra, főzésre azonban egyetlen meggyőző példát sem tud felhozni a magyar hiedelemmondákból. Meséből tud, és szépen ki is mutatja, hogy a megfelelő motívum nem a mese egyéb redakcióival egyezik, hanem a sámánmondákkal. A mesében viszont nincs meg a felesleges csont keresése. A táltosok foggal születését viszont kissé összekeveri a felesleges csonttal (több ujjal) és a több fogsorral. Itt szigorúan disztingválni kellene, s pontosan megszámolni, hogy melyik motívumra nézve hány adat áll a rendelkezésünkre, és milyen földrajzi megoszlásban. A

foggal születés csak akkor tartozik a felesleges csonthoz, ha a táltosnak egy-két foga egész életében pluszban van. Amint arra van is néhány példánk, csakhogy nem minden esetben mondják ki in expressis verbis. A foggal születés viszont a szibériai sámánoknál, úgy tűnik, nem túlságosan gyakori, Diószegi a lapp és finn adaton kívül csak egyetlen osztrák adatra hivatkozik; a több fogsorról pedig a jelek szerint a mai napig sincs egyetlen adatunk sem Szibériából.

Került elő viszont Kínából. A Csou dinasztia évkönyveinek (/Sze-ma C sien:/Történeti feljegyzések) kommentárjában idézik a Tavasz és ősz könyvének Yuanmingbao fejezetéből: „*Wuwangnak két sor foga volt, ami jellemerőre vall.*”<sup>35</sup>

Pócs Éva a több fogsort európai jellegzetességnek tartja, de csak egyetlen ide vonatkozó adatra hivatkozik: a lengyel *striga* (valami vámpír- vagy szakállas farkas-féle) két fogsorral születik.<sup>36</sup>

Ami a több ujjat illeti, arra a magyarban van néhány adat, de egész Szibériából csak összesen négyet (nyenyec, enyec, jakut és udehe adatot) talált Diószegi. Van még általánosságban említett felesleges csontra adata az altaji törököktől, a nganaszánoktól, evenkiktől és talán a teleutoktól is.

Hat ujjá van viszont a bal kezén Szent István királynak a koronázási paláston. Csakhogy hat ujjá van Pócs Éva szerint a horvát *sesztáknak* is, – kár, hogy erre nyomtatásban, tudomásom szerint, még nem hivatkozott. Ginzburg említi, hogy: „*A kresnik esetében a burokban születés lehetséges alternatívája a hatujjú kéz.*”<sup>37</sup>

Tegyük hozzá, hogy hat ujjá van az egyik szereplőnek egy albán epikus énekben. A *Gjon Pretika* c. ének főhőse elrabolja a hegyi tündért, kiderül, hogy testvérek, meghalnak. Amint a tündér mondja: „*Az én bátyám neve Gjon, / E jelekről megismerzik: / hat ujjá van egyik kezén, / hat ujjá van egyik lábán.*”<sup>38</sup>

Említ hatujjú embert a Biblia is, Dávid király vitézeinek és főembereinek felsorolása kapcsán:

<sup>35</sup> Yuan Ke 1987, 476. lap, 35. jegyzet. Wuwang a Csou dinasztia első uralkodója volt a Kr. e. 12. században. Az olvasó elnézését kell kérnem, amiért a kínai neveket mindig a különböző forrásokban általam olvasott formában, tehát következtetlenül adom meg, de ha én kezdeném átírogatni őket, abból csak további félreértések származnának.

<sup>36</sup> Pócs 1989, 260.

<sup>37</sup> Ginzburg 1990, 358.

<sup>38</sup> Schütz 1968, 114. (Tótfalusi István fordítása.)

„20. Gáthban is volt, volt háború, hol egy óriás férfi vala. kinek kezein és lábain hat-hat ujjai valának, azaz mindenestől huszonnégy, és ez is óriástól származott vala.

21. És szidalmazá Izráelt, de megöle Jonathán, Dávid bátyjának, Simeónak fia.”<sup>39</sup>

Csak hogy a Bibliában említett óriás ellenséges, a természetfeletti erejéről sem esik szó, a hat ujj csak a rendkívüliségét hangsúlyozza, mint az albán énekekben is, ahol ráadásul valami egészen ritka jelre van szükség, amiről a testvérek teljesen egyértelműen felismerhessék egymást. Marad a seszták, meg a kresznik, de ezek esetében külön igazolni kellene, hogy nem magyar hatásról van szó. Mert a magyarok még csak átvehették ezt az elemet a szlovénektől vagy horvátoktól, de a jakutok vagy az enyeczek már bajosan.

Szóval ha a hiedelemmondákat nézzük, Keleten van feldarabolás és főzés, de ritka a felesleges csont – és legalábbis ritka a foggal születés, a több fogsor meg a több ujj –, nálunk van felesleges csont, három változatban is, de nincs feldarabolás és főzés.

Mindazonáltal mind a felesleges csont képzetét, mind a Diószegi idézet mesemotívumot samanisztikusnak tartom, csak a bizonyítás elégtelenségére kívántam rámutatni.

Nem azt jelenti, hogy Diószegi bizonyító eljárása nemzetközi viszonylatban is ne jelentene egy nagyon jó színvonalat. Meuli híres *Scythica* jában voltaképpen sokkal kevesebb elemről bizonyítja, sokkal kevésbé meggyőzően, mint Diószegi, hogy a samanizmussal egyeznek, de azért ezt elfogadják a szkíta samanizmus kimutatásának, sőt ennek alapján egyesek már indoeurópai samanizmusról is hajlandók beszélni. Pedig hát Meuli bizonyítása Abarisz homályos alakját kivéve voltaképpen arra korlátozódik, hogy Hérodotosz leírja, hogy királyaik temetése után a szkíták tisztító gőzfürdőt rendeznek, s ebben kender füstjével is füstölik magukat, amitől kábulatba is esnek, továbbá, hogy androgün (transzvesztita?) papjaik, jósaik vannak. Volna még a görög és más epikus költészetben kimutatható samanisztikus motívumok kérdése, de erről pl. Dodds azt írta, hogy Meuli elemzése ezen a pontokon egyáltalán nem meggyőző. A szkíták feltételezett samanizmusát hajlandóbb vagyok a pusztai nagyállattartó nomád kultúrájukkal magyarázni (amint egyébként Ginzburg is teszi), mint valamilyen közös indoeurópai örökségből levezetni. Ebben éppen tévedhetek is, Meuli tanulmánya kapcsán viszont rá kell mutatnom, hogy magyar szerzőtől, s főleg a magyar kultúra régi rétegeit illetően ennyi bizonyítékot nem fogadnánk el.

---

<sup>39</sup> 2. Sámuel 21. r. 20–21. v. Lásd még 1 Krónika 20 r. 6–7. v.

A kender füstje lehet egyszerűen rituális kábítószerzés, de még ha révülésnek tekintjük is, éppen Pócs Éva bizonygatja, hogy a révülés kimutatása nem elégséges a samanizmus meglétének bizonyítására, mivel a révülés – eksztázis, tranzs, vagy nevezzük, ahogyan akarjuk – kváziuniverzális jelenség. Ami az androgün jósokat (enarei) illeti, transzvesztita sámánokról tudunk ugyan, pl. a csukcsoktól, de másünnen is, csakhogy ez megint csak egyetlenegy elem, ebből a teljes komplexumra következtetni nem lehet. A szkíta jósok nem révültek, nem doboltak, nem utaztak lélekben a túlsó világba, és nem voltak segítő szellemeik – legalábbis Hérodotosz semmi ilyesmit nem említ –, hanem pálcikákból próbálták kideríteni, ki a bűnös adott esetben. Innen indoeurópai samanizmust kimutatni, s ráadásul a magyart abból levezetni aligha lehet. Meuli tanulmánya valóban nagyon színvonalas, csak éppen tudnunk kell, hogy Diószegi lesajnált írásai dokumentáltabbak és rigurózusabbak.

## MIT TUDHATUNK JELENLEG A TÁLTOS-MONDÁK KELETI ELEMÉIRŐL?

A táltosokra vonatkozó magyar hiedelmek közül melyekről állíthatjuk jelenleg több-kevesebb bizonyossággal, hogy a keleti hiedelmekkel egyeznek?

Meglehetősen sok ilyen elemről beszélhetünk, noha elismerem, hogy ezek egy része csak valószínűsíthető, s az is nagyon egyenlőtlenül. Kíséréljük meg ezek felsorolását.

*A szellemek általi kiválasztás.* (Ha bebizonyosodna.)

*Felesleges csont.*

- A foggal születés. (Csakhogy ez a szibériai hiedelmekben legalábbis ritka.)
- A két vagy több fogsor. (Ez a lengyel strigánál is előfordul, és meglehet, hogy másutt is Európában, de mivel a magyarban határozottan a táltosokhoz kapcsolódik, és kínai párhuzama is van, amíg Pócs Éva vagy más valaki be nem bizonyítja az európai eredetét, továbbra is keletinek fogom tartani. Nálunk és a kínaiaknál ugyanis a pozitív személyekhez kapcsolódik, nem pedig démonokhoz.)
- A hat ujj. Erre is vannak pl. balkáni adatok, de a magyarban már 1031-ből adatolható, és bár igen kevés, de határozott keleti párhuzama van.



- Feldarabolás, főzés. Erre viszont csak másodlagos adataink (mesemotívumaink) vannak.

A *révülés*. Elismerem, hogy ez Európában is általános. És azt is, hogy a magyarban inkább csak a halottlátóval kapcsolatban említik. De éppen mert kváziuniverzális jelenségről van szó, nem látom be, hogy a magyarságnál a honfoglalás előtt miért lett volna ismeretlen.

*Viaskodás*. Ami a páros viaskodást illeti, ezt még Pócs Éva is elismeri.<sup>40</sup> Itt igen sok részlet is egyezik, főleg a bika képében való viaskodás esetében van ez kimutatva. De valószínűleg keleti lesz a csődör, kerék vagy láng képében való viaskodás is.

A *sámán felszerelésére* csak másodlagos adataink vannak. Az agancsos fejdísz csak a boszorkányok Luca-napi ismertetőjeleként maradt fenn. A dob kimutatására tett kísérletek eredményei bizonytalanok. A boszorkányperekben említett dob nem tartozhatik ide, és valószínűleg a síppal-dobbal való gyógyítás sem. Meggyőzőbb a hímes tojások „*dobköteles*” mintája,<sup>41</sup> de ez önmagában nem perdöntő. A moldvai csángóknál úgyszólván napjainkig fennmaradt a keresztfogantyús egyfenekű varázsdob, de ennek valamikori összmagyar voltát nehéz igazolni. (A csángó dobról részletesen egyedül Faragó József írt, aki nem tételezi fel összefüggését a samanizmussal.<sup>42</sup>)

*Gyógyítás*. Ez a világ valamennyi javasával, kuruzslójával egyezik, s ráadásul a recens néphitből nem mutatható ki. Gyakran említik viszont a 18. századi perekben. S végülis ez volt a sámánok legfontosabb feladata is. (Arra viszont valóban nincs adatunk, hogy a táltos elment volna a beteg lelkét megkeresni, mint a sámán.)

A hejgetés kapcsolata a *sámánénekekkel*, úgy vélem, hogy a humán tudományokban szokásos valószínűséggel ki van mutatva.<sup>43</sup>

Van még táltos ló, a darázs lenyelése, alvilágjárás, ill. túlvilágjárás. Ami a sárkányokkal való kapcsolatot illeti, azt is meg kellene vizsgálni, hogy Európában hol van még meg. Mert ha csak nálunk, és szomszédainknál, továbbá Keleten, abból is következhetik valami.

A világfa, annak megmászása stb. kétségtelenül megvolt, és a samanizmussal is egyezik. Úgy vélem azonban, hogy nem a samanizmusnak volt világgépe, hanem létezett egy archaikus világgép, és a samanizmus is ezt használta fel. A világfa megmászása a mesékben feltétlenül ehhez a világ-

---

<sup>40</sup> Pl. Pócs 1996, 108.

<sup>41</sup> Vö. Lükő 1969, 199.

<sup>42</sup> Faragó 1997.

<sup>43</sup> Diószegi 1958, 396–443.; Demény 1994.

képhez tartozik, de a sámánnal, táltossal való kapcsolatát nem tudjuk kimutatni.

Ez már olyan sok, hogy ennek alapján állíthatjuk egy sajátos emberfeletti erejű személy létezését a magyar néphitben, sőt azt is, hogy ez a valamikor sámán leszármazottja, tehát állíthatjuk a valamikor magyar samanizmus meglétét is. Természetesen sok minden nem maradt fenn. Diószegi nagy monográfiájának a címe ezért pontos : *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Klaniczay Gábor talán még pontosabban fogalmazott, amikor a samanizmus egyes *alkotóelemeiről* beszélt. Ezek azonban kétségtelenül léteznek. Viszonyuk a különböző európai vagy keleti hiedelemrendszerekhez még további vizsgálat tárgya lehet. De azt elmondhatjuk, hogy a magyar néphitben kimutatható egy keletről hozott réteg.

Befejezésül azt mondanám, hogy a továbbiak során finomabb elemzésre, az egyes motívumok földrajzi elterjedésének és hiedelemkontextusának vizsgálatára lesz szükség, és főképpen arra, hogy valamennyi rendelkezésünkre álló adatot figyelembe vegyünk, ne szűkítsük le az elemzett anyagot, még azzal az ürüggyel sem, hogy ez még csak a kutatás egyik első fázisa. Ha a rendelkezésünkre álló anyagnak csak egy részét vesszük figyelembe, elemzésünk legfeljebb véletlenül hozhat helyes eredményt. Persze sok lehet a számunkra jelenleg még ismeretlen anyag. Ennek mielőbbi feltárása volna talán a legsürgősebb feladat.

## IRODALOM

### BOSKOVIC-STULI, Maja

1990 Horvátországi boszorkányperek és boszorkánymondák. *Ethn. Ci.* 494–513.

### DEMÉNY István Pál

1994 ...A hejgetés meg a sámánének. In. *Néprajzi Látóhatár* III. 1–2. 135–150. Újraközölve: In. Uő.: *Táltosok, kerekék, lángok*. Csíkszereda, 1999. 53–74.

1999 Összehasonlító módszer az etnológiában. In. Uő.: *Táltosok, kerekék, lángok*. Csíkszereda. 193–220.

### DIÓSZEGI Vilmos

1958 *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Bp.

**DODDS, E. R.**

1983 *Dialectica spiritului grec*. București. (*The Greeks and the Irrational*. 1951.)

**ELIADE, Mircea**

1995 *De la Zalmoxis la Genghis-Han*. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale. București. (*De Zalmoxis a Genghis-Khan*. Paris, 1970.)

1997a *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*. București. (*Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, 1951.)

1997b *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*. Eseuri de religie comparată. București. (*Occultism, witchcraft and cultural fashions*. Chicago, 1976.)

**FARAGÓ József**

1997 Újév a moldvai Gyoszenyban. In. *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 5. Kvár. 286–302.

**GINZBURG, Carlo**

1990 Eksztatikus repülések – eksztatikus csaták. *Ethn.* CI. 357–362.

1996 *Istorie nocturnă*. O interpretare a sabatului. București. (*Storia notturna*. Torino, 1989.)

**HOPPÁL Mihály**

1996 A magyar szamanizmus és a honfoglalók hitvilága. In. Pócs Éva – Voigt Vilmos (szerk.): *Ősök, táltosok, szentek*. Tanulmányok a honfoglaláskor és az Árpád-kor folklórából. Bp. 67–76.

**ISTVÁNOVITS Márton**

1982 Halottak kultusza a Kaukázusban. In. Hoppál Mihály – Novák László (szerk.): *Halottkultusz*. Előmunkálatok a Magyarország Néprajzához 10. Bp.

**KLANICZAY Gábor**

1983 Benandante–kresnik–zduhač–táltos. Szamanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában. *Ethn.* XCIV. 116–134.

**KOMÁROMY András**

1910 *Magyarországi boszorkánypercek oklevéltára*. Bp.

**LÁGLER Péter**

1984 Diószegi Vilmos élete és munkássága (módszertan, eredmények, célok, tervek). In. Balázs Géza és Hála József. (szerk.): *Folklór, életrend, tudománytörténet*. Tanulmányok Dömötör Tekla 70. születésnapjára. Bp. 161–185.

**LÁSZLÓ Gyula**

1976 Különvélemény ősvallásunkról. *Új Írás*. XVI. 6. 59–68.

**LÜKŐ Gábor**

1960 [Ismertetés Diószegi Vilmos A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben c. könyvéről.] *Nyelvtudományi Közlemények*. LXII. 199–208.

1969 *Noitarummun muistoja unkarilaisessa kansantaiteessa*. Kotiseutu. 6. 199–204.

**MN VII.**

1990 *Magyar Néprajz VII. k. Népszokás, néphit, népi vallásosság*. Bp. 693–742.

**MEULI, Karl**

1935 *Schytica*.

**PÓCS Éva**

1986 Tündér és boszorkány Délkelet- és Közép-Európa határán. *Ethn.* XCVII. 177–256.

1989 Hungarian Táltos and his European Parallels. In: Hoppál, Mihály (szerk.): *Uralic Mythology and Folklore*. Bp. 252–276.

1996 A magyar samanizmus a kora újkori forrásokban. In: Pócs Éva és Voigt Vilmos (szerk.): *Ősök, táltosok, szentek*. Tanulmányok a honfoglaláskor és az Árpád-kor folklórából. Bp. 77–120.

1997a *Élők és holtak, látók és boszorkányok*. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban. Bp.

1997b A magyar mitológia és Európa. In: Kovács László – Paládi-Kovács Attila (szerk.): *Honfoglalás és néprajz*. Bp. 309–323.

**SCHRAM Ferenc**

1970 *Magyarországi boszorkányperek. 1529–1768*. I–II. Bp.

**SCHÜTZ István (válogatta)**

1968 *Virágzik a pomagránát*. Albán históriás énekek, balladák és népdalok. Bp.

**YUAN Ke**

1987 *Miturile Chinei antice*. București. (A kínai eredeti címe: Yuan Ke: *Zhongguo gudai shenhua*. Shanghai, 1957.)

## PROTESTÁNS ÖRDÖGKÉPZETEK\*

Jelen írás kísérlet annak felkutatására, hogy a protestáns közösségekben a nyelvi és képi ördögmegfogalmazások tartalmaznak-e olyan karaktereket, amelyek a reformáció teológiai programjaihoz csatlakoztathatók? Voltak-e olyan sztereotípiák, amelyek határozottan protestáns hitelvekre épültek, hogyan változott a fogalom köre szerveződő szimbolika, milyen világi és teológiai szellemi előzmények vettek részt ezek kialakításában?

A kérdés iránti érdeklődésemet egy református *angyalábrázolás* keltette fel (1. kép), amely a debreceni református kollégium matrikulájának díszes címlapján található az 1760-as esztendőből.<sup>1</sup> A felirat szerint Szentmiklósi Sámuel kurátor, P. Szatmári István, Hatvani István, Varjas János és Sinai Miklós professzorok idejében Jánosi György jegyző (contrascriba) vezette a naplót és készítette annak díszes címlapját.



1. kép

\* A *Lélek, halál, túlvilág* című konferencián elhangzott előadás átdolgozott szövege.

<sup>1</sup> A Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára, TtREL 16 b. 3.sz.

Mielőtt az ábrázolás részleteit megvizsgálánk, tekintsük át a református dogmatika állásfoglalását az ún. középlények, az angyalok és ördögök kérdésében. Dr. Török István<sup>2</sup> dogmatika-történeti áttekintése Luthertől Becker Balthazar 1691-ben megjelent, a középlényeket tagadó könyvében át a teológiai felvilágosodás és racionalizmus irányzatai után a modern jelenkori teológiai felfogásig jut el: vannak angyalok, szellemi lények, hírvívők és bizonyágtévők, és a sátán realitását tanítja a Biblia.<sup>3</sup> A sátánnal kapcsolatos dogma lényeges eleme, hogy nem győzheti le az embert, mert az istenellenes akarat is Istennek van alávetve; a küzdelem pedig ellene eredményes, a naponkénti imádkozás és igeolvasás – a „lelki fegyverek” segítenek leküzdeni az „ördögnek minden ravaszságát”.<sup>4</sup>

Az 1760-ban készült díszes címlapon jellegzetesen barokk keretdíszítmény látható, amelyet alakos ábrázolások gazdagítanak. A keretdíszítés felső részén, két tulipán között szimmetrikusan elhelyezkedő, a középső korona szalagdíszét csőrében tartó két páva az örökkévalóság jelképei. A keretkompozíció alsó induló indáját őrző két oroszlán – Krisztus országának őrzői – a címerkompozíciók megszokott szimmetrikus rendje szerint készült. A keret szerkesztésébe az oroszlánok és pávák szervesen illeszkednek, míg a két diák és a két angyal ábrázolása különleges, epikus része a kompozíciónak. Más matrikulák címlapjain is előfordulnak az éjszakai őrjárat diákjai, ábrázolásuk naturalisztikusan pontos, hajuk, öltözetük, eszközeik, a „gerundium”, a lámpás, a csengő és a bot pontosan felidézik a Debrecen városában éjjelente őrjáratot folytató diákokat. A középső feliratos megrajzolt laphoz illeszkedő, két rajzolt lapon látható angyalábrázolás eltér a keretnél alkalmazott barokk ízléstől, a puttó-szerű ábrázolástól. A megrajzolt angyalok kerubok, vagy szeráfok amelyeket négy szárnyal ábrázoltak. A baloldali angyal kezében fáklyát (gyertya) tart, a jobboldali kezében Mercurius bot, amely a hírvívők, utasok pártfogójának jele; ezzel kísérte Mercurius a holtak lelkeit az alvilágban. Az ábrázolásban a legkülönösebb az angyalok *patás lába*.

Ez az ábrázolás a *bukott angyal* képzetkörhöz kapcsolódik. A bibliai legenda szerint az ellene fellázadt angyalokat az Úr letaszította az égből, s azóta ördöggént küzdenek az Istennel szemben. Tséri Verestói György halotti prédikációs gyűjteményében, amely 1783-ban Kolozsváron jelent meg, a Halál vakmerőségéről írja: „*El is csábitott már sokakat a Mennyei Angyalok*

<sup>2</sup> Török 1985.

<sup>3</sup> Vö. Pál Ef. 6.11.

<sup>4</sup> Török 1985, 218–227.

közül, és azoknak elméjeket Párt-ütő gondolatokra hajtotia vala. De ugyan-csak fergeteges indulatját nem viheté tökéletességre; mert... Isten a változást a Halállal együtt nyakra-főre letaszítja a harmadik égvől, és a Pártos Angyalokat is a setét Pokolba örökké való számkivetésre küldé”.<sup>5</sup> Verestói a teológiai racionalizmus legjellegzetesebb képviselője volt, aki pl. halotti prédikációhoz ígét sem alkalmazott.<sup>6</sup> A téma Európában összekapcsolódott az ellenreformáció törekvéseivel is, amikor pl. Saulli *Jézus nevének dicsősége* című freskóján<sup>7</sup> Lucifer és *angyalai bukását* úgy jelenítette meg, mint a katolikus egyház győzelmét a tévtanok fölött. Ennek az angyalábrázolásnak a háttérben meghúzódhat az *ördögnek angyal* képében való megjelenése is. Az ördög megjelenése a protestáns forrásokban többnyire álcában, elrejtve történik. A protestáns dogmák kiemelik, hogy az ördög előnyös, jó külsővel, másnak, ismert személyeknek az alakjában kísért. Dömötör Ákos idézi Müller Henriket, aki azt írta: „A csuklyában, köntösben járó lovag nem egyéb, hanem maga az ördög, ki magát Világosságnak Angyalává által változtatja”.<sup>8</sup>

Egy középkori előzményre (Jacob de Vitry) épül az a jellegzetesen protestáns legenda, a remetéről<sup>9</sup> ahol *angyal képében* járó ördög veszi rá a remetét, hogy apját mint közeledő ördögöt megölje. Az ördög-elbeszélés katalógusokban<sup>10</sup> ez az *Ördög mint a Fény Angyala* önálló típusként ismert. A korábban már idézett Verestói György a „Tündéreskedésen ama Lucipertől fajzott rútt Tsudát, a Képmutatást, avagy, hogy görögül szóljak a Hyporcrisist, mint-hogy Luciper is Lüdértzes természete szerint sokszor Lucifernek tünteti magát lenni, és Setétségnek Angyala lévén sokszor magát Világosságnak Angyalává által-változtatja”.<sup>11</sup> Az ördögöt egészen egyszerűen a *Sötétség Angyalának*, vagy *Fekete Angyalnak* nevezték – idézet ez utóbbira szintén Verestóitól – „Sőt igen sokszor megesik, hogy a szegény csonka-bonka Lázár felvitetik az Ábrahám kebelébe, az ékes termetű és cifra köntösű gazdag pedig pokolba ragadtatik a Fekete Angyaloktól.”<sup>12</sup>

Dömötör Tekla az ördög-ikonográfiákat összefoglaló dolgozatában<sup>13</sup> a *patás ördögök* megjelenését a 19. század elejére teszi<sup>14</sup>; ettől kezdve jelen-

<sup>5</sup> Tséri Verestói 1783, 35.

<sup>6</sup> Ravasz 1915, 209.

<sup>7</sup> 1672–1658, a római II Jesu boltozatán

<sup>8</sup> Dömötör 1986.

<sup>9</sup> Dömötör 1992, 288.

<sup>10</sup> Brückner 1974, 494., 629. sz.

<sup>11</sup> Verestói 1783, 106.

<sup>12</sup> Verestói 1783, 136.

<sup>13</sup> Dömötör 1986.

nek meg tömegesen az általa uniformizáltak nevezett emberalakú, szakállas, kecskeszarvú, patás típusok.<sup>14</sup> Ezt megelőzően (a tömeges nyomdai sokszorosítás előtti időből) Dömötör Tekla sem látja kialakultnak, sematizálnak az ördög ábrázolást; valóban a 18. században még sokféle megoldás lehetséges – különösen az álalakban, álcában felidézett változatoknál az ördög megjelenítésére. Hogy az általunk bemutatott angyalon a pata ördög-tulajdonság, egy másik gyakorú református ördögábrázolással szeretnénk megerősíteni (2. kép). A kisérszallási Református Egyház halotti anyakönyvének címlapján a halottért nyúló szerű angyalkát fekete szarvas, patás ördög tartja vissza, küzdve a halott lelkéért. Ez már sematizált ábrázolásnak nevezhető – jóval korábról – mint ahogyan azt Dömötör Tekla bemutatta.

Az ördög egyik lehetséges, jól ismert álcája a *levélhordó, postás*, ez az üzenet-hozó ördög látható a következő ábrázoláson (3. kép), ahol a pokolból „hadüzenetet” ad át a cellájában író, töprengő Luther szerzetesnek. Később *hitvitázó ellenfél* alakjában fogja kísérteni a reformátorokat. Az 1524-es Gúnyirat metszetén az ördög fején Mercurius sapka látható, amely mutatja, hogy a látogató a pokolból érkezett, ha ezt szerzetesi öltözete alól kilátszó madár lábai nem árulnák el.



2. kép



3. kép

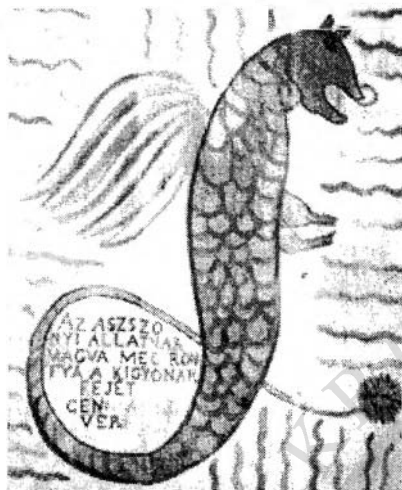
<sup>14</sup> Lásd Komáromi Kalendárium 1811.

<sup>15</sup> Dömötör 1986, 306.





4. kép



5. kép

Az ördög felvett alakjai között a leggyakoribb a *hitvitázó professzor* vagy *lelkészé*, baráté, vagy szerzetesé. Luther legnagyobb ördögellenfele, vitapartneré maga a Pápa volt. Közismert Luther Bibliájában az a miniatúra, ahol a Pápát *fején pápai tiarát hordó sárkány alakjában* mint ördögöt ábrázolták.<sup>16</sup> A sárkánnyal szemben két hitvitázó reformátor áll. Luthernek tulajdonítják azt a megállapítást is, hogy „...*nekünk nagy ördögeink vannak, csupa doctores theologiae, viszont a törököknek és a pápistáknak egyszerű kicsiny ördögeik vannak, akik nem teológus ördögök, hanem csak jogász ördögök*”.<sup>17</sup>

A *hitvitázó pózában* ábrázolja Hoffhalter metszete 1573-ból (4. kép) az ördögöt, egy Jézus Megkísértése ábrázoláson. Hoffhalter mint nyomdász egész életét a hitviták tüzeiben töltötte, előbb kálvinista lett, majd kálvinistából áttért az unitárius hitre, ezt a metszetet már Gyulafehérváron, az Unitáriusokhoz megtérten készítette.

A *hitvitázó ördög-alak* 16. századi előzményei után visszakanyarodva kezdő képünkhöz, amely a debrecenei matrikula címlapját ábrázolta, a rajta

<sup>16</sup> Ronchi 1991, 37.; 16. századi ábrázolás.

<sup>17</sup> Luther 1983, 82.

olvasható felirat szerint a kollégiumban 1760-ban Hatvani István volt a természettudományok tudós tanára a „*magyar Faust mondák*” legendás alakja. A Hatvani személyéhez fűződő legendák közül az egyik éppen arról az esetről szól, amelyikben az Ördög Hatvani alakját felvéve megjelenik a diákok között és egész éjjel hamis beszédekkel, tévtanokkal traktálja őket. A diákok azonban a *patalábnymokról* rájönnek, hogy nem a professzor, hanem az ördög áll velük szemben, és *zsoltárok és dicséretetek éneklésével* végül elűzik az ördögöt. Jánosi György contrascriba ezzel az angyalpárossal talán óvatosságra kívánta inteni diáktársait feltűntetve az angyalon annak lehetséges ördög-voltát.

Figyelemre méltó egy másik ábrázolástípus is: ez az *ördög sárkányalakban* való megjelenítése. Visszakanyarodva Luther Bibliájához és a benne található egyfejű sárkány ábrázoláshoz – amely a pápát mint sátánt mutatja – a kor *apokaliptikus hangulata* is kedvezett a Jelenések Könyve szerinti sárkányördög felidézésének. A protestáns ortodox, a bibliai szöveghez szorosan kötődő képzetek megerősíthették az ördögnek sárkány alakban való ábrázolását.

A csengersimai református templom mennyezetén látható sárkánykígyó ábrázolás 1761-ből (5. kép) összekapcsolja a sárkánykígyó alakját a Genezisz ismert igéjével „*Az Asszonyállatnak magva megrontja az kígyónak fejét*” – ugyanazzal a jelentéssel, ahogyan ez az apokalipszis Máriájának kígyón taposó típusánál ismert. Az ábrázoláson az Ige kerül a középpontba, a kígyó teste emblematisztikus keretezést ad a szövegnek. Az ördög távoltartásának legfontosabb módja protestáns hagyomány szerint a gyakori imádkozás, az imaszövegek kézközben tartása, falakra, mennyezetre való felírása. Csilléry Klára hívta fel a figyelmet Bornemisza Péter *Ördögi kísértetek* című munkájában azokra az idézetekre, amelyekben a falra felírt ígérekre, mint az ördöggel szembeni legjobb védekezésre ad tanácsot: „*igy az sok írás olvasás és előkészített sok szép szók, falra ragasztott szép szentenciák, szép írott imádságok, sok könyvek semmit avagy igen kicsint használnak, ha ő maga is, az kísirtetszenvedő vitéz nem gyorsalkodik, nem vigyáz, nem imádkozik... stb*”.<sup>18</sup> Vagy a másik: „*Ennek házába mikor bementem volna, láték az falon nagy sok szép szent és bölcs írásokat... és kérdem, mi dolog volna... végre jelentgette nagy csudálatos kísirtetit amitatt az fertelmes lélektül, de ő elene azokkal az írásokkal harcolt volna, kiket azért írt a falra, hogy mindenkor szeme előtt forognának. És mint az vitéz a szegen tartja házánál fegyvereit, és ottan ragadja mihent kellekik, így ő is azokból ragadozna oldtalmat*

<sup>18</sup> Heltai–Bornemisza 1980, 989.

az ördög ellen.”<sup>19</sup> Bornemisza maga tapasztalta a leírt imák hasznát: „...ott hagyigálódta az gonosz lelkek, míg ott voltam szép dicséreteket és könyörgéseket mondtam és irva náluk hagytam az könyörgő imádságot, hogy az szerint segítségül hívják az Urat, és életjüket megjobbítsák, azután rövid nap eltávozott (az ördög)”.<sup>20</sup> Feltehetően az egyik leghathatósabb ige a 18. században a Genezisből vett lehetett, Verestói is idéz egy esetet egy iskola-mesterről, akitől az ördög sajátos írott végrendeletet kér, de azt az iskola-mester a Bibliába rejti, majd mondani kezdi az igét; „Az asszonyállatnak magva megrontja a kígyónak fejét”, „mire az ördög durrogni, dörömbölni kezdte és nagy zörgéssel és durrogással elméne onnan rútt szagot hagyván maga után” stb.<sup>21</sup>

Gyakran alkalmazták az ördögök elleni küzdelemben azt az igét, amelyet az ördögök nagy seregét ábrázoló kép keretébe írtak (6. kép): „Vigyázzatok és imádkozzatok, hogy kísértésbe ne essetek.”<sup>22</sup> Az ábrázolás Jost Amman *Theatrum Diabolorum*-ának címlapján van, 1569-ben készült.<sup>23</sup>

A csengersimai templom mennyezetén olvasható igék megfelelnek a kor református szellemi törekvéseinek és több kelet-magyarországi református templom mennyezetére, vagy szószékére, hangvetőjére rákerültek: ezek többsége a Királyok I. Könyve 8. része a 27–28–29–30. versei, lényegében az elhangzó *imádságra*, az *imára* fordítja a figyelmet, kérve Istent hogy hallgassa meg azokat. Hasonló értelemben alkalmazták a Zsoltárok Könyve XXVII. rész 6–7. verseit, amelyben még az is benne található, hogy „*feliül emeli fejemet ellenségimen*” – tehát világosan szól az ördög és minden gonosz legyőzéséről. A templom-mennyezeteken található feliratok elemző bemutatására Balassa M. Iván kéziratos dolgozata<sup>24</sup> vállalkozott először, de már Marosi Ernő is figyelmeztetett, hogy a reformáció korai, 16–17. századi időszakából feltárt vakolatfestéseken virágornamentika és keretekbe foglalt feliratok is találhatók.<sup>25</sup>

---

<sup>19</sup> I.m. 1001.

<sup>20</sup> I.m. 1022.

<sup>21</sup> Verestói 1783, 148.

<sup>22</sup> Máté, 26. 41. a.

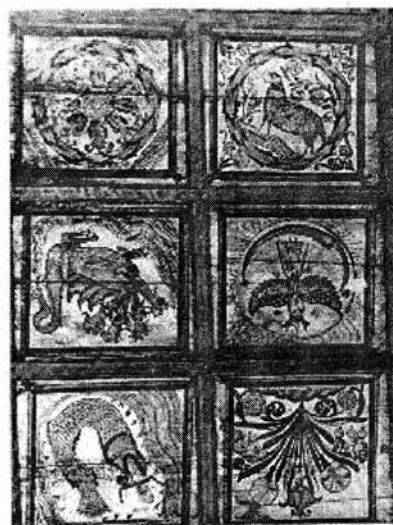
<sup>23</sup> Brückner után, 1974.

<sup>24</sup> Balassa M. 1995.

<sup>25</sup> Marosi 1975. Csaroda, Óferhértó pl.



6. kép



7. kép

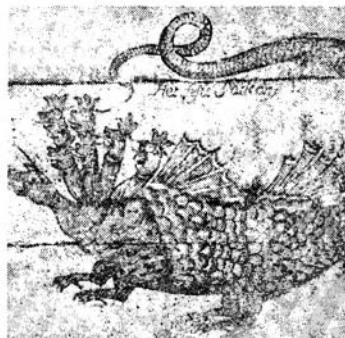
Egy másik típusú *hétfejű sárkány* ábrázolás látható a krasznai templom festett mennyezetén, amely egészen pontosan beazonosítható, a hét fejhez korona is tartozik, ez a Dürer-féle előzmény szerint az apokalipszis sárkánya (7. kép). A krasznai templom mennyezetét Pataki Asztalos János festette 1736-ban. Különösen gazdag alakos ábrázolásokban, amelyeket Tombor Ilona népmesei hangulatú kompozícióknak tart, de az ábrázolások mind bibliai eredetűek és keresztény szimbólumokat tartalmaznak: angyal, hétfejű sárkány, páva, egyszarvú, oroszlán, Jónás a cethallal stb. Köztük is jelentős csoport az apokaliptikus eredetű ábrák csoportja.<sup>26</sup> A krasznai templom mennyezetén látható pl. a hármass nyúl alakja (füleiknél kör alakú emblémában összeilleszkedő forma): a keresztény szimbolikában a védetlen nyúl annak a kereszténynek a szimbóluma, aki az ördög elől Krisztushoz menekül.<sup>27</sup> Ennek a jelentésnek világos értelmezése látható a bánffyhusyadi templom (1780) kazettáján, amely eddig értelmezhetetlen volt – hátul menekülő nyúl, elől a sárkányszerű fenevad elől menekülő ember alakja látható. (8. kép)

<sup>26</sup> Tombor 1967, 36.

<sup>27</sup> Hoppál–Jankovics–Nagy–Szemadám 1990, 163.



8. kép



9. kép

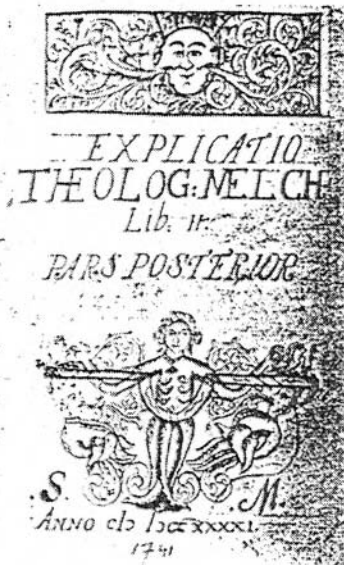
Egy másik erdélyi templombelsőből származó sárkányábrázolás is beazonosítható. A „hétfejű sárkány” felirat nem a népmesei elemre, hanem az apokalipszis fenevadjára utal, a fejeken látható koronák Dürer sorozatához kötődnek (9. kép). Az apokaliptikus sárkány ábrázolása mindig a legyőzött sárkány, illetve fenevad, ördög ábrázolása; legyőzője az apokaliptikus asszony, Szt. Mihály vagy Jézus. Luther írja: *„Ha egyszer legyőztük Isten ígérével, akkor annak távoznia kell, és ugyanazzal a kísértéssel már nem térhet vissza”*.<sup>28</sup> Bornemisznánál: *„...mennyi álnok mesterséggel állott előnkben az pokolbeli ördög, hogy sok helyeken csak ne lenne szabad említeni is, de miérthogy az mi urunk Jézus Krisztus megrontotta az ördögnek fejét, akár-mint szépelkedjék is, erőtlen az ő dereka az fő nélkül”*.<sup>29</sup> A Magyar Nemzeti Galériában, a Régi Magyar Gyűjteményben található az a kép (10. kép), amely az 1510–1520 közötti időből Dürer Apokalipszis sorozatának (1498) felhasználásával bemutatja az apokaliptikus asszony viadalát a sárkánnyal, ahol a sarló az asszony lába alatt már megelőlegezi az Apokalipszis Mária

<sup>28</sup> Luther 1983, 72.

<sup>29</sup> Heltai–Bornemisza 1980, 651.



10. kép



11. kép

kép típusát, és látható, ahogyan a hétfejú sárkányt az apokaliptikus asszony imával legyőzi. Ez a Szentbenedekről származó kép az apokaliptikus sárkány legyőzésének katolikus változata. Jávor Anna a kép típusát térségünkben Dürer metszeteinek elterjedésével magyarázza.

Az apokaliptikus hangulatnak tulajdonítható egy másik, a református templomok festett berendezésein és más kéziratokról ismert ábrázolás, amely mögött szintén az ördög lappang, a *szirén*. Példa erre az 1741-ben keletkezett kéziratok könyv címlapjának rajza (11. kép). Ezen a rajzon jól megfigyelhető és felismerhető a fő és mellékalakok karakterében a bujaság: a középső szirén alak hajuknál fogva tartja az elcsábítottakat; a férfiakat pipával (az ördög eszköze és kísértése), a nőket a szájukból kifutó szép szavak virágszimbolikájával. Az ábrázolásban Luther és más prédikátorok félelme és küzdelme jelenik meg a test csábításaival szemben, amelyet az ördög fő kísértésének tartottak. De egészen világosan eligazító a tancsi templom mennyezetén látható egyik szirén-ábrázolás, amely mellé a festő Parajdi Illyés János 1676-ban a Jelenések Könyvéből a „*Babiloni paráznára*” vonatkozó szövegrészeket is felírta (12. kép). A Jelenések Könyvében Babilon Ró-



12. kép



13. kép

mát, a parázna, bűnös várost jelenti: „És más angyal követé azt mondván: *Leomlott, leomlott Babilon a nagy város, mert az ő paráznaságának haragborából adott inni minden pogány népnek*”.<sup>30</sup> A Jelenések Könyve leírja a Babiloni nagy paráznát: „*A nagy Babilon a paráznáknak és a föld utálatosságainak anyja, a veres fenevaden ülő nő a Bárány által legyőzetik*”.<sup>31</sup> Hogy a Babiloni nagy paráznát miért ábrázolják szirén alakjában, arra Jelenések Könyvében található a megoldás: „*Jövel és megmutatom néked a nagy paráznának kárhozzátását a ki a sok vizeken ül*”.<sup>32</sup> „*A vizek, amelyeket láttál a hol a parázna ül, népek azok, és sokaságok és nemzetek és nyelvek*.” A fenevad, amelyen a szirén (a nagy parázna) ül: „*Lélekben elvitt engem egy pusztába és láték egy asszonyt ülni egy veres fenevaden, amely teljes vala káromlásnak neveivel, amelynek hét feje és tiz szarva vala*”.<sup>33</sup> Az ábrázolásokon a szirén koronát és királyi jelvényeket, és a csábítás eszközeit, gyöngyöt visel (szennai ref. templom, 1787.; noszvaji ref. t., 1734.; tancsi ref. t., 1676.; bánffyhungyadi ref. t., 1780.), az ehhez tartozó idézet: „*mert ezt mondja az ő szívében: úgy ülök mint királynéasszony és nem vagyok özvegy és semmi*

<sup>30</sup> János, Jel. 14. 8.

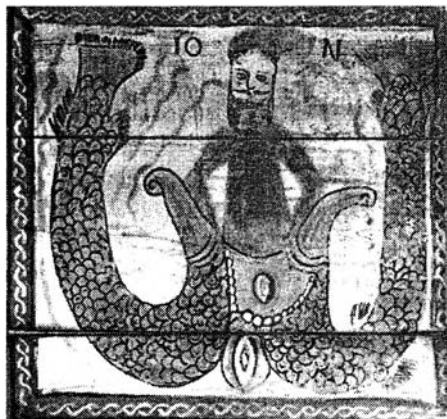
<sup>31</sup> János, Jel. 17. 5.

<sup>32</sup> János, Jel. 17. 1.

<sup>33</sup> János, Jel. 17. 3.



14. kép



15. kép

gyászt nem látok”<sup>34</sup>, bibliai leírása pedig: „Öltözött vala pedig az asszony biborba és skarlátba, és megékesített vala arannyal és drágakövel és gyöngökkel, és kezében egy arany pohár vala”<sup>35</sup> (13. kép). A református templommennyezetek szirénjei a Jelenések Könyvének szövegéhez kötődnek.

Szinte igazolódni látszik Őze Sándor tanulmányának gondolati építkezése egy, a tancsi mennyezetten látható – török alakjában rejtőző ördög ábrázoláson – amelyhez az igét is hozzákapcsolta a templommennyezet festője, Parajdi Illyés János, amely Ésaías 58. 1 versében – nem Károly fordításban – olvasható: „Kiálts teljes torokkal, ne kiméld; mint trombita emeld fel hangodat és hirdesd népemnek **bűneiket** és Jákób házának **vétkeit**” (16. kép).

A protestáns ördöggépzetek „genezisét” jelentő, a Luther Bibliájából ismert pápa mint sárkányszerű ördög ábrázolás ellenpontjaként végül bemutatok egy ábrázolást (17. kép), ahol a *protestáns ember mint ördög* jelenik meg: Jacob Christian Schletterer<sup>36</sup> vagy követője – Szent Mihály arkangyal legyőzi a gonoszt (relief). Szent Mihály kultusza az ellenreformációban új tartalommal telítődött: harca Luciferrel és a bukott angyalokkal a katolikus egyház diadalát hirdette a protestáns eretnokség felett. Minthogy a szerzőnek vannak Magyarországon munkái, talán ez a mű is közvetlen környezetünkben keletkezett.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> János, Jel. 18. 7.

<sup>35</sup> János, Jel. 17. 4.

<sup>36</sup> Sz.1699 – mh.1774

<sup>37</sup> Mojzer 1984, 150. kép

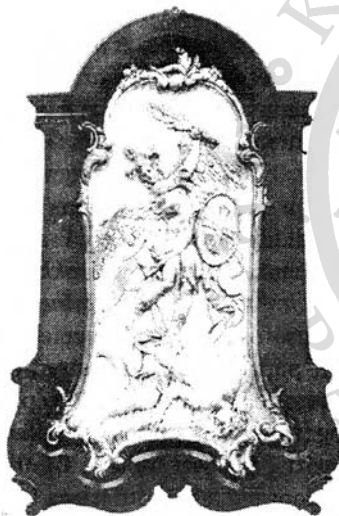


A képi ábrázolások sokasága mutatja, hogy a török alól felszabadult Magyarországon a protestánsok körében az „apokaliptikus hangulat” félelmei továbbéltek. A protestáns egyházak elpusztulása, eltűnése megerősítette és meghosszabbította az apokaliptikus várakozást; a sorscsapásokat továbbra is bűneiért szenvedte a református népesség. Nemcsak az ábrázolások, de a templombelsőkben látható feliratos igék is a gonosz eltávolítására szolgáló imádkozás, imádság buzgó gyakorlására bíztattak.

A protestáns ördöggépzetek sokfélesége, álcái igazolják Dömötör Tekla elgondolását, hogy a „*ne fessd az ördögöt a falra mert megjelenik*” szólás magyarázat az ördögábrázolás hiányára, de a szólás háttérében hitbeli és dogmatikai előzmények is lehettek. Az ördög emblematisz ábrázolása a 19. század második felétől, a nyomtatás tömegessé válásától terjed el elsősorban a profán, világi, irodalmi és félnépi, (színjátékok, vásári tréfák, stb.) források és előzmények után – a vallási kiábrándulás idején.



16. kép



17. kép

## KÉPEK JEGYZÉKE

1. A Debreceni Kollégium Matrikulájának címlapja, 1760-ból, A Tiszántúli Ref. Egyházkerület Levéltára, TtREL, 16. b.3. Contrascriba Jánosi György. Repr. Winter Erzsébet
2. A Ref. Egyház Anyakönyve, Kisújszállás, a halotti anyakönyv címlapja, 1728-1769, Pöspöki Süllye János rajza; Patás ördögábrázolás, az ördög visszatartja az angyalt, küzdve a haldokló lelkéért. Repr. Winter Erzsébet
3. Ördög levélhordó, hírhozó alakban, fején Mercurius sapka, mint pokolbeli küldönc iratot hoz Luther szerzetesnek, Gúnyirat 1524, H. Fehr. Recht im Bilde (1923) után, a Volkserzählung und Reformation (Brückner, W.) borítólapján, Berlin, 1974. Repr. Winter Erzsébet
4. Ördög hitvitázó professzor, vagy prédikátor alakjában, Hoffhalter metszete 1573, Jézus megkísértése – az ördögöt Krisztussal vitakozó pózban ábrázolja, mint hosszú köpenyes egyházi személyt, sarva, madárlába és a mellette álló oroszlán jelzik ördög-voltát. Repr. Winter Erzsébet
5. Az ördög sárkánykígyó alakban, a csengersimai templom mennyezetéről, 1761, az ördög legyőzésére szolgáló ige a kígyó által keretezett medálban olvasható. Dömötör Tekla után, 1981. Repr. Winter Erzsébet
6. Ördög és ige az ábrázolásokon: Jost Amman Theatrum Diabolorumának címlapja, Frankfurt am Main 1569. Brückner W. után, 1974. „Vigyázatok és imádkozatok, hogy kísértésbe ne essetek” Máté, 26. 41. a. Repr. Winter Erzsébet
7. Ördög mint sárkány; hétfejű, apokaliptikus sárkány ábrázolás a krasznai templom kazettás mennyezetéről, 1736, Pataki Asztalos János munkája. Repr. Winter Erzsébet
8. Menekülő nyúl: az ördög elől menekülő keresztyén ember jelképe, a bánffyhunyadi templom kazettájáról, 1870, Vilhelm K. után, 1975. Repr. Winter Erzsébet
9. Hétfejű (apokaliptikus) sárkány ábrázolás templombelsőből XVIII. sz. beazonosítatlan ábra. Szabó Judit: Rózsa királyfi, Berekméri Sándor geryeszegi meséi, Kriterion, 1977 borítólapján. Nem a mesék hétfejű sárkánya. Repr. Winter Erzsébet
10. Az apokaliptikus asszony és a sárkány Szentbenedekről, 1510–1520, Magyar Nemzeti Galéria Régi Gyűjteményei, 106. ábra (A lába alatti félhold sugallja Mária és az apokaliptikus asszony azonosságát.) Dürer 1498-ban megjelent metszet-sorozata után készült, a koronás hétfejű sárkány

- vált az apokalipszis sárkányává. Mojzer M. után, 1984. Repr. Winter Erzsébet
11. Szirén, amely a bujaság és a sátán jelképe a keresztyén ikonográfiában. A főalak hajuknál fogva tartja az elcsábítottakat, Kéziratos könyv címlapja, Kecskemét, Ref. Könyvtár, ltsz. 32. – készítette S.M. (Steph. Musnai), 1741. Király László gyűjtése. Repr. Winter Erzsébet
  12. Ördög mint szirén, a babiloni parázna a tancsi mennyezetkazettán, Parajdi Illyés János munkája, 1676, Vilhelm Károly után. Repr. Winter Erzsébet
  13. Szirén, Bánffyhyunyad, Ifj. Umling Lőrinc és Umling János, 1780, Vilhelm Károly után. Repr. Winter Erzsébet
  - 14–15. Szirén és Jónás ábrázolás keveredése a tancsi templom mennyezetkazettáin, 1676, Vilhelm Károly után. Repr. Winter Erzsébet
  16. Ördög és a török, a tancsi templom mennyezetkazettáján, 1676 az ábrázolás mellé tett íge (Ésaiás 8.1.) bűneire figyelmezteti „Jákob házának népét”. Repr. Winter Erzsébet
  17. Protestáns mint ördög, Jacob Christian Schletterer (1699–1774) követője, Szent Mihály arkangyal legyőzi a gonoszt, fa relief. Szent Mihály kultusza az ellenreformációban új tartalommal telítődött, harca Lucifer és a bukott angyalok ellen a katolikus egyház diadalát hirdette a protestáns eretnecség fölött. A Magyar Nemzeti Galéria Régi Gyűjteményei, 150. ábra. Mojzer, 1981. Repr. Winter Erzsébet

## IRODALOM

### BALASSA M. Iván

1955 „*Fizesse meg Te néked az Úr A Te Tselekedetedet*” (Bibliai idézetek a kelet-magyarországi templomok festett famennyezetein és berendezéseiben). Kézirat.

### BRÜCKNER, Wolfgang

1974 *Volkserzählung und Reformation*. Berlin

### COHN, Norman

1994 *Európa démonai*. (A boszorkányüldözés története.) Bp.

### DÖMÖTÖR Ákos

1992 *A magyar protestáns exemplumok katalógusa*. Bp.

### DÖMÖTÖR Tekla

1986 A magyarországi ördögikonográfia problémái. *Ethn.* 2–4. 296–309.

1981 *A magyar nép hiedelemvilága*. Bp.

**HEREPEI János**

1965–1971 *Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez*. I–II. Szeged

**HOPPÁL Mihály – JANKOVICS Marcell – NAGY András –**

**SZEMADÁM György**

1990 *Jelképtár*. Bp.

**JAKÓ Zsigmond**

1979 A Hoffhalterek váradi és gyulafehérvári nyomdája. In. *Művelődés-történeti Tanulmányok*. Bukarest

**LUTHER, Martin**

1983 *Asztali beszélgetések*. Márton László(ford.). Budapest

**MOJZER Miklós(szerk.) – (JÁVOR Anna, VÉGH János)**

1984 *A Magyar Nemzeti Galéria Régi Gyűjteményei*. Bp.

**MAROSI Ernő**

1975 *Magyar falusi templomok. Építészeti hagyományok*. Bp.

**NAGY Olga**

1964 A szegényembert szolgáló ördög a magyar népmesékben. *Nyelv és Irod. Tud. Közl.* 9. 2.sz.

1974 *Hősök, csalókák, ördögök*. Bukarest

**NEMESKÜRTHY István – RITOÓK Zsigmondné, SZALAY Ágnes**

1980 *HELTAI Gáspár és BORNEMISZA Péter művei*. Bp.

**ORTUTAY Gyula**

1968 Die Faustsage in Ungarn, In. *Volksüberlieferung – Festschrift für Kurt Ranke*. Göttingen

**ŐZE Sándor**

1991 „*Bűneiért bünteti Isten a magyar népet*”. Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján. Bp.

**RAVASZ László**

1915 *A gyülekezeti igehirdetés elmélete* (Homiletika). Református Egyházi Könyvtár 11. Pápa

**RONCHI, Sergio**

1991 *A protestantizmus*. Bp.

**RÖHRICH, Lutz**

1966 Az ördög alakja a népköltészetben. *Ethn.* LXXVII. 212–228.

**SZENDREY Zsigmond**

1914 Ember és természet feletti lények a szalontai néphitben. *Ethn.* XXV. 315–326.

**TAKÁCS Béla**

1986 *Bibliai jelképek a magyar református egyházművészetben.* Bp.

**R. TOMBOR Ilona**

1967 *Régi festett asztalosmunkák a XV–XIX. században.* Bp.

**DR. TÖRÖK István**

1985 *Dogmatika.* Free University Press, Amsterdam

**VASAS Samu**

1994 *Népi jelvilág Kalotaszegen.* Bp.

**VERESTÓI György**

1783 *Holtakkal való barátság.* Kolozsvárrott

**VILHELM Károly**

1975 *Festett famennyezetek.* Bukarest



Telenkó Bazil Mihály

## A GÖRÖG KATOLIKUS PAPI DINASZTIÁK KÉRDÉSÉHEZ<sup>1</sup>

---

*„Nem létezik a történelem és időn kívüli «tiszta» vallási jelenség. A legmagasztosabb vallási üzenet, a legegységesebb misztikus tapasztalat, s a legáltalánosabb emberi viselkedés is – például az istenfélelem, a rítus, az imádság – mihelyt megnyilvánul, egyedi lesz és körülhatárolt.”<sup>2</sup>*

A ma Magyarországon működő történelmi egyházak többségében engedélyezett a papság szabályozott keretek között való házassága. Így a papi nősülésnek ténye magában hordozza annak a lehetőségét, hogy az egyes felekezeteken belül olyan családi kapcsolatrendszerek szerveződjenek, amelyek papi dinasztiák kialakulásához vezetnek. A papi dinasztiák – hasonlóan a történelem folyamán az uralkodóházak dinasztiáihoz – a férfira való, több generáción keresztül választott azonos hivatás alapján kerülnek a kutatás előterébe. Bár alapvető különbség mutatkozik a választás lehetőségében és abban, hogy az egyházon belül megfigyelhető dinasztiák nem öltenek intézményesült formát.

A keleti és nyugati kereszténység érintkezési határvonalán kialakult görög katolikus egyház dogmatikailag a római katolikus egyházzal megegyező tanokat vall. Rítusa és egyházzogrendszerének egyes elemei viszont a görög-keleti (ortodox) egyházzal való együttélésére vezethető vissza. Ennek következtében van lehetőségük a katolikus egyházon belül a görög katolikus papoknak a nősülésre.

A papság önmagában hordozója és közvetítője az adott felekezet kulturális örökségének. Néprajzi szakirodalmunk több olyan adattal rendelkezik, amelynek tanúsága szerint az egyes papok nem csak közvetítői, de a kultu-

---

<sup>1</sup> Írásom a Gebri család és a görög katolikus egyház papi társadalmára egymáshoz fűződő kapcsolatrendszerének egy problematikus kérdéskörét mutatja be, szem előtt tartva a továbbábbi kutatásaim irányát. A görög katolikus papság társadalomszerkezetének néprajzi feltárása még a kezdeti lépéseknél tart, így a szóban forgó téma egy átfogó kutatás részét képezi.

<sup>2</sup> Eliade 1997.

rális jelenségek formálásán keresztül irányítói szerepkört is betöltenek az adott közösség életében. Az egy családon belül több generáción keresztül hivatásként választott papi pálya elősegítette a lokális vallásos hagyományvilág kontinuitását. Ennek jelentősége hatványozottabban jelentkezik abban az esetben, ha az apai örökség helyébe lépő fiúgyermek felszentelése után saját szülőfalujába kerül.<sup>3</sup> Ebben az esetben nem csak az adott egyházközösségben begyakorolt, előírt egyházi hagyományok továbbvitele lehet biztosított, hanem az apai örökség egyedi vonásainak, értékeinek – például: sajátos dallamvilág, egyes szokáscselekvések, a közösség vezetésében jól bevált formák stb. – fennmaradása is. Ez a tendencia főként a 18–19. században figyelhető meg, de mint a példa mutatja, századunkban is találkozunk vele. Az erre irányuló történeti kutatásoknak jó kiindulási alapul szolgálnak a megjelent görög katolikus egyházi összeírások, schematizmusok, papi névjegyzékek.

Vizsgálataimat egy olyan sokgyermekes görög katolikus család körében folytattam, melynek szűkebb rokonságán belül jelenleg 24 pap él, és dolgozik. A család egyes megítélések szerint dinasztikus vonásokkal rendelkezik.

A papi dinasztiki kialakulásának egyik alapfeltétele a sokgyermekes család. Szándékosan nem használom a nagycsalád kifejezést, mert az a néprajzi szakirodalomban egy speciális szerkezetű családformát jelent.<sup>4</sup> Családon, Morvay Judit meghatározását alapul véve, *„azoknak az embereknek a társadalmilag elismert csoportját értjük, akiknek egymáshoz való viszonya vérségi vagy házassági kapcsolaton alapul”*.<sup>5</sup>

Gebri Mihály és felesége, Takács Margit családját három generációra osztva vizsgálom. Az első generációt alkotja a fent említett két szülő. A második generációba az ő gyermekeiket és azok házastársait sorolom. Míg a harmadik generációt alkotják unokáik és azok házastársai.

Írásomban több alkalommal előfordulnak a pap- és papi család terminusok, melyeket nem szinonimaként használok. Azt, hogy ki tartozik a pap-, illetve a papi család kategóriájába, származásától teszem függővé. Papcsaládról akkor beszélek, ha a szóban forgó lelképásztor civil származású. Tehát az ő hivatásán keresztül válnak gyermekei a papcsalád tagjaivá. Ezzel ellen-

---

<sup>3</sup> Jól példázza ezt a Homrodon Dr. Bubnó Andor papcsaládjának tevékenysége. 1967-es halálát követően fia, Dr. Bubnó László került helyére, aki 1989-ben bekövetkezett haláláig volt a község parókusa. A faluban 1998-ban alapított „Homrogd községért” emlékkla-  
kettet a Bubnó család kapta meg először.

<sup>4</sup> Vö. MNL. III. 684–685. (*nagycsalád* szócikk)

<sup>5</sup> MNL. I. 1997, 443.

kező esetben a papi család kifejezést a papcsaládból származó pap familiájára vonatkoztatom.

A rendszeren belül a papi dinasztia egy harmadik kategóriát képez. Ez három alapvető jelenséggel haladja meg a papi család fentebb megfogalmazott formáját. Az első az, hogy csak a sokgyermekes papi családból nőhet ki papi dinasztia. A második, hogy az illető pap legalább három generációra visszamenően le tudja vezetni az apai ágon papi származását. A harmadik kitétel pedig a név öröklöttsége, amellyel a dinasztíát illetik. Hozzá kell tenni még, hogy a benősülő papot a dinasztíához tartozónak tekintjük, az ő pap fia viszont nem tartozik az anyai név dinasztíájához.

Statistikai kimutatások igazolják, hogy hazánkban a legnépesebb, sokgyermekes családok a görög katolikus vallásúak köréből kerültek ki, illetve egyes utalások még ma is ennek a tendenciának a meglétét feltételezik.<sup>6</sup>

Gebri Mihály a második világháborút követően Nyíregyházán telepedett le családjával. 11 gyermeke közül – 8 lány, 3 fiú – 7 lány kötött házasságot görög katolikus teológussal, ami a családot megjelenítő 1. számú táblázatban is látható.

| Név                          | 2. generáció<br>+ házastársa | 3. generáció<br>Unokák | Összesen |
|------------------------------|------------------------------|------------------------|----------|
| Gebri Jenő *                 | 1                            | —                      | 1        |
| Tuzsonné Gebri Éva           | 2                            | 2                      | 4        |
| Telenkóné Gebri Terézia ***  | 2                            | 5                      | 7        |
| Obbágyiné Gebri Veronika *** | 2                            | 5                      | 7        |
| Szabóné Gebri Margit ***     | 2                            | 7                      | 9        |
| Oroszné Gebri Katalin ***    | 2                            | 8                      | 10       |
| Sivadóné Gebri Márta ***     | 2                            | 7                      | 9        |
| Ifj. Gebri Mihály *          | 1                            | —                      | 1        |
| Gebri József                 | 2                            | 2                      | 4        |
| Márkuné Gebri Klára ***      | 2                            | 6                      | 8        |
| Törökné Gebri Borbála ***    | 2                            | 5                      | 7        |
| Összesen:                    | 20                           | 47                     | 67+2**   |

\* Nőtlenek

\*\* Gebri Mihály és felesége a +2

\*\*\* A II. generációba tartozó papnék

#### 1. táblázat<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Ivancsó 1998.

<sup>7</sup> A táblázat Gebri Mihály gyermekeinek születési sorrendjét követi.



Felvetődik a kérdés, milyen tényezők játszottak közre abban, hogy ilyen nagy számban házasodott görög katolikus teológus a Gebri családba? Magyarországon görög katolikus teológia 1950 óta működik Nyíregyházán. A Gebri család második generációjának tagjai 1955 és 1972 között kötöttek házasságot. Ezek a tények a hét papi nőstülésre koncentrálva annak a légkörnek a vizsgálatát indokolják, amely a szemináriumban és a vele kapcsolatos civil szférában a házassággal összefüggésben megnyilvánult.

A Gebri család vallásos nevelésében az apai ágról hozott hagyományokba való belenevelődés dominanciája figyelhető meg.<sup>8</sup> Ennek részét képezte az aktív görög katolikus egyházi liturgikus élet, a templom szeretetére való nevelés. Édesapjuk mintájára gyermekei is mindennapos templombajárókká váltak. Szombaton délután a család közösen végezte el a vecsernyét. A vasárnap megszentelésében a liturgia mellett a reggeli és esteli szertartásokon – utrenyén, vecsernyén – való részvétel is beépült vallási értékrendjük normarendszerébe. Mivel az egyházi énekek ismeretében gyermekkorukban kellő jártasságra tettek szert, néhányan fiatal lányként a nyíregyházi templomban kántori kisegítést vállaltak. Így hát nem véletlen az sem, hogy a hét papné közül öt mind a mai napig saját egyházközségének kántori teendőit látja el.

A Hittudományi Főiskola belső, zárt szigorú napirend szerinti élete minimális teret biztosított a kispapoknak – és biztosít mai napig is, bár a 70-es évek zártságánál sokkal több szabadságot enged diákjainak – az ismerkedésre, udvarlásra. A lehetőségeket más időintervallumban vizsgálva eltérő tendenciákkal találkozunk. Míg ezek a jelenségek az egyén szemszögéből olykor statikusságot mutatnak, addig az intézmény oldaláról figyelve a változások is kirajzolódnak.

---

<sup>8</sup> Hogy milyen vallási légkörben nevelkedett Gebri Mihály, és a későbbiekben mire nevelte gyermekeit, arról tanúskodik a következő idézet: *„...vasár- és ünnepnapon mindig háromszor mentünk a templomba: reggeli istentiszteletre, misére és vecsernyére. De nem csak elmentünk, hanem oda is figyeltünk, mert édesapánk számon kérte tőlünk az evangéliumot, prédikációt. Édesapám a szűzanyának nagy tisztelője volt, s ezért nem csak a vasár- és ünnepnapot szenteltük meg, hanem a szombat délutánt is. [...] 4 órákor meggyújtotta a gyertyát a Szűzanya képe előtt, letérdelt s egy órán át imádkozta a rózsafüzér minden titkát. Egyszer megzavartuk, mert jött az uradalmi tisztartó s az udvaron tartózkodó Gyuri testvéremnek mondta, küldje ki Édesapánkat, beszélni akar vele. Gyurink bement lábujjhegyen s mondta, hogy hívja a tisztartó úr. Édesapám intett a kezével, hogy nem megy. Gyurink bejelentette, hogy imádkozik: Édesapám s intett a kezével, hogy nem jön ki. Hétfőn a reggeli órákban jött a tisztartó úr, Édesapám éppen az udvaron tevékenykedett, odahívta s mondta neki. Szombaton hívattalak s nem jöttél. Nagyobb úrral beszéltem én akkor, mint a tekintetes úr, válaszolta.”*

A szóban forgó hét pap megközelítően azonos körülmények között folytatta kispapi tanulmányait.<sup>9</sup> Először azokat a jellemzőket veszem sorba, melyek az elvárásokat és lehetőségeket tendenciaszerűen befolyásolták.

A szocializmus időszakában több esetben megfigyelhető volt a civil származású kispapok családja ellen irányuló zaklatások sorozata. Ez nem jelenti azt, hogy a pap- vagy papi családok kispapjai mentesek lettek volna az ilyen eljárások alól. A politikai vezetés viszont erőteljesebb kudarcnak érezte azt, ha valaki civil származásúként választja hivatásként a papságot. Ez önmagában annak a tudatosságát eredményezte – tudva, hogy a szocialista rendszer ideje alatt a kormányzattól sem anyagi, sem pedig ideológiai támogatást nem kapnak papságukban –, hogy a párválasztáskor a lánynak mind erkölcsiségében, mind elhivatottságában a legnehezebb körülmények között is kitartónak kell maradnia. Az illető lány mély vallásossága szinte az ismerkedés alapfeltétele volt, ugyanis az elvárások mellett a lehetőségek is ennek kedveztek.

A párválasztás kritériumait belsőleg nem szabályozták, bár a századelőn erre is találunk példát,<sup>10</sup> de léteztek olyan hallgatóságos szabályszerűségek, melyek a papi hivatásban segítséget jelenthettek. Ez pedig a házasulandó felek egyikének papcsaládból való származásában mutatkozik. Így a civil származású lelképásztor papi munkájának végzése közben felmerülő problémák, a papné rokoni szálainak köszönhetően, a tanácsok és segítségek révén az egyszerűbb megoldások lehetőségét biztosítja. Míg a papcsaládból származó papnak a civil származású feleségen keresztül jobb rálátása nyílt a polgári életre.

Újabb tendenciát jelent a második világháborút követő időszakban a világi származású jómódú vallásos családok lányainak választása. Ennek a jelenségnek az egyház hatalmilag történő megszüntetésétől való félelem szolgált alapot.<sup>11</sup> Így a pap családjának az egyház sorsától függetlenül biztosítva volt a megélhetése. Nem utolsósorban a világi emberek is szívesen adták lányukat görög katolikus papokhoz, mert így biztosítottnak látták gyermekük kiegyensúlyozott családi életét.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Mindhét pap a nyíregyházi teológián tanult.

<sup>10</sup> A kaució intézménye, amely a magyar katonatisztek házassági szokásaival hozható kapcsolatba.

<sup>11</sup> A környező országokban, így Csehszlovákiában, Romániában, Szovjetunióban a szocializmus időszaka alatt központilag betiltották a görög katolikus egyház működését. Ezért félelmük nem volt alaptalan.

<sup>12</sup> Volt rá eset, hogy párttitkár üzent be a teológiára: van eladó lánya, aki szívesen megismerkedne kispappal.

Általános jelenség volt az is, hogy a civil teológusok nem szívesen vettek el paplányokat, mert kényelmesnek, elkényeztetettnek tartották őket. Félték attól, hogy nehéz helyzetben inkább „urizálnának”. A papcsaládból származó kispapok viszont gyakran választottak feleséget papcsaládból. Sőt a 70-es és a 80-as években egyre többször figyelhető meg, hogy azok a parókiák, ahol eladó sorba lévő lányok voltak, egy-egy nagyobb ünnepi eseményre, búcsúra asszisztenciát kértek. Ezáltal teremtve alkalmat a fiatalok ismerkedésére, illetve a már meglévő kapcsolatok ápolására.

Mint már említettem, a kispapoknak évközben minimális lehetőségük volt az ismerkedésre, illetve udvarlásra. Ez a leszűkített tér – esetünkben – a templomot, és annak közvetlen környezetét jelentette.<sup>13</sup> Hétközben meghatározott napokon és útvonalon tehettek közös sétát a városban.

A Gebri család második generációjának papi házasságairól összefoglalóan elmondható, hogy a mindennap templomba járó sokgyermekes családot nem csak a nyíregyházi parókus ismerte, hanem a teológia több tanára is. Így a házasság előtt álló kispapoknak szívesen ajánlották figyelmükbe az imádságos lelkületű görög katolikus családot. Ennek okaként betudható, hogy mind a nyolc lánynak volt kispap udvarlója. Ez nem jelenti azt, hogy mind a hét papi házasságban az ajánlás játszott a kezdő lépésekhez a fő motivációt, de a család házasságai között ennek a jelenségnek a meglétét is tapasztaljuk. Volt időszak, amikor szabadabb volt a kijárás a városba – nem határozták meg központilag a séta útvonalát –, ilyenkor a Makarenko utcában sok kispapot lehetett látni a Gebri család háza körül. Mivel az udvarló kispapoknak is csak nagyon ritkán volt lehetőségük arra, hogy egyedül menjenek ki a városba, a lányokkal való találkozások alkalmával lehetőség nyílt társuk számára is a család megismerésére. További alkalmat biztosított az ismerkedésre az, amikor a kispapok meghívták seminarista barátait esküvőjükre.

Ami hangsúlyozott szerepet kap, az az, hogy a Gebri család Nyíregyházán olyan polgári család volt, amelynek tagjait a kispapok gyakran láthatták a templomban, s ezáltal a Hittudományi Főiskola struktúrájában a kapcsolatteremtés és -tartás is könnyebbé vált.

---

<sup>13</sup> A fent említett alkalmak változásainak teljeskörű feldolgozása még tart, de az egyes elemek ismerete arra enged következtetni, hogy ezeknek a kimenőknek a hossza és intenzitása, illetve az ismert máriapócsi búcsú és egyéb egyházközségek ünnepibb megemlékezései mind külön egy-egy láncszemét alkotják a papi társadalom szerkezetváltásainak.

Tehát a görög katolikus papság házassági formáinak berendezkedésében több tendenciának az együttes hatása figyelhető meg. A civil szférában végbemenő társadalmi változások, az egyház megítélése, belső viszonyainak alakulása mind befolyással van a papi társadalom szerkezetének felépítésére.

Bartha Elek egyik tanulmányában a papi házassági kapcsolatok alakulásának tekintetében az Illés napi máriapócsi búcsúknak a jelentőségére hívja fel a figyelmet. A századelőn megfigyelhető, hogy ez az ünnepi alkalom a papcsaládok fiataljainak megismerkedését tette lehetővé. Így az egyház által ösztönzött erős endogám törekvéseket segítve elő.<sup>14</sup> Bár nem feltétlenül szakrális objektumhoz kötötten, de ilyen lehetőséget biztosított a papcsaládok 1970-es években az id. Mosolygó Marcell görög katolikus pap által kezdeményezett és szinte évenként más-más helyszínen megrendezésre került találkozója is. Az összejöveteleken sok esetben civil származású kispapok is megjelentek. A Gebri család harmadik generációjának házassági kapcsolatai között is találkoztunk ezen alkalom egyikén kötött ismeretségből kialakult házasságokkal. Így ezek az alkalomok kedveztek az endogám házassági kapcsolattrendszerek kialakulásának, belső egységet képezve a görög katolikus egyház papi társadalmában.

A Gebri család papi házasságait a vallási megoszlás tekintetében vizsgálva megfigyelhető, hogy a 24 pap közül a második generáció 7 papja értelemszerűen endogám házasságot kötött. Emellett a harmadik generációban a 4 civil és 3 papcsaládból származó pap vő a Gebri családba nőülése révén szintén görög katolikus lányt vett feleségül. Itt már jelentkezik egyfajta „foglalkozási endogámia”<sup>15</sup>, ami más görög katolikus papi családoknál is megfigyelhető. Míg a harmadik generáció vérségi ágon leszármazott 10 papjának nőülése változatosabb képet mutat. Ugyanis közülük 4 vett el görög katolikus lányt, ebből 1 származik papi családból. Az exogám házasságok száma is 4, ezekben a feleségek római katolikus vallásúak. 2 pap nőül szentelődött és szerzetesként él.

A görög katolikus egyházon belüli magas felekezeti endogám tendenciát a Gebri család házasságai is tükrözik. Emellett viszont érdekes a harmadik generáció exogám házasságait is megvizsgálni, melyek 1989 óta kötöttek. A 4 exogám házasságban két tényezőt látok meghatározónak.

<sup>14</sup> Bartha 1990, 432.

<sup>15</sup> Bartha 1996, 200.

A négyből két görög katolikus kispap esetében döntő jelentőségű, hogy a budapesti Központi Szeminárium<sup>16</sup> diákjaként végeztek teológiai tanulmányaikat. Ugyanis feleségükhöz fűződő ismeretségük is Budapesthez köthető.

Míg a másik két esetben a vallásos ifjúsági táboroknak van jelentősége az exogám házasságok tekintetében. Ugyanis Magyarországon a különböző felekezetek 1989-től szervezhetnek szabadon nyilvános egyházi ifjúsági rendezvényeket, táborokat. Az adatok tanúsága szerint a görög katolikus egyház ilyen jellegű eseményein mind római, mind pedig görög katolikus fiatalok egyaránt részt vesznek. A szóban forgó két esetben az ismerkedésre jó alkalmat biztosító rendezvények szerepet játszottak az ismeretségek kialakulásában.

A görög katolikus egyház megszervezése óta a római katolikus egyház társadalomszerkezetébe betagozódva, attól eltérő identitásának megőrzésére irányuló törekvései figyelhetők meg. Ennek egyik szegmensét alkotja endogám házassági rendszere, amely az eddigi kutatások fényében egyházi kultúrájának kontinuitásában is jelentős szerepet játszik. Bár nem szabad figyelmen kívül hagyni az exogám házasságok arányainak alakulását sem. Ezeknek részletes feltárása a további kutatások fényében válhat értelmezhetővé.

| Családok papjai | 3. generációból a papok | Pap vők*<br>Papgyerekek | Pap vők*<br>Nem papgyerekek |
|-----------------|-------------------------|-------------------------|-----------------------------|
| Obbágy          | 1                       | 2                       | 1                           |
| Szabó           | 1                       | —                       | —                           |
| Telenkó         | 1                       | —                       | —                           |
| Orosz           | 1                       | 1                       | 2                           |
| Sivadó          | 1                       | 3                       | 1                           |
| Török           | 1                       | —                       | —                           |
| Márku           | 1                       | —                       | —                           |
| Összesen:       | 7                       | 10                      | 4                           |

\* 3. generáció

2. táblázat<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Ebben a római katolikus szemináriumban folyik az ország összes katolikus egyházmegyéjéből küldött papnövendék magasabb szintű képzése. Így a görög katolikus egyháznak is vannak „alapítványi helyei” az intézményben.

<sup>17</sup> A táblázat a második generáció papságának pappászentelési sorrendjének figyelembevételével készült.

A család papi házasságainak kapcsolatrendszerét megvizsgálva nem kerülhetjük meg a papi hivatás választásának értelmezését sem. A papi identitás alakulásában két időintervallum vizsgálata látszik indokoltnak. Első részében a felszentelésig lezajló folyamatok számbavétele, a papi pálya felé vezető út kezdeti lépései, míg a második szempontrendszer alapját, a hivatását gyakorló pap identitásának alakulása alkotja. Bár ez a két ciklus egységes folyamatot alkot, mindkét esetben eltérő szempontrendszerek kialakítására építhető a kutatás. Ugyanis míg az első időszakban a választás szabadsága a felszentelésig megvan, addig a második szakaszban a papi hivatás gyakorlásában megfigyelhető identifikációs tényezőkre kerülhet hangsúly. Itt további szempontot jelent a pap származásának vizsgálata. Ugyanis a civil és a papcsaládból származó papság különböző társadalmi közegekből ki-kerülve műveltségének eltérő irányultsága kihat későbbi életvitelére is.

A fent említett szempontok átfogó kutatásán jelenleg is dolgozom, így az azokkal kapcsolatos, rendelkezéseimre álló kevés számú adat dolgozatomban csak annyiban kerül feldolgozásra, amennyiben az a kérdéses témával szorosan összefügg.

Írásomban a harmadik generáció papcsaládból származó tagjainak választási támpontjait vettem figyelembe, ugyanis a papi dinasztikiák férfiágon való leszármazása döntő tényezőt képez a dinasztikiák kialakulásában. A hivatás választásában három társadalmi közeg befolyásának hatására figyelttem fel. Ezek pedig a család, az egyház és az iskola légköre, amelyek további vizsgálataim középpontját képezik.

Az első talán legmeghatározóbb élmény, az imádságos életbe való bele-  
nevelődés. Ez az imaélet a görög katolikus liturgikus formák keretei közt folyt. A közösen végzett esti imák, a közös étkezésekkor elmondott asztali áldások, a napközben mormolt fohászok, a családban megtapasztalt imádságos lelkület mélyen vallásos normarendszer elsajátításához vezettek.

Kultúra csak kultusz köré épülhet. A család egy olyan kultikus központtá válik, amely a papokon keresztül – aki egyben apjuk is – szoros kapcsolatban áll az egyházi intézménnyel, a templommal. Ezen kapcsolatrendszeren keresztül a templom szeretetére és tiszteletére nevelés már kiskorban hangsúlyozott szerepkörrel bír. A vasárnapi és ünnepnap liturgián való részvétel – szinte kivétel nélkül – kiegészül a templomban végzett más imaszolgáltatásokon való jelenléttel. Több adat van arra, hogy a pap gyermekeit magával viszi a különböző ájtatosságok végzésekor. Így a papgyerekek többsége a saját templomán kívül részt vesz filiákban, temetőben, a szakralitás el-

nyerésére irányuló szertartások végzésén is. Mely által az egyház liturgikus hagyományába nevelődik bele.

A papgyermek előtt nem csak a templomhoz, a liturgiához közelebb álló környezet adott, de apja révén egy sor olyan pasztorációs mintával is találkozhat, mely döntésében segíti. Azáltal pedig, hogy apján keresztül közvetlenül nyer bepillantást az egyház életébe, papi hivatásának választásakor tudja, hogy mire teszi fel életét.

A vizsgált 13 papgyerekből 12 egyházi középiskolában végezte tanulmányait. A szülők tudatosan írták be gyermekeiket Esztergomba, Pannónhalmára, Kecskemétre. Így bár római katolikus közegben, de vallási neveletésük kontinuitása fennmaradt. Itt két tendencia figyelhető meg. Volt, aki tudta, hogy mit jelent egyházi intézmény diákjának lenni, mert az ismeret-ségi köréből néhányan már ott tanultak, és volt, aki nem. Ők szülei tanácsára folytatták tanulmányaikat a klérus által vezetett intézményekben. Mivel az egyházi intézményeknek nem csak a tanítás, hanem a morális nevelés is célja, így mind szellemben, mind lelkületben jó közegnek bizonyult a hivatások kibontakoztatására.

Tehát a papi hivatás választására mind a család, mind az egyház és annak intézményei befolyással voltak. A szülő gyermekeinek döntését direkt úton nem befolyásolta, de a nevelés olyan irányultságot mutat, amely a papi hivatás választásának lehetőségét kínálja.

A sokgyermekes család jövőjét alapvetően meghatározta a hét papnak a Gebri családba nősielése. Azon felül, hogy a külön-külön az egyes papcsaládok egész élete – beleértve a feleség és gyermekek szerepét is – az egyházi élet körül forgott, a család nagyobb összejelvetelei jó alkalmat teremtettek arra, hogy közösen is megbeszélhessék hivatásukkal kapcsolatos élményeiket, problémáikat, a fiatalabb generáció papnövendékeit pedig jó tanácsokkal lássák el. Ezek az alkalmak a papi identitásuk alakulására is befolyással volt. Ennek ellenére a pap- vagy papi családba születés nem törvényszerűen predestinálja a gyermeket arra, hogy pap vagy papné legyen. Ezekben az esetekben nem az áll fenn, hogy „*apám is pap, így hát én is az lettem*”.<sup>18</sup> Mindenki saját akarata szerint döntött papsága mellett. A családi légkör viszont tagadhatatlanul meghatározó szereppel bír a papi hivatások választásában. Ezt mutatják a Gebri család harmadik generációjának fiú tagjaira vonatkozó adatok is. Ugyanis a hét papcsaládban – mint azt a 2. táblázat is illusztrálja – 10 gyermek lett pap. Ezen családokban összesen 22 fiúgyermek

---

<sup>18</sup> Tapasztalataim azt mutatják, hogy kimondottan ellenszenvesnek találják az ilyen jelölés megjelölését.

született. Ebből jelenleg ketten vannak, akik még érettségi előtt állnak, tehát őket hivatásuk választása szempontjából nem sorolom még sehová. 10-en pedig civil pályát választottak. Így tagadhatatlan a választás lehetősége, de annak a tendenciának a megléte is kirajzolódik, hogy a nagy papi családokból arányosan több kispap kerül ki, mint a többi papcsaládból. Ennek a dinasztiai kialakulásában, illetve továbbélésében is jelentős szerepe van.

A Gebri család papi „dinasztijának” vizsgálata, hármás szempontrendszer figyelembevételére épült. A papi dinasztiai kialakulásának tendenciái jól meghatározható terminust alkotnak, bár a társadalmi alakulatot nem tekintem intézményesültnek. Ez azért jelentkezik így, mert a görög katolikus papságon belül, az egyes személyek is különböző szempontok érvényesítése által neveznek a papi társadalomban elkülöníthető egy-egy csoportot – olykor tévesen – papi dinasztijának. Végül fontos tényezőt jelent a Gebri család – a kérdéskörrel kapcsolatos – álláspontja.

A magyarországi görög katolikus egyház három nagy közigazgatási egységre osztható.<sup>19</sup> Ebben a három közigazgatási egységben a görög katolikus papok létszáma – az 1996-os adatok alapján – 230 fő, a nyugdíjas papokkal együtt.<sup>20</sup> Ez azt jelenti, hogy a Gebri család pap tagjai (24 fő) a hazai görög katolikus papság több mint 10%-át alkotják.<sup>21</sup>

A papok életükben – ezt mutatja a gyakorlat – legalább két szolgálati helyen élnek. A második generáció hét papja 1998-ig összesen 26 parókián látott el szolgálatot. A második generáció papjai összesen 32 helyen szolgáltak eddig.<sup>22</sup> Az 1986-os adatok alapján 167 parókiális egyházközség tartozik az egyetlen magyarországi görög katolikus püspök alá. Tehát a Gebri család a parókiák 35,8%-án élt már. A család papjai közül kettő a Miskolci Adminisztratívában szolgált egész életében. A többi 22 pap közül pedig négy, dolgozott a szórvány területeken, a „dinasztia” többi tagja a Hajdúdorogi Egyházmegye területén él.

A görög katolikus hagyományvilág több olyan ünnepi alkalmat tart számon, amelyre vendégpapot hívnak, felkérve őket egyes szertartások végzé-

<sup>19</sup> 1. Hajdúdorogi Egyházmegye; 2. Miskolci Apostoli Kormányzóság; 3. Szórvány területek.

<sup>20</sup> Janka 1996, 153.

<sup>21</sup> Itt kell hozzátenni, hogy egy fő Ukrajnában a Munkácsi Egyházmegye területén él és dolgozik.

<sup>22</sup> Itt figyelembe kell venni azt, hogy mivel fiatalabbak, nem is lehettek 1–3 egyházközségnél több helyen. Ehhez járul még, hogy a tizennégy pap közül kettő szerzetes. A fentebb már említett külföldi egyházmegyes lelképásztor figyelembevétele más elbírálás alá esik.



sére. Gondolok a búcsúkra, nagyobb egyházközségi ünnepekre. Ezek az alkalmakon egy frappánsan elmondott prédikáció, egy szépen énekelt liturgia hosszú ideig él a hívek emlékezetében, melynek történetével sokáig találkozhatnak az egyházközségekben szolgáló papok.

Tehát azok a külső szemlélők, akik a Gebri család papjait dinasztianak tekintik – saját értékrendjükben jogosan –, lépten-nyomon találkozhatnak velük elődként vagy utódként parókiájukon. Ezért számukra nem a több generáción keresztül nyomon követhető papi családmódelem a fontos tényező, hanem az, hogy az egyház életének szinte minden területén találkoznak a családhoz tartozó személyek szerepével.

Releváns formáját tükrözi a Gebri család eddigiekben bemutatott magyarországi görög katolikus egyházon belüli lefedettségének a civil szférára való kiterjedése. Ennek szemléletes példája, hogy amióta újra megjelent az egyházmegye – jelenleg egyetlen – havi folyóirata, a *Görög katolikus Szemle*, a szerkesztőségének tagjai között mindig találunk a Gebri családhoz tartozó papokat, illetve civileket.

A külső megítélés szempontrendszeréhez kapcsolódik a Gebri család papjainak a kispapok képzésében való szerepe. A teológián az 1998/99-es tanévben Gebri Mihály két egyenes ági leszármazottja és egy, a család harmadik generációjába – benőtülés által – tartozó pap tanít. További egy pedig 1993–95 között volt az intézmény rektora. A Hittudományi Főiskola tanári karában minden más papi családhoz képest a Gebri család részvételi aránya a legmagasabb. Ehhez járul még a második dinasztia tartozó civil foglalkozású Gebri Józsefnek a teológián folytatott oktatói tevékenysége. Ez azt jelenti, hogy a képzett papok többsége kapcsolatban áll tanulmányaik végzése alatt a Gebri család tagjaival, ezen keresztül szerteágazó papcsaládi kapcsolatrendszerükbe is bepillantást nyerhetnek.

Az adatok arra engednek következtetni, hogy a dinasztia fogalom uralkodói értelme csak az egyházmegye területén levő egyházközségek sokaságában végzett papi munka lefedettségére utal, nem pedig az egyház vezetésében gyakorolt hatalmi szerepek összpontosítására. A Gebri család papságán belül a saját dinasztia kérdése fel sem merül. Tudnak róla, hogy a magyarországi görög katolikus papi társadalomban használt kifejezés, de nem tekintik magukat dinasztianak.

A Gebri „dinasztia” vizsgálatakor a dolgozatomban elején megfogalmazott definíciót veszem alapul. Ebből kifolyólag két tény szól a Gebri család papjainak illetően való megnevezése ellen. *„Az európai társadalmak családszervezete patrilineális leszármazáson alapul. Ez jelenti a név, a vagyon öröklésének ut-*

ját.<sup>23</sup> Ez jellemzi a görög katolikus dinasztikiakat is. Az elnevezés Gebri Mihály nevéből ered. Mivel három fia közül csak egy nősült meg, és annak is mindkét gyermeke lány, ezért a név öröklöttsége megszűntnek tekinthető. Annak ellenére, hogy Gebri Mihály meghatározó egyéniségével nagy hatást gyakorolt családja életére, ő nem volt pap. Már csak ezért sem lehet „Gebri papi dinasztiaőről” beszélni. Ennek ellenére a Gebri família, „Gebri dinasztia” megnevezés szinte fogalomná vált, s együtt emlegetik a papi dinasztia terminus kereteibe szervesen beleilleszthető – ma is fennálló – Mosolygó dinasztiaival.

„Ma a család már nem csupán a vagyon és a név átadására szolgáló magánjogi intézmény: immár morális és spirituális feladatot tölt be, alakítja a testet és a lelket.”<sup>24</sup> Úgy gondolom, hogy a Gebri családon belül az elkövetkező generációk teremthetik majd meg a – terminológia szabályszerűségeit követő – dinasztikiakat, de azok nevei már más vezetéknévből képezik a jelzős szószerkezetet. Így az idő haladtával esetleg beszélhetünk Sivadó, Orosz, Obbágy stb. dinasztikiákról, akik vérségi szálon mindig is Gebri Mihály sokgyermekes családjának papi ágaiból eredeztethetik majd morális, spirituális indíttatásukat.

A magyar görög katolikus papság kapcsolatrendszerének néprajzi feltárása széles körű kutatást igényel. Mivel ez az átfogó kutatás még kezdeti stádiumban van, ezért az ide vonatkozó adatok egy olyan család vizsgálatát tették lehetővé, amely egyedi esetként van jelen a 20. század második felének görög katolikus papi társadalmában. Ennek okán érthető, hogy nem törekedhettem a teljességre sem a „történelmi” papi dinasztikiák társadalmi szerepköri jelentőségének meghatározásában, sem pedig ezeknek a vallási kultúrára gyakorolt hiánytalan összehasonlító elemzésére. Írásom ezért inkább problémafelvető, s egy olyan kutatási irányra koncentrált, amely további lehetőségeket nyújthat a görög katolikus papság, illetve a papi dinasztikiák kapcsolatrendszerének feltárására, értelmezésére.

---

<sup>23</sup> Bodrogi 1997, 261.

<sup>24</sup> Ariés 1987, 253.

## IRODALOM

### **ARIÉS Philippe**

1987 A család. In. Uő.: *Gyermek, család, halál*. Bp. 210–318.

### **BARTHA Elek**

1990 A görög katolikus magyarság vallási néprajza. In. *Magyar néprajz VII.* Bp. 425–442.

1996 Hagyomány és identitás a magyar görög katolikusok körében In. *Vallási néprajz 8.* Debrecen. 191–201.

### **BODROGI Tibor**

1997 Társadalmak születése. In. *Mesterségek, társadalmak születése*. Bp. 203–410.

### **ELIADE Mircea**

1997 *Képek és jelképek*. Budapest

### **JANKA György**

1996 A Hajdúdorogi Egyházmegye múltja és jelenlegi helyzete. In. *Görög katolikus Szemle Kalendáriuma 1997*. Nyíregyháza. 143–154.

### **Dr. IVANCSÓ István**

1998 *A magyar görög katolikus egyház a század elejétől napjainkig*. Kézirat.

### **MNL**

1977–1982. *Magyar Néprajzi Lexikon I–V*. Ortutay Gyula (szerk.) Budapest

### **Dr. PIRIGYI István**

1990 *A magyarországi görög katolikusok története I–II*. Budapest. 74–82.

Takács György

## „HIRDESD A SZÁMBOL EREDETT SZENT IGÉKET...”

Csángó archaikus népi imák

Archaikus népi imáink kutatásában a kezdeti, szórványos feljegyzéseket (Horváth István, Kálmány Lajos, Bálint Sándor, Tálasi István, Domokos Pál Péter, Kallós Zoltán, Diószegi Vilmos) jó harminc esztendeje felváltó rendszeresebb gyűjtőmunka, amelyet az elsők között Fettich Nándor, Szlávik Andor, Besenczi Sándor, Erdélyi Zsuzsanna, Polner Zoltán, később Salamon Anikó, Silling István, majd Tánczos Vilmos és Harangozó Imre neve jelez, a rövid idő ellenére jelentős eredményekkel járt: az elmúlt időszakban tucatnyi könyv és nagy terjedelmű tanulmány jelent meg a témában, s a bennük közölt imádságok és ráolvasók száma több mint ezerre rúg.<sup>1</sup> A népi vallásosság más területeit kutatván is sokan találkoztak az archaikus népi imákkal, közöttük Bosnyák Sándor, P. Daczó Árpád Lukács, Dömötör Tekla, Mohay Tamás, Pócs Éva, Pozsony Ferenc, Seres András, Székely László és mások.<sup>2</sup> Időközben megkezdődött a műfaj történeti rétegeinek feltárása<sup>3</sup>, nemzetközi kapcsolatainak tisztázása<sup>4</sup>, s megjelent néhány olyan kötet és hosszabb tanulmány is, amely egy-egy kisebb néprajzi tájegység archaikus imaanyagának összefüggő szövetét mutatta be.<sup>5</sup> A moldvai csángóság köréből közölt archaikus népi imák forrásait alaposnak mondható repertóriumban foglalta össze Tánczos Vilmos.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vö. pl. Erdélyi 1976.; Besenczi Sándor 1988.; Polner 1978, 1981, 1985, 1996, 1997, 1998.; Salamon 1987.; Silling 1992, 1995, 1997.; Tánczos 1991, 1994, 1995, 1999.; Harangozó 1992, 1997.; Takács 1994, 1995, 1996a, 1996b, 1996c, 1998.

<sup>2</sup> Dömötör 1983.; Pócs 1985–86.; Bosnyák 1980, 1982.; Seres – Szabó 1989.; Székely 1943, 1996.; Pozsony 1994.; Mohay 1993.

<sup>3</sup> Pl. Erdélyi 1971, 1985, 1991.

<sup>4</sup> Pl. Erdélyi 1979, 1984, 1991.

<sup>5</sup> Vö. pl. Polner 1978, 1981, 1985, 1996, 1997, 1998.; Besenczi 1988; Salamon 1987; Silling 1992, 1995, 1997.; Tánczos 1991, 1995, 1999.; Harangozó 1992, 1999.; Takács 1994, 1995, 1996, 1998.

<sup>6</sup> Vö. Tánczos 1999, 323–353.

Az itt következő következő gyimesi, hárompataki, románcsügesi, úzvölgyi és csobányosi csángó imádságok a nemrégiben megjelent dolgozatomban<sup>7</sup> szereplőkhöz hasonlóan – egy-egy kisebb tájegység imakincsét bemutató – szövegközlések számát szándékoznak gyarapítani. A kilencvenes évek elejétől járom a Csíki-havasokban, a hajdani Negyedfélmegye és Csíkszentmiklós közbirtokosságának területén a 18–19. században alakult, a helyiek és környékbeliek szóhasználatából vett fordulattal *Hárompatak*-nak elnevezett falvakat (Kostelek, Gyepece, Magyarcsüvés)<sup>8</sup>, a környező vidék nehezebben megközelíthető csángó telepeit (Csinód, Egerszék, Csobányos, Gyürke) és a Gyimesek kevésbé ismert és kutatott részeit. Az elmúlt időszak alatt összességében csaknem két évet töltvén e vidéken több száz imát, ráolvasót, több mint ezer hiedelemmondát rögzítettem. Gyűjtéseim első szakaszát 1998-ban „*Aranykertbe' aranyfa...*” című, háromszázhatvan archaikus népi imát és ráolvasót tartalmazó – mindmáig kiadásra váró – könyvem kéziratának befejeztével zártam le. Jelen dolgozatomban a fent említett csángó vidékeken hallott imák hat jellegzetes csoportjából mutatok be összesen negyvenkét szöveget. Az első, legnépesebb imacsoportot (1–26. sz.) az ún. *pénteki ima* olykor egyéb szövegekkel is összekapcsolódó változatai alkotják. Utánuk a gyakran más imák bevezetéséül szolgáló, önmagukban betegek mellett virrasztván, gyógyulást vagy könnyű, jó halált kérő-hozó szöveggént énekelt, mondott, „*Mennysországba csendítének...*” kezdetű imádság két változata (27–28. sz.), majd a karácsonyi-újévi kántálóénekből dallamát veszítvén imává lett „*Paradicsom kőkertyiben...*” bevezetésű és a csángóság által „*Kicsi Hiszekegy*”-nek nevezett, „*nagy üdő*” eltiltására is használatos szövegek öt, illetve hat variánsa (29–33., illetve 34–39. sz.) következik. Utolsó három imaszövegünk (40–42. sz.) meglehetősen ritka, hiszen az első a csíki *Szent János-napi angyalozás* szövegeihez és a „*Mennybe vitt leány*” balladájához is szorosan kapcsolódó Szent János-imának (40. sz.) eleddig mindössze egyetlen, Tánczos Vilmos által lejegyzett gyimesközéploki változatát ismertük<sup>9</sup>, az utolsó két Pádúai Szent Antalhoz szóló imádság (41–42. sz.) pedig teljes szövegével csak Moldvából (Pusztina, Szitás-Újfalu)<sup>10</sup>, illetve a Gyimes és Moldva határán fekvő Hárompatakról (Gyepe-

---

<sup>7</sup> Takács 1998.

<sup>8</sup> A néprajzi irodalomban újkeletűnek számító *Hárompatak* elnevezésre lásd Takács 1996a, 1996b, 1996c, 1998, 219–225., valamint Harangozó 1998, 278. és Tánczos 1999, 347.

<sup>9</sup> Vö. Tánczos 1995, 104–105.

<sup>10</sup> Vö. Tánczos 1994, 234. 7.E; 240. 16.A; Mohay 1993, 64. 8 sz.; Harangozó 1998, 25–26.

ce, Magyarcsügés, Kostelek)<sup>11</sup> volt ismeretes, az itt közölt változatok azonban a jórészt a Gyimesek felől benépesült Úz-völgyéről, Csinódról és Egerszétről származnak, ráadásul egyikük a tejelvevő *kantéros boszorkányok* hatalmának megtörésére alkalmas „*visszacsinálás*” szövegéhez kötődik.<sup>12</sup>

Első huszonhat imánk az ún. *pénteki imák* gyakran más imaszövegekkel is kontaminálódó, mindazonáltal viszonylag pontosan körülírható csoportjába tartozik. A *pénteki imák* központi cselekménye a *nagypénteki első engesztelő miseáldozat*, az Úrjézus Krisztus kínszenvedése és kereszthalála. Eredetük középkori kódexeink világában a 15. század végéig (*Festetics Kódex* – 1494), európai párhuzamaik forrásvidéke pedig talán a 9. század Mária tiszteletére szerveződött laikus vallási társaságainak imagyakorlatáig és a későbbi ferences „*imitatio Christi*”-ig követhető.<sup>13</sup> Fontos jellemzőjük az ún. *arma Christi*, valamint az elmondott ima által elérhető *kegyelem* mértékét megfogalmazó *imádságzáradék*. Az *arma Christi* a Jézus Krisztus *felsőjelvényeiként* (*signa*) is felfogható *kínzóeszközeinek* (ostor, keresztfa, szögek, töviskorona, lándzsa) együttese, amelynek legrégebb, igen terjedelmes magyar nyelvű felsorolása és ájtatosságra buzdító méltatása már az *Érsekújvári Codex*-ben (1530) szerepel. A Kárpát-medence legtávolabbi zugaiban is mindmáig hallható hasonló imarészeknek tehát csaknem fél évezredes múltjuk van a magyar irodalomban, sőt ha az *Ómagyar Mária-siralom* „*keserüen kinzatul / vos szegekkel veretül*” sorait is ideszámítjuk, úgy gyökereiket a 13. század második feléig követhetjük írott hagyományunkban. Az ún. *archaikus népi imádságzáradék*, amelyben az ima elmondása által nyerhető kegyelmet (bűnbocsánat, üdvözülés) maga az *Úrjézus, Mária*, egy-egy *evangélista* vagy *apostol* adja tudtunkra – s ezáltal egyfajta *önfeloldozást, pap és szentségek nélküli bűnbocsánatot* hirdet, aminek kézzelfogható példái a csángóságnál itt-ott az imádságokon túli *archaikus népi liturgiában* is máig megfigyelhetők.<sup>14</sup> „*A néphagyományban került a szöveg végére. Kezdetben, a középkori kódexek tanúsága szerint, jobbára az imádság elején, mintegy ajánlásként, föliratként áll.*”<sup>15</sup> Néhány esetben, (így például egy „*Máma péntek...*” kezdetű kosteleki imában, ahol a záradékot ugyan az imaszöveg végén, de az ámen és a kereszttetés után, a kis idő múlva éppen ezért megismételt felvétel során is *külön* mondta el Gergely Mártonné Fe-

<sup>11</sup> Takács 1998, 252–256.

<sup>12</sup> Vö. Takács 1997, 1999.

<sup>13</sup> Vö. Erdélyi 1991.

<sup>14</sup> Vö. pl. Bosnyák 1992, 15.; Tánczos 1996, 99.

<sup>15</sup> Erdélyi 1991, 65.

keze Kászoni Terézia †1997) ez az eredeti különállás máig megőrződött.<sup>16</sup> A csángóság archaikus imagyakorlatában hasonló módon helyeződnek át, épülnek be egy-egy fontosnak, hathatósnak tartott imádság testébe régen különálló, eredetileg sokszor nem is ima-funkcióban élő elemek. Így lehetséges, hogy a *pénteki imák* szövegébe általában már teljesen beépült, azok alkotórészének tartott sajátos fordulatok némelyike, így egyes záróformulák (pl. „Bizony-bizony, ki ezt megtanulja, / S elmondja pénteken háromszor napjába, / A Jóisten megőrzi a lelkét gutáütéstől, ménköütéstől, / Tüztől, víztől, hirtelen, véletlen haláltól, / Az ördögnek hatalmától, pokolnak kinjától, / Éhségtől, döghaláltól, szomorú vátozástól...” Gyimesközéplok, Bükkhavas-pataka) váratlanul külön imaként, fohászként bukkannak fel egy-egy ember vagy asszony ajkán, amint azt a fenti záradékkal kapcsolatban nemrégiben a Nagygyimesen tapasztaltam, ahol ugyanezt a szövegrészt rövidebb formában, a többi imádság utáni „*esti ima*”-ként mondta el Dobos László (sz. 1935.): *Édes Jézusom, őrizd meg az éjjel / Tüztől, víztől, hirtelen haláltól, / Rossz ember szándékától, / Minden éji képzelettől, / Add, hogy szerencsés, békés napra virradhassunk, / Amen.* (Nagygyimes, Fő út, 1999. október 12.) Amint mondta: „S ugy megszoktam, hogy amit imádkozok egyebet, utána ugyes elmondom ezt es, nem marad ki ez se.”

A „régi ősek” által elővigyázatos szeretettel és kíméletlen szigorral utódaikba plántált szövegek változatokban élnek, mint ahogyan ágakból áll a fa, és fákból az erdő. Ezért is van a gyakran bizonyíthatóan ugyanazon összöveg-forrásból eredő, egymással még jól látható rokonságban álló imák között is mindig legalább néhány apró eltérés, különbség. Ez a dolgozatomban olvasható huszonhat (öt nagygyimesi, négy magyarcsügi, háromhárom gyimesfelsőlaki és kosteleki, két-két gyimesközéploki, gyimesbükki, románcsügi, csobányosi, illetve csinódi) *pénteki ima* minden tipológián túlmutató sokféleségének egyik oka is. Pénteki imáink ípusairól, sajátos jellemzőiről hely hiányában ezúttal nem lesz mód részletesen írni, néhány rövid gondolat erejéig csupán ritkának mondható kezdetű („*Kelj fel, boldogságos Szépszüzmária...*”), 22–23. sz. imánkra<sup>17</sup>, valamint a 24–26. sz. imádságainkra hívnám fel a figyelmet, utóbbiakról valószínűleg érdemes kissé bővebben is írni.

Utolsó három pénteki imánk (24–26. sz.) szövegtestébe épülve ugyanis felbukkan egy újabb, általában „*Mennyországba' csenditének...*”, „*Az an-*

<sup>16</sup> Vö. Takács 1998, 228., 235–236.

<sup>17</sup> Szinte tökéletesen megegyező szövegű, „*Kakasok szólnak...*” kezdetű imádságokból kerek százat közül a délvidéki, bácskai magyarság ajkáról Silling 1997.

gyalok csenditének...” kezdetű, más imádságok – elsősorban a pénteki, illetve a „Paradicsom kőkertjében” kezdetű imák, valamint egyes gyónó formájú imádságok – szövegeivel gyakran keveredő imatípus.<sup>18</sup> Ez a viszonylag ritka, a jó halál védőszentje, *Szent Borbála* középkori kultuszával is összefüggő<sup>19</sup>, régente feltehetőleg énekelt változatokban is elterjedt ima<sup>20</sup>, amelynek szinte a töredékességig rövid változatai a 27–28. szám alatt szerepelnek dolgozatomban, igen különös, a súlyos betegségben szenvedő mellett énekelt-mondott, *gyógyulást* vagy *könnyű halált* hozó *isteni beavatkozást, ítéletet* kérő, hathatós, nagyerejű szöveggént él a moldvai csángóság hagyományában. Erre utal egy szabófalvi „*Szent Barbár halú imáccság*” töredéke („*Kidzsiülnek ez andzsalok, / Nédzs dzsorcsa mellett őreznek, / ... őrez... őrezetek szentandzsalak ez ablakaimat, / Uriszusz Krisztu ez ajtómat, / én amikor meghalok, e menyországba bévidzsetek, áment!*”). Szászka Erdős Péter, 1918–1995. Szabófalva)<sup>21</sup> és egy több részletben lefolytatott, Tánczos Vilmos legutóbbi könyvében közzétett szabófalvi beszélgetés: „[Azért énekelte, hogy gyógyuljon meg a beteg?] *Szegissze meg az Iszten. Szegissze meg! Ha hal meg, ha nem... Könnyűbszég a betegnek!* [Akkor énekelte, ha halálán volt a beteg?] *Akkor, akkor.* [A holt mellett is?] *Nem hult mellett! Míg élt! Míg élt a beteg z ágybá, sz a māmá imádkuzott. Mondta Tatāl nostru-t sz rozáriut. Sz miuta végzette ezt, inekelte le ezt az ineket. [...]* *Nadzsbetegnül, igen.* [És jó?] *Jó, jó, jó.* [Megkönnyebbedik a beteg?] *Igen, igen.* [Meggyógyul vagy könnyebben hal meg?] *Há ha lesz, hodzs haljon, hal, missak hal meg... de poátye* (de lehet) *künyüttebb neki.*”<sup>22</sup> Hogy minderről a gyimesi csángóság sem gondolkodik másként, az kiderül egy nemrégiben, a 27. sz. imánk felvételekor elhangzott felsőloki vallomásból: „*Amikor valaki haldoklik, ezt akkor kell imádkozni.... Igen, igen, igen. Akkor ezt kell imádkozni.* [Miért?] *Igy mondták, hogy könnyebben, nem szenved ugy, könnyeben hal meg, na.* [S úgy is tartják, hogy ettől meg is térhet? Hogy elválík, él-e, hal-e?] *Igen, igen, igen, igen.* *S az imakönyvekbe’ is, ugye, van az a... így mondták régebb, hogy könnyörögtetnek. Van az a szép ima, hogy „hajunk szála se’ eshetik el...” s mind azok, s ez es... aszondták, hogy mikor valaki haldoklik, akkor kell eztet imádkozni. S osztá’ még mondták, hogy kell a hét Miatyánk, hét Üdvözet, s*

<sup>18</sup> Vö. pl. Erdélyi 1976, 505., 159. sz. skk.; Salamon 1987, 227–228., 219. sz.; Seres – Szabó 1989, 333., 271. sz.; Harangozó 1998, 123–125., 88–89. sz.; Takács 1998, 245–246., 12–14. sz.; Tánczos 1999, 16., 1.1. sz., 24., 2.1. sz.

<sup>19</sup> Vö. Tánczos 1999, 15–26.

<sup>20</sup> Vö. Tánczos 1995, 245–255., 189–190. sz.; Harangozó 1998, 221–222., 180. sz.

<sup>21</sup> Tánczos 1999, 25., 2.2. sz.

<sup>22</sup> Tánczos 1999, 16., 21.



*hét Dicsőséget, s akkor könnyebbit a Jóisten a betegem.... Segíti a Jóisten, s könnyebbül a szenvedése.”* (Tímár Jánosné Gábor Ilona sz.1944. Gyimesfelsesőlok, Gáborok-pataka)

A 24–28. sz. imáink szövegében szereplő „arany mise”, „aranyos mise”, „arannyas mise” (a magyar régiségben továbbá: „angyali mise”) nem más, mint a karácsonyi éjjeli, illetve az adventi hajnali mise, a *rorate*.<sup>23</sup> A „*mennyországban csendítő*”, „*aranyos misére készülő*” angyalok tehát egy meghatározott évköri időszakot és napszakot, a *karácsonyi ünnepkört*, azon belül pedig a legmélyebb sötétség, az *éjjél körüli, hajnal előtti* órák idejét idézik meg az ima világában. Az „*aranyos misé*”-n a templomban összegyűlt emberek imáik fegyverzetében vonulnak harcba, hogy a világunkat elnyelni törfő Sötétség ellenében győzelemre segítsék az újra közénk születő Fényt, a „*fényes Jézust*”, *Igazság Napj*-t (*Sol Iustitiae*), a *Győzhetetlen Nap*-ot (*Sol Invictus*). Az *Advent*, a megszülető új Fényre való várakozás megtisztító időszaka ezért a *hajnal* illékony, tündéri pillanatait megelőző órák világával rokon. Az adventi rítuskör ugyanazon táltosi eszmén, a külső világ történéseiben *lelke erejével, Istentől nyert tudományával* tevékenyen részt vevő ember képzetén alapul, mint bármely ráolvasó vagy imádság. A *sötétség ideje* a csángóság hitében *fordított, más-világ, a holtak, gonoszok időszaka*, az ősidők *káoszának* megfelelője, amikor a *hajnal* mint teremtő, isteni tett előtt a létezők még nem különülnek el egymástól. Hárompatakon úgy tartják, a gonoszok, a tisztátalan, „*nem Isten hírvél való*” „*gamatság*”-ok az éjjeli sötétségben, kivált este kilenctől éjjel három óráig járnak az emberi világ rontására. Éppen ezért – mivel a hagyományos gyógyítás mindig a beteggé tévfő gonoszok *lelki tusában* való legyőzése, eltiltása – *gyógyítani, gyógyulni* is hajnalban, még napfelkelte előtt lehet a leghatásosabban. Ez egyúttal a hajnali imamondás lélektani alapja is, hiszen az imádság sem más, mint a *világ fenntartására, éjjeli sebeinek fényes gyógyítására* törekvő lelki tevékenység. A „*Mennyországban csendítének...*” kezdetű imádságok és a *pénteki imák* szövegei ezen a ponton, a *gyógyítás-gyógyulás-érdemszerzés-jó halál* képzetek és gyakorlata, az áteredő büntől megtisztító, *üdvösségszerző krisztusi kereszthalál* átélésének (*imitatio Christi*) lelki síkján kapcsolódnak össze. A *lelki megtisztulás* által elérhető *jó halál* mint „*a mennyei sergekbe*”, „*a szüzek sergibe*” való „*beszámplálás*” jelenik meg 24. számú szövegünkben, vagyis ebben az imádságban a jó halál védőszentjéhez, *Szent Borbálához* kötődő ima és a *Mennybe vitt leány* balladájára emlékeztető, „*beszámpláltatásért*” esdő szövegrész áll egymás mellett („*Mennyországba csendítének, /*

<sup>23</sup> Vö. Bálint 1989, 13.; Volf 1867, 64.; Régi Magyar Költők Tára II. 1880, 454.

Az angyalok fe'gyülenek, / Egy olvasót elmondának, / Arannyas misét hallgatának.... Hajjad, fülem, hajjad, angyalok zöngésit, / Kit vár az Úr Jézus Krisztus lelki vacsorára? / Lelkemet ajánlom Isten elejibe, / Hogy felviteszenek a mennyei sergekbe, / Hogy beszámáljanak a szüzek sergibe, / Amment."). A „szüzek sergibe” való beszámálatatást szomjazó sorok párhuzamát („Számálatatok mennyei seregbe...”) őrző szöveget – amelyet 1995-ben még magam is hallottam a gyimesközéploki Bükkhavas-patakán lakó Ungurán „Dani” Györgyné Tímár Erzsébettől – közöl Salamon Anikó<sup>24</sup>, de Tánczos Vilmos legutóbbi kötetében is szerepel egy onyesti imádság, amelynek szövegében fellelhető e sorok párja („Számálatassanak bé mennyei seregbe!”).<sup>25</sup> Az „aranyos mise”-vel megidézett, az első fény eljötté előtti pillanatoknak a *Mennybe vitt leány* balladájában is kiténtetett szerepük van (gondoljunk csak a három „kakasszó”-ra, mint a „fodor fejér bárány” általi elragadást megelőző állapot- és időszakjelzőkre!), az „aranyos mise” és az eukharisztikus „lelki vacsora” képe tehát aligha véletlenszerűen került imánkban egymás mellé, a *pitymallat előtti órák* és a *gyógyítás-gyógyulás-jó halál, a hajnal* és az *elhívás* kapcsolata a néplélekben tisztán él. A fenti ima és szövegpárhuzamai mind a mai napig hordozzák a *Mennybe vitt leány* balladájára jellemző *elhívás* utáni *szent nász* képét, ha jócskán megváltozott, *eukharisztikus* keretek között fogalmazó, keresztényi formában is.

A fentiek mindezen túl egy hajdan teljes, félelmesen ragyogó szépségében élő, ma már csak töredékeiben felkutatható *archaikus népi liturgia* nyomait is őrzik, amelyben az éjféli napforduló és az első virradati fény közötti időszaknak kiténtetett szerepe lehetett. Erre utal egy Bálint Sándor által idézett, az „angyali mise” világát az év fordulóján, az adventi időszak éjszakáin visszatérő holtak alakjával összekapcsoló háromszéki történet<sup>26</sup>, s egy általam nemrég Kostelegen hallott, az éjféltor elmondott átkok, rontás különös erejére vonatkozó vallomás is: „S kiváltképpen azt az átkot, amit éjjel éfélekor átkoznak... azt meg nem téríti soha semmiféle, amit éfélekor átkoznak meg. Met éjjel, éfélekor az angyalok az égen imádkoznak, s akkor mongyák, hogy 'Amment'. S arra, mikor éfélekor megátkozta, reamongyák, s azt többet semmiféle meg nem téríti.”

Az „Aranykertbe' aranyfa”, másutt „Paradicsom kőkertyibe”, „Paradicsom mezejébe”, „Paradicsom nagy kertjében”, „Paradicsom közepibe” kezdetű, eredetileg karácsonyi, újévi kántáló énekként használatos, ma már szinte

<sup>24</sup> Salamon 1987, 216., 207. sz.

<sup>25</sup> Tánczos 1999, 228., 77.1. sz.

<sup>26</sup> Vö. Bálint 1998, 136.

kizárólag csak imaként élő szöveg a székelység és a csángóság körében valaha általánosan ismert volt. Itt szereplő imáinkhoz (29–33. sz.) hasonlókat közül többek között Sztripszky Hiador<sup>27</sup>, Makkai Endre és Nagy Ödön<sup>28</sup>, Balázs Márton<sup>29</sup>, Bálint Sándor<sup>30</sup>, Erdélyi Zsuzsanna<sup>31</sup>, Salamon Anikó<sup>32</sup>, Tánccos Vilmos<sup>33</sup>, Tankó Gyula<sup>34</sup>, Harangozó Imre<sup>35</sup> és Takács György<sup>36</sup>. A kánta variánsai a *Magyar Népzene Tára*-ban is szerepelnek.<sup>37</sup> Énekelt változatok ma már alig hallhatóak, az utóbb kiadott publikációk közül csak Erdélyi Zsuzsanna és Tánccos Vilmos kötetében szerepel egy-egy.<sup>38</sup> A szöveg *húsvéti köszöntőként* használt variánsát tette közzé a Sóvidék néhány falvából Barabás László.<sup>39</sup>

Az eddig közölt változatok között mindössze egyetlenegy magyarcsügi ima található, amely 25. sz. alatt szereplő imádságunkkal megegyezően („*Aranykertbe' aranyfa...*”) kezdődik, így ez a többitől markánsan eltérő imakezdet egyelőre a hárompataki szövegekre jellemző fordulatnak tűnik<sup>40</sup>; a legáltalánosabban elterjedt, s egyúttal legrégebbnek tartható – e szövegek mitikus elemzéséhez is fontos kulcsot kínáló – kezdőformula a következő imáinkban is jellegadó módon jelenlévő „*Paradicsom kő kertjében*”. Az imánk több hárompataki és Úz-völgyi változatában szereplő, más vidékek ima- és kántáló-szövegeihez képest szintén egyedülállónak tekinthető „*Rózsaszin van leterítve...*” sor (30. sz.) a gyermek Jézus *pantokrátori* és *világmegváltói* voltára utal, valószínű ugyanis az *inkarnáció* közegében, a „*kő-kert*”-ben leterített „*rózsaszin*” szőnyeg szoros kapcsolata a keresztfára feszített Krisztus egyes pénteki imákban szereplő, világunk váltságáért kiomló „*drágalátos*”, „*drágalátott*”, „*drágalátos szent*”, „*áldott szent*”, „*piros szent*”, „*szent piros*”, „*áldott szentpiros*”, „*szerelmes szent piros*”, „*drága rózsza, piros*”, „*drága rózsaszin piros*”, „*pirosrózsaszin*”, „*piros rózsaszin*” „*vére*”-vel, „*vé-*

<sup>27</sup> Sztripszky 1908, 350.

<sup>28</sup> Makkai–Nagy 1993, 43.

<sup>29</sup> Balázs 1942, 60.

<sup>30</sup> Bálint 1998, I., 50–51.

<sup>31</sup> Erdélyi 1976, 692., 230. sz.; 705., 234. sz.

<sup>32</sup> Salamon 1987, 227., 219. sz.

<sup>33</sup> Tánccos 1991, 719., 1. sz.; 720., 2. sz.; 1995, 106., 58. sz.; 108., 59–60. sz.; 243. 188., sz.

<sup>34</sup> Tankó 1996, 75–76.

<sup>35</sup> Harangozó 1998, 206., 165. sz.

<sup>36</sup> Takács 1996a, 40.; 1996c, 299.; 1998, 247–248.

<sup>37</sup> Lásd *Magyar Népzene Tára II.*; Kerényi 508, 512, 648–651. sz.

<sup>38</sup> Erdélyi 1976, 692., 230. sz.; Tánccos 1995, 243., 188. sz.

<sup>39</sup> Barabás 1998, 80–81.

<sup>40</sup> Vö. Takács 1996a, 40; 1996c, 299.

rei”-vel. A kised Jézus földre születését övező, a *napistenfiúi sugárzás* aranyló fényén túl, önmagában is *mennyei fényességtől* átítatott *Paradicsom-szőnyeg* („*Arany szőnyeg leterítve*”, „*Arany színe leterítve*”) ezúttal a *kezdet* és a *vég* (a *Jézus* és a *Krisztus*, az *Emberfia* kettős, *isteni* és *emberi természete*, az *Eusebios-i troposz*<sup>41</sup>) egységét is példázza. A *szóttos, szőnyeg* kapcsolata a *szűz-állapottal* a régi kultúrákban szinte közhelyszerű<sup>42</sup>, így a világra született Jézust körülölelő *rózsaszín szőnyeg*, mint az *isteni minőség* megtestesülését lehetővé tevő *anya-föld* (*mater-materia, anya-anyag*) nyilvánvalóan a *Szűzanyára* is utal, a *rózsaszín-rózsa szín* jelentéspár ezért az archaikus imák szimbolikájában szélteben elterjedt *Mária-rózsa* párhuzamhoz is köthető. A hajdani kántáló ének dallamvesztésére jellemző, hogy az általam az elmúlt években fellelt tízegyhány szövegvariánst elmondó asszonyok közül csak a legidősebb, Tankó Julianna néni emlékezett arra, hogy imáját eredetileg „*karácsonyi ének*”-ként használták, de a szüleitől réges-régen tanult dallamot már ő sem tudta felidézni (33. sz.) Imádságának egyedülálló, a hajdani kántálóval kapcsolatban álló kezdete azonban egyértelműen utal arra, amit vallomásában is olvashatunk: a manapság már dallam nélkül élő szöveget régente Karácsonykor Gyimesfelsőlokon, de talán édesanyja (*Czerán Ilona*) szülőfalujában, a hárompataki Gyepécén is kántálták. Énekelt változatok hiányában csupán ezzel a sajátos imakezdettel és a hozzá kapcsolódó rövid vallomással (33. sz.) tudom felidézni a hajdani kántálók képét, akikről gyermekkori emlékei alapján *Gyimesi szokásvilág* című könyvében ír Tankó Gyula.<sup>43</sup>

A „*Paradicsom kőkerájában*” kezdetű szövegek időnként más archaikus imák elemeivel, olykor teljes imádságokkal is összekapcsolódnak. A hagyományozódás során létrejövő, hosszú távon, sok változatban megmaradó kontamináció olyan rejtett, belső összefüggésekből születik és táplálkozik, amelyeket az imádságok *gazdái* egyként ismernek fel, vagyis amelyek az adott közösség lelki struktúrájára, a vallásosság külső jegeit is létrehozó és mozgató mélyrétegekre jellemzőek. Az imaszövegek kapcsolatai a lélek mindenkor belső mértéke alapján keletkeznek, amikor a szövegek pszichében keltett rezdülései egybehangozóak, konzonzónásak. Valószínűleg ezért illeszkednek össze olyan gyakran a hajdani *kántáló szövegek* a pénteki imák némelyikéből is jól ismert, az „*angyali mise*”, „*aranyos mise*” képzetéhez kötődő, „*Mennyrországban csengetének...*” kezdetű imák egyes részleteivel.

<sup>41</sup> Vö. Eusebios 1983, 2.1.

<sup>42</sup> Vö. pl. Bachofen 1978, 68–73.

<sup>43</sup> Tankó 1996, 75–79.

Az „aranyos mise” kapcsolata a „Paradicsom kő kertjében” kezdetű szövegek megidézése, a kisded Jézus alakja által beragyogott téli napfordulás világgal nyilvánvaló, így lehetséges, hogy imánk háromszéki, csíki, gyimesi, moldvai változatainak többségében ugyanezt a jellegzetes kapcsolódást figyelhetjük meg. A szövegvariánsok a „mennyországba”, „réz templomban” csendítő, „egy olvasót” elmondó, „szent misét”, „egy szép misét”, „aranyas misét” hallgató „angyalok”, „angyalkák”, „Urangyalok” képével folytatódnak.<sup>44</sup> Az „aranyos mise”, „angyali mise” képét őrző régi imaszövegek a „Paradicsom kő kertjében...” kezdetű szövegekhez főként a vágyva-vágyott paradicsomi világ lelkesítő, üdvyszerzésre vezérlő képe és a *Kisjézus* már bölcsőjében fekvő is az egész világot uralma és hatalma alatt tartó (pantokrátor, kozmokrátor), vigasztaló, szent bizalomra intó alakja<sup>45</sup> által kötődhetnek.

Hasonló kapcsolódási készséget figyelhetünk meg a következőkben idézett, a csángók által *Kicsi Hiszekegy*-nek nevezett – „nagy üdő” eltiltására is használatos<sup>46</sup> –, imádság változatai (34–39. sz.) és néhány, hozzájuk a lélek szintjén kötődő imaszöveg között. Míg az első, Magyarcsügésen hallott *Kicsi Hiszekegy* (34. sz.) önmagában állva, az ima alaptípusát tárja elénk, addig a továbbiak más-más szövegekkel változatos módon összefonódva jelennek meg. Második imánk (35. sz.) alapszövegéhez „Az én házam szent, szent, szent...” kezdetű, a töredékességig rövid, ám szabályos imazáradékkal<sup>47</sup> („Aki elmongya este lefektében, / Reggel felkeltében, / Ugy üdvözülni, / Mind Jézus a keresztfáján...”) végződő pénteki ima társul, csakúgy mint a 38. szám alatti imánkhoz a már „szabályosabb” („Az én házam Szent Antal...”) indítású, hosszabb szövegében a *Mater Dolorosa* alakját is felvillantó pénteki ima. Ugyancsak „Az én házam Szent Antal...” kezdetű imarészek csatlakoznak a *Kicsi Hiszekegy* szövegéhez 36., 37. és a 39. számú imádságainkban is. Ám a 37. sz. szövegünk egy igen régi és manapság már meglehetősen ritka, a sötétség erőitől óvó, eredetileg egyes esti imádságokban szereplő részlettel („Ki elveszi szájamból a szent ostyát, / Fejem felett a szentkeresztjét, / Az ártson, vétsen nekem, / Még az se.”) folytatódik. A 39. szám alatt közölt imánk pedig a napfelkeltekor végzett imádságokra jellemző látomásos kezdősorokkal (Én kimenék ajtóm elejébe, / Szembeállottam napkelettel, / Nyitva látom a mennyország ajtaját...) a „Mennyországba csendítének...” imakez-

<sup>44</sup> Erdélyi 1976, 692., 230. sz.; 705., 234. sz.; Makkai–Nagy 1993, 53.; Táncczos 1991, 719., 1. sz., 720., 2. sz., 726., 12. sz.; 1995, 108–109., 59–60. sz., 243., 188. sz.

<sup>45</sup> Vö. Takács 1998, 231.

<sup>46</sup> Vö. pl. Takács 1994, 253.

<sup>47</sup> Vö. Erdélyi 1991.

detbe és egy, az imazáradék helyén álló rövid fohászba torkollik. Az „*En házam Szent Antal...*” kezdetű imák az Isten által teremtett és elrendezett világ alapképletét, a *keresztel osztott négyszöget* idézik elénk.<sup>48</sup> A körös-körül elnyeléssel fenyegető, dühöngő khtonikus erők (jégeső, vihar, fergeteg) ellenében a kezdeti időkben („*in illo tempore*”)<sup>49</sup> véghezvitt isteni teremtő cselekedet révén létrejött, megtartó *kozmosz* képét használják védekezésül. Nyilvánvalóan ugyanez az óvó-védő szerepe van a 39. szám alatti imánk szövegében szereplő *szentostyának* és *szentkeresztjának*. A *szentostya* néphitbeli gonoszűző erejére utal, hogy utódaik emlékezte szerint a régi csángók a szentáldozáskor szájukba vett ostyát alkalmanként nem nyelték le, hanem hazavitték és puskájukból kilőve, a szentelt puskagolyóhoz hasonlóan *gonoszűzésre* használták. Az imákat alkotó szövegrészeket ez esetben tehát elsősorban a gonosz, sátáni erők elleni *védekezésre*, a *bajelhárításra* való fokozott alkalmasság igénye fűzi szoros egységre.

Soron következő, Szent János-imánk (40. sz.) igazi különlegesség, hiszen mindeddig csak egyetlen, az itt szereplőnél töredékesebb gyimesközéploki változatát ismertük.<sup>50</sup> Imádságunk különleges szövege igen közel áll a Csíkbán régen szélteben elterjedt, Szentdomokoson nemrég újraéledt *Szent János-napi angyalozásé*hez, a játékban részt vevő szereplők (*csengettyűs, király, kicsi angyalok, középső angyalok, hátissó angyalok*) szinte mindegyikének verséből szerepel benne egy-egy részlet, csak az eredeti sorrend változott meg kissé.<sup>51</sup> Felbukkannak benne a *Mennybe vitt leány* balladájának egyes változataira jellemző „*huzatlan meghuzuló*” „*mennyei harangok*”, a „*szűzek harangjai*”.<sup>52</sup> A csíki angyalozás szövegéből hiányzó „*huzatlan megszólaló*” *harangok* a moldvai *Márton szép Ilona* balladákban s egy nagyenyei (Maros-Torda m.) *kántáló énekben* a *dunántúli regősénekekre* is jellemző, népünk őshitében és a részben belőle eredő hazai és európai legendairadalomban ugyancsak fellelhető „*gyújtatlan meggyulladó*”, csodálatos *gyertyákkal* együtt jelennek meg.<sup>53</sup> A „*Szent Jánoson kívül egy kerek dobocska...*” kezdetű rész a *Mennybe vitt leány* ballada moldvai változatai („*Márton szép Ilona*”, „*Szűz lány mártír asszony*”) bevezető képének tökéletes párhuzama, amire már Domokos Pál Péter és Faragó József is felfigyelt

<sup>48</sup> Vö. pl. König 1996.

<sup>49</sup> Vö. Eliade 1987, 72.

<sup>50</sup> Vö. Tánczos 1995, 104–106.

<sup>51</sup> Vö. Balázs 1993.

<sup>52</sup> Kallós 1977, 26.

<sup>53</sup> Vö. pl. Sebestyén 1902.; Erdélyi 1976, 700. 1. jp.; Kallós 1977, 24–28.; 1996, 37–44.; Domokos 1968, 29., 30.; Seres–Szabó 242. 178. sz.

az angyalozó szövegek kapcsán. Faragó így ír erről: „...világos, hogy a csík-szentdomokosi köszöntővers majdnem szóró szóra azonos a ballada moldvai kezdősoraival; a lehető legközelebbi szövegvariáns.”<sup>54</sup> Mivel a balladákban hasonlóképpen szereplő formula (pl. „Nehol kerekedik egy kerek dombocsk...”; „Éppen kerekedik egy kerek dombocsk...”)<sup>55</sup> az egyházi látomásirodalomra nem jellemző, Dömötör Tekla azt a régi magyar varázsénekekből származó szövegrésznek tartja<sup>56</sup>, s véleményét Erdélyi Zsuzsanna az archaikus népi imádságokban fellelhető párhuzamok (pl. „Amott kerekedik egy kis kerek kápolna...”) alapján megerősíti.<sup>57</sup> Az angyalozás rítusénekeivel való csaknem tökéletes hasonlóság könnyen arra a következtetésre vezethetne, hogy a Szent János imádság is a csíki népszokás verseiből ered, azonban a szövegünk eddig ismert egyetlen gyimesi változatát közlő Tánczos Vilmos úgy értesült, hogy „ezt az 'imát' régen Szent János napján a templomban énekelték is”, ami véleménye szerint „arra figyelmeztet, hogy a ... szöveget nem lehet a felcsíki angyalozás egyik rítuséneke egyszerű egyedi átvételének tartani”, hanem „talán helyesebb a fordított irányú mozgást feltételezni: eszerint az archaikus szakrális közköltészet bizonyos szövegdarabjai váltak a népszokás rítusénekeivé... Eszerint a gyimesi invariáns szöveg a felcsíki népszokástól függetlenül őrződött meg...”<sup>58</sup> Véleményét az itt közölt újabb szöveg mindenben megerősíti. A fentiek alapján úgy vélem, imánk kapcsolata a régi csíki angyalozás rítusénekeivel, valamint a *Mennybe vitt leány* balladájának erdélyi és moldvai változataival nyilvánvaló.

Utolsó két imánk (41–42. sz.) a jószágpatrónus, elveszett dolgokat, javakat megtalálni vezérlő, csodatévő *Pádovai Szent Antal* (1195–1231) alakjához kötődik. Első részük (41.A–42.A) a *Szent Bonaventurának* (1221–1274) tulajdonított „*Si quaeris miracula...*” („Csodákat kik látni vágytok...”) kezdetű, közismert, a Szent Antal-kilencedek egyházi liturgiájában használatos, a csíki népének között is felbukkanó<sup>59</sup> officiumon alapuló ima töredéke, „el indul szent Antal atyához a szentlélek fijuhoz...”. „*Elindula átal a Csodatévő Pádovai Szent Antal...*” kezdetű második részük (41.B–42.B) azonban egy mindmáig tisztázatlan eredetű, eleddig csak Moldvából (Pusztina,

---

<sup>54</sup> Faragó 1968, 521.

<sup>55</sup> Vö. Domokos 1968, 28., 30.

<sup>56</sup> Dömötör 1983, 193.

<sup>57</sup> Erdélyi 1976, 300.

<sup>58</sup> Tánczos 1995, 104–105.

<sup>59</sup> Vö. Székely 1943, 29–30.

Szítás-Újfalu)<sup>60</sup>, illetve Hárompatakról (Gyepece, Magyarcsügés, Kostelek)<sup>61</sup> ismert, apokrif színezetű ima. Szent Antal-imánk „műfajkörnyezetével” kissé részletesebben Tánczos Vilmos foglalkozott.<sup>62</sup> A dolgozatomban közölt Szent Antal-imák szövegükben nem különböznek jelentősen az eddig közöltektől, mégis érdekessé teheti őket két dolog: egyrészt olyan vidékről, az *Űz-völgye* elzárt kis csángó telepeiről, a jórészt a Gyimes-völgye felől benépesült Csinódról és Egerszékről származnak, ahonnan ez az imatípus – a Gyimesekhez hasonlóan – mindeddig ismeretlen volt. Másfelől pedig az egerszéki változat – hasonlóképpen az ugyanitt legutóbb közölt (vele szoros genetikus kapcsolatban is álló) magyarcsügi és kosteleki szövegekhez –, *kantéros, tejelveő boszorkányok* elleni ráolvasó szöveg mellett használatos.<sup>63</sup>

## IMÁK

### 1.

Eset, eset, kereszteset. / Mi van ma?  
Máma péntek, / Ugyanaz a nap,  
Mikor az Úrjézus Krisztus felvót feszítve a keresztfára,  
Gesztemáni kertbe' / Jézus Krisztus leborulva,  
Véres verejtékbe borulva, / Kéri az Atyát: Kerüld töllem ezt a poharat,  
De nem az én akaratom szerén', / Hanem a Te akarated legyen.  
Oda megjelenik az áldott Szent Szűzanya Mária  
S kérdezi: Mít sírsz, mit sírsz, áldott Fiam, Jézus?  
Mít ne sírnék, mit ne sírnék, áldott Szentanyám, Mária,  
Mikor engem a zsidók megfogtak, / A ruháimtól megfosztanak,  
Tövisvel megkoronáznak, / Vaskestyűvel megcsabodnak,  
Vesszővel halálra vernek, / Epével, ecetvel megítatnak,  
Keresztvel a hátamon Golgotára kihurcolnak,  
S ott a kezem s a lábamat keresztre szegeznek.  
Menj el, áldott Szent Szűzanya Mária, / S hirdessed ezt az esetet,  
Hogy aki ezt megtanólja / S mindennap elmondja,

<sup>60</sup> Vö. Mohay 1993, 64., 8. sz.; Tánczos 1994, 234., 7E.; 240., 16A.; 1995, 119–123.; 1999, 132., 50.16. sz.; Harangozó 1998, 25–26.

<sup>61</sup> Takács 1998, 252–256., 20–22. sz.

<sup>62</sup> Tánczos 1996, 141–150.

<sup>63</sup> Vö. Takács 1998, 252–256., 20–22. sz.; Uő. 1997–1999.



Halála óráján nem küldöm sem Máriám, sem angyalom,  
Hanem magam megjelenek ezer angyalval,  
S még a legkülsőbb ujját sem hagyom bűnbe'.

Az Atyának és Fiunak és Szentlélek Istennek nevében, Ammen.

*Czövek János sz. 1931.*

*Románcsügés, 1998. június 15.*

2.

Ó, én Uram teremtőm, / Aki ingem teremtett,  
Szent lelkivel szeretett, / Szent vérével megváltott.  
Ma péntek, / Annak is a napja, / Krisztus mene kénjára,  
Kénján esett esete, / Őt mélységes sebje.  
Midolog lehessen, Asszonyom, barátom, / Hogy így sírsz?  
Hogy ne sírnék, te három zsidó leány,  
Mikor az én áldott Szentfiamat megfogták,  
S kivítették Sinai hegyre, / S felfeszítették magos keresztfának oltárán.  
Feteke földön jártadba / Hirdessed az én keves imádságomat,  
Aki megtanulja, / Háromszor napjába' elmongya,  
Megmentem ménköütéstő', gutaütéstő',  
Halála óráján bérakatom pokol kapuját,  
Kinyittatom boldog mennyország ajtaját.  
Beteg a test, kész a lélek, / Vígán várják az angyalok az örök dicsőségre',  
Ament.

*Fikó Béla (1913–1998) Gyimesfelsőlók, Boros-pataka*

*Csinód, 1997. október 21.*

3.

Én Uram, Teremtőm, / Aki engem teremtett,  
Szent lelkével szeretett, / Szent Fiával megváltott a keresztfán.  
Fogadj magadhoz, Uristen, / Hogy jo álmod láthassunk,  
Álmod minket meg ne csaljon, / Töllem gonosz távozzék,  
Jézuska bennem lakozzék. / Nyiss kaput, angyal,  
Nyujcs kezet, Mária, / Mehesünk az Úr Jézus színe látogatására,  
Ma vagyon péntek, / Annak is a napja,  
Krisztus me' en kinjára, / Kinján esik esetje,  
Őt mélységes sebe, / Kiből kiáratik az ő áldott szent vére.  
Mér' sírsz, Asszonyunk? / Barátim, hogyne sírnék,  
Harmadnapja, hogy nem láttam az én áldot szent Fiamot.  
Kivítették Kálvária hegyére, / Magos szent keresztfán megfeszítették,  
Lándzsákkal döfödték, / Piros vérit eresztették, / Rut nyálikkal leköpdösték.  
Hirdessed az én imádságomat a fekete földön jártodba, / S aki ezt megtanulja,  
Háromszor egy nap elmondja, / De kiváltképpen pénteken,  
Nem küldöm angyalaim, / Nem küldöm apostolaim,

Elmegyek én ezer meg ezer angyalaimmal, / Ezer meg ezer apostolaimmal,  
Még a kicsi körmit se' hagyom bűnben s vétekben, / Ammen.

*Antal Béláné Antal Erzsébet sz.1936. Áldomás-pataka  
Nagygyimes, Petki-pataka, 1999. október 14.*

*(Ezt kitől tetszett tanulni?)* Nagyatámtól. Antal Péter. Ott lent, Áldomásba'... én ott születtem aztá' átjöttem ebbe az utcába. *(Nagyatátja mikor imádkozta ezt?)* Pénteken is... de legfőképpen pénteken, mer' az a helyzet, hogy ez pénteki ima, s akkor ha van ideje az embernek, elmondja egy másik napon is, de inkább péntekre, ez péntekre való ima. *(Hogyan imádkozta?)* Hát letérdelve legtöbbször. Legtöbbször letérdelve. *(S magukat hogy tanították gyermekkorukban imádkozni?)* Jaj, letérdelve az egészet. Mi tizen vótunk testvéreikül a szülőknek.... S nyócan élünk. De olyan reggel sohase vót, amikor felkeltünk mindenki megmosakodott, megfűsülködött, a legkisebbtől a legnagyobbig, s a Nappal szembe letérgyeltünk, s úgy imádkoztunk minden reggel, s minden este. De a Jóisten megsegített úgy, hogy sohase vótunk kórházba, egy se'. Ugy. Drága szülők. S a nagyatám es nagyon vallásos ember vót, s a szüelim es. Nagymamám meghalt Pünkösöd napján, s nagyatám Karácsony napján. Ilyen napon haltak meg. Igen. De a Szentírást olyan nap nem vót, hogy el nem olvasta, habár amennyit tudott, annyit.

#### 4.

Ma mi van, péntek, / Ugyanannak a napja,  
Krisztus mene kinjára, / Kinján esett esetjei,  
Őt mélyeséges sebei, / Kiből kifolyának az ő áldott szentpiros vérei.  
Ez a ház milyen ház, / Küjel aranyos, belül irgalmas,  
Négy szegibe' négy aranykereszt, / Közepibe' arannyótár,  
Arannyótár előtt aranykarszék, / Ott ül a boldogságos Szépszűz Mária,  
Fogja az ő áldott Szentfiát, / Olvasgatá irott könnyhullatását.  
Odamene Szentszűz Ilona: / Mídog, Szépszűz Mária asszonyom,  
Fogod a te áldott Szent Fiadot, / Olvasgatod irott könnyhullatásodot?  
Menj el, menj el, Szentszűz Ilona, fekete földre, / Hirdesd el az én imádságomat,  
Aki este lefektyibe', reggel felkeltyibe', / Háromszor napjába' elmongya,  
Pokol ajtaja bépecsétlődik, / Mennyország kapuja megnyittatódik, / Amment.

*Kecskés Mihályné Szócs Erzsébet sz.1927. Gyimesfelsőlok  
Csobányos, 1998. június 17.*

Hát nagyanyámtól, édesanyámtól, s még anyósomtól es, az Isten nyugtassa. Idős fehérrnép vót, ők tudtak sok imádságot.

#### 5.

Ma mi vagyon, / Ma péntek, / Szent arannyas péntek, / Ugyanannak a napja,  
Mene Krisztus kinjára, / Kinján esék esete,  
Hét mélyeséges sebeje, / Kiből kifolyának rózsaszín vérei.  
Orgonának három ága, / Magos mennynek hangozása,  
Nyiccs ajtót, angyal, / Nyujcs kezet, Szűzmária,

Hogy meheünk bátran Krisztus Urunk szinelátására,  
Mer' elkészült az aranyház, / Aki küjel arannyas, belől pedig irgalmas,  
Négy szegibe' négy angyal, / Közepébe' szent oltár,  
Ott ül vala a boldogságos Szépszüzmária,  
Szent haja leeresztve, szent szüve megszakadva.  
Ó, bizony-bizonyra mondom:  
Aki ezt az imádságot minden pénteken háromszor elmongya,  
Ugy megüdvözül mint Krisztus Urunk magos mennybe', / Ament.

*János Miklósné Simon Mária sz.1931. Naggyimes, Petki-pataka  
Naggyimes, 1999. május 25.*

Tanultam sokat édesanyámtól es, meg máshol, ahol jártam.

## 6.

Ma péntek, / Szent arannyos péntek,  
Krisztus mene kinjába, / Kinján esék esetébe,  
Őt mélységes szent sebjébe, / Melyből kifolyt az ő drágalátos szentvére.  
Orgonának három ága, / Magas mennynek tornyossága,  
Nyiccs kaput, angyal, / Nyujcs kezét, Mária,  
Hogy ugy menjünk az Úr szine látogatására,  
Mert elkészítették az arannyos házat, / Küjel arannyos, belől irgalmas,  
Abba' sír vala asszonyunk Szüz Mária, / Odamene Szent Lukács evangélista,  
Kérdi tőlle: Ó, miér' sirsz, ó, miér' sirsz, asszonyunk Szüz Mária?  
Hogyne sírnék, Szent Lukács evangélista,  
Már harmadnapja elvesztettem az én drágalátos Szent Fiamot, Jézuskát,  
Ó, hol vagy, ó, hol vagy, szerelmes Szent Fiam, Jézuska,  
Térdig vérbe', könyökig könnybe', / Zsidók kezébe',  
Tövisoszlophoz megkötözve, / Véres kendőhöz kendözve,  
Büdös nyállal leköpdösve. / Bizony-bizony mondom,  
Aki ezt az imádságot elmongya, / Megnyeri a lelke üdvösségét.  
Beteg a test, kész a lélek, / Igy várják a mennyei szent angyalok, / Amen.

*Bilibok Istvánné Simon Viktória sz.1916. Gyimesbükk, Áldomásalja  
Naggyimes, Petki-pataka, 1999. október 14.*

Egy tes'vérem Szentsimonon, Csikba', ő küdte vót. Még akkor ő es beteg vót, de régen má' meghalt, s tőlle kaptam vót. Valahol megvan leirva, csak má' elvan szakadozva. El éféle utánig imádkozta. Gyönyörü szép. A rózsafüzéreket, s a Jézus keresztutját, de énekeket közbe.

## 7.

Ma péntek, szent arannyos péntek, / Krisztus mene kinjában,  
Kinján esék esetében, / Őt mélységes szent sebjében,  
Melyből kifolyt az ő drágalátos szent vére. / Orgonának három ága,  
Magas mennynek tornyossága, / Nyiss kaput, angyal,

Nyújcs kezet, Mária, / Ugy menjünk az Ur színe látogatására,  
 Me' elkészítették az aranyas házat, / Küjél aranyas, belül irgalmas,  
 Abba' sír vala asszonyunk Szűzmária. / Odaméne Szent Lukács evangélista,  
 Kérdi tőlle: Ó, miért sírsz, / Ó, miért sírsz, asszonyunk Szűzmária?  
 Hogyne sírnék, Szent Lukács evangélista, / Már harmadnapja elvesztettem  
 Az én drágalátos Szent Fiamat, Jézuskát.  
 Ó, hol vagy, ó hol vagy, szerelmes Szent Fiam, Jézuska!  
 Térdig vérbe, könyökig könnybe, / Zsidók kezébe',  
 Tövisoszlophoz kötözve, / Vaskestyűkkel megverve,  
 Véres kendőkhöz kötözve, / Büdös nyállal leköpdösve.  
 Bizony-bizony mondom, / Aki ezt az imádságot elmongya,  
 Megnyeri a lelke üdvösségét. / Beteg a test, kész a lélek,  
 Ugy várják a mennyei szent angyalok, / Áment.

*Gerczuly Péterné Bilibok Etelka sz. 1942. Gyimes  
 Csobányos, 1998. június 17.*

## 8.

Én lefekszem én ágyomba, / Testi-lelki koporsombba,  
 Én felkelek én ágyamból, / Testi-lelki koporsomból,  
 Kimosdódom bűnös büneimből, / Kimenék ajtom elejibe  
 És feltekintek a magos mennybe. / Ott láték, amit láték, / Egy arany karszékét,  
 Ottan ül vala asszonyunk Szűzmária. / Odament evangélista és Szent Lukács,  
 Azt kérdi: Mit sírsz, mit rísz? / Hogyne sírnék, hogyne rínek,  
 Mikor elveszett az én áldott Szentfiam.  
 Menj ki könyökig könnyübe, térgyig vérbe, / Eléjő a te áldott Szentfiad.  
 Én kimenék könyökig könnyübe, térgyig vérbe,  
 Eléjött az én áldott Szentfiam. / Hol vótál, áldott Szentfiam?  
 Hol vótam, szent áldott Szent Anyám, / Két nap a zsidók üldözének,  
 Harmadik nap megfogának, / Magas keresz'fára feszítének,  
 Vaskestyűkvel csapdosának, / Dohodt nyálakval töpdösének,  
 Onnan levevének, / Sirba tetetének,  
 Negyven pár bihalval egy követ rámtetetének.  
 Aki este lefektyibe', reggel felketyibe' elmongya,  
 Ugy üdvözül, mind Krisztus Urunk a magas keresztfán, / Amen.

*Gerczuly Demeterné Györgycze Mária sz. 1942.  
 Kostelek, 1998. június 3.*

*(Kitől tetszett ezt tanulni?)* Én édesanyámtól.... Ő nem itten született, ő a Gyimeseken,  
 Balahányoson. Azt hiszem, hogy Szócs Erzsébet vót. Igen, met az ő édesapja elveszett  
 vót a tizennégyi háboruba', s... ő akkor született és ő édesapát nem ismert.... S osztán  
 ő, ott szógáltak erre-arra... s utánna osztá' ő ide Kostelekre jött férhez....  
 Nyócvankettedik évbe' vót, mikor meghalt... Nagy beteg vót. Egy hónapot nagyon-  
 nagyon nagy beteg vót. ... Ő eztet nagyon szerette, de aztán ő többet mondott, csak  
 mű buták vótunk, me' mindent nem tanultunk meg, de ezt velünk es mondatta, amíg

kicsik vótunk, otthon.... Ő este, reggel minden nap, igen, mondta. Letérdepelt. Mű úgy imádkoztunk ezelőtt otthon, hogy münket le, mind letérgyepeltettek, egymás sorjába, s osztán úgy imádkoztunk. Most, ugye, állva imádkozunk mű, de akkor... Aztá', ugye má'... a templomokba', ugye, nem eztet folytatták, s aztán akkor én es azt mondtam, amit a többi emberek.

## 9.

Az én házam Szent Antal, / Négy szegibe' négy angyal,  
Közepibe' szentoltár, / Szentoltáron szentkereszt.  
Én lefekszek én ágyamba. / Én felkelek én ágyamból,  
Kimosdódok büneimből, / Kiállék ajtóm elejibe,  
Feltekinték napkeletre, / Ott láttam Szép Szűz Máriát,  
Ott sír vala, ott sír vala. / Arra mene Szent Lukács evangyaleisten,  
Kérdi: Mit sírsz, mit sírsz? / Hogyne sírnék, hogyne sírnék,  
Mikor három szent áldott szent'napja,  
Hogy nem láttam az én áldott szentséges Szent Fiamat.  
Ájj ki ajtód elejibe, / Térgyig a vérbe, könyökig a könnyübe,  
Elérkezik a te áldott szentséges Szent Fiad.  
Én kiállék ajtóm elejibe, / Térgyig állék a vérbe, könyökig a könnyübe,  
Elérkezik az én áldott szentséges Szentfiam.  
Hol jártál? / Hol járék, szerelmes Szent Anyám,  
Két nap a zsidók üldözének, / Harmadik napján Kálvária hegyére feszítének.  
Vasostorral megostorozának, / Vaskesztyűkkel csapdosának,  
Büdös nyálikkal töpdősének, / Bizony-bizonynal mondom,  
Ki pénteken és szombaton, / Háromszor napjába az én imádságaimot elmondja,  
Pokol ajtaja betevődik, / Mennysország ajtaja kinyílik,  
Beteg a test, kész a lélek / Szent kenet a kebelünkbe,  
Szent irlalom a szájunkba, / Szen'kereszt felettünk,  
Három Mária körülünk, / Az ártson s a vétsen,  
Most és mindöröké, / Amen.

*Nyitrai Sándorné Karácsony Mária sz.1918.  
Gyimesbükk, Budáka-oldal, 1997. október 17.*

*(Kitől tetszett tanulni?) Édesanyámtó'... Fikó Margit vót a leánneve édesanyámnak, s másképpen Karácsony Péterné vót, a férje után... Borospataki születésű vót édesanyám... Édesanyám minden este mondta. Minden este, s akkor én es mondom minden este ezt az imádságot.*

## 10.

Én fel kellek én ágyamból, / Ki mosdódám mély álmomból  
Ki mennék ajtóm elébe, / Eltekinték napkeletre  
Ott van egy kápona / Küljel aranyos, belől irlalmas  
Közepében egy arany karós szék, / Azon üle aszonyunk, szép Szűz Maria  
Ott sírdogál vala, oda mene Sz. Lukács / Evangélista, kérdi: Mért sírsz

aszonyunk szép Szűz Maria? / Hogyne sirnék Sz. Lukács evangélista,  
Mikor hogy az én Sz. Fiam / Három napja hogy oda van.  
„Ne sirlj, ne sirlj, aszonyunk szép / Szűz Maria, elé jött a te áldott Sz. Fiad.”  
Térgyig vérbe van, könyökig könyűbe. / „Hol voltál, hol voltál én áldott Sz. Fiam?  
Fekete föld színén, a zsidók üldöztek, / Két nap üldöztek, harmadik nap meg  
fogtak, ki vittek a Sinai hegyekre, / Vasas rudra vezettek, vasas rudal meg-  
verték, vas kesztyűkkel csapkodtak / rúhös lábbal rugodtak, epével  
eccettel ittatak, tojás hijal füstöltek. / Kezemben nád pálcát adtak, utcárol  
utcára hajtottak, Ki hajtottak / Kálvária hegyére, Ott a nagy magós  
keresztre fel feszítettek. / O, Uram Jézus Krisztus emlékezzél  
meg a hét szavadrol meljeket / mondtál a magos kereszt fán.  
Hogy Atyám bocsás meg mert / Nem tudják mit cselekszenek  
A latornak paradicsomot ígértél / Igérd meg nekünk is édes Jézusom. / Amen.

*János Miklósné Simon Mária sz. 1931. kézirásos papírlapjáról  
Nagygyimes, Petki-pataka*

## 11.

Én felkelek én ágyamból, / Testi-lelki koporsóból,  
Kimenék szent ajtóm elejibe, / Feltekinték napkeletre,  
Fejér kőkápolnát láték, / Küjergalmas, belől kegyelmes,  
Négy szegibe' négy oltár, / Közepibe' egy aranyszik,  
Ott sir vala asszonyom a boldogságos Szűzmária.  
Odamene Szent Lukács ivángyélisten,  
Kérdi, kérdi: Mít sírsz, asszonyom Szűzmária?  
Hogyne sírnék, Szent Lukács ivángyélisten,  
Mikor az én áldott Szent Fiam odavan el,  
Térgyig vérbe, könyöktől könnyűbe,  
Mert eljő az én áldott Szent Fiam.  
Hova jártál, én áldott Szent Fiam?  
Eljártam, én áldott Szent Anyám a fekete földnek földszinyire.  
Két napig a zsidók üldöztek, / Harmadnapon megfogtak,  
Vas kesztyűkkel fogdostak, / Vas vesszőkkel verdöstek, / Rusnyákval töpdöstek.  
Hirdessed azt a népedet, / Aki minden pénteken elmondja,  
Pénteken este lefektibe, / Szombaton reggel felekelitibe,  
Halála előtt megjelenek hétezer hétszáz angyalimmal,  
Még a legküssebb körmit se hagyom bünben elveszni. / Amment.

*Kádár Imréné Bereczki Borbála (1907–1998) Kostelek  
Magyarcsügés, 1993. december 10.*

*(Kitől tanulta ezt, Borbála néni?)* Hát azt, ugye, a szülőktől. Ők es valahonnan. Ők es úgy tanulták. Édesapámék erőst imádságos emberek vótak. *(Mikor imádkozták ezt?)* Hát amikor fe'keltek. „Én felkelék én ágyamból...”, s há' máskor es, ha lefeküdtél, egyet aludtál, azt bármikor lehet mondani... Akármikor. Az imádságot az Isten mindenkor meghallgassa. De inkább, ugye, amikor meghallgassa örökké, amikor nincsen zajba, ugye, hogy reggel felkel, letérgyel, elmond egy Miatyánkot, egy Üdvözle-

tet, s avval kész. *(Az édesanyját hogy hívták?)* Édesanyámat Csilib Linának. Csilib Linának hívták. Ez az édesanyám leánkori neve, s a másik... Bereczki Lina vót, hát édesapám Bereczki György vót.

## 12.

Én kimegyek én ajtómon, / Föltekinték magos mennybe,  
Láték egy kápolnát, / Küjel irgalmas, belől arannyos,  
Négy szegibe' négy angyal, / Közepibe' szent asztal,  
Azon imádkozik Szépszűzmária, / Térgyenállva, százhusz olvasójával.  
Odamene Keresztelő Szent János: / Ó, mit imádkozol, Mária, ó, mit imádkozol?  
Hogyne imádkoznék, hogyne,  
Három áldott teljes napja nem láttam az én áldott Szent Fiamot.  
Hármat térgyelj, hármat könyökölj, / Meglátod a te áldott Szent Fiadat.  
Hol jártál, én áldott Szent Fiam? / Eljártam a felete föld szinyire,  
Ott a zsidók megfogdostak, / Vaskestyűkkel megcsapkodtak,  
Vasostorval megostoroztak, / Bűdös nyállal letöpdöstek,  
Ecetvel öntöztek, / Epével itattak.  
Aki ezt az imádságot elmongya / Este lefektyibe', reggel felkeltyibe',  
Angyalomat se küdöm, / Én magam megyek,  
Ugy hozom, mind a máii születettet, / Áment.

*Szőcs Istvánné Hajnal Virág sz.1928.*

*Magyarcsűgés, 1999. május 25.*

*(Kitől tetszett tanulni ezt az imádságot?)* Édesanyámtól. Korbuly Krisztina. *(Ő mikor mondta?)* Pénteken mondta, kedden, ezket az imádságokat ekkor mondta ő.

## 13.

Én kimejek én ajtómon, / Feltekintek magos mennybe,  
Láték egy kápolnát, / Küjel irgalmas, belől aranyos,  
Négy szegibe' négy angyal, / Közepibe' szent asztal,  
Azon imádkozik a boldogságos Szépszűzmária térgyenállva,  
Százhusz olvasóval. / Odamene keresztelő Szent János,  
Szent Péter, Szent Pál apostolok: / Ó, mit imádkozol, boldogságos Szépszűzmária,  
Térgyenállva, / Százhusz olvasóból?  
Ó, hogyne imádkoznék, / Három álló, teljes napja  
Nem láttam az én áldott szent Fiamot.  
Hármat térgyelj, hármat könyökölj, / Mingyá' meglátod a te áldott szent Fiadot.  
Hármat térgyeltem, hármat könyököltem,  
Mingyá' megláttam az én áldott szent Fiamot.  
Ó, hova jártál, én áldott szent Fiam? / Eljártam fekete föld szinire.  
Ott a zsidók megfogdostak, / Vaskorbáccsal megcsabodtak,  
Bűdös nyállal letöpdöstek, / Töviskoronát tették a fejemre,  
Nehez keresztfát a vállomra, / Kivítették Kálvária hegyire.  
Ki ezt az imádságot elmongya / Este lefektibe, reggel felkeltibe,

Én magam angyalomat es ugy viszem s ugy hozom,  
Mind a ma mái születettet, / Amment.

*Dobricu Györgyné Korbuly Elvira sz.1937.*

*Magyarcsügés, 1997. június 2.*

*(Kitől tetszett ezt tanulni?)* Én ezt még az én édesanyámtól. Még kicsike vótam, én iker vótam. Megvan az ikertestvérem. S akkor ugy ültünk, hogy édesanyám ült köz-bül, s akkor mü úgy kétfelől a fiutestvéremvel... ugy kétfelől, s akkor ő ugy mondta az imádságot, s műnket tanyitott. S én azt tölle megtanóltam, s azt tudom. *(Hogy hívják az édesanyját?)* Szöcs Virág. Idevaló, idevaló. S az édesapám Korbuly Imre. Igen.... Este, reggel elmondatta velünk, s én es most el-elmondom..

#### 14.

Ó, ma mi van, / Ma péntek, / Ugyanannak a napja,  
Én kimenék én ajtomon, / Feltekintek magos mennybe,  
Megláttam egy magos káponát, / Küjel arannyas, belül irgalmas,  
Négy szegibe' négy angyal, / Közepébe' szent asztal,  
Ott imádkozik boldogságos Szépszüzmária anyám,  
Odamene százhusz olvasó szerető Szent János,  
Kérdi: Mit imádkozol, boldogságos Szüzanya? / Ó, hogyne imádkoznám,  
Mikor teljes harmadnapja odavan áldott Szentfiam.  
Áldott Szentanyám, / Térgyeljen hármot s könyököljön hármot,  
S akkor meglássa a Szentfiát.  
Térgyelt es hármot s könyökölt hármot, / S meglátta az ő áldott Szentfiát.  
Ó, hol vótál, áldott Szentfiam? / Ó, hol vótam, áldott Szentanyám,  
Fekete földnek színyin, / Hol a zsidók üldöztek, megfogtak,  
Keresz' fára feszítettek, / Vasostorval megcsabbodtak,  
Büdös nyálval megtöpdöstek, / A töviskoronát a fejemre huzták.  
Ki ezt az imádságot elmongya / Este lefektibe', reggel felkeltibe',  
Irgalmas, kegyelmes lesz a Szüzmária / Az ő bünei felett.

*Tankó Gézáné Tankó Julianna sz.1906.*

*Gyimesfelsőlok, Ugra-pataka, 1997. június 4.*

Ezt édesanyámtó' tanóltam... Czerán Ilona vót. Gyepceből hozta vót édesapám. Gyepceei lakos vót. S akkor itt osztá' Tankó Ilona lett a férje után... *(Az édesanyja mi-kor mondta ezt az imát?)* Ó, azt ő minden este, mikor kellett feküggünk le, akkor minden este Miatyánkot, Üdvözetet, Hiszekegyet s ezket az imákat mind elmondatta, s ugy feküdtünk le. S a gyermekeim es ugy... ulyan jól, azok es ulyan jól imádkoztak.

#### 15.

Szent aranyos vasárnap jó reggel / Én felkelék én bünös ágyambol,  
Én kimenék én bünös házambol, / Föltekinték a magos mennyekbe,  
Ott láték egy fehér kápolnát, / Küjel arannyas, belül irgalmas,  
Közepibe' egy arannyótár, / Arannyótár előtt egy aranykarszék,



Abba' üdögel vala asszonyunk Mária, / Feje elhajtván, / Könnye ugy hullván,  
S odamene Szent Lukács evangélista, / Kérdé: Métt sírsz, asszonyom Mária?  
Hogyne sírnék, / Mikor elfogták az én áldott Szent Fiamot,  
Bévítették a szenvedő helyré, / Kőlapokhoz megkötözték,  
Büdös nyállal letöpdösték, / Vasosotorral ostorozták.  
Hanem hagyjuk el, én áldott Szent Anyám, / Adjunk hirt bé a teremő fődre,  
Hogy ki ezt az imádságot elmongya / Este lefektibe', reggel felkötibe',  
Annak az Isten megbocsássa minden halálos bűneit.

*Gábor Béláné Molnár Anna sz.1924. Gyimesközéplok, Hidegség  
Gyimesfelsőlök, Gáborok-pataka, 1999. október 13.*

## 16.

Uram Jézus, uram Jézus! / Kimenék aranyos vasárnap ajtóm elejibe,  
Napkeletre tekinték, / Mennyeknek ajtaját nyitva látám,  
Abba' láték egy fehér kápolnocskát, / Kűjel aranyas, belül irgalmas,  
Négy szegibe négy aranykereszt, / Közepibe arany ótár,  
Arany ótár mellett arany karcék, / Abba ül vala asszonyom Szép Szűz Mária,  
Feje hajólván, könyve ugy hullván. / Elémene Szent István, ángyel István:  
Mít sírsz, mit sírsz, asszonyom Szép Szűz Mária?  
Hogyne sírjak, mikor harmadnapja, / Hogy elvitték az én szerelmes Szent Fiamat  
A fekete föld szinyire, / A zsidók kezibe. / A zsidók megfogták,  
Két nap üdözték, / Harmadik nap magos keresztre feszítették,  
Rut nyálkival letöpdösték, / Vaskesztyűkvel megkestyűzték,  
Vasosotorokkal megostorozták, / Tövissel megkoronázták.  
Ájj ki, asszonyom Szép Szűz Mária, ajtód elejibe,  
Térgyig a vérbe, könyökig a könnyübe, / Elémene a te szerelmes Szent Fiad,  
Aki elvót a fekete föld szinyire, / A zsidók kezibe.  
Aki ezt az imádságot elmondja / Este lefektibe, reggel felkeltibe,  
Ugy üdvözül, mind a mai született gyermek, / Áment.

*Váta Miklósné Károly Ilona (1920–1997)  
Magyarcsűgés, 1995. október 1.*

Hetvenöt éves öregasszony vagyok, aki én ezt az imádságot elmondtam. Tizenkét  
gyermeket a világra hoztam. Dicsértessék az Urjézusnak szent neve.... *(Kitől tetszett  
tanulni az imádságokat?)* Nagyszüleimtől, kicsiszüleimtől, s aki még tanyított  
azoktól. S az eszembe szegeztem, s megtartottam, s folytatom halálom órájáig, ha a  
Jóisten megsegít.

## 17.

Az Atyának és Fiunak és Szentlélek Istennek nevében, Amen.

Ne, hol ül a boldogságos Szép Szűz Mária,  
Siralmas kertyibe, / Siralmas székjibe,  
Térgyig vérbe, / Könyökön könnyübe,

Aranszálhaja leeresztve. / Odamene Szent Lukács evangélista,  
Kérdi: Mit sírsz, mit sírsz, / Boldogságos Szép Szüz Mária?  
Hogyne sírnék, mikor harmadnapja, / Hogy az én áldott Szentfiamot  
A zsidók üldözik, / Kereszfára fessegetik, / Vasostorval ostorozják,  
Vaskeztükkel fogdossák, / Epével méregvel itassák, / Büdös nyálval töpdösik.  
Menj el, Szent Lukács evangélista, fekete földre,  
Hirdesd el ezt a mű koronaviselésünköt.  
Ki ezt elmondja pénteken, szombaton, / Este lefektibe, reggel felkeltibe,  
Még a legkisebb ujját sem hagyom bünbe, / Áment.

*Bezsán Jánosné Vaszi Ilona sz. 1931.*

*Kostelek, 1995. október 17.*

Én édesanyámtól tanoltam, Ambrus Erzsébettől.... Az édesanyám született  
ezernyócszázkilencvenkilencbe.... Nyócvanéves vót, mikor meghótt.... Ő csak  
igyenesen felsőloki vót.... Ő felsőloki vót, édesanyám felsőloki születés, Ugra-  
patakáról. Igen.... Édesapám kosteleki.... Vaszi György.... *(Az édesanyja mikor imád-  
kozta ezt?)* Pénteken s szombaton, este s reggel. Igen. Letérgyelt a Mária képihez, s  
ott, ott imádkozta.... Mikor én kicsike vótam, öt éves vótam, akkor tanoltam tőlle.

## 18.

Világúr Jézus Krisztus arany karszékében ül vala,  
Az ő kicsi könyvecskéjét kezébe vette vala, / S úgy olvassa véres könyveivel.  
S odamene asszonyom Szépszüz Mária és kérdi: / Ó, én áldott szent Fiam,  
Mivel gyógyítsam átliggatott ódaladot, / Bérekedett sebedet,  
Vérbefagyott szakálladot?  
Asszonyom Szüzmáriám, / Menj el a fekeke föld szinyire,  
S hozd el az igaz hálásnak igaz alamizsnáját, / Igaz embereknek igaz imádságát,  
Szegén embereknek igaz könyörgését, / Aval gyógyítsd átliggatott ódaladot,  
Bérekedett sebemet, / Véres szakálladot.  
Asszonyom Szépszüzmária, / Bizon-bizonnal mondom,  
Ki ezt minden aranyas pénteken, szombaton elimádkojza,  
Sem nem angyalomat küldöm, / Sem nem apostolomat küldöm,  
Hanem magam megyek az én áldott Szentfiamval a lelke után.  
Halála óráján bérakatom pokol kapuját, / Kinyittatom boldog mennyország ajtaját,  
Magammal viszem az örök boldogságba a lelkét,  
Hova a megtévedt latornak lelkét vittem, / Amen.

*Fikó Béla (1913–1998) Gyimesfelsőlök, Boros-pataka  
Csinód, 1997. október 21.*

## 19.

Látom az Urjézus Krisztust / Paradiocsom kertyebe',  
Szent aranyas székibe', / Térdig a vérbe', / Könyökig a könnyübe'.  
Odamene Szent Lukács, / Azt kérlette: Mért sírsz, te világ ura, Jézussa?  
Hogyne sírnék, te Szent Lukács, / Mikor a zsidók megfogtak, megkötöztek,

Vasostorokval megostoroztak, / Vasdárdákval megliggattak,  
Taknyikval, nyálíkkal itattak.  
Ó, drága világ ura, Jézussa, / Ki megváltottad szent hitedvel  
Bűnös lelkünköt, / Ament.

*Vaszi Károlyné Tekerés Irén sz.1930.*

*Kostelek, 1997. május 27.*

*(Kitől tetszett ezt tanulni?)* Én az édesanyámtól.... Ő má' huszonöt éve, hogy meghalt.  
Bodor Erzsinek hitták. Bodor Erzsébetnek. *(S az édesapját?)* Tekerés Demeter.... S  
vannak kicsi unokáim még nekem ide fel, Gyepece-szadába. S azkot es  
megtanyitottam.... *(Mikor mondta ezt az édesanyja?)* Este. Este. Mikor feküdtünk le,  
akkor elmondtuk a Miatyánkot, Üdvözetet, az Úrangyalát, Hiszekegyet, s akkor azu-  
tán mondta nekünk ezt, s ugy megtanóltuk, hogy örökké mondtuk, mikor feküdtünk  
le.

## 20.

Atya, Fiu, Szentlélek Istennek nevébe', Amen.

Ma péntek, / Ugyanaz a nap,  
Akkor imádkozott az Úrjézus a Paradicsomkertbe',  
Űle siralmas székbe', / Aranyhaja leeresztve,  
Jobb kezében kicsiny írott könyv, / Bal kezében hétsinges olvasó,  
Könnyes szemekkel olvasgassa.  
Jó az ő áldott Szent Anyja, / Kérdé szóval: Mér' sírsz, mér' sírsz,  
Én áldott Szent Fiam? / Hogyne sírnék, hogyne sírnék,  
Én áldott Szent Anyám, / Amikor én elvagyok árulva.  
Két napja a zsidók üldöznek, / Harmadnapra megfognak,  
Vasostorokkal csapkodnak, / Étel helyett ecettel kevert borval etetnek és itatnak,  
Szent lábaimot, szent kezeimet erőszakoson keresztre vonják,  
Szentpiros véremet csordig kieresztik. / Menj el, menj el, én áldot Szent Anyám,  
Hirdesd az én keserves halálomnak emlékezetjét,  
Aki ezt elmondja este lefektébe', reggel felkeltébe',  
De kivált pénteken háromszor, / Még a legkülsőbb uját sem hagyom a bünbe',  
Halála óráján nem küldöm sem angyalaimot, sem prófétáimot,  
Testjét hagyom a földnek, / Lelkét viszem a mennyei dicsőségbe, / Amen.

Atya, Fiu, Szentlélek Istennek nevébe', Amen.

*Tankó Gyuláné Tankó Mária sz.1969. Nagygyimes, Petki-pataka  
és leánya, Tankó Melinda sz.1994.*

*Gyimesközéplök, Hosszúk-utcája, 1999. október 13.*

## 21.

Hol ül az Úr Jézus siralmas / kertjében siralmas székében térdig  
vérben, könyökig könnyben, arany / haja levan eresztve.  
Szent teste megvan kékülve / odamegy Szent Lukács evangélista,

kérdi miért sírsz Uram Jézus?

Hogyne sírnék mikor az én Atyámtól / elvagyok rendelve:

Nagy kötelekkel megkötöznek; egyik / bírótól a másikhoz húrcolnak, vérrel verítékeznek, megostoroznak, tövissel meg-

koronáznak, keresztet hordozok; keresztre

feszítenek, két kezembe két nagy szeget

vernek, ecettel-epével itatnak, odala- / mat vaslándsával megnyitják.

Menjél Szent Lukács evangélista feke- / te föld színére hirdesd az én kín-

szenvédesemet. / Ki ezt az imádságot minden nap há-

romszor elmondja - kiváltképpen - / pénteken és szombaton - annak halálát

azelőtt három nappal megjelentem még / a legkisebb juhát sem hagyom bűnben.

Ámen.

*Dobos Julianna kézirásos imafüzetéből*

*Nagygyimes, Fő út*

22.

Kelj föl, boldogságos Szépszüzmária,

Mert a zsidók elfogták te ártatlan Szentfiadat, /Viszik sietve magos keresztfához,

Szegzik lábát egy helyré, / Két kezit két helyré, / Vaslándsákkal lődözzék,

Három csöpp vére lecsöppene, / Odamenének angyalok, felgyüték,

S elvívék Jézus Krisztus elejibe, / Felele képibe.

Ki ezen az imádságot elmondja / Este lefektibe, reggel felekeltyibe,

Annak az Isten megbocsása minden halálos bűneit.

Én es mondtam, ahogy tudtam, / Jézuskám, Báránkám, / Téged dicsér szájacskám,

Te szent véred hullása / Legyen bűnünk tisztulása, / Amen.

*Ladó Jánosné Gábor Berta sz.1941.*

*Gyimesközéplök, Setét-pataka, 1995. február 3.*

23.

Kelj fel, boldogságos Szépszüzmária,

Mert a zsidók elfogták a te ártatlan Szentfiadot,

Viszik sietve nagy keresztfán, / Szegzik lábát egy helyré,

A két kezit két helyré, / Vaslándsokkal lődözzék,

Három csepp vér lecsöppene, / Odamenének angyalok, felgyüték,

Elvívék a Jézus Krisztus elejibe, / Felele képibe',

Ki elmongya este lefektibe', / Reggel felkötibe',

Annak az Isten megbocsása minden halálos bűneit.

Én is mondtam, ahogy tudtam, / Jézuskám, báránkám,

Téged dicsér szájacskám, / A Te szent véred hullása legyen bűnünk tisztulása,

Amen.

*Gábor Béláné Molnár Anna sz.1924. Gyimesközéplök, Hidegség*

*Gyimesfelsőlök, Gáborok-pataka, 1999. október 13.*

*(Kitől tanulta ezt?)* Jaj, édesanyámtól. *(Idevaló volt?)* Nem gáborok-pataki vót, me' hidegség-pataki vót, s osztá' én ugy jöttem ide, s akkor tőle tanultam.

## 24.

Ma péntek vagyon, / Annak is a napja, / Napján esett  
Urjézus Krisztus halálu halálán esett / Hét mélységes sebje,  
Kiből kifolyamodott a drága szent vére.  
Ki ezt elmondaná / Este lefektibe, reggel felkötibe, / Napjába háromszor,  
Üdvözülne az es, / Amint üdvözült az Úr Jézus Krisztus  
A magos keresztfáján, ótárán.  
Beteg a test, kész a lélek, / Téged várlak, áldott Uram, Jézus Krisztusom,  
El akarok menni a jobb kezed felől / Az örök dicsőségben.  
Mennysorságba csenditénék, / Az angyalok fe'gyülénék,  
Egy olvasót elmondának, / Aranyas misét hallgatának.  
Ó, én áldott szent napjaim, / Akik töllem etelénék,  
Gyallást-vallást nem tehettem, / Tiszta szállást nem verhettem  
Az Úrnak az eljövételére.  
Hajjad, fülem, hajjad, angyalok zöngésit, /  
Kit vár az Úr Jézus Krisztus lelki vacsorára.  
Lelkemet ajánlom Isten elejibe, / Hogy felvitessenek a mennyei sergekbe,  
Hogy beszámlljanak a szüzek sergibe, / Amment.

*Szöcs Györgyné Karácsony Borbála sz. 1911.*

*Gyimesközéplok, Bükkhavas-pataka, 1994. október 20.*

Én édesapámtól. Idevaló vót, idevaló vót. Blága János.... Ugy neveltek, ugy neveltek.... *(Ő mikor imádkozta?)* Ő-e? Ő aztán most öregkorába egész nap. Az olvasó a kezibe, s állandóan imádkozott. Mikor az olvasót elvégzette, akkor ezt végzette, s mikor ezt elvégzette, az olvasót végzette... Egész nap végzette ő eztet.... Nem vót neki má' olyan dóga, öreg vót, s kilencvenhárom éves vót. Imádkozott. Valamivel dógoztam künn es, eljött oda, s megnézett, s 'Micsiná'sz, fiam?', s 'Dógozom', s egy kicsit nézett: 'Menyek be – aszmondja – s imádkozom'. Másszor ment, s ott a favágónál, a favágó kecskére leült, s akkorán imádkozott, az utonjárók jól hallották.... Hej, ne félj, me' a mostaniak nem imádkoznak.

## 25.

Az Atyának és Fiunak és Szentlélek Istennek nevébe'.

Mennysorságba' csengeténék, / Az angyalok elgyülénék  
Hangos imaházba, / Szentmisék kihallgatására,  
Szent Atyánk Fiát, / Jézus Krisztus halála adására.  
Mennysorsági törvénházba', / Négy aranszék négy sarkába',  
Közepibe' ül az Úrjézus Krisztus, / Siralmas székibe',  
Térgyig vérbe', könyökig könnyübe', / Hétsinges olvasó a kezibe',  
Ott sír és imádkozik. / Odamegy az áldott Szent Szüzanya Mária  
És kérdezé: Mit sirsz, mit sirsz, áldott Fiam, Jézus?

Mit ne sirnék, mit ne sirnék, áldott Szentanyám, Mária,  
Mikor engem a zsidók megfognak, / Ruháimtól megfosztanak,  
Tövissel megkoronáznak, / Epével, ecetvel megitatnak,  
Keresztvel a hátamon Golgotára kihurcolnak,  
S ott a kezem s a lábom keresztre szegezik.  
Menj el, áldott Szent Szüzanya Mária, / S hirdessed ezt az esetet,  
Hogy aki ezt megtanólja, / S harangszó alatt elmondja,  
Halála óráján nem küldöm sem Máriám, sem angyalom,  
Én magam megjelenek ezer angyallal,  
S még a legküsőbb ujját sem hagyom bünbe', / Amment.

Az Atyának és Fiunak és Szentlélek Istennek nevébe', Ammen.

Lábon kell mondani.... Az Urangyalát lábon vagy térden kell, s ezt a harangszó  
alatt való imát lábon, feltétlen lábon kell álljon az ember, s akkor... mikor a  
harang szólni kezd, akkor mongyuk.

*Czövek János sz.1931.*

*Románctügés, 1998. június 14–15.*

*(Édesapjától tanulta. Hogy hívták őt?) Czövek Péter vót a neve. S édesanyámnak Bor-  
bál. ... Ugráról. ... Nagyanyám, anyám résziről nagyanyám, Dormánból származott.*

26.

Piros színü szép hajnal, / Kiben Mária nyugodjék,  
Úr tölle születék, / Világ terjedjék, / Pokol tölle megtöreten,  
Neked adom én lelkemet, / Tölled várom lelkemnek örök üdvösségét,  
Örök boldogságot. / Mert a miurunk Jézus Krisztusunkot megfogták,  
Kőoszlophoz megkötözték, / Arra mene keserves Szüz Mária és aszmondja:  
Fiam, fiam, szerelmes Szent Fiam, / Nem lehet az anyának a fiáért meghalni,  
Azért Keresztelő Szent Jánoshoz fekete földnek színére  
És hirdesd a számbol eredt szent igéket.  
Kiért ezt az imádságot minden nap elmondja,  
A mennyország ajtaját megnyitatom,  
Ott velem vég nélkül örvendezik az egekben, / Most és mindörökké, / Amen.  
Az angyalok csenditének, / Aranyos misére készülődnek,  
Azon kérem az Úrjézust, / Adjon nekem három angyalt,  
Egy őrizzen, / Más serkentsen, / A harmadik mondja a fejemnél a Tizparancsolatot.  
Az én házom Szent Antal háza, / Négy szegibe' négy angyal,  
Közepén egy oltár előtt arany kereszt,  
Nyiss ajtót, angyal, / Nyujcs kezet, Mária,  
Hogy mehessünk az Úr szine elébe, / Az örök Paradicsom kertjébe,  
Most és mindörökké, / Amen.

*Molnár Péterné Főcze Eszter sz.1932. Gyimesközéplok, Hidegség  
Gyimesbükk, Buha-mezeje, 1999. október 13.*

27.

Menyországban csenditének / Az angyalok felgyülenek  
Arany misére készülének / O én áldot szent napjaim  
Amik tölem eltelének / Gyónást valást nem tehetek  
Tiszta szálást nem keresék / Menjel pokolbéli sátán ne kísérts engem  
Van nekem fejem / Fejem az úr Jézus / Menjfel eleibe megjelen képibe.  
Szentlélek szálj be a szívünkbe / Erősisd meg hitünket / Nyisd kaput angyal  
Nyujsd kezét Mária, / Hogy mehessünk a boldog menyországba

*Tímár Jánosné Gábor Ilona sz.1944.*

*kézírtásos papírlapjáról*

*Gyimesfelsőlok, Gáborok-pataka*

Amikor valaki haldoklik, ezt akkor kell imádkozni.... Igen, igen, igen. Akkor ezt kell imádkozni. *(Miért?)* Így mondták, hogy könnyebben, nem szenved ugy, könnyeben hal meg, na. *(S úgy is tartják, hogy ettől meg is térhet? Hogy elvállik, él-e, hal-e?)* Igen, igen, igen, igen. S az imakönyvekbe' is, ugye, van az a... így mondták régebb, hogy könyörögtetnek. Van az a szép ima, hogy „hajunk szála se' eshetik el...” s mind azok, s ez es... aszondták, hogy mikor valaki haldoklik, akkor kell eztet imádkozni. S osztá' még mondták, hogy kell a hét Miatyánk, hét Üdvözet, s hét Dicsőséget, s akkor könnyebbit a Jóisten a betegem.... Segíti a Jóisten, s könnyebbül a szenvedése.

28.

Menyországba' csenditének, / Az aranyos misére készülének.  
Ó, én áldott, szent napjaim, / Akik töllem eltelének,  
Gyónást, vallást nem tehetek, / Igazságot nem keresek.  
Van nekem fejem, / Fejem az Úr Jézus,  
Leszállott előmbe, / Felfelett képembe,  
Nyiccs kaput, angyal, / Nyujcs kezét, Mária,  
Hogy eljuthassunk / A Jézus Krisztus koporsója elejibe, / Ammen.

*Gábor Jánosné Szócs Ilona sz.1926.*

*Kostelek, 1996. október 22.*

29.

Aranykertbe' aranya, / Aranyböcsü alatta, / Ott fekszik a Jézuska,  
Jobb kezében arany vesszeje, / Bal kezében aranyalma,  
Meglódditsa a vesszejit, / Erdő zug, mező cseng.  
Nem láttam annál szebb gyümölcsfát, / Mind a Jézus Krisztus keresztfáját,  
Mert a' vérrel virágzik, / Szentlélekkel gyümölcsözik, / Amment.

*Kőne Ignácné Almási Jolán sz.1941.*

*Kostelek, 1998. június 3.*

*(Ezt kitől tetszett tanulni?)* Egy unokatestvéremtől, még mikor leán vótam, még akkor. Itten Kostelekbe. Igen.... Az férjnél van Csinódon, ott Egerszéken.... Albina. ... Leányneve Vrencsán Albina vót.... Az első ura, Gábor Fülöp, elhalt.

**30.**

Paradicsom kőkertyibe', / Rózsaszin van leteritve,  
Abba' van a ringó böcső, / Abba' fekszik az Úrjézus.  
Jobb kezibe' aranyvesző, / Bal kezibe' aranyalma,  
Megzuhincsa a vesszejit, / Zug az erdő, cseng a mező.  
Sohase láttam szebb termőfát, / Mind a Jézus keresztfája,  
Mer' ő vérvél virágozik, / Szentlélekvel gyümő'csőzik.

Fodor Gyuláné Tankó Ilona sz.1924. Kostelek  
Egerszék, Csinód-pataka, 1997. október 20.

*(Kitől tetszett tanulni?)* Én édesanyámtó'. Tankó Katalin.... Ők ott vannak mind Kostelekbe eltemetve. Osztán szoktam így elmenni világitani.

**31.**

Paradicsom kőkertyibe', / Aranyszőnyeg leteritve, / Urjézuska lefeküve.  
Jobb kezébe' aranyalma, / Bal kezébe' aranyvessző,  
Mikor aztot megsuhintsa, / Zug az erdő, zeng a mező.  
Sohase láttam szebb termőfát, / Mind az Úrjézuska keresztfája,  
Mert vérvél virágozik, / Szentlélekkel gyümő'csőzik, / Amment.

Gábor Béláné Tankó Borbála sz.1915.  
Gyimesfelsőlök, Gáborok-pataka, 1999. október 13.

*(Kitől tetszett ezt tanulni?)* Én ezt édesanyámtól. *(Hová való volt?)* Középlöki. Sötét-pataki.

**32.**

Paradicsom kőkertjében / Arany szőnyeg leteritve,  
Abba' van egy ringó bölcso, / Az Úrjézus benne pihen,  
Jobb kezibe' aranyalma, / Bal kezibe' aranyvessző,  
Megsuhintsa a vesszejét, / Cseng az erdő, zug a mező.  
Én nem láttam szép keresztfát, / Csak az Úrjézus keresztfáját,  
Piros vérvél virágozik, / Szentlélekkel gyümő'csőzik, / Ammen.

Antal Béláné Antal Erzsébet sz.1936. Áldomás-pataka  
Nagygyimes, Petki-pataka, 1999. október 14.

*(Ezt kitől tetszett tanulni?)* Ezt is a nagytatáimtól, igen. *(Ezt mikor mondták? Énekeltek?)* Nem, csak úgy mondta, úgy mondta.... Ők nem rohantak úgy, mind most, milyen világ van. Ugye, akkor csendesség vót, S nem vótak ezek a nagy igények. Most a fiatalokkal nem bírsz. Ha egyiket megvettél akkor gyorsan a másik kell, ha azt meg tudta venni, akkor a másik kell, ugyhogy nem tudják érni fel, immá' addig szaladtak,



hogy má' össze vannak hullva, s akkor még több kell s még több kell, de akkor nem törődtek. Akkor vót egy kicsi tehénkéjük, azt megfejték, puliszkát főztek, leültek, nyugodtan megették, imádkoztak, de most nem, most úgy kell futni, hogy a szemeidvel nem es látsz sokszor.

### 33.

Az Istennek szent anygala / Magos mennyből alászálla:  
Keljetek fel, ti pásztorok, / Megszületett az Úrjézus!  
Paradicsom kőkertyébe' / Aranyszőnyeg leterítve, / Azon fekszik az Úrjézus.  
Jobb kezébe' aranyvessző, / Bal kezébe' aranyalma,  
Fel-felhuzza s megzuditja, / Zug az erdő, zug a mező.  
Nem láttunk mi szebb termőfát, / Mind Úrjézus keresztfája,  
Aki vérrel virágozik, / Szentlélekkel gyümölcsözik.

Tankó Gézáné Tankó Julianna sz.1906.

Gyimesfelsőlök, Ugra-pataka, 1997. június 4.

Az karácsonyi ének.... Töllik tanóltam. A szüleimtől. Ó, hát itt, ugye, nem úgy vót, hogy... Itt olyan fé'revaló hely vót, ugye, s a marhákval a hegyen. Itt nem vót, ugye... a misére vasárnap reggel elengedtek, estére visszamentünk, s de bizon itt nem vót olyan... itt olyan vadon tartották a népet. Fé'revaló helyek.

### 34.

Hiszek egy Istenbe', / Bizom a Jóistenbe',  
Az a bizott Isten lakozzon lelkembe',  
Jőj el, én Istenem, / Gyontass meg éngemet,  
Hogy legyek én néked, / Gyontatott embered,  
Ne jőj, gonosz Sátán, / Ne késérts engemet,  
Az Úristen a fejem felett, / Bizonyságomba gyontatott embered  
Vagyok én néked, / Amment.

Póra Béláné Károly Rozália (1931–1997)

Magyarcsügés, 1996. október 29.

### 35.

Hiszek egy Istenbe', / Bizom az Istenbe',  
Az a bizott Isten lakozzon lelkembe'.  
Jőj el, én Istenem, / Gyontass meg ingemet,  
Legyek én Neked / Gyóntató embered.  
Az én házam szent, szent, szent, / Négy sarkába' négy anygal,  
Közepében szent ótár, / Aki elmongya este lefektében,  
Reggel felkeltében, / Ugy üdvözül,  
Mind Jézus a keresztfáján, / Áment.

Gerczuly Anna Enikő sz.1989.

Csobányos, 1998. június 17.

36.

Hiszek egy Istenbe, / Bizom az Istenbe,  
Az a bizott Isten lakójék az én lelkembe.  
Jőj el, édes Jézusom, / Gyontass meg éngemet,  
Legyek én neked gyontatott embered.  
Menj el, gonosz Sátán, / Ne kísérts éngemet,  
Vagyon nekem fejem, / Fejem az Úr Jézuska,  
Menj el elejibe, megfelel képibe.  
Az én házam Szent Antal, / Négy szegibe négy angyal,  
Közepibe szent ótár, / Szent ótáron szent ostya,  
Vidd ki az Úr Jézuskának keresztfájára, / Áment.

*Tankó Bálint sz.1923.*

*Gyimesközéplök, Bükkhavas-pataka, 1995. február 4.*

*(Amikor nagy üdő jött, akkor nem mondták?)* Akkor igen, akkor es imádkoztunk, s tettünk a tűzbe szentelt pimpót... s aztán úgy... Osztán csak az imádságot folytattuk, s vettünk így szentelt pimpót, me' aszmondták, hogy oszlassa a füst a veszedelmes felhőköt. Osztán tudja a Babba Mária.

37.

Hiszek az Istenbe', / Bizok az Istenbe', / A szentbizott Isten lakójék lelkembe.  
Jőj el, édes Jóistenem, / Gyontass meg engemet,  
Hogy legyek én neked, / Gyontatott embered.  
Menj el, gonosz Sátán, / Ne késérts engemet,  
Vagyon nekem fejem, / Fejem az Urjézus,  
Ha nem hiszed, / Menj fel elejibe, / Megfelel képembe.  
Az én házam Szent Antal, / Négy szegibe' négy angyal,  
Közepibe' szent oltár, / Szent oltáron szent ostya,  
Fejem felett a szentkeresz'fa.  
Ki elveszi szájamból a szent ostyát, / Fejem felett a szentkeresz'fát,  
Az ártson, vétsen nekem, / Még az se.

*Berszán Jánosné Szőcs Lukrécia sz.1924.*

*Gyimesbükk, Budáka-oldal, 1997. október 17.*

Akármerre megyek éccaka, mongyam, mer' semmi nem fog bántani, úgy tanítottak a régi... régi, nagymamám mondta. Tölle ezt tanoltam.

38.

Hiszek egy Istenbe, / Bizom egy Istenbe,  
Ez a bizott Isten lakójék lelkembe.  
Jőj el, én Istenem, / Gyontass meg ingemet,  
Hogy legyek én néked gyontatott embered.  
Menj el, te gonosz Sátán, / Ne késérts ingemet,  
Mett a nekem fejem, fejem, / Fejem az Úr Jézus, / Képembe megfelel.

Az én házam Szent Antal, / Négy szegibe' a négy angyal,  
Közepibe a szent ótár, / Szent oltáron szent ostya, .  
Ott ül a Szűz Anya Mária. / Feje lehajtva, könnye lecsordulva.  
Ki ezt elmondaná / Este lefektibe, reggel felkőtibe,  
Bizon-bizon mondom, / Pokol ajtó bétetetik, / Mennyország ajtaja kinyitattik.  
Beteg a test, kész a lélek, / Örömmel várják a mennyei angyalok,  
Ugy jut fel a boldog mennyországba, / Amen.

*Szőcs Györgyné Karácsony Borbála sz.1911.*

*Gyimesközéplok, Bükkhavas-pataka, 1994. október 20.*

### 39.

Hiszek egy Istenbe', / Bizom a Jóistenbe',  
Hogy az a Jóisten lakozék lelkembe, / Szálljon be szívembe.  
Menj el, gonosz Sátán, / Ne kísértés engemet,  
Van nekem fejem, / Fejem a Jóisten.  
Az én házam Szent Antal, / Négy szegibe' négy angyal,  
Közepibe' szent oltár, / Szent oltáron szent kereszt,  
Szent keresztben szent levél, / Szent levélen szent írás.  
Én kimenék ajtóm elejébe, / Szembeállottam napkelettel,  
Nyitva látom a mennyország ajtaját, / Ott vala az Úrjézus,  
Piros vérrel megfestve. / Mennyországba' csenditének, / Az angyalok elgyülenek,  
Aranyos misét hirdetének. / Ó, én áldott, szent napjaim,  
Miképp töllem eltelének, / Igaz gyónást én nem tettem,  
Tiszta szállást nem szerettem, / Jőj el, jőj el, nagy Uristen,  
Testem, lelkem ujitani, / Az örök életet megadni, / Amen.

*Dobos László sz.1935.*

*Nagygyimes, Fő út, 1999. október 12.*

*(Ezt kitől tanulta?)* Édesapámtól. Ő szentmihályi születés vót. Dobos Lajos. Ő még sok régi imádságot tudott, s ők másképp mondták az Urangyalát is, de azt nem tanultam meg.... Ugy szállott ide, s édesanyám Szentdomokosról vót, nagyapám fűrészmester vót, ő építette a fűrészeket annakidején, olyan nyócszázötventől erre-fele, kilencszázig. Kilencszáztizzenhétben halt meg. S malmot, s ilyesmit. *(Hogy imádkozták ők ezt?)* A Hiszekegyet inkább este, este szokta ő. S de szokása vót, édesapámnak különösen, hogy minket es ott leültetett, s ő úgy az ablak felé... kelet felé, s ő így még énekelni es szokott sokszor.

### 40.

Ma Szent János napja, / Isten kivirrajsza, / Hozsánna, Mária, Isten angyala.  
Veszem a vállamra, / Viszem mennyországra,  
Nyiccsátok meg, egek, az egek ajtaját!  
Az egek ajtai nyitatlan megnyílnak, / A mennyei harangok huzatlan meghuzúlnak.  
Olyan kicsi vagyok, szólni se tudok, / De mégis a Jóistennek dicséretet mondok.  
Dicsértessék Mária minden borszékében, / Dicsértessék Jézus a föld kerekiségében.

Szent Jánoson kívül egy kerek dombocska, / Azon növelkedik egy édes almafa,  
Édes az almája, cukros a levele.  
Ugy köti, ugy köti Szüzanyám Máriám ékes koszorúját,  
Pirosval, fehérvel, aval be nem végzi, / Aranyval befejezi.  
Ó, kegyes Szent János, / Kiadtad hálás szentségednek,  
Krisztus elrejtette szent istenségedet.  
Hol vagytok, angyalok, fenn a magasságba',  
Hogy nem viszkonkodtok az uj történelemről.  
Mojzes a pusztába keresztfát állított, / Az ő népjének rézkígyót mutatott, / Amen.

*Szabó Gézané Tankó Erzsébet sz.1936.  
és unokája, Tankó Gyöngyvér sz.1990.  
Gyimesközéplek, Setét-pataka, 1997. október 16.*

#### 41.A

Atya, kereszt, csodákat, / Halál nyomoruságot,  
Ördögi téve, / Egész betegbéli rabságot.  
Ha valakik csodákat akartok felkeresni,  
Csodatévő Pádovai Szent Antalnál / Lehet bőven feltalálni.  
Szent Antal érdemeiből betegek gyógyulnak,  
Fogságos tengerből rabok szabadulnak, / Ifjak, öregek kérik, megnyerik.  
(41.B) Elindula átal a Csodatévő Pádovai Szent Antal,  
Elindula, mind három tanács, / Viszi magával az ő nagy boldogságát.  
És kérdik: Ó, mit hoztál, / csodatévő Pádovai Szent Antal?  
Ó, én egyebet nem hoztam, / A Fiuistennek három szép csepp véré, /  
A Szentlélek Istennek három szép sing haját,  
Az Atyaistennek ő nagy boldogságát.  
Ó, eleget hoztál, / Csodatévő, dicsőséges Pádovai Szent Antal.  
Mit kérsz a te három szép ajándékodért?  
Ó, én egyebet nem kérek, / Akik hozzám foljamodnak,  
Vagy betegségből, vagy kárvallásból, / Vagy érdemi szükséges nyavalyából,  
Megadassék, / Megadatik.  
Ó, Szent Antal, / Mennyei asztal telítve malasztal,  
Noé bárkája, / Isten bárkája, / Ugy bé teljesedjék titkos szentséges pohara,  
Mint Krisztus urunknak szent a születése, / Ahogy beteljesedett, / Áment.

*Fikó Béla (1913–1998) Gyimesfelsőlek, Boros-pataka  
Csinód, 1997. október 21.*

Édesanyám a lábain tanyított engem imádkozni, amit pénteken és szombaton szoktam elvégezni.

#### 42.

... o irgalmaz  
kegyes szüzanya márja szomoruk víga  
sztalója vigyed könyörgésemet szent

fijad azurjézus eleibe csak egy szotégy  
kérésemhez hogy meg halgatást  
nyerjek a szent antal atya kereszt

#### 42.A

csodákat halál nyomoruságot ördögi  
tényegés ördögöknek pokolsága sent  
antálnak érdeméből betegek gyógyulna  
k hoszas betekségből, rabok szabadu  
lnak hoszas rabságból öregek ifjak meg  
nem lakosztak kerik nyerik az ök el

#### 42.B

veszitet marhájukat el indul szet an  
tal azatyához aszent lélek fijuhoz  
mit hoztál szent antal én egyebet  
nem hoztam szent felségének 3 szép  
sing haját fiju istenek 3 csepp vérét  
szent lélek istenek nagy bölcsességét  
boldogságos szüzmárjánaknagy  
boldogságát elég sok szép aján  
dékot hoztál szent antal mikivánsz  
ezért a sok szép ajándékadért egy  
ebet nem kívánok szentfelségétől kik  
hozám fojamodtak kik betegségből kik  
kárvalásból kik más egyéb nyomoruság  
ból említendő aszükség meg adatik szen  
tantal menyasztala bébárkája ugy  
bételjesegen amind krisztus urunk  
bételjesitete áment.

*Farkas János sz.1921. (Gyimesfelsőlok, Ugra-pataka)  
egerszéki kézírásos lapjáról  
Egerszék, 1997.*



## IRODALOM

**BACHOFEN, Johann Jakob**

1978 *A mítosz és az ősi társadalom*. Bp.

**BALÁZS Lajos**

1993 Szent Márton-napi angyalozás Csíkszentdomokoson. In. *Néprajzi Látóhatár* II. 1–2. 1–27.

**BALÁZS Márton**

1942 *Adatok Háromszék vármegye néprajzához*. Sepsiszentgyörgy

**BÁLINT Sándor**

1989 *Karácsony, Húsvét, Pünkösöd*. Bp.

1998 *Ünnepi Kalendárium I–III*. Szeged

**BARABÁS László**

1998 *Forog az esztendő kereke*. Marosvásárhely

**BESENCZI Sándor**

1988 Népi imádságok Kalocsa vidékéről. In. *Folklór és Etnográfia* 41. Debrecen

**BOSNYÁK Sándor**

1980 A moldvai magyarok hitvilága. In. *Folklór Archívum* 12.

1982 A gyimesvölgyi magyarok hitvilága. In. *Folklór Archívum* 14. 68–157.

**DÖMÖTÖR Tekla**

1983 *A népszokások költészete*. Bp.

**ELIADE, Mircea**

1987 *A szent és a profán*. Bp.

**ERDÉLYI Zsuzsanna**

1971 Archaikus és középkori elemek népi szövegekben. *Ethn.* LXXXII. 343–363.

1976 *Hegyet hágék, lőtőt lépék*. Archaikus népi imádságok. Bp.

1985 Az archaikus népi imádságok középkori összetevői. In. Béládi M.–Jankovics J. – Nyerges J. (szerk.): *A magyar vers*. Bp. 303–310.

1979 Interethnicum. *Studia slavica*. XXV. 105–122.

1984 Késő-középkori közköltészeti emlékek a hazai interetnikus - délszláv - szakrális hagyományban. In. Kiss M. – Niedermüller P. (szerk.): *Folklór és tradíció*. Bp. 43–105.

1991 Az archaikus népi imádságzáradékok történeti kérdései. In. Uő. (szerk.): *Boldogasszony ága*. Tanulmányok a népi vallásosság köréből. Bp. 51–142.

## **EUSEBIOS**

1983 Egyháztörténet. In. Vanyó László (szerk.): *Ókeresztény Írók IV.* Bp.

## **FARAGÓ József**

1968 A mennybe vitt leány balladájához. *Ethn.* LXXIX. 503–525.

## **HARANGOZÓ Imre**

1992 „*Anyám, anyám, Szép Szűz Márjám...*”. Régi imádságok a moldvai magyaroktól. Újkígyós

1997 „*Krisztus háze arangyos...*” Archaikus imák, ráolvasások, kántálók a gyimesi és moldvai magyarok hagyományából. Újkígyós

## **KALLÓS Zoltán**

1977 *Balladák könyve.* Bp.

1996 *Ez az utazólevelem.* Balladák új könyve. Bp.

## **KÖNIG, Marie E. P.**

1996 *Am Anfang der Kultur.* Die Zeichensprache des Frühen Menschen. Berlin

## **MAKKAI Endre – NAGY Ödön**

1993 Adatok téli néphagyományaink ismeretéhez. In. *Erdélyi Tudományos Füzetek* 103. sz. Kolozsvár

## **MOHAY Tamás**

1993 „*Megszenteltessék áldott szent neved...*”. Magyar imádságok Moldvából. In. *Pannonhalmi Szemle* 2. sz. 53–66.

## **PÓCS Éva**

1985–86 *Magyar ráolvasások I–II.* Bp.

## **POLNER Zoltán**

1978 *Föld szülte fáját.* Szeged környéki ráolvasások és népi imádságok. Szeged

1981 *Arany fának arany ágán.* Archaikus népi imádságok. Békéscsaba

1985 *Koronával koronázzák.* Makó környéki népi imádságok és Krisztus legendák. Makó

1996 *Bábakeresztység.* Népi szövegek Szeged környékéről. Szeged

1997 *Földédősanyám.* Népi szövegek Szeged környékéről. Szeged

1998 *Gyékényág, kőpárna.* Népi szövegek Szeged környékéről. Szeged

## **POZSONY Ferenc**

1994 *Szeret vize martján.* Moldvai csángómagyar népköltészet. Kolozsvár

## **RÉGI MAGYAR KÖLTŐK TÁRA II.**

1880

**SALAMON Anikó**

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

**SEBESTYÉN Gyula**

1902 Regös-ének. In. *MNGY. IV*. Bp.

**SERES András – SZABÓ Csaba**

1989 *Csángómagyar daloskönyv*. Moldva 1972–1988. Bp.

**SILLING István**

1992 *Boldogasszony ablakában*. Újvidék

1995 *Kínján esék esete*. Vajdasági archaikus népi imádságok. Újvidék

1997 *Kakasok szólnak, Máriát kiáltanak*. Tóthfalu

**SZÉKELY László**

1943 *Áhítat a falun*. Adatok Csíkszentdomokos vallásos néprajzához. Csíkszereda

1996 *Csiki áhítat*. A csíki székelyek vallási néprajza. Bp.

**SZTRIPSZKY Hiador**

1908 Igriczek – énekes koldusok. In. *Ethn.* XIX. 345–353.

**TÁNCZOS Vilmos**

1991 Archaikus imák Csíkmenaságról. In. Halász Péter (szerk.): *A Duna menti népek hagyományos műveltsége*. Bp., 719–726.

1994 „Feltekinték Napkeletre”. Moldvai archaikus imádságok. In. *Néprajzi Látóhatár* III. 1–2. sz. 217–243.

1995 *Gyöngyökkel gyökereztél*. Gyimesi és moldvai archaikus imádságok. Csíkszereda

1996 Egy apokrif Szent Antal-ima és műfajkörnyezete. In. *Néprajzi Látóhatár* V. 3–4. sz. 141–150.

1996 *Keletnek megnyílt kapuja*. Kolozsvár

1999 *Csapdosó angyal*. Moldvai archaikus imádságok és életterük. Csíkszereda

**TAKÁCS György**

1994 „Nyujcs kezet Mária...”. In. *Palócföld* 3. sz. 268–283.

1995 „Fogadj magadhoz Úristen...”. In. *Jász-kunság* 6. sz. 15–17.

1996a „Magam megyek, még angyalom se' kűdöm”. Hárompataki csángó pénteki imák. In. *Éltető Írás* 4. sz. 37–40.

1996b „Imádkozik vala véres könnyhullatásokkal”. Hárompataki csángó imák. In. *Mandorla Füzetek* 1. sz. Miskolc. 74–82.

1996c „Passt, meine Ohren, auf den Klang der Engel auf!”. Gebete des Tschangos aus Hárompatak in S... enbürgen. In. *Pannonisches Jahrbuch*. Wien. 295–303.



1997 „Hova mentek, ti kantéros boszorkányok?!” Tejelvétel elleni csángó olvasások I–II. In. *Főnix* 5. sz. Debrecen. 48–65.

1998 „Mennyországba’ csendítének...”. Hárompataki csángó imák. In. Pozsony Ferenc (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság 6. Évkönyve*. Kolozsvár. 219–258.

1999 „Hova mentek, ti kantéros boszorkányok?!” Tejelvétel elleni csángó olvasások I–II. In. *Főnix* 6–7. sz. Debrecen. 92–106.

**TANKÓ Gyula**

1996 *Gyimesi szokásvilág*. Székelyudvarhely

**VOLF György (közzéteszi)**

1867 Érdy Codex. In. *Nyelvemléktár* IV. Bp.



## A MOLDVAI MAGYAROK TAVASZI ÜNNEPKÖRÉRŐL

---

A húsvéti ünnepkör időbeli terjedelmét illetően a szakirodalomban megoszlanak a vélemények. A legtágabb értelemben az ünnepre való előkészületi időt is beleszámítva a farsang utolsó vasárnapjával kezdődik, s a pünkösd utáni szombattal végződik.<sup>1</sup> A legszűkebben értelmezve pedig virágvasárnaptól fehérvasárnapig, tehát mindössze két hétig tart ez az időszak.<sup>2</sup> A moldvai katolikus csángók szemléletét is figyelembe véve, jelen tanulmányunkban *a nagyböjt kezdetétől a húsvét utáni vasárnapig* terjedő időszakban vizsgáljuk a húsvétra való felkészülést, a húsvét és a némely helyeken kishúsvétnak is nevezett fehérvasárnap eseményeit, vallási cselekményeit, szokásanyagát és hiedelemvilágát.

### A FARSANG UTÓJA

Valójában mégiscsak korábról kell kezdenünk az ünnepkör bemutatását, hiszen már a farsang utolsó hetében történnek olyan események, amelyek a nagyböjtre való testi és szellemi felkészülést szolgálják. Ilyen a farsang utolsó vasárnapját megelőző *kövércsütörtök* – Pusztinában és Diószénben az egész hetet *kövérhétnek* nevezik<sup>3</sup> –, ami a farsang végére jellemző nagy evések kezdetét jelenti. Moldvában tehát nem a hamvazószeredát követő csütörtököt nevezik kövércsütörtöknek (*zabálócsütörtök, torkoscsütörtök, tobzódoácsütörtök*), mint Székelyföldön, hanem egyértelműen a farsang utolsó csütörtökjét. Pusztinában úgy tartják, hogy ezen a napon hétszer – egyesek szerint kilencszer – kell enni, hogy „*kövéreggyünk meg*”. Ennek a napnak jellegzetes étele a *palacsinta* (kelt tésztából zsírban süített lepény<sup>4</sup>), de tyúkot is vágznak. Vizanteán a *gömböst* (gyomorba töltött főtt bel-

---

<sup>1</sup> Manga 1979, 621.

<sup>2</sup> Dömötör 1964, 96.

<sup>3</sup> Hegedűs 1952, 165.

<sup>4</sup> Nyisztor 1997, 224.

sóségek) káposztával főzték. Süteményeket, *pánkót*, *bélest* is készítenek, italt vesznek elő. Vagyis főként olyan ételeket esznek, ami más, közösleges csütörtökön még véletlenül sem kerül az asztalra. Jelképes értékük van tehát ezeknek az ételeknek, nem csupán a test táplálását szolgálják. Hogy mennyire nem, azt jelzi a kövércsütörtöki ételek másik szerepe: szegényeknek, elesetteknek adnak belőle, *istennevében*. Ez pedig azért történt, mert minden Isten nevében ajándékozott dolog a holtak javát szolgálja, tehát a kövércsütörtöki étel is. Gajcsána-Magyarfaluban *halottak csütörtökének*, *hóttak csütörtökének*, Diószénben *halottak húshagyásának* nevezik ezt a napot. Ezekben a falvakban valamint, Pusztinán egyértelműen úgy fogalmazznak, hogy az ezen a napon, Isten nevében adott húsból hagynak húst a halottaknak. „*Legyen a hóttaknak, hogy ők es haggyanak húst*” (Magyarfalu). Szabófalván úgy tartják, hogy ezen a csütörtökön „*hattak a hultak húsz, nem műk*”.

Ugyancsak hangsúlyozottan bőséges, *rituális* étkezésre kerül sor a farsang utolsó vasárnapján, amit általában *húshagyó vasárnapnak*, Pusztinában *pirosvasárnapnak* neveznek Moldvában, de több helyen (Bogdánfalva, Diószén, Lábnnyik, Magyarfalu, Nagypatak, Szabófalva, Trunk) *piroskavasárnapnak* mondják. Ilyenkor ugyanis *piroskákat*, egy különös, korábban csak ezen a napon fogyasztott, illetve ajándékozot, túróval töltött, vízben főzött, újabban zsírban kisütött süteményt készítenek. Diószénben a következőképpen csinálják: „...*a tészta kiterítettük, túró tétünk és tojást vértünk közéje szépen, édességet, sok mindenfélét, szagossat beléttünk, és akkor asztám még annak jó íze volt. Akkor szépen kifőszük, betettük egy ulyan lábazsba, és szépen leraktuk őket, betettük a relbe szépen, s ottan mekpirítottuk, s akkor kivettük és osztogattuk úgy tovább mindenkinek.*”<sup>5</sup> A szomszédos Trunkon, ahol jóval szegényebb körülmények között élt a lakosság, még emlékeznek rá, hogy az öregek túró helyett kását tettek a piroskába.

A kövércsütörtök és a piroskavasárnap azonban csak előkészülete a farsang végét jelentő keddi *húshagyatnak* (*húshagyó*, *huashagyás*, *húszhagyás*, *farsang hagyattya*), amikor a hangsúlyozottan bőséges étkezésen kívül – ismét tyúkot vágnak, gyakran töltenek – látványos mulatozásra is sor kerül. A tyúkba került töltelék keménytojással, kenyérmasszával, rizzsel, s a tyúk apróra vágott belsőségeivel készítik és a töltött tyúkot a *kuptorban* (kemencében) sütik meg. A moldvai csángó falvakban kenyértésztaából *palacsintát* (lángost) is készítettek húshagyatra.

---

<sup>5</sup>Hegedűs 1952, 165–166.

Ennek a két napnak, húshagyó hétfőnek és keddeknek a moldvai magyarok körében különös jelentősége van. Széltében elterjedt mondájuk szerint a csatából késve hazaérkező Szent István (máskor Szent László) király kérte az Istentől (máshol a pápától), hogy engedje, ő is megülhesse, megünnepelhesse a farsang végét, *húst hagyhasson*. „*A jó Isten neki megengette, és kedden este a szüleiivel húst hagyott.*”<sup>6</sup> Gajcsána-Magyarfaluban úgy mesélik, hogy a háborúból hazatérő Szent István az édesanyjától kérte, hogy akkor legyen húshagyat, amikor ő hazaér. Azóta – mondják a csángók – a magyaroknál a húshagyó nem vasárnapon van (mint az ortodoxoknál), hanem kedden.<sup>7</sup> „*Mert az Isten így rendelte*” – mondják Lábnyikban. A Somoskán gyűjtött változat szerint „*Szent István király elment a verekedésbe, s meghagyta, hogy ha hét esztendeig nem jön haza, akkor adógyék el a királyné. A lova figyelmeztette rá: – Mennyünk, mert a királynénak van a nuntája. Indultak, kérdi a király lova: – Hogy mennyünk, mint a gondolat, vagy mint a szél? Feleli a király: – Úgy mennyünk, hogy neked se árcson. Aztán hogy tultak, úgy mentek. Hogy odaérték, zúgott a muzsika, mert adódott a királyné. Mongya a király: – Jöjjön ide a királyné. Az odament, összetették a gyűrűjüket, s a gyűrűk találtak. Akkor azt mondta a királyné: – Szünnék meg a muzsikának zengése, met hazajött a király. S akkor az Isten még hagyott két napot a farsanghoz, hogy ő es vigaggyék. Ez az ő két napja. Azért van nekünk így, katolikusoknak.*”

Ezt a Szent István szerezte két napot ünnepelik a moldvai katolikusok a farsang végén. A Jugán melletti Nisziporest katolikusai úgy tudják, hogy azért van kedden a húshagyás, mert vasárnap az Isten nem volt otthon.

Húshagyatkor, vagyis kedden is szokás megvendégetni a szegényeket, jól tartani a muzsikusokat. Tekintettel arra, hogy Moldvában nem hamvazószerdát követően – böjtfelfüggesztéssel – tartják a kövércsütörtököt, kedden éjjelig minden zsíros étel el kell pusztítani, hogy kárba ne vesszen. Több helyen emlegetik – félig-meddig tréfásan –, hogy a nagy mulatozásban kifáradva kedden este lefeküdtek aludni, de éjjel előtt felkeltek s még egy jót ettek. Ha mégis maradt valami étel, azt odaadták a cigányoknak. Rotundán úgy tartják, hogy csak hét évesnél fiatalabb gyermekek ehetik meg a húshagyó keddről maradt ételt. A húshagyókeddi étkezések bősége azonban elsősorban a családok módosságától függ, nem sok helyen okoz gondot a maradék. Csak Kickófalvából, Dzsidadfalvából és Vizanteából van olyan adatunk,

<sup>6</sup> Hegedűs 1952, 71. (Pusztina)

<sup>7</sup> A mondával foglalkozott még Wichmann Györgyné 1907, 287–288. és Lükő 1936, 83–85., 1936a, 52.

hogy a húshagyó kedden megmaradt húsos ételt csütörtökön, illetve vasárnap megehették, de egy napon csak egy alkalommal.

Viszonylag keveset tudunk a húshagyókeddi mulatozással járó alakoskodás egykori, hagyományos formáiról. Mert amíg az eredeti jellegében kivezett – vagy talán kipusztított – hejgetést felváltotta a hasonló funkciójú, de románból átvett, esetleg némileg magyarított uralás<sup>8</sup>, addig a századunk elején még gazdagon virágzó farsangvégi maskarázás, hagyományos, kötött elemekből álló bolondozás mára szinte nyomtalanul eltűnt, pusztán a tánc maradt meg, de újabban az is „eldiszkósodott”. Pedig a század első évtizedében Szabófalván még Szent István napjának nevezték ezt az alkalmat, ami nyilvánvaló utalás a mondabeli, két elnyert napra, s rendkívül archaikus elemeket tartalmazó *maszkázást*, mulatozást végeztek.<sup>9</sup> Ennek néhány homályos részlete ma már csak a legöregebb szabófalviak emlékezetében él: „A legények köttek tyúkot a kalapjukra, s úgy mentek táncolni. Tettek maszkát, kacagtak. Legény vett vala katrincát, fuszttát, sze vala tánc. Táncoltak a pojánán, kinn a Miszénél, hol jó le a mart.” Az 1920–1930-as évektől emlékező Erdős Szászka Péter azonban már nem beszél maszkásokról, csak a húshagyati táncról: „Az kedd napján djet hadnak huszt, van tánc az ifju lyegén s lánokból s ot a falu szélén meg nagyon kiszülnek fel s szépen táncolnak.”<sup>10</sup> A Szabófalváról a múlt század végén kirajzott Balusesten és Ploszkucénben már 30 esztendeje sem emlékeztek farsangvégi alakoskodásra, csak arra, hogy ilyenkor táncos mulatozás volt a falu szélén. Fontos adat ebben a témakörben a klézsei Hodorog Lucáé, aki az 1990-es évek elején még emlékezett arra, hogy fiatal korában húshagyókedden komédiázni jártak, s „egy-egy csokor legén felmászkalódott, megkenték magikot koromval.”<sup>11</sup> Ezenkívül még Jugánból és a Szeret bal partján lévő Rotundából van adatunk arról, hogy a farsang (*cislegi*) végén, húshagyatkor (*lăsat de sec*) régebben három napig tartott a tánc: vasárnap, hétfőn és kedden éjfélig. Jugánban medve jelmezesekre emlékeznek, Rotundán pedig arra, hogy a legények lánynak, a lányok legénynek öltöztek.

Eddig csak Trunkban találtam annak emlékére, hogy a népi emlékezet megőrizte a bőség és az ínség farsang végi jelképes küzdelmének emlékét. Idős emberek emlékeznek rá, hogy gyermekkorukban, 50–60 esztendővel ezelőtt szüleik „mesézték” nekik, hogy ha kimennek a határ egy kiemelkedő

---

<sup>8</sup> Faragó 1996, 53–64.

<sup>9</sup> Wichmanné 1907, 288–289.

<sup>10</sup> Erdős Szászka 1994, 50–51.

<sup>11</sup> Pozsony 1994, 240.

helyére éjjel „csórélábbal”, akkor ott hallanak egy *mózsikát*, s meglátják hogyan verekszik Csontkirály a Babkirállyal. *„Ottagon tördeli a csontkiráj a babkirájnak a kezeit a csontokval. Éjjélig volt a csontkiráj, hogy ettiük a pecsenyét, aztán indult a babkiráj. Csontkiráj haragutt a babkirájra, hogy immá minék jösz? Mét nem hacc el ingemet? Mi gyermekek hittük, s tátámék monták, ojan beszéd volt ni. Este monták: ne mennyünk, me nagyon sötöt van, uccse láttyuk, reggel meg aszt monták: már ementek onnan. Immá nincsenek ott a kirájok.”*

Csupán Pusztinából van adatunk arra vonatkozóan, hogy húshagyat dologtító nap is volt. Eszerint kedd reggel már nem fontak, mert ha igen, „golyvásak leszünk belőlle.”<sup>12</sup>

A húshagyókeddi mulatozásnak Moldvában is az éjféli harangszó vetett véget.

## A NAGYBÖJT

A hamvazó szeredától húsvétig tartó időszakot nevezzük nagyböjtnek, negyven napig tart és Jézus negyvennapos böjtölésére, kínszenvedésére, halálára emlékeztet.

Valamennyi, e kérdéssel foglalkozó irodalomban megtaláljuk a római katolikus egyház által parancsolt böjt szigorúságának fokozatos enyhítését és enyhülését, ami gyakorlatilag az ókeresztény idők óta tart.<sup>13</sup> Ugyanakkor a nagyböjt megtartásának népi gyakorlata azt mutatja, hogy a vallási elkötelezettséggel átitatott hagyományos kultúrában élő hívek önként és szívesen vállalták az önmegtartóztatásnak az egyház mindenkori előírásainál szigorúbb, a közösség által is helyénvalónak tartott és szentesített formáit. Különösen érvényesült ez az erősen vallásos, hitét – részben papjaik lelki idegensége miatt – mély bensőséggel megélő moldvai magyarokra, ma elsősorban az ötven esztendőnél idősebb nemzedékre. Moldvában, különösen az idősebbek közül sokan, amúgy is gyakran böjtölnek, egész esztendőn át. Általában a szerdai és a pénteki napokra fogadnak böjtöt, esetleg még keddre. Szinte mindenkinek magvan a maga fogadalma, ki a saját egészségéért, ki a családjáért, állataiért s ki tudja, még mi mindenért böjtöl ezeken a napokon. Így a nagyböjti önmegtartóztatás tulajdonképpen szervesen il-

<sup>12</sup> Hegedűs 1952, 66.

<sup>13</sup> A téma legalaposabb feldolgozása: Bálint 1976, 183–186.

leszkezik ehhez az életmódhoz és szemlélethez, legfőljebb ilyenkor gondosabban, szigorúbban, tudatosabban böjtölnek.

„Régen nagyon böjtös volt a világ” – mondta egy asszony Vizanteán. Néhány évtizede még általános volt, hogy böjtben zsírt nem használtak, *faolajjal* (olaj) főztek, húst pedig egyáltalában nem ettek. Farsang végén sok helyen eltették azokat a *fazakakat*, *kalányokat*, amit korábban használtak, s másokat vettek elő. A „régii öregek” még a tejet, a túrót és a tojást sem ették meg nagyböjt idején, mert „*az is vérből jó*” (Diószén). Szerdán és pénteken pedig egyáltalában nem ettek régen a nagyböjt heteiben.<sup>14</sup>

„*Most harminc esztendeje csapták fel a papok a böjtöt*” – mondta az 1990-es évek elején egy pusztinai asszony. A böjt szigorúságának enyhülése elsősorban két területen mutatkozott. Az egyik az úgynevezett *fehér eledelek* (tej, túró, tojás) tilalmának megszűnése, a másik pedig annak a szemléletnek az érvényre jutása, miszerint a nagyböjtben „*a vasárnap nem számít a böjtbe*”, vagyis akkor lehet húst enni. A moldvai katolikusok idősebbjének zöme azonban nagyböjt szerdáján és péntekén ma sem eszik tejet, tejterméket és tojást, egyéb ételekből pedig ha eszik is, ügyel, hogy napjában csak egyszer lakjék jól. Az egykor általános *böjtös ételek* is kivesznek lassan, a fiatalabbak inkább az étrend változatosabbá tételéért főzik, vagy pedig azért, mert koratavasszal amúgy sem igen akad a konyhára egyéb természetes alapanyag. Úgy látszik azonban, hogy a régebbi időkben is főként az idősebb korosztályhoz tartozók vették szigorúbban a böjtöt: egy ma már öregrendű magyarfalusi asszony úgy emlékezett vissza az 50–60 esztendővel ezelőtti nagyböjti időszakra, hogy „*mejik idősebb volt, böjtölt, csak eccer ett egy nap.*”

A legáltalánosabb böjti étel a *káposztalé pityókával*, *pujkásával*,<sup>15</sup> hagymával, valamint a *vízben főtt pergeletlen faszujka hagymával*.<sup>16</sup> A moldvaiak egyik fő ételének, a *galuskának*<sup>17</sup> készítéséhez nagyböjtben hiányzott a hús, különösen pedig a szalonna, ezért *bosztánmaggal* (tökmag), vagy *kendermaggal* vegyítették a kását. Az olajos magot mozsárban megtörték, megszitálták és összekeverték a kásával. Máskor a szitált kendermagot ráhintették a meleg *máléra* (puliszka), s úgy pótolták a zsírosítót. Az összetört (*morzsált*)

<sup>14</sup> A 17. század derekán – Bandinus szerint – a moldvai katolikusok szerdán, pénteken és szombaton egész esztendőn át tartózkodnak a hús és a tejfélék evésétől. Vö. Domokos 1941, 515.

<sup>15</sup> kukoricakása<sup>1</sup>

<sup>16</sup> zsírban való párolás nélkül

<sup>17</sup> káposzta vagy más levélbe töltött kukoricakása és apróra vágott, vagy darált szalonna, ritkábban hús

kendermagot vízben megmosták s az fehér lett, mint a tej s ebben tésztát főztek. Az ilyen ételt Pusztinában *morzsoltnak* nevezik. Tört dióbélből is készítenek galuskát. Jellegzetes és igen tápláló böjti étel Moldvában az összetört és megfőzött tök- vagy kendermagból készített *zsufa*, más néven *ka-kastej*.<sup>18</sup> De ezek az alkalmi zsírozók is inkább csak vasárnaponként kerültek a tálba, hétköznap cukorrépat, fehérteket sütöttek, káposztalevet ettek száraz *kenyervel*.

Nagyböjt idején megnőtt az erdőn-mezőn gyűjtött növények szerepe a táplálkozásban. Akik ismerték, azok szedték a legkorábban megjelenő gombát, a *szengyörgombát* (Pusztina), kerestek *kígyóbagymát* (Butea). Tavasszal az első vadon termő, ehető növény a *szengyőrsaláta* (*Ficaria verna*), amelynek lelőhelyét Gajcsána-Magyarfaluban a *Szengyőrsalátás* helynév tartja számon.<sup>19</sup> A salátát felfőzött savóban készítették el fokhagymaszárral. Később kinőtt a *csihán*, *csilján* (*Urtica dioica*), amit régebben igen egyszerűen, rántatlanul készítenek el, s tormával fogyasztották. „*Úgy ettük, mint a récék*” – mondta egy pusztinai asszony. Újabbban már búzalisztet tesznek a megtört csalánra s *faolajjal* (olaj) megrántják. Nagyböjt idején sok szárított gyümölcsöt esznek: aszalt meggyet, szilvát, somot, cseresznyét, vadalmát, gombát.

Nagyböjt idején régebben nemcsak a zsírtól és a hústól tartózkodtak. Voltak, különösen az idősebbek között, akik a negyven nap alatt nem ittak szeszesitalt, s a kocsmákban régebben ilyenkor nem szólt a zene. Nagyböjt idején régen guzsalyasba sem jártak, csak otthon szöttek. Bált pedig éppen-séggel nem tartottak nagyböjt idején. Csak Rotundán mondták, hogy a részegesek ültek le hamvazószerdán inni, *hogy jobban nőjjön a kender*. Volt aki a butát is elvitte a kocsmába. Régebben kereszteltek ugyan nagyböjt idején, de a keresztelést követő vendégeskedés, eszem-iszom, a *kumetria* – Pusztinában *radina* – elmaradt. A *kumetria* böjtkori elhagyása azonban a mind nagyobb számú keresztzülöktől elvárt ajándékozás elmaradásával jár. Ezért egyre több faluban inkább a nagyböjt utánra halasztják a keresztelést, föltéve, ha a gyermek egészségi állapota ezt lehetővé teszi.

Nagyböjtben gyakrabban járnak a hívek a templomba. Régebben szinte minden nap, újabbban csak szerdán, pénteken és vasárnap mondják végig a keresztútját, főként az asszonyok. Tíz-tizenöt esztendeje még a papok is velük imádkoztak, újabbban azonban megtagarítják ezt a fáradságot. A filiák-

<sup>18</sup> Bővebben lásd Halász 1973, 341–345.

<sup>19</sup> Halász 1981, 22.



ban pedig (pl. Kicsiszalomoncon, Ripán) – legfőljebb a deák segítségével – a hívek mindig is maguk imádkoznak a nagyböjti pénteken.

## HAMVAZÓSZERDÁTÓL VIRÁGVASÁRNAPIG

A nagyböjt első napját a moldvai magyar települések lakói túlnyomó részben *hammas szeredának*, a Román környéki csángóknál *hammasz-szarada*-nak<sup>20</sup> nevezik. Csupán Magyarfaluból és Diószénből van olyan adatum, hogy *hamvazó szeredának* nevezték volna a nagyböjt első napját.<sup>21</sup>

Ezen a napon mindenki azon igyekszik, hogy eljusson a templomba valamelyik misére és *hammazógygon*. Ehhez a pap rendszerint az előző esztendőről maradt, virágvasárnapkor szentelt *pimpót*, vagy ahogy Szabófalván mondják, *maskaskát* (fűzbarka) elégeti, és a megszentelt hamuval a mise kezdetén keresztet rajzol a templom középső útján, vagy az oltár előtt gyülekező, bűnbánatot tartó hívek homlokára. Acélfalván a pap a misét megelőzően a templom előtt égeti a *pimpót*, majd beviszi s ott egy asztalon megszenteli. Diószénben száldokfából égettek hamut. Bogdánfalvából ismeretes az a gyakorlat, hogy a temető régi, már kitört keresztjeit égették, s az így kapott hamuval hammazódtak. A homlok behamuzását „...*annak az emlékére teszi, hogy fődből lettünk s hamuvá válunk* – mondta egy pusztinai asszony –, *de nem erőst értjük, mert rományul mongya a pap*.” Érdekes, hogy a magyarul már nem tudó, Buteában élő asszony sem értette, mit mond ilyenkor a pap, szerinte olaszul beszélt. Csak egy dzsidafalvi idős asszony tudta idézni a pap szövegét: „*Adu-ți aminte, omule, de cele de pe urma în veci nu vei păcătui*” (Emlékezz, ember, az utolsó dolgokra és nem fogsz soha vétkezni). Rotundán úgy emlékeznek, hogy a pap azt mondja: „*Praf ești și-n praf te vei întoarce*” (Porból vagy és porrá válsz). *Hammas szereda napját* a már csak románul beszélő csángók *Miercurea cenușie*-nek, vagy *Spălăcanie*-nek nevezik (Acélfalva, Butea, Dzsidadfalva). Nyilvánvalóan a sokfiliás plébániák idejéből maradt meg annak az emléke, hogy mikor a pap nem jutott el hamvazó szeredán valamelyik faluba, akkor a *deák hammazott*; ha pedig kántor sem volt, akkor a hívek a tavaly szentelt *pimpóból* „*maguk égettek hamut, újukkal belenyúltak és úgy vetettek a homlokukra keresztet*”.<sup>22</sup> Hasonlóképpen történt a „hamvazkodás” Gajcsána-

<sup>20</sup> Wichmann 1936, 53.

<sup>21</sup> Bosnyák 1980, 120.

<sup>22</sup> Bálint 1976, 187.

Magyarfaluban is azelőtt, hogy plébániás hely lett volna: a virágvasárnap szentelt *bingyót* a deák és a harangozó megégették, s „*mikor mentünk a templomba, belemártottuk a kezünket a hamuba, s azzal vetettük a keresztet. Le vót tével a hamu tányérban az ótárra, s ment mindenki.*”

A miséről hazatérve az asszonyok hamuval kifőzték a *fazakakat* és a kanalakat. Ez még abban az időben és ott volt általános, amikor és ahol – egykét emberöltővel ezelőtt – *fődből készült*, vagyis cserép edényekben főztek és *fakalánval* ettek. Ezeket akkoriban valóban csak a zsírt oldó hamulúggal lehetett tökéletesen megtisztítani, zsírtalanítani, szemben a fémből készült edényekkel és evőeszközökkel, amiket homokkal súroltak tisztára. Klézsen az edényeket a múlt esztendei szentelt pimpó hamujával *fenték* tisztára.<sup>23</sup> Burjanestról, Buteából és Pusztinából van olyan adat, miszerint a hamvázószerdán kisúrolt edényeket feltették a padlásra, s egész nagybőjt idején más edényeket, kanalakat használtak.

A kenderrel való társasmunkák tekintetében a farsang végéig a fonás járta, akkorra be kellett fejezni. Húshagyatban már nem illett fonni, nagybőjtben pedig nem jártak fonóba, hiszen olyankor tilos az ének, a tánc, a vídamság. Hammazó szeredán kezdték el a szövést.<sup>24</sup>

A hitéletbeli változás egyik jele, hogy farsang idején az *örvendetes olvasót*, nagybőjtben pedig a *fájdalmas olvasót* imádkozzák.

Hamvas szereda tehát a nagybőjt első napja, s ezt csaknem olyan szigorúan veszik, mint nagypénteket. Rendszerint *káposztaleves kását* készítenek, de abból is csak egyszer esznek ezen a napon, s akkor is úgy, hogy ne lakjanak jól. Bogdánfalván és Magyarfaluban csak *napszentület* után ettek. Hamvázó szerdát „*úgy tartottuk, mint nagypénteket*” – olvashatjuk Diószénről. A nap megkülönböztetett jellegét hangsúlyozzák azzal is, hogy hamvázó szeredán „*nem dolgoztunk, a jószágot nem kénőztuk.*”<sup>25</sup>

A Magyar Néprajzi Lexikonban a *csonka hétről* azt olvashatjuk, hogy a nagypénteki csonkamiséről néhol így nevezik a nagyhetet.<sup>26</sup> Ezzel szemben a Tázló és a Beszterce menti falvak „székelyes csángói” a nagybőjt első, valóban csonka, hamvázószerdával kezdődő hetét mondják *csonkahétnek* (Lészped, Pusztina. Frumósza, Szerbek). Ugyanakkor Hegedűs Lajos már többször idézett könyvének szójegyzéke a MNL-beli értelmezést adja meg, miszerint a *csonkahét*, olyan hét, amelynek egy része ünnepre (karácsonyra,

<sup>23</sup> Pozsony 1994, 240.

<sup>24</sup> Hegedűs 1952, 67.

<sup>25</sup> Bosnyák 1980, 120.

<sup>26</sup> Manga 1980, 686.

húsvétra) esik.<sup>27</sup> Tekintettel arra, hogy Hegedűs csaknem fél évszázaddal ezelőtt vette fel a szövegeit, elképzelhető, hogy a „csonka hét” nála fellelhető értelmezése a helytálló, ilyen értelemben használják a Somoskán élő magyarok is. Ez a téma tehát további kutatást igényel. Annál is inkább, mert Bálint Sándor szerint is *általában* a hamvazószerdát követő hetet nevezik csonkahétnek.<sup>28</sup> Hogy ez a megnevezés mennyire nem egyértelmű, azt mutatja, hogy a Szeret bal partján fekvő Diószénben a virágvasárnapot követő nagyhetet mondják csonkahétnek, míg a közvetlenül mellette, a Szeret jobb oldalán lévő Trunkban a hammas szeredától vasárnapig tartó időszakot nevezik így. A Gajcsána-Magyarfaluban élő csángók szerint csonka héten *„nem szabad fonní, mert megtekeresedik a csirke, a juh, megeszi a kenderet a moly, a kukac a húst.”*<sup>29</sup>

A nagyböjt hetei közül a moldvai magyarok a *csonkahéten* kívül csak az utolsó négyet illetik külön névvel, a második és a harmadik hetet legfőljebb *böjt második és böjt harmadik hetének* mondják.

Bogdánfalván a böjt harmadik hetét *bötközépnék* nevezik. Akkor *„olvaszszák a tyukmonyokat, hogy huszéttra legyen szok tyukmony, hogy tuggyák mennyit kell bojélíni, mennyi kell a kozonákhoz, mennyi mászhoz.”*

A nagyböjt negyedik hetét a Tázló és a Beszterce mentén élő székelyek *facsaros* (vagy *tekeres*) *hétnek*, az utána következő vasárnapot pedig *facsaros vasárnapnak* nevezik. Ugyanúgy tartják számon Dzsida falván is. Ezen a héten nem ültetnek kotlót, mert *facsarosak*, nyomorékok lesznek a csirkék, kitekeredett lesz a nyakuk, vagy a lábuk. Más moldvai csángó falvakban a húsvét után való hetet nevezik *tekeres hétnek*, amikor nem szabad kotlót ültetni. Érdekes, hogy a Szabófalva mellett lévő Kickófalván éppenséggel a húsvét előtti nagyhetet nevezik csavaroshétnek (*săptămâna sucită*). Valószínű, hogy itt a valamikor egységesen a nagyböjt negyedik hetéhez kötődő hiedelem gyakorlatának és ismeretének halványodásából következő időbeli bizonytalanodásnak lehetünk a tanúi.

A Szeret menti csángó falvakban általános gyakorlat, hogy a virágvasárnap előtti hetet *sükethétnek*, a hét eleji vasárnapot pedig *süketvasárnapnak* nevezik (Diószén, Magyarfalva, Trunk). A Bogdánfalván, a Pusztinán és a Nagypatakon élő csángók szerint azért nevezik így ezt a hetet, mert ekkor Szűz Mária *semmit sem hallott* Jézusról. Az „északi csángóknál” *szükethiet* a neve ennek az időszaknak, s úgy tartják, hogy ezen a héten senkinek nem

---

<sup>27</sup> Hegedűs 1952, 310.

<sup>28</sup> Bálint 1976, 188.

<sup>29</sup> Hegedűs 1952, 310.

szabad megmosnia a füleit, mert megsiketül. Ugyancsak szabófalvi vélekedés szerint aki ezen a héten mosakszik, az megsüketül.<sup>30</sup>

Általánosabban ismert a rákövetkező *feteke hét* és *feteke vasárnap* elnevezés. A magyarul már nem tudó északi csángóknál *duminica patimilor* (szenvedések vasárnapja) ennek a napnak a neve, mert akkor kezdődtek Krisztus szenvedései. Ezen a vasárnapon takarják le az oltárképet és a keresztet fekete lepellel. Amióta elhagyták a hagyományos viseletet, ezen a napon sötétebb ruhában mennek a misére.

## VIRÁGHÉT, VIRÁGVASÁRNAP

A nagyböjt hatodik, utolsó előtti hete a *virághét*, amit *virágvasárnap* zár le. Ezt megelőzi a *virágcsütörtök*, a *virágpéntek* és a *virágsombat*. Csak Pusztinából ismeretes, hogy régen virágsombaton vagy virágvasárnap *mátkásodtak*, *mátkázódtak* a házassulandók. *Kézfogónak* is nevezték ezt az eljegyzéshez hasonló eseményt, amely semmi esetre sem azonos a fehérvasárnapi mátkaváltással, tartalma azonban nincs részletesen feldolgozva.

Sokkal elterjedtebb a moldvai magyarok körében a *pimpószentelés*. A *pimpó* a különböző fűzök barkájának egész Moldvában elterjedt magyar neve, virágvasárnapra azonban elsősorban az úgynevezett *pimpófa*, a kecskefűz (*Salix caprea*) barkás ágát viszik szentelni. „A pimpószenteléssel – mondják – arra emlékeznek, amikor kezdődtek Jézus Krisztus kénjai, mikor ment bé abba a városba s evvel fogatták.” (Pusztina). Van a *pimpónak* egy több helyen is ismert (vagy legalábbis sejtett) meséje Moldvában, amelynek legteljesebb változatát Diószénben találtam. „*Jézus, mikor volt hogy keresték őt, akkor monta a sipkefának, hogy hajoljon le így, rejcse őt. S az nem hajlott le. S akkor monta Jézus; no, amejik elhalad melletted az egész, letöpjen. No, s ha elmennek, nem letöpi s szitkolóznak? Átalhaladott aztán Jézus egy patakon, s a pimpó lehajlott, s rejtette. S monta Jézus: no, tőled nélkül ne máj legyen szolgálát a misén. S akkor azért mennek virágvasárnap az asszonyok pimpóval a misére.*”

A szentelnivaló *pimpó* gyűjtésének nincsenek kötött keretei. Csak Jugánból és Magyarfaluból van olyan adatunk, hogy a virágvasárnapot megelőző napon, *virágsombaton* gyűjtötték a szentelni való *pimpót*. Gyermekek szedik, felmásznak érte a fára. Van, ahol a paphoz viszik a gyermekek, aztán ő osztja ki a megszentelt ágakat. Vizanteán ez a *megyebíró* dolga.

<sup>30</sup> Wichmann 1936, 137.

A szentelésig hűvös helyen tartják a pimpós fűzfaágat, hogy virágvasárnapra ne nyíljék ki a barka. De egyébként is az a rendje a dolgoknak, hogy szentelés előtt nem szabad bevinni a pimpót a házba, mert akkor nem tojnak, vagy *eltojnak a tyúkrok*, illetve hogy jobban *kőccsenek a kotlók*. A megszentelt pimpónak azután már benn volt a helye a házban, mégpedig igen megbecsült helyen, a *kép után*, vagyis a szentkép mögött. Ügyelni is kellett rá, hogy a szentelt pimpó „ne essen a földre, ne *tapodógyék*.”

Virágvasárnapon valamennyi misén szentelnek pimpót. Régebben ilyenkor megkerülték a templomot, ezt egyre több helyen elhagyják, ami az idősebb hívek nemtetszését váltja ki. Acélfalváról, Bogdánfalváról, Buteából, Dzsida falváról, Frumoszából, Jugánból, Kickófalváról, Magyarfaluból, Pusztinából, Szabófalváról és Vizanteából van adatunk arról, hogy pimpószenteléskor még a közelmúltban is megkerülték a templomot. A helyek sokfélesége mutatja, hogy a szokás főként a helybéli paptól függ. Maga a szentelés vagy a templom előtt, a szabadban történik (pl. Kicsiszalonc, Pusztina, Szerbek), vagy benn a templomban úgy, hogy a hívek középen állnak két sorban (pl. Diószén). Esetenként egyéb növényeket is szenteltek virágvasárnap.

A virágvasárnap i pimpószenteléskor esedékes templomkerülés érdekes mozzanata volt a pap és a deák (kántor) dramatikus jelenete. Ez a szokás elsősorban a ma is magyarul beszélő településeken élt egészen a közelmúltig, gyűjtéseim során Frumószán, Pusztinán, Vizanteán, Magyarfaluban, Trunkon, Bogdánfalván és Szabófalván találkoztam vele, vagyis széles körben elterjedt volt. Lényege, hogy a templomkerülést követően a deák bemegy a templomba, s bezárja az ajtót, a pap pedig kívülről a kereszttel háromszor *megverte* a templom ajtaját, közben imádkozott. A harmadszori *zörgetés* után a deák beeresztette a papot és a híveket.

A szentelt pimpó sok mindenre használatos, elsősorban bajelhárításra szolgáló szentelmény. Felhasználásának egyik területe a *nagyidő*, a vihar eltérítése. Mikor „*nagyidő, csattanás, miféle közeledik, görget, jegel, reatesszük a tűzre a szóbában* (tüzelőhely) *a szentelt burjányokat, hogy ne jöjön a jég.*” (Pusztina). Felhasználásának másik területe a gyógyítás. Megijedt, fűlfájós gyermeket, de olykor felnőttet is ezzel füstölnek meg. Közvetlenül a szentelés után, a templomban le kell nyelni a szentelt pimpóból három szem *gelka* (torokgyík, diftéria) ellen, hogy *ne sérjék a nyakad*. Frumószában, mikor sütöttek valamit, egy ág szentelt pimpót tettek a kemencébe. Állatok gyógyítására is használják: Diószénben, Dzsida falván, Lészpeden<sup>31</sup>, és bi-

<sup>31</sup> Bosnyák 1980, 120.

zonyára máshol is szentelt pimpóval füstölik a tehén tőgyét ellés után, hogy a teje el ne menjen, vagy meg ne romoljék. Bogdánfalván a miséről hazatérők megveregetik állataikat a szentelt pimpóval, hogy a betegségtől megvédjék őket.<sup>32</sup>

Bálint Sándor – Andrásfalvy Bertalanra hivatkozva – megemlíti, hogy Klézse csángó legényei virágvasárnap belefújnak *tilinka* nevű fűzfasípjukba, s *habajgatnak*. Ennek célja – mint mondják –, hogy a halottak is meghallják és várják a húsvéti feltámadást.<sup>33</sup>

## A NAGYHÉT

A nagyhét „a húsvéti előkészületnek és vallásos megindulásnak, olykor telítettségnek testi, de főleg lelki tisztálkodásnak ideje, alkalmá még a század elején is” – írja Bálint Sándor.<sup>34</sup> Ugyanezt fogalmazta meg egy pusztinai asszony is, csak éppen jelen időben, az 1990-es években: „Nagyhéten készülünk. Csináljuk a tisztaságot s bőtölünk.”

Nagyhéten szigorodik a böjt. Úgy tűnik, hogy a népi hagyomány halványodásával és a vallásosság lanygulásával a nagyböjti cselekmények és a kapcsolatos lelki, hangulati elemek a nagyhétre szorúlnak vissza, akkorra koncentrálódnak. De úgy is mondhatjuk, hogy az intenzív vallásosságnak a moldvai csángók körében is megfigyelhető visszaszorulásával egyre inkább csak a nagyböjti áhítat mindenkor legmagasabb, nagyhéten jelentkező csúcsai maradnak jól felismerhetők. „Nagyhéten bármit szabad dolgozni, de enni nem szabad, böjtölni kell – mondta egy Nisziporest-i asszony, aki már csak románul beszél –, aki keresztény, az böjtöl, csak a hitetlenek és a részegesek nem böjtölnek.” Egyre többen hangsúlyozzák, hogy a nagyhéten megtartják a böjtös szokásokat, ami legalábbis arra enged következtetni, hogy a nagyböjt korábbi heteiben „nem erőst” tartják. „Úgy szerettyük, hogy nagyhétbe ne együnk pisinyét delok (húst egyáltalában), eszünk johutúrót, tyukmonyt vagy ünötúrót, pityókát, babot” – mondta 1996-ban egy 54 esztendőes kelgyeszi asszony, akinek két fia is katolikus pap, de azért nagyhéten is megeszi a tojást és a túrót, holott az egy nemzedékkel idősebbeknél ez még ma is tiltott étel a húsvétot megelőző héten. Magyarfaluban mondták, hogy nagyhéten nem csak a *böjtnapokat* (hétfő, szerda, péntek), hanem az úgy-

<sup>32</sup> Fazakas 1997, 333.

<sup>33</sup> Bálint 1976, 201.

<sup>34</sup> Bálint 1976, 202.

nevezett *édesnapokat* (kedd, csütörtök, szombat) is megtartják. A Bákó környéki csángóknál általános, hogy nagyhéten – a középkorúak egyre inkább csak nagypénteken – nem esznek *csihánt*, *csiljánt*, nem használnak ecetet, annak emlékezetére, hogy Jézust annak idején csalánnal verték, s a keresztfán ecettel itatták.

Nagyhéten szélteben takarítják a házakat, az *életeket* (udvarokat) főként szerdáig, de a temetőt nem. Ha csak tehetik, különösen az asszonyok, a fiatalok és a gyermekek naponta mennek misére. „*Készülünk a lelkünkvel es.*”

## NAGYSZEREDA

A nagyhét két első napja „rendesen telik”, vagyis a szokásos módon munkálkodnak: ellátják az állatokat, a mezőre mennek, kinek mi dolga van, ámbár vannak, akik ezen a napon már nem fogják be a marhákat. Csupán abban különböznek ezek a napok a többi hétfőtől és keddtől, hogy a családból többen mennek el valamelyik napszakban a misére, bűnbánatot tartanak.

Nagyszereda a betegek gyóntatásának a napja. Ilyenkor a pap elmegy a házakhoz, s azokat, akik nem tudnak felkelni, meggyóntatja. Ennek Moldvában megkülönböztetett jelentősége van, mert a csángók papjai a jól jövedelmező vízkeresztkori házzszenteléstől eltekintve, nem szoktak megfordulni híveik otthonában.

A nagyhéten esedékes *Pilátus-verés* emlékére több moldvai csángó faluban sikerült ráakadnom. Az a körülmény, hogy e népszokásra emlékező falu között vannak Román-környéki ún. északi csángó falvak (Acélfalva, Butea, Dzsida falva), Bákó-környéki ún. déli csángó falvak (Bogdánfalva, Nagypatak, Somoska, Trunk), továbbá Tázló és Tatros-menti székelyes-csángó települések is (Pusztina, Szitás), arra enged következtetni, hogy a Pilátus-verés régebben általánosan ismert volt Moldva katolikus lakossága körében. Acélfalvában és Buteában úgy emlékeztek, hogy vesszővel verték ilyenkor a padlót, máshol az öklükkel, esetleg kővel. Pusztinában a visszaemlékezések szerint az 1950-es évek elején veszett el ez a szokás, nevezetesen akkor, amikor megépült a mai templom. Acélfalván pedig egy pap, név szerint Carol Socol tiltotta el, aki az 1930-as évek elejétől 24 éven át működött a faluban. Szitásban azonban mind a mai napig élő gyakorlat ez a – náluk *zsidóverésnek* nevezett – szokás. Nem mindenhol kötődik egyértelműen nagyszeredához ez a gyakorlat, van ahol úgy emlékeznek, hogy nagycsütörtökön, másutt

nagypénteken került rá sor. Bogdánfalván a nagypénteki szentmisét nevezték *dobogósvecsernyének*.<sup>35</sup>

Pusztinában a következőképpen mondták el a Pilátus-verést: „*Nagyszere-dán, nagycsütörtökön és nagypénteken a pap reggel mondott misét, este vecsernyét. Mikor a vecsernyét kivégzette, akkor letérdelt az ótárnál s imádkozott. Krisztus keresztfája alá volt tével, s gyertyával meg volt rakva. Egyik felől kilenc, másik felől kilenc. Mikor a pap végzett az egyik imádsággal, nezett a deják (kántor) felé, s az alított (oltott) le egyet. Mikor a pap esent imádkozott, még egyet. A pap monta ezeket a pásziúmokot, s a deják mind-egyik után eloltott egy gyertyát. Mikor eloltotta az ótáron az egészet, csak egy maradt Krisztus keresztfája tetején. Azt a deják kivette, s hátrament vele az ótár után. Mikor elfogyott a gyertya, akkor a pap letérgyelt az ótárnál, s a kezével mekkopocsolta (megkopogtatta) az ótárt. S a kölykök a kujokival (öklükkel), ahogy csak turták, döngették a templom padlását (padlóját). Az vót a padlásverés, akkor verték meg a Pilátust. Mi gyermekek nagyon szeret-tük, úgy futtunk az esti misére, hogy verjük a Pilátust. Az emberek a kujokukval verték, a kölkek még vittek követ es. Néhány minutáig verték, há-rom este. Az új templomban már nem verték Pilátust, 1954-ben.*”<sup>36</sup>

Sokat eláru a szokás jelképes tartalmából egy trunki asszony visszaemlé-kezése: „*Nagyszere-dán, amikor gyermek voltam, eloltották az egész gyertyát, s mikor mentek rá Jézusra a tolvajok, hogy fogják el, akkor dobogtattunk.*”

Diószénban nagyszere-dán nem adnak ki a háztól tüzet, akárki kérte. Igaz, hogy semmilyen szere-dán nem adtak szívesen tüzet.

## NAGYCSÜTÖRTÖK

A nagyhéten szerdáig még lehet szántani – vallják a moldvai katolikusok –, nagycsütörtökön már nem éppen, nagypénteken pedig valósággal *vétek*. Fokozódnak a megváltó szenvedései, mélyül a gyász, magasodik az ünnep. Nagycsütörtöktől még a nagyböjt tilalmait félvállról vevők sem esznek húst. A fő étel a *pityóka* (burgonya), valamint a *bab*, vagy ahogyan a székelyes csángók mondják: *faszujka*. De rántatlanul, *pergeletlenül* eszik – ahogy Külsőrekecsinben hallottam.

Nagycsütörtökön *kezdődnek a nagynapok*. Délután vagy este tartják a nagymisét, attól is függően, hogy helyben van-e a parókia, vagy filiáról van

<sup>35</sup> Fazakas 1997, 334.

<sup>36</sup> László Katalin, Pusztina (sz. 1927)



szó. Fél évszázada, mikor jóval kevesebb katolikus parókia volt Moldvában, még a nagyhéten, de sokszor még húsvétkor sem jutott el a pap minden településre. Így aztán gyakran előfordult, hogy nagycsütörtökön csak a *deják* (*diják*, *dzsihák*), vagyis a kántor mondott vecsernyét, de még ma is így van például a pusztinai plébániához tartozó Kicsiszaloncon, vagy Kukujejeben.

A nagycsütörtök délutáni vagy esti mise *farkán* (végén) *elmutálják* (elhelyezik) az oltáriszentséget. Ez a *szencségmutálás*. *„Akkor volt Jézus vacsorája. S akkor az egész meg kell induljon, mind áldozunk, s áldozunk, s Krisztust elmutálják más helybe.”*<sup>37</sup> A mellékoltárt erre az alkalomra feldíszítik, mégpedig a moldvai katolikus templomok mai, mintegy 15–20 esztendeje elterjedt, minden hagyományos értéket levetkezett, a papok által terjesztett „újstílusú” templomzenei silányságokhoz igazodóan ízléstelen, talmi, rikítóan csicsás módja szerint készült tarka, virágos szöttesekkel, vásári szőnyegekkel, művirágokkal. A giccsnek ebben a nagy hét végi tobzódásában csak a műanyag edényekben csíráztatott búza friss zöld színe képviseli az emberit, a természetest.

A mellékoltárnál, ahová nagycsütörtökön az oltáriszentséget hozzák, néhány évtizede még egész éjjel, s másnap nagypénteken egészen estig folyamatosan virrasztottak és imádkoztak. *„Sütörtök esztétől vala a könyörgész”* (Jugán). A nagyoltárt *levetkeztetik*, csak a pusztá deszka marad. *„Krisztus meg van halva, s oda temetik a kicsiótárhoz. Eldugják oda, s imádkozik mellette a világ”* (Pusztina). *„Péntek estig örözték, mint ha valaki meg van halva”* (Szerbek). Nem véletlen, hogy Pusztinában, Diószénben *virrasztásnak* nevezik ezt a nagycsütörtökről nagypéntekre virradó éjszakai imádkozást, amikor is az emberek úgy váltották egymást, mint a halott mellett. Régebben a pap is résztvett a virrasztáson, de újabban már nem. Sőt legújában már a templomot sem hagyják nyitva nagycsütörtök éjjelén, csak éjfélig engedi a pap a szentségimádást. Méltatlankodnak is miatta a pusztinaiak, mert úgy tartják, hogy *„ha oda éjjen kimégy, s az olvasót elkerülöd, az nagy érdem.”*

A nagycsütörtöki szentségmutálást követően megszűnt a harangszó, s egészen a nagyszombati feltámadásig nem harangoznak. A harangok elnémulását a különböző csángó falvakban eltérően magyarázzák. Pusztinában hallottam a legracionálisabb magyarázatot: *„mikor Krisztust felfeszítették, akkor nem volt harang”*. Más értelmezések szerint azért nem szólnak e három napon a harangok, mert *„Krisztus urunk szenved”* (Csíkfalva, Kicsiszalonc), ilyenkor *„a szenteknek el van takarva az arcuk”* (Klézse). *„Azért nem*

<sup>37</sup> Kotyor Péterné, Külsőrekecsin (sz. 1933)

harangoznak, mert Jézus meg van halva, meg van kötözve, az antikrisztus uralkodik” (Külsőrekecsin). Magyarfaluban úgy tartják, hogy csütörtöktől azért tókálnak, mert akkor „*bé van menve Krisztus Szent Mihály arkangyallal a pokolba, hogy kössék le Lucifert, amelyiket lehajtottak az égből.*”

Nagycsütörtök estétől a harangszót két fadarab összeverésével keltett zaj helyettesíti. Ezt a műveletet a moldvai katolikus falvak túlnyomó részében a román *toacă* szóból származóan *tókálásnak* nevezik. Így mondják az ún. északi csángó falvakban (Butea, Jugán, Kelgyeszt, Rotunda, Szabófalva<sup>38</sup>), valamint valamennyi ún. déli csángó településen és a székelyesnek nevezett csángóknál is. Csak a Tázló melletti Kicsiszaloncon és Pusztinában találkoztam a *kerepelés, kelepelés* kifejezéssel, noha a zajkeltés módja pontosan megegyezik a többi faluban tókálásnak mondott technológiával. Ez pedig általában úgy történik, hogy egy vagy két, végeiknél felfüggesztett, kb. 80–100 cm hosszú, 30–35 cm széles, 3–3,5 cm vastag deszkát ütnek kelepelés-szerű ritmusban két *csókánval, csókánkával* (fakalapáccsal). A kelepelő juhár- vagy bükkfából készül, mert az jól szól. Ettől eltérő késziséget használnak Kelgyeszen, ahol *két botoskát vernek*; valamint Külsőrekecsinben, ahol *rázzák s összecakkol a két fa*.

Általában nagycsütörtökön délután fognak hozzá a húsvéti tojás festéséhez, valamint írásához, de voltak, akik szombatra hagyták. Magyarfaluban szigorúan veszik, hogy a veres tojásnak *meg kell kapnia a tókaszót*, ezért ha szombatra is hagyják, legalább egyet már csütörtökön *megbojélnak*. Általános vélemény, hogy nagypénteken *véték* tojást festeni és írni. Pusztinában úgy tartják, hogy a nagypénteken festett tojás megbüdösödik. Régen a húsvétra (és mátkaváltásra) készített tojást kizárólag veresre festették, egyéb színek csak újabban, a szintetikus bolti festékek beszerezhetőségével jöttek divatba. A húsvéti tojás veres színét általában a megfeszített Krisztus lecséppent vérével hozzák összefüggésbe. „*Azért veresíttyük a tojást, mert Jézus vére értünk hullott*” (Cskfalva). *Onyesten mesélték talán a legszebben: „...amikor Krisztus fenn volt a kereszten, asszonyok mentek oda imádkozni. Krisztus töviskoronájáról a vére lecsordult és megfestette azokat a tojásokat, amiket egy kosárban letettek volt a kereszt mellé.”*

A tojás festésére a moldvai csángó falvakban hagyományosan többféle természetes festőanyagot használtak. A legáltalánosabb a *hajma* (vöröshagyma). *héja* volt, ettől rozsdabarna színt kaptak. Ehhez megfőzték a hagymahéjat, s beletették a *tyukmonyt* (tojást). Egy-két marék hagymahéj elegendő 20–30 tojás megfestésére. A hagymahéjjal festett tojás nem fog.

<sup>38</sup> Wichmann 1936, 152.

Csak Jugánban hallottam, hogy főzés helyett két-három napig áztatták a hagymahéjat. A vörös szín más árnyalatát kapták, ha az almafa *héjával* (kérgével) festették a tojást (Kicsiszalonc, Külsőrekecsin, Onyest, Pusztina, Szerbek és általában a Tatros mente).<sup>39</sup> Ha a kérgétől megtisztított vadalma fáját főzték, a kapott lé *sárigra* (sárga) festette a tojást. Színezték még *poszárnyicával* (*Hypericum perforatum*) (Butea, Csíkfalva); *sulyfűvel* vagy *szulyfűvel* (*Origanum vulgare*) (Külsőrekecsin, Tatros mente)<sup>40</sup>, ilyenkor sötétveres, *feketeszeg veres* színt kaptak. Festettek a *retyicika fűz* kérgével (Pusztina), *kutyatejjel* (Butea és a Tatros mente), *hársfavirággal* (Kelgyeszt, Niszziporest) és különböző egyéb fák kérgével.

A festésen kívül *írták* is a tojásokat, elsősorban mátkázó vasárnapra, de néhány helyen húsvétvasárnapra is. A tojás írása hagyományosan *rajviaszszal*, *iuszval* történt, amibe rendszerint kormot kevertek. Az írást *kesicével* végezték. Ez úgy készült, hogy valamilyen könnyen hajlítható fémből kicsi csövecskét formáztak, abba néhány disznószőrszálat húztak, s a csövecskét jó erősen egy arasznyi *facskába* erősítették.

A viasszal való tojásírás kétféleképpen történhetett. *a.* Fehér tojásra írták kormos viasszal a hímet, majd „*hideg bojálóban*” – vagyis lehűtött festéklében – megfestették a tojást, s meleg ronggyal letörülték a viaszt. Az így készült húsvéti tojás veres, a hím fehéren látszik. *b.* Megveresítik a tojást, majd megírják a viasszal. Ezt követően *borcsba*, *savanyítóba* (korpából erjesztett savanyúság vagy káposztalé) teszik, s az lemarja a festéket. Ezután letörlik a viaszt, s a hím pirosan látszik. Előfordul, hogy a „maratás” után a viaszt rajta hagyják a tojáson. Az előbbi technológia jóval elterjedtebb a moldvai csángómagyarok körében, így festik a tojást a gyimesi csángók is. A második módszerre ezidőszert csak Csíkfalvából, Klézséből,<sup>41</sup> Külsőrekecsinből és Nagypatakról van adatom. Mindkét esetben rendszerint főtt tojást hímeznek.

Valószínűnek látszik, hogy a kétféle tojásírási mód között időbeli eltérés van, a második (b.) technológia a szintetikus tojásfestők elterjedésével jött létre. A hagymahéjjal, és alighanem a többi természetes festővel kezelt tojás színét ugyanis nem marja le a *borcs*, „*csak amit bojálóval festettek*” (Külsőrekecsin). A savanyítóval való „lemaratás” esetében tehát egy régi és egy új technológia keveredéséről van szó: *még* alkalmazzák a hagyományos, lé-

---

<sup>39</sup> Ichim 1983, 70–71.

<sup>40</sup> Ichim 1983, 70.

<sup>41</sup> Pozsony 1994, 241.

nyegében batikolásnak tekinthető viaszfestéses eljárást, de *már* felhasználják a bolti festőknek azt a tulajdonságát, hogy a savanyító lemarja.

Több moldvai faluban találkoztam azzal a véleménnyel, hogy fehér tojásra az *oláok* írnak. Ez azt jelenti, hogy a moldvai magyarok szomszédságában lévő román települések lakói esetenként hagyományörzőbbek a csángóknál. Megfigyelhető ez a nagybőjt szigorúságában is, bár ott nyilvánvalóan az egyházi előírások érvényesülnek. Mindenesetre Dorinel Ichim Tatrovidékkel foglalkozó néprajzi munkájában, amely – bár a szerző óvakodik az interetnikus jelenségek megfogalmazásától – elsősorban a térség román népességének hagyományos kultúrájával foglalkozik, azt olvashatjuk, hogy „a yers tojást megmelegítik, hogy fogja a viasz, aztán megfestik.”<sup>42</sup>

A tojás húsvétra való díszítésének egészen új keletű módja, amikor valamilyen növény *lapicskáját* (levelét) nejlonharisnya darabbal rászorítják a fehér tojásra, úgy teszik a festőbe, majd onnan kivéve leszedik a nejlont, s a levélke formája fehéren *tetsződik*. Legújabbban pedig Moldvában is feltűnt a matricával való tojásdíszítés.

Egy-egy átlagos nagyságú család 30–40 tojást fest nagycsütörtökön. De ahol nagyobb a család, mondjuk tízen vannak testvérek, köztük sok lány, ott bizony kell még száz tojás is. Ennyit sok helyen nem érnek rá megírni, nem is akármelyik családban értenek hozzá. Ezért minden faluban van, vagy legalábbis volt, néhány olyan asszony, aki pénzért, vagy tojásért ír. Somoskán például 1972-ben egy-egy tojást kapott az *íróasszony* minden megírtért. Pusztinában manapság két asszony igyekszik kielégíteni a falu írottojás-szükségletét. Az egyik szomszédja mondja: „*Szegény nekifog szeredától, s szombatig mindenkinek megírja, aki odaviszi.*” Édesanyjától tanulta a különböző hímeket és a technikát. Ketten voltak leánytestvérek, de csak ő tanulta meg, a testvére egyáltalában nem tud tojást írni. A megrendelők nem mondják meg, hogy milyen motívumot írjon a tojásra, rábízzák. Szereti csinálni, de a kapott pénzre is szüksége van. Máskor tíz hozott tojásból három az övé.

Aki a nagycsütörtökön, vagy akár a nagyszombaton megfestett, megírt tojást húsvét vasárnap előtt megeszi, annak bűdös lesz a szája (Lészped, Kicsiszalonc, Pusztina, Terebes). Vizanteán azért nem esznek nagyszombaton tojást, hogy a „*sebek ne járjanak*”.

Szerbeken úgy tartják, hogy nagycsütörtökön nem szabad mosni.

<sup>42</sup> Ichim 1983, 70.

## NAGYPÉNTEK

Amiként az egész nagyböjti hagyomány – elsősorban a böjtölési szokások – lassan a nagyhétre szorul vissza, ugyanúgy a nagyheti böjt is mindinkább csak nagypéntekre korlátozódik. *„Pénteken egyáltalán nem tesszük a kezünket az ételre”* (Rotunda). De már ez is enyhül, oldódik, kopik. Ennek az évszázadok óta tartó és nyilván föltartóztathatatlan folyamatnak három szakaszát figyelhetjük meg a recens moldvai anyagban.

a.) A század derekán még általános volt, de ma is sokan megtartják a *teljes nagypénteki böjtöt*. Ezt a hívő, keresztény ember nyilvánvalóan nem hiálkodva teszi, tehát rákérdezéssel nem lehet fölmérni a teljes böjtöt tartók arányát. Hogy fogyóban vannak, azt a teljes nagypénteki böjttel kapcsolatos vélekedésekből érzékelhetjük. *„Nem esznek sokan nagypénteken, s aki kiállja, hogy ne egyék ezen a napon, az erőst jó”* (Pusztina). *„Nagypénteken szemmit sze szabad enni. Sze kenyeret, sze túró, szemmit. Még volt aki ett valamickét, de én szemmit”* (Jugán). *„Nagypénteken böjtölt, aki meg tudta állni. Sokan vannak, akik megtartják”* (Pusztina). *„Nagypénteken van aki egész nap böjtöl, nem eszik semmit, de ez nem kötelező”* (Butea). *„Nagypénteken ki nem akar, hát nem eszik. Vannak, akik egy falást sem esznek. Ilyen vénemberek meg tudják tartani”* (Kicsiszalonc). Íme, így változik a moldvai katolikusok értékrendjében a nagypénteki böjt érdeme.

b.) A nagypénteki böjt szigorúsága enyhülésének második lépcsője, amikor *napjában egyszer esznek, keveset*. *„Majd szemmit sze eszünk. Málét (puliszka) főzünk eccer, azt es kicsit”* (Bogdánfalva). *„Nagypénteken gyetót (nagyon) kicsit eszünk, egy darab málét, kenyeret, vagy más kicsi ételt”* (Csíkfalva). *„Nagypénteken eszünk napra eccer-keccer egy seppeskét. Nem jó, hogy ne egyél szemmit, betegszel le. Kell hajjad a pátértől, ha betegszel le, sápsz nagyobb rosszat, sze az nagyobb bűn...”* (Kelgyeszt). Íme, megvan az ideológia, az „egyházi” jóváhagyás a nagypénteki böjt felhagyására.

c.) A harmadik szakasz mutatja, hogy miként élnek az újabb nemzedékek ezzel az „engedéllyel”. Ennek a szemléletnek a mottója: *nagypénteken csak egyszer szabad jóllakni*. Egy külsőrekecsini asszony, akinek a lelke mélyén még megvannak a kételyek, így fogalmazott 1994-ben: *„Nagypénteken nem kéne enni semmit. De ha eszünk es, nem vétek. Reggel egy keveskét, délben ehetünk jóllakásig, s este nem eszünk jóllakásig. Azelőtt én sem ettem semmit, de immá vín vagyok, nem győzöm, hogy ne egyek.”* Íme, a nagypéntekre viszaszorult nagyböjti értékrend eróziójának folyamata, az egyik azért nem böjtöl, mert fiatal, a másik pedig azért nem, mert idős.

Mégis, akik valamilyen formában még tartják a nagypénteki hagyományt, lehetőleg böjtös ételt fogyasztottak. Kásás (kukoricakásás) káposztalevet csomborral (Pusztina); babot, pityókát *pergeletlen* (Diószén); sós káposztát (Balusest, Tatros); aszalt gyümölcsöket. Szabófalván a babot vízben megfőzik, fokhagymás liszttel felengedik, s ha megfőtt, petrezselyemmel ízesítik. Csikfalván régebben összetört dióbélből készítettek *galuskát* (tőtikét) nagypéntekre.

A Tázló mentéről (Frumósza, Pusztina) ismerünk olyan eseteket, amikor nagypénteken „*a marhákkal es éreztették, hogy böjt van*”, s kevesebb eleséget adtak nekik.

A nagypénteki áhítat legfontosabb része a szentségimádás, amit régebben *kikerülés*, vagyis körmenet kísért. Frumószán és Pusztinában még emlékeznek rá, hogy azelőtt (negyven, ötven esztendeje) térden mentek az oltár előtt, vagy a templom közepén elhelyezett kereszthez, hogy megcsókolják. „*Sorba kellett vót állni, s volt, hogy térgyen kellett menni, végig a templomban, aztán meg kellett csókolni Jézus három sebit*” (Frumósza). Pusztinában a sokat emlegetett, s az 1950-es évek elején lebontott kicsitemplomban meg lehetett kerülni az oltárt. „*Régen az ótár hátánál hely volt, s mikor a mise kifogyott, felkerültünk. Hamarabb a pap ment ki, utánuk a gyermekek, aztán a legények, utánuk az emberek, az öregrendű emberek, a kicsi lejánkák, a lányok, s végül az asszonyok. Kerülték meg az ótárt, jöttek elé, s csókolták meg a keresztet. Azelőtt térgyen mentünk, de most lábon megyünk*”.

A keresztsókolás egyébként valamennyi moldvai katolikus templomban szokásban van nagypénteken. Ilyenkor ajándékokat is raknak a hívek a kereszt mellé: régebben *verestojást*, továbbá *kozonákot*, *pászkát* (sült, édes tészták), újabban inkább pénzt. Ezt a szeminaristák számára gyűjtik. Buteában azonban már láthatjuk ennek az adományozási szokásnak a jövőjét is: a keresztsókolás után a megyebíró szedi be a hívektől a pénzt.

A moldvai katolikus falvakban korábban elterjedt lehetett a nagypénteki mise utáni *kikerülés a keresztúttyára*. Több helyen emlegetik, hogy hallottak róla az öregektől, de már régen elhagyták, ami azt jelenti, hogy legalább 50–60 esztendeje nem él ez a szokás. Mindössze két településről van erről a nagypénteki eseményről érdemleges anyagunk: Pusztinában egy emberöltővel ezelőtt hagytak fel vele, Diószénben pedig még ma is elevenen élő gyakorlat. Pusztinában úgy emlékeznek, hogy nagypénteken, a mise végeztével kikerültek a *Három keresztfánál* nevű hegyoldalra lévő kálváriához. Minden keresztnél, vagyis stációnál letérdeltek, imádkoztak. Mikor végez-

tek, visszatértek a templomba, tehát a kikerülés tulajdonképpen a nagypéntek esti mise része volt. Kikerüléskor a *Keresztények sírjaitok* és az *Ó, Jézus a keresztfán*, a *Lehullott a Jézus vére* kezdetű énekeket énekelték. Magyarul énekelték, egészen 1940-ig, amíg meg nem halt az öreg kántor.

Diószénban ma is égő fályákkal vonulnak ki a nagypénteki misét követően a *Kálvária hegyre*. A pap és a ministránsok mennek előre, s minden állomásnál imádkoznak. A *foklákat* régen kátrányból csinálták, most rossz autógumit kötnek a botok végére, vagy pedig rongyot, amit *motorinával* (gázolaj) itatnak át. A kikerülés végeztével itt is visszatérnek a templomba.

A nagypénteket, Krisztus szenvedését és halálát azonban nemcsak a templomban és az egyház által teremtett alkalmakon élték meg az emberek, hanem a maguk hagyományos hiedelemvilágában is. Nagypéntek *dologtíltó nap*, számos cselekedetre vonatkozó tilalommal. „*Jeles nap* – mondta a pusztinai Dani Péterné – *kell öröködni!*” Egy emberöltővel ezelőtt *nem főztek*, különösen pedig *nem sütöttek* ezen a napon. A *nagypénteki sütés, az vétek*. „*Ezt nem a papok mondják, hanem a fehérnépek. Most a papok nem is tilcsák.*” „*Éjjen a hóttak monták vissza; mikor a bűnüket kérdették, azt felelték: nagypénteki sütés*” (Pusztina). Nagypénteken *nem kezdtek semmiféle nagyobb munkához*. Általános gyakorlat, hogy a lovakat, marhákat ezen a napon nem fogták be. Lészpeden úgy tartják, hogy ha igát tesznek a nyakukra, akkor megbetegednek.<sup>43</sup>

„*Mikor fiatal voltam* – emlékezik egy 1931-es születésű pusztinai asszony –, *egy ember nagypénteken elment szántani, s a tehenét úgy hozta haza a kocsiban, mer elvágta a lábát, vaj eltörött neki. Akkor mondtuk: no, lássátok-e?!*” *Nem szabad nagypénteken varrni, ugyanígy nem szabad fésülni* (Klészse, Magyarfalu<sup>44</sup>, Pusztina), ami Moldvában gyakorlatilag hajmosást, tágabb értelemben véve tisztálkodást jelent. Frumószában régebben nagypénteken az asszonyok egészen behúzták a kendőjüket az arcukba, még a hajukat is eltakarták. Ötven esztendeje megszidták azt a lányt, akinek a haja ezen a napon kilátszott a kendő alól. Ugyanígy tilos nagypénteken a *szemetet kivetni a házból* (Klészse<sup>45</sup>), és *nem szabad semmit se kiadni a háztól*. Klézsén azzal magyarázzák ezt a tilalmat, hogy *kiadják a szerencsét*<sup>46</sup>, Pusztinán pedig azzal, hogy megbetegszik a majorság, elapad a tehen.

---

<sup>43</sup> Bosnyák 1980, 121.

<sup>44</sup> Bosnyák 1980, 121.

<sup>45</sup> Bosnyák 1980, 121.

<sup>46</sup> Bosnyák 1980, 121.

Néhány Román környéki csángó faluban (Dzsidafalva, Rotunda, Szabófalva) találkoztam azzal a jelenséggel, miszerint nagypénteken korábban nem szolgáltaták ki az úrvacsorát. Ez nyilvánvalóan az oltári szentség „elmutálásával” függ össze. De kb. 10–20 éve már nagypénteken is áldozhatnak. Acélfalván úgy mondták, amióta románul (és nem latinul) van a mise, azóta nagypénteken is adnak szentséget.

A számos tilalommal szemben jónéhány katolikus faluban él még az a szokás, hogy *kihányják a gúnyákat, fújja meg a nagypénteki szél*. Különösen az egész esztendőben a *padládákban* őrzött gyapjúholmikát (cifra bundák, festékesek stb.) rakják ki ezen a napon, mert úgy tartják, hogy akkor nem bántja a moly, *nem eszi meg, nem csipegette magát*. A szokást még őrző települések sora (Jugán, Lábnyik, Pusztina, Somoska, Traján) jelzi, hogy korábban általánosan elterjedt jelenségről van szó. Ugyancsak hasznos dolog, ha nagypénteken *kezdik készíteni a halászok hálóját, mert az ilyen hálóval több halat fognak, több hal megy belé* (Klézse<sup>47</sup>, Pusztina).

Ha valaki nagypénteken hal meg, arra Pusztinán azt mondják, *„meghalt, mint Krisztus.”* Lészpeden pedig úgy tartják, hogy aki nagypénteken hal meg, annak *„minden bűne eltöröltetik, s bémegy a boldog menyországba.”*<sup>48</sup>

Végezetül említsük meg, hogy Moldvában is ismerik a Krisztus üldöztetésével kapcsolatos történetet, mikor a különböző fák kiadták, illetve rejtették a Megváltót. Pusztinában így mesélik: *„Mikor Krisztust keresték, akkor ő elbútt a nyárfába, és azt mondták azok a zsidók, melyikek keresték őt: nem láttátok ittágyon valahol a zsidóknak királyát? Nem láttátok, hogy járjon itten? S a nyárfa kiatta. De a fenyőfa elbútatta. S akkor aszt monta Krisztus a nyárfának: magad örökké rizegi, ha fú a szél, ha nem fú. A fenyőnek pedig: te télbe-nyárba zód légy. Örökké szép légy, s mindenféle nuntába (lakodalom) téged használjon a világ.”*<sup>49</sup>

## NAGYSZOMBAT

A nagyböjt utolsó napja, amit régen éppen olyan szigorúan megtartottak, mint a korábbiakat. Pedig talán ezen a napon volt a legnagyobb a kísértés, hiszen egész nap főztek, sütöttek, mégpedig jobbnál jobb, ünnepi falatokat.

<sup>47</sup> Bosnyák 1980, 121.

<sup>48</sup> Bosnyák 1980, 121.

<sup>49</sup> Nyisztor 1997, 228.



De az istenfélő ember ezen a napon sem vett magához egyebet, mint böjtös eledelt és ügyelt arra, hogy ne lakjék jól. Egy időś acélfalvi asszony ma is büszkén meséli, hogy mikor kislány volt és süttöttek odahaza a *kozónákat*, édesanyja kínálta őt, de nagyszombaton abból sem evett. De akkor – mondta a már csak románul tudó asszony – a húsvét Húsvét volt, most pedig szinte nem is érzik.

Az emberek nagyszombaton feltakarítják az udvart, mindent elrendeznek, *pujt* fejtenek, ételt főznek; a disznónak takarmányt készítenek, hogy másnap, húsvét napján ne legyen vele gond. Eközben az asszonyok elkészítik az ünnepi ételeket. Ezek általában megegyeznek azokkal, amiket más, ünnepi alkalmakkor is az asztalra kerülnek. Így készítették *cibrét* (savanyúlevest), süttöttek disznó vagy tyúk *pecsenyét*, főztek *füstölt pecsenye ótottat* (füstölt húsból készült kocsonya). Ha bárányt vagy kiskecskét vágtak, akkor a belső részeiből *csügör* vagy *siger* készült.<sup>50</sup> Süttöttek *édeskenyeret*, *kalácsot* vagy *kozónákat* (dióval, halvával, raháttal, tojással, esszenciákkal), *bélest*, *pitánt* (pujliszt forrázva) és egyéb *preziturákat* (süteményeket). Ezek általánosan ismert ünnepi eledelek.

Sajátosan húsvéti étel a *bárány* vagy *kiskecske*, amit feldarabolva, kemencében (*kuptorban*) süttöttek meg. Előfordult, hogy valamilyen alkalomra az esztendő más időszakában is elváltak egy-egy bárányt vagy kecskét, de úgy igyekeztek, hogy húsvétra ha csak lehet, kerüljön az asztalra. Aki nem tartott juhot, az is igyekezett egy bárányt beszerezni nagyszombatra.

Egyedülállóan húsvéti étel a *kókonya*, vagy románosan *pászka*. Frumószán úgy tartják, hogy más alkalomra pászkát készíteni *vétek*. A *kókonya* szóval már Wichmann szótárában is találkoztunk *kokonno-kókonya* alakban, értelmezése pedig: „húsvétra süttöttek fehérlisztből, túróval és tojással töltve”.<sup>51</sup> De előfordul Hegedűs Lajos csángó beszélgetéseket tartalmazó könyvének szójegyzékében is, „húsvéti túros, tojásos sült tészta” értelemben, Gajcsána-Magyarfaluból *kókenya*, Klézséből pedig *kókennya* alakban.<sup>52</sup> Saját gyűjtéseim során azt tapasztaltam, hogy a *pászka* kifejezés egyre inkább kiszorítja a *kókonyát*, de még számos településen használatos, köztük olyanokban is, ahol a magyar nyelv a közbeszédben már visszaszo-

<sup>50</sup> A *siger*t Kelgyeszen a következőképpen készítik: „A báránynak a *fikátját* (máját), sz a *hurkackáit* (belét) *mosszuk vala meg szípen*, *főzöm meg tókálom* (vagdalom) *vala meg*. *Teszünk egy kalán felet* (zsírt) *a disznótól*, *hajmát sokat*, *tyúkmonyokat* (tojást), *szót*, *tyipert* (borsot), *s egy saunban* (üstben) *ránsuk meg*. *Jó dorse* (nagyon).” /Chelaru Mária/

<sup>51</sup> Wichmann 1936, 137.

<sup>52</sup> Hegedűs 1952, 327.

rolóban van, vagy éppen nemzedékekkel ezelőtt kiveszett (Dzsidafalva, Traján).

A *kókonya* régebben kovással kelesztett kenyértésztából, újabban kalács (kozona) tésztából készül. Újabbkeletűek a különféle ízesítőszeres, eszenciák is. Hagyományos módon fehér lisztből elkészítették és megkelesztették a tésztát. Amíg kelt, megcsinálták a tölteléket, ami héjában főtt *pityókából* (burgonya), túróból, tojásból és cukorból készült. A burgonyát néha részben pujkásával pótolták. Általában tavalyi (csípős) juhtúrót használtak, de van, aki az édes *ünőtúrót* kedveli. A szegényebbek a túrót vízben, esetleg tejben főtt rizzsel szaporították. 10 kg liszthez nagyjából 5 kg pityóka, 1 kg túró és 10 tojás szükséges. A megkelt tésztát kerek, újabban szögletes tepsibe (*tevál, tindzsér*) tették. Néhány helyen még emlékeznek rá, hogy káposztalevélen sütötték a kókonyát. A kókonya formázása többféleképpen történhet. Volt, amikor a tésztából öklömnyi darabokat szakítottak, s mindegyikbe tettek a töltelékből. Más megoldás szerint a tésztát 2 ujjnyi vastagon beleteszik a kerek tepsibe, megrakják a töltelékkel, aztán a tésztából ujjnyi vastag szálat *sirítenek*, sodornak, s azt keresztesen ráhelyezik a töltelékre. Az így keletkezett négy részbe ismét túros tölteléket tesznek. Frumósán még meg is sodorják a keresztesen ráhelyezett tésztát, amivel a Jézus elfogásakor használt kötélre emlékeznek.

Azoknál a házaknál, ahol nagycsütörtökön nem festettek tojást, erre a műveletre is nagyszombaton kerül sor. De igyekezniük kell a *tikmony bojálásával*, hogy időben odaérjenek a feltámadási misére. Nagyszombat este a szabófalviaknál *húsvét szenvedje*<sup>53</sup>, a pusztinaiaknál *húsét szenvedje*, a frumószaik *húsvét szenvednapjának* mondják.

A nagyszombat esti misére különböző időpontokban kerül sor attól függően, hogy plébániás helyről, vagy filiáról van szó. Régebben előfordult, hogy egy-egy településen csak a deák imádkozott nagyszombaton este a templomban. Csíkban például, amíg nem volt parókia, este 8-kor volt a *támadás*, mert Somoskáról járt ki a pap. Jugánban pedig vagy 50 esztendeje délben húzták meg a harangot, mert Geräestiből jött a pap.

Általában este, sötétedés után kerül sor a feltámadási (*támadási*) misére, amit megelőz az ünnepi tűzgyújtás. Ezt rendszerint a megyebíró, vagy a harangozó intézi, mégpedig néhány évtizede még acéllal, kovával és taplóval. Moldovában az idősebb rendű emberek általában emlékeznek rá, hogy néhány emberöltővel ezelőtt még igen elterjedt volt a tűzvas használata, de a nagyszombat esti tüzet még akkor is ezekkel a hagyományos eszközökkel

<sup>53</sup> Wichmann 1936, 128.

gyűjtötták meg, amikor a mindennapi életben már szinte minden háznál *tyibriket* (gyufát) használtak. Úgy tűnik, hogy az 1950-es, 1960-as években hagyták el a hagyományos tűzszerszámok nagyszombati használatát.

A tűzgyűjtásnak ezt a régies módját 1970-ben jegyeztem le a Romántól DK-re eső Balusestben. Eszerint a pap mellett szolgáló ember, a *fecior de biserică* (megyebíró) gyűjti a tüzet, s a szikrát fogott taplóról szalmát, majd száraz ágat gyűjtanak. A taplót előzőleg hamuval és lóganyéval főzik 2–3 órán keresztül, azután megszáritják és felfűzve tárolják. Az arra alkalmas követ úgy keresik az útban, vagy a vizek partján, az *ejtőt* (tűzvas) cigányok készítik, azoktól veszik (máshol rossz reszelőt is használtak). Tűzgyűjtáskor addig verik a követ az ejtővel, míg *tüzet vesz* a tapló, aztán addig fűjják, míg *tüzet ad*. A tűzgyűjtő kelléket egy bőrtokban tartották, aminek a neve *punga*, s a tűzcsiholásnak ezt az ősi módját *ejtésnek* nevezték Balusesten. Ebben az egy faluban találkoztam a vasnak ezzel a nevével, más helyeken *tűzvasnak*, vagy *amnarnak* mondják.

Amikor a nagyszombat esti misére *verik* a tókát, a tűznek már égnie kell. Ezt azután megszenteli a pap, a hívek pedig gyertyát gyűjtanak a szentelt tűzről. A mise idején, mikor az első glóriát „mondják”, akkor húzták meg ismét a harangokat.

A szombat esti feltámadási misén szentelik az egész esztendőben használatos szenteltvizet, valamint a tömjént. Néhány helyen ilyenkor szentelik az ételeket is, de erre általánosan húsvét vasárnap kerül sor. Az ilyenkor szentelt vízből például Klézsén haza is visznek, mindenkinek a poharába csorgatnak belőle, sőt az állatok elé is öntenek.

A nagyszombati tűzből régebben haza is vittek, ha nem volt nagy a szél, s nem oltotta el a gyertyákat. Klézsén a népek az oltáron lévő két gyertyáról gyűjtötták meg a lámpát s a tüzet.<sup>54</sup> Diószénben és Pusztinában (lehet, hogy máshol is) a templom előtt leégett tűzből *szenet* visznek haza, s azzal füstölük a beteg tehén tőgyit, vagy nagy idő esetén a szentelt burjánokat. Ma már szinte mindenhol románul hirdetik a feltámadást. Még Pusztinán is, ahol pedig a még nem is olyan idős asszonyok emlékeznek rá, hogy az 1930-as években a feltámadási misén magyarul is énekeltek. Vagy Lészpeden: *Feltámadt Krisztus! – Higgjük valóba*.<sup>55</sup> A „támadási miséről” hazatérve régebben *Krisztus feltámadott* volt a köszönés, mire a válasz: *Igaz, feltámadott*.

A feltámadási mise után régebben szokás volt, hogy égő gyertyákkal megkerülték a templomot, esetleg kimentek a faluba, néhol pedig felkeres-

---

<sup>54</sup> Bosnyák 1980, 121.

<sup>55</sup> Hegedűs 1952, 41.

ték a temetőt is, hogy hírt vigyenek a halottaknak is Krisztus feltámadásáról. Tekintettel arra, hogy az efajta vallási demonstrációt a kommunista diktatúra nem nézte jó szemmel, a szokás fennmaradása a pap bátorságán, a helyi milicista magatartásán, illetve jórészt a két tényező viszonyán múlott. Mindezeket a körülményeket figyelembe kell vennünk, amikor a nagyszombati *kikerülés* szokásának meglétéről, illetve hiányáról beszélünk. Adataim szerint Dzsida falván, Klézsén, Magyarfaluban, Somoskán, Szabófalván és Terebesen kerülték meg a nagyszombati mise után égő gyertyával a templomot. Diószénben, Frumószában, Kelgyeszten, Kickófalván és Nisziporesten ugyancsak *kikerülnek*, de kimennek a temetőbe is. A szokás paptól függőségét mutatja, hogy néhány esztendeje Pusztinán csak mint egykori emlékről beszéltek erről a szokásról: „Nagyszombaton este régebben fátklyákkal kimentek a keresztekhez, megkerülték a falut. Most ezt es a papok roncsák el. Régen a pap es ment velük, az Úr testyivel. Asztán eccer rossz idő volt, s aszt monták: rossz idő van, s elhatták. Most már csak a templomban sétálja meg magát, s annyi elég.” Az idők azonban változnak, s 1997-ben Pusztinán ismét volt gyertyás kikerülés, mégpedig a temetőbe.

A feltámadási miséről, vagy a kikerülésről hazatérve ülnek asztalhoz, és esznek az ünnepre készített ételekből. De néhány emberöltővel ezelőtt még ilyenkor sem nyúltak az ünnepi ételekhez, csak másnap a húsvéti misén esedékes ételszentelés után fogyasztottak belőle.

## HÚSVÉTVASÁRNAP

A Moldvában élő katolikus csángómagyarok legnagyobb ünnepe húsvét, Krisztus feltámadásának napja. Az esemény vallási jelentőségén kívül azzá teszi az egyházi tanítás és az apáról fiúra öröklődő népszokások által megteremtett, felfokozott *várakozási hangulat*, ami az egész böjt, de különösen a nagyhét idején lelkileg és testileg is előkészíti a híveket az esemény jelentőségének felismerésére és befogadására. Nem véletlen, hogy húsvét vasárnapjához különösen sok egyházi, valamint vallási köntösbe öltöztetett ősi népszokás kapcsolódik.

Csupán egyetlen helyen, Gajcsána-Magyarfaluban talákoztam a hajnali *újvízhozás* szokásával. Itt emlékeznek rá, hogy húsvét vasárnapján igyekeztek minél előbb felkelni, hogy *új vizet* hozzanak a kútról, hogy „*addig ne vegyen egy es, míg ő nem vett.*” De a szokás értelmére már nem emlékeznek.

Tátrai Zsuzsanna – a település megnevezése nélkül – mint általános moldvai jelenséget említi, hogy húsvétvasárnap „*napfelkelte előtt a kereszt-útra öntött vizet hasznosnak tartották jégeső és veszedelem ellen.*”<sup>56</sup> Föltehetően Bosnyák Sándor klézsei gyűjtéséből származik ez az adat, aki a következőképpen közli: „*Húsvét reggelin, mikor felkel, meddig a Nap fel nem jött, addig elmenz, s öntesz vizet a kereszt útbá, hogy adjon az Isten jó áldást a mezőkön, s örözze meg a jégtől, s a nagy esőtől s veszedelemtől.*”<sup>57</sup> Magam nem találkoztam ezzel a szokással, de Gazda József közöl Nagypatakról egy szöveget, miszerint a beszélő apókája annak idején jókor felköltötte őt húsvét reggelén, „*menj fiacskám, merits vizecskét a kártyába*”<sup>58</sup>, s öntözd meg az utat. (...) *Megöntöztem az uteskát vízzel. A vót a szokász. Mászok isz úgy, de csak az úton.*” Ebből ugyan nem derül ki, hogy mágikus, vagy takarítási céllal történt-e az útöntözés, de az előbbi sem lehet kizárni.

Általánosan elterjedt szokásnak lehet tekinteni a moldvai katolikusok körében a húsvét reggeli pirostojásról való mosakodást, amelyre vonatkozóan valamennyi csángó vidékről van adatunk.<sup>59</sup> Ennek lényege, hogy reggel a szülők valamelyike piros tojást tett egy *csuporba* (keldárba, tálba, vederbe), arra friss vizet öntött, s a család minden tagja megmosakodott róla, arról öntötték a kezükre a vizet. Azért, hogy *olyan egészségesek, pirosak legyenek egész esztendőben, mint az a tojás.* Máshol úgy mondták, hogy azért mosakodtak a piros tojásról, mert *Krisztus feltámadt, hogy Krisztus vérivel mosakodtak* (Magyarfalu, Pusztina). Volt, ahol nem is egy tojást tettek a vízbe, hanem annyit, ahány tagja volt a családnak.<sup>60</sup> Néhány helyen a piros tojás mellé *parát* (pénzt) is tettek a mosdóvízbe. Diószénben és Pokolpatakon pedig nemcsak mosakodtak a piros tojásról, hanem arról is itták a vizet. Trunkon így tettek húsvét mindhárom napján. Ez a szokás, bár kihalófélben van, sok családnál még ma is él, különösen az idősebbek körében.

Moldvában a katolikus falvakban hagyományosan általában nem szokás a gyermekek húsvéti megajándékozása. Nyomaira csupán néhány „székeles” jellegű településen bukkantam. Vizanteán a piros tojásról való reggeli mosakodást követően, miután a gyermekek elmondták a miatyánkot, megcsókolták *apókájuk* (nagyapjuk) kezét, az adott nekik pénzt. Diószénben

---

<sup>56</sup> Tátrai 1990, 157.

<sup>57</sup> Bosnyák 1980, 122.

<sup>58</sup> 'vízhordó edény'

<sup>59</sup> Pusztina, Frumósza, Szerbek, Onyest, Vizánteá, Magyarfalu, Bogdánfalva, Pokolpatak, Somoska, Trunk, Diószén, Jugán, Szabófalva, Traján.

<sup>60</sup> Bosnyák 1980, 121. (Pusztina)

este a gyermekek kitétek a keldár vizet, s ha jók voltak, akkor Jézuska hozott bele verestojást, esetleg pénzt is. Pusztinában pedig nem a vízbe, hanem a párnájuk alá kapják az ajándékot, s azt mondják, „*megtoj a húsvét*”. Mások tették a gyermekeknek szánt pirostojást, édességet „*a szemetre a sep-  
rő után.*” „*Nézzétek meg, melyiknek tojott meg a húsvét!?*”

A vasárnapi nagymiséig jártak – sok helyen ma is járnak – a kicsi gyermekek *korindálni*. Csoportokba verődve mennek ilyenkor többnyire a 8–14 évesek, ismerősökhöz, rokonokhoz, szomszédokhoz. Kisebb falvakban be-  
járják az egész falut, a nagyobbakban csak a közeli utcákat. Általában nyitott kapukkal várják őket, de újabban nem mindenhol. *Elkevéjdedt a világ* – mondják az öregek. De az ilyeneket elítéli a falu: „*Cine nu deschidea poarta doar pentru el n-o deschidea*” – mondta egy acélfalvi asszony – arra, aki nem nyitja ki; vagyis magát zárja ki a megköszöntésből.

A korindálás párszavas köszöntését a legtöbb csángó településen egészen a legutóbbi időig magyarul mondták, csak azokban a falvakban korindáltak románul, ahol már végképp kiveszett a magyar szó. Talán ezért, valamint az egész szokás magyar hagyományt őrző jellege miatt igyekezett a nacionalista román érdekek szolgálatába szegődött moldvai katolikus papság a korindálást is elveszejteni. A hírhedetten magyarellenes Tálmacel papról még ma is emlegetik a Román környéki csángó falvakban (pl. Dzsidafalván), hogy „*nagyon igyekezett megszüntetni*” a korindálást. De a jobb ügyhöz méltó buzgalommal tevékenykedő pap mégsem érte el célját maradéktalanul, mert a dzsudéni gyermekek az 1990-es években – ha elvélve is – még mindig korindáltak.

A magyarul beszélő moldvai falvakban változatos volt a korindálás köszöntő szövege, de ebben természetesen elsősorban nem települési sajátosságok tükröződnek, noha azok is lehetnek. Gyűjtésem során a következő típusokkal találkoztam:

– *Dícsértessék!* (Diószén)

– *Dícsértessék a Jézus Krisztus!* (Bogdánfalva, Klézse, Külsőrekecsin)

– *Dícsértessék Jézusnak (Jézuskának) szent neve!* (Bogdánfalva, Klézse, Külsőrekecsin, Magyarfalva, Onyest, Somoska, Szitás) Mire válasz:

*Mindörökké áldoztassék!* (Klészse).

– *Krisztus feltámadott!* Mire válasz: *Igaz, hogy feltámadott!* (Külsőrekecsin, Pusztina, Szabófalva, Szerbek)

Meg kell jegyeznünk, hogy Pusztinában ritkán használják a *korindálás* kifejezést, *oláhosnak* tartják, inkább úgy mondják: *mennek köszönteni*. Annak, hogy a gyermekek bemennek-e a házba, vagy csak az *ográdába* (ud-

var), nincs szigorú rendje. Csak Diószénben hangsúlyozták, hogy a gyermekek nem mennek be a házba; ezzel szemben Szabófalván „*mennek be házba gyermekek, s úgy szuliszák (szólítják) meg az embert.*”<sup>61</sup>

A korindáló (köszöntő) gyermekek ajándékot kapnak: verestojást, almát, diót, *kovrigot* (perecet), újabban kozonákot, nápolyit, csokoládét, cukorkát, pénzt. Minden család tudja, hogy körülbelül hány köszöntőre számíthat, s ez nagyjából független a családmérettől. Ezért egy egyedülálló öregasszonynak ugyanannyi festett tojással kell készülnie, mint egy népesebb családnak. Hogy a gyermekesereg ne falja be azonnal a rengeteg főtt tojást, a felnőttek mértékletességre intik a fiatalokat. Lészpeden például azt mondják: „*Ne egyétek meg a veres tojást, met ha megeszitek, akkó csomótok (kelés) lessz a testetekre.*”<sup>62</sup>

Mindezideig csak Klézséről ismerjük azt a szokást, hogy a korindálók *irtbotval* mennek köszönteni. Ezt fűzből szokták csinálni. Késsel spirál alakban leszedték a héját, s tojásfestővel megpirosították, aztán lehúzták a maradék kérget is, ilymódon piros *kondorgó* mintát kaptak.

A korindálás kora hajnalban kezdődik, s a nagymisé megelőző második harangozásig tart. Néhány elszórt adatunk van arról, hogy már szombaton délután elkezdték a köszöntést, vagy hogy vasárnap egész nap jártak korindálni. Erre azokban a falvakban kerülhetett sor, ahol nem volt helybéli pap és rendszertelenül, vagy egyáltalán nem tartották meg a nagyszombati és a húsvéti misét.

Pusztinán, Kicsiszalomoncon és Diószénben él az a szokás, hogy húsvét vasárnapján, nagymise előtt, a nagyobb legények és az ifjú házások felkeresik keresztszüleiket (keresztelő, bérmló, eskítő), visznek számukra bort, vagy pálinkát s *megtisztelik, megbecsülik* őket.

Az utóbbi néhány évtizedben szinte teljesen kiveszett a moldvai katolikus falvakban a húsvétvasárnapi ételszentelés gyakorlata. A Román környéki csángóknál már 40–50 esztendeje nem szentelnek ételt, a Bákó környékieknél csak 10–15 éve hagyták el a papok. Ritka az olyan falu, mint például Szerbek, ahol ma is szentelnek. Nyilván ezt a hagyományt is a papok veszejtették el, bár a falvak népének magatartása és elvárása is közrejátszhat a szokás megőrzésben. Néhány helyen már olyan régen kiveszett az ételszentelés, hogy egyenesen „*olá' szokásnak*” tartják, mint például Rotundán, vagy Nagypatakon.

---

<sup>61</sup> Bosnyák 1980, 121.

<sup>62</sup> Erdős 1994, 50.

A húsvéti ételszentelésre közvetlenül a délelőtti nagymise előtt kerül sor. Rendszerint a hagyományos ételeket, kókonyát (pásztkát), ótottat, verestojást, *kozoná*kot szenteltettek, de volt aki szalonnát, bort, sőt pálinkát is. Az ételeket tarisznyában vitték, a templom közepére szőnyeget terítettek, s oda tették a szentelnivalókat. Ezekből esetenként adtak a papnak is, vagy hagytak a seminaristák részére. Minden faluban emlékeznek arra, hogy egy-két emberöltővel ezelőtt a nagyszombati feltámadási mise után még nem ettek a húsvéti ételekből. „*A régi kerpás asszonyok – mondták Rotundán – nem ettek az ételből, amíg meg nem szentelték.*” A szentelt ételből szokás volt adni *pománába* – vagyis a halottakért.

Pusztinában ilyenkor viaszt is vittek szentelni, ebből aztán gyertyát készítettek. Az ételszentelés szokásának sajátos maradványa él ma is Diószénben, ahol néhány asszony, főként azok, akik rendezik a templomot, húsvét vasárnapon visznek kókonyát, tojást, egyebet, teszik az oltárra, azt a pap megszenteli, s aztán marad neki.

A húsvéti szentmise után – akárcsak nagyszombaton – *Krisztus feltámadott*-tal köszöntötték egymást a falubeliek, mire a válasz: *Igazán feltámadott*.<sup>63</sup> Újabban – a Román környéki csángó falvakban mintegy 40–60 esztendeje, Bákó környékén pedig 10–20 éve – románul köszöntik egymást húsvétkor: „*Cristos a înviat! Adevărat ca-nviat!*” Még a zömében magyarul beszélő Frumószán is néhány öreg még magyarul mondja.

A húsvéti miséről hazavitt ételt odahaza különös gonddal fogyasztották el. A megszentelt pászkból, kókonyából, kozonákból, egyébből, mikor ették, egyetlen morzsának sem volt szabad leesnie (Lábnyik). Ami morzsa megmaradt, azt nagy gonddal összegyűjtötték, bűn volt, ha a szentelt pászkból egy morzsa is a földre esett (Pusztina). Szerbeken félretesznek a szentelt ételekből, a városokból hazalátogató rokonok számára. Itt még a marháknak is adnak belőle egy darabocskát. Klézsén pedig összesöpörték a szentelt étel maradékát, a csontokat, tojáshéjat is, és belétették a tűzbe, hogy elégjen.<sup>64</sup>

Húsvétvasárnap a déli ebédnél általános szokás volt a szentelt verestojások összeütése. Ezt általában az édesapák kezdeményezték, s az egész család részt vett a játékban. A lényege, hogy mindenki fogott a kezében egy verestojást, aztán egymáséhoz ütötték, lám, kié törik el? Szerbeken úgy

<sup>63</sup> Hegedűs 1952, 42. Frumószában húsvét után negyven napig így köszöntek egymásnak a katolikusok. Pünkösöd után pedig: *Krisztus mennybe ment*. Hasonló köszöntési szokás lehetett más katolikus közösségekben is.

<sup>64</sup> Bosnyák 1980, 122.



tudják, hogy akié eltörik, az meghal. *Kocantás*nak nevezik a tojások összerúgását Jugánban és Kickófalván, s azt mondják, akié nem törik össze, az az erősebb; ugyanezt tartják Trunkban is, de ott *csaklint*ják a tyúknyomokat; Klézsén és Diószénben *kocintottak* a tojásokkal, az előbbi helyen úgy tartják, kié eltörik, az hal meg hamarabb, Diószénben pedig mindenféle trükkökkel éltek: ügyeltek, hogy a saját tojásukat ne a *buta* (tompább) *felével* üssék a másikénak, sőt attól sem riadtak vissza, hogy fatojással *kocintsanak*. Lányikban *kocantottak*, itt és Klézsén egymás homlokán törték meg a tojásukat, s azt mondták, így egészségesebbek lesznek. Pusztinán *összecsokkantottak* a tojásokat és azt mondták: „*éljünk meg sok számos esztendő*”.

Húsvét vasárnap délutánja a rokonok felkeresésének, meglátogatásának ideje. Ilyenkor *mennek nyámozni, tisztelődtek* a család felnőtt tagjai, vagy csak egyszerűen *látogatóba* mennek. Néhány helyen a felnőttek látogatását is korindálásnak nevezik. Az idősebbekhez elsősorban a gyermekeik, unokáik, továbbá a komák, a nyámok (rokonok) mennek látogatóba. A keresztszülők száma az utóbbi időben alaposan felszaporodott. „*Immá annyi keresztszülője van egy gyermeknek* – mondja egy pusztinai asszony –, *hogy nem tuggya, melyikhez mennyen, inkább nem megy egyhez se. Ahhoz ment, amejik újabb volt.*” Ha kicsi, akkor a *keresztelő keresztszülőkhöz*, ha nagyobb, akkor a *bérmálókhoz*. Most hat-hét keresztszülő keresztel. A nagyobbak mentek az *eskitőhöz*, vagy megtisztelik a keresztapjukat a *bufétben*. A látogatók vittek ajándékba pászkát, kozonákat (Frumósza), verestojást, italt (Pusztina). Megittak egy-egy pohár bort. A látogatás, illetve annak visszadása vasárnap délután kezdődött, de hétfőn, kedden is folytatódott.

Ez a látogatás egyfajta pótcselekvés volt, különösen a fiatalok részére. Húsvét vasárnapon ugyanis még nem volt szabad táncolni. „*Vasárnap délután* – emlékeznek Trunkon – *tanácsoltunk, mert nem lehetett az éjfűság táncoljon.*” Egyáltalában: ezen a napon még nem öltözködtek a leányok cifra gúnyába, Pusztinában a nyírásza (menyasszony) „*nem teszi fel a csírt.*”<sup>65</sup>

Húsvét vasárnapon tilos az alvás. Pedig a hosszas böjt utáni jóllakás, s az elfogyasztott számos pohár bor bizonyára elnehezítette a szempillákat. Mégis úgy tartották, hogy nem szabad nappal ledőlni, mert ha elalusznak, a következő esztendőben alkalmatlan időben fog esni az eső. Magyarfaluban azt tartják, hogy „*mikor nyomtatnak az áriján, fog meg az eső*”; Somoskán pedig: „*ha vasárnap aluszol húsvét napján, mikor lugoysz, akkor es.*”

<sup>65</sup> A csír – fényes fémszál – ami a nyírását díszíti, tulajdonképpen a menyasszonyság jelképe. Húsvétvasárnap a pap nem hirdeti a templomban az új párokat, ezért nem teszi fel a nyírásza a csírt.

## HÚSVÉTHÉTFŐ

A fiatalok számára húsvéthétfő a teljes felszabadultság, a vigasság napja. A délelőtti misére a leányok már a legcifrább, a fiatalasszonyok is a legszebb öltözetükben mentek. „*Húsvét napján új gúnyát vettünk, a legszebb gúnyát. Aztán másnap még másként, harmadnapján még másként, hogy váljék ki az ünnepi kiváltság. De a legszebben hétfőre öltöztünk.*” (Lészped) „*Húsvét másodnapján – mondja egy pusztinai asszony – azok is felveszik, akik egyébként nem hordozzák a portat.*”<sup>66</sup> Klézsén „*húsvét hétfőn minden fiatal elment a misére, utána hazamentek, ettek, s délután fogtak indulni, rikották meg egymást, jöttek a zenészek, mentek a táncba.*” Ezek a húsvéthétfői táncolási alkalmak szervezettek voltak: néhányan pénzt gyűjtöttek, zenészeket fogadtak. A táncot régebben rendszerint a szabadban rendezték, a templom vagy a községháza előtti téren (*hórahely*), a falu szélén lévő mezőn, vagy erdei tisztáson. Körtáncot, vagyis *hórát* jártak, úgy is mondták: „*a mise után volt a hóra.*” Ilyenkor elsősorban a nagylányok és a legények táncoltak, ritkábban néhány fiatal házaspár is beállt a körbe, az idősebbek pedig körben álltak s gyönyörködtek a táncban. De táncoltak a kicsik is – emlékezik egy kicikfalvi asszony –, azok „*valamelyik ográdában (udvar) rúgták az agyagot*”, „*atâta am dansat de am fi ajuns pîn' la București pe jos*” (hogy Bukarestig elértünk volna).

Lészpeden – és alighanem máshol is – húsvéthétfőn megérkeztek a faluba a vándor körhintások, ahogy a csángók mondták: „*mentünk a hintóra, a kerekhintóra*”. A gyermekek pedig a *cserkabalára*.<sup>67</sup>

A néprajzi szakirodalom szerint a moldvai csángók körében ismeretlen a húsvét hétfői locsolkodás. Ez az általam ismert települések többségében így is van; a Tázló menti és a Bákótól délre eső, Szeret melletti falvakban élők egyáltalában nem tudnak arról, hogy valaha is szokásban lett volna náluk a húsvéthétfői locsolás. Van azonban néhány olyan adat, amely alapján úgy tűnik, a népszokás hiányát korántsem általánosíthatjuk Moldova teljes katolikus népességére.

Néhány, Romántól északra fekvő, magyarul már néhány emberöltő óta nem beszélő faluban idős emberek úgy emlékeznek, hogy szüleik, nagyszüleik korában, tehát a századfordulón, esetleg a múlt század végén, hús-

<sup>66</sup> port – 'viselet'

<sup>67</sup>A *cserkabala* a kicsi gyermekek körhintája: „*egy nagy ágas fel volt ásva, egy rúd volt keresztül, s két szék volt a végükön. Kettő beléült, egy odaállt közepén, s hajtotta kereken. Felváltva hajtották egymást.*” (Lészped)

vét hétfőjén locsolták egymást a fiatalok. Burjanesten az 1910-es években *kofával*<sup>68</sup> locsolták a lányokat és *buszujuk* (bazzsalikom) virágot vittek magukkal. De ötven esztendeje már nem locsoltak. Hasonlóképpen emlékeztek Dzsidadalfván és Buteában is.

Ezek azonban meglehetősen gyér és bizonytalan adatok, szemben a Tatros menti Szitásról, Tatrosvásárról valamint Vizanteáról származó, egyértelműen a szokás meglétét mutató információkkal.

Szitáson az 1950-es években húsvét másodnapján jártak *vízbevetni* a legények. „*Öntöztek vízzel, kaptak pirostojást. A lányokat megmosták jól a vízzel, leöntötték őket. Azt mondták »Hálaistennek megértük vízbevetés napját, örömmel, egészségvel!«*”

Vizanteán is emlékeznek a húsvéthétfői locsolásra, az 1930-as években a legények jártak a faluban a lányokhoz. „*Hozzám is jöttek – emlékszik vissza Csobotár Mária – mikor leány voltam. Tanítottak mámmókáim: mámmámé, ha eljönnek a legények, ne legyetek buták. Azok kikértek minket apámtól, anyámtól, azok kiengedtek ográdába, s ott megöntöztek a legények. Kártyákból öntöztek vízzel. Én rákapaszkodtam egy legénynek a szíujára, s nem tudott lerázni, ő is kapott. Mind kiabált a többieknek: ne öncsetek te, ingemet öntötök. Utána én is meg kellett változzak, de ő es. De amelyik lány ügyetlen volt, annak egyik legény megfogta az egyik kezét, a másik a másikat, s úgy megöntötték, meddig nem tudott szuszogni. Azt mondták, amelyiket megöntötték, azt nem járja a betegség.*”

Vizanteán a locsoló legények a következő köszöntőt mondták: „*Hála legyen Szentúristennek, megértük Krisztus urunk feltámadását! Látom én, a városban öntözik egyik a másikat. Kannákkal öntözik: nem leszen ékesség, kártyával öntözik: úgy legyen békesség...*”

A legteljesebb „locsolóverseket” azonban Tatrosvásáron gyűjtöttem az 1960-as évek végén. Akkor azt mondták a faluban, hogy a románok sohasem locsoltak húsvétkor, a magyarok már az első *verekedés* (világháború) idején elhagyták a szokást. Csak az idősebbek emlékezetében élt a köszöntő szövegének két változata.

*Ha vízbevető hétfő,  
Nekünk es úgy tetszik.  
Járjuk az uccákat,  
Öntözzük egyik a másikat kártyákkal.  
De miünk nem öntözzük kártyákkal,*

<sup>68</sup> cofă – 'kártya' (fából készült vízfordó edény)

*Öntözünk kancsócskával.  
Öntünk embert, öntünk lját,  
Gazdát, gazdasszonyt,  
Piros tojást várjuk,  
Azt is a párjával! (1967)*

*„Szerencsés jó reggelt aggyon az Isten Kenteknek! Hála Istennek, hogy megérhettük Krisztusnak feltámadását, és átálléphettünk a másodnapjára, hogy ma, vízbevető hétfőn lássuk egymást.*

*Öntözzük az uccákat,  
Nem öntözzük kannával,  
Hanem öntözzük kártyával.  
Nem es mint a zsidók,  
Elmúladhassák.  
Édes gazduram, gazdasszonyom!  
Azt hallottam, hogy valami oltován csemeték  
Volnának magiknál.  
Úgy kéne, hogy megöntözzük;  
Hogy ebben az esztendőben  
Jobban újuljanak!*

*S akkor öntözték az életben mindenkit, leginkább a lányokat. S aztán kaptak, amit kaptak. Kaptak veres tojást.” (1970)*

Ezek az adatok, különösen a versek mindenesetre azt mutatják, hogy a Moldvában élő katolikus csángómagyarok legalábbis egy részének körében századunk első felében még elevenen élő gyakorlat volt a *vízbevető hétfői* leánylocsolás, s azt is tudták, hogy ennek egészségbiztosító szerepe van. Az a körülmény, hogy a húsvéthétfői locsolás szokását ismerő települések Erdélyhez viszonylag közel találhatóak, felveti a gondolatot, hogy esetleg a Kárpátokon túlról a közelebbi múltban (mondjuk 100 éve) átszivárgott jelenségről van szó, de hiszen a Székelyföldre sem a hunok hozták be a húsvéti locsolás szokását.

Mindenesetre érdemes számontartani ezeket az adatokat, s a Tatros mentén, valamint az Aknavásár és Gorzafalva közötti magyar településeken érdemes lesz tovább vizsgálni a kérdést. Ugyanígy utána kell nézni a Román környéki, már elrománosodott nyelvű falvak locsolási szokásainak is.

Említettem már, hogy a nagybőjt negyedik hetét a Tázló és a Beszterce mellett fekvő, székely eredetű falvakban *facsaros hétnék* nevezik, amikor nem szabad kotlót ültetni, mert a csirkéknek facsaros lesz a lábuk. Ezzel szemben a Szerettől keletre eső Magyarfaluban, továbbá a Román környéki csángó településeken (Butea, Dzsidadfalva, Nisziporest, Rotunda, Szabófalva, Traján) a húsvét utáni, mátkázóvasárnapig tartó hetet nevezik *tekeres (tekeresz) hétnék*, illetve *săptmîna sucită*-nak. Erről is azt tartják, hogy nem szabad tyúkot ültetni. Magyarfaluban úgy tudják, hogy ha mégis ekkor ültetnék a kotlót, akkor nem a végleges helyére kell tenni, s másik héten *meg kell mutatni* (váltogatni) *a fészket*, hogy ne *tekereseggyék meg a csürke*. Szabófalván ezen kívül még úgy tudják, hogy a húsvét után következő *tekeresz szereda* és *tekeresz süttörtök* dologtöltő napok. Ilyenkor nem mennek a mezőre dolgozni, mert megeszti a veteményt a bogár. „*Tarcsák a bogártól, aznap ülünk s nem dolgozunk. Vintátám (öregapám) egyszer nem tartotta, s a darabját mind megette a bogár.*” Egy másik ember azon a napon vitt ganyét, „*sze feltekeredett a keruca kereke.*” De történhet nagyobb baj is: „*Tekeresz héten eccer elment egy ember szántani. Gondolta, nem még ünnepel. Húztak egy borozdát, leült pihenni, s ott az ember is, a ló is elmaratt (meghalt).*”

## MÁTKÁZÓ VASÁRNAP

A húsvét után egy hétre következő vasárnapot a moldvai csángómagyarok *mátkázó* (vagy *mátkaváltó*) *vasárnapnak* nevezik. Nincs következetesség abban, hogy melyik megnevezést használják, például Forrófalván mindkettővel találkoztam. A Tázló melletti Szerbeken hallottam egy harmadik, ugyancsak színfimaként használt kifejezést: *mátkavasárnap*. A magyarul már nem beszélő csángó falvakban ugyancsak mátkának (*matcă*) nevezik az ilyenkor fogadott barátját. Tekintettel arra, hogy a nyelvészek szerint szláv eredetű, de esetünkben alapvető jelentésváltozáson keresztül *mátka szó* a románban is a szlávokhoz hasonlóan anyát (pontosan méhanyát, méhkirálynőt) jelent, elképzelhetőnek tarthatjuk, hogy ezek a már csak románul beszélő települések lakossága a magyarból őrizte meg a kifejezést.

A fehérvasárnapi mátkaváltás, a leány – ritkábban legény – barátságna ez a hagyományosan rituális „megpecsételése” mai, illetve közelmúltbeli formájában elsősorban a népszokások körébe tartozó jelenség, amit néprajzilag a *műrokosság* egyik, a magyar nyelvterületen viszonylag kevésbé is-

mert formájaként tarthatjuk számon. Domokos Pál Péter e témával foglalkozó tanulmányából azonban tudjuk, hogy „a tojások összekoccanásának napja” (dies concussionis ovarum) középkorban gyökerező egyházi szokás gyakorlatának emlékét hordozza magában.<sup>69</sup>

Magának a jelenségnek számos leírását ismerjük a szakirodalomból is.<sup>70</sup> A szokás lényege leegyszerűsítve a következő: húsvét után való vasárnapon, főként festett és írott tojásuk kicserélésével megpecsételik a barátságukat a fiatal lányok, s attól kezdve *mátkának* (ritkábban *vésárnak*, *keresztnek*, *vérenek*, *vérjelnek*) nevezik egymást, és ezt a kapcsolatot általában életük végéig megőrzik.

Maga a szokás meglehetősen elterjedt, gyakorlatilag valamennyi katolikus csángó településen él. Meggyőződésem, hogy a kisebb-nagyobb *változatok* és *eltérések elsősorban a jelenség mintegy emberöltővel ezelőtt elkezdődött kiveszésével*, s ezzel is összefüggésben az adatközlők pontosabb vagy pontatlanabb emlékezetével függnek össze. A következőkben áttekintjük a mátkaváltás szokásának részleteit.

Általában azok mátkázódnak össze – „*mátkákat sánnak vala*”, ahogy Szabófalván mondják –, akik korábban is jó barátnők, barátok (*prétinek*) voltak. Átgondolták tehát, esetenként meg is beszéltek, hogy kivel, kikkel akarnak mátkázódni, mégsem volt teljesen előre megfontolt szándék, szerepet kapott benne az ötletszerűség is. Mutatja ezt, hogy a szokás elhalása folyamatában egy-egy csángó leány mind több társával mátkázódott össze, emiatt egyre kevésbé tudták észben tartani a mátkáikat. Véleményem szerint fiúgyermek összemátkázódása is a szokás halványodásával, következőképpen a hagyomány rendjének fellazulásával magyarázható. Az 1960-as, 1970-es években, mikor még csak nemrég hagyták el a szokást, mindenki úgy emlékszik, hogy az ő gyermekkorában még kinek-kinek legfőljebb 2–4 mátkája volt, később már akár 15–20 is lett.

Ugyancsak a szokás komolyságának megkopásával tudom magyarázni, hogy idővel kibővült a barátságot megpecsételő, rituálisan kicserélt ajándékok köre is. Eredetileg elsősorban, sőt lehet hogy kizárólag, festett (és valószínűleg megírt) tojással, tikmonnyal váltották a mátkát. Utóbb azután több helyen már csak festett tojást cseréltek, hogy utoljára még az ennyi fáradtsággal előállított ajándékokat is egyre gyakrabban helyettesítették a készen beszerezhető. Fel kell figyelnünk arra, hogy ezekkel a „banális” csereaján-

<sup>69</sup> Domokos 1981, 91.

<sup>70</sup> Bosnyák 1980, 122.; Domokos 1974, 384–386.; Hegedűs 1952, 42.; 259–260.; Pozsony 1994, 241–242.

dékokkal elsősorban a nyelvükben, hagyományukban leginkább asszimilálódott, Roman környéki csángó falvakban találkoztam.<sup>71</sup> Meg kell azonban mondani, hogy még ezekben a falvakban is elsősorban tojással váltják a mátkát.

A szokás valamikori „megtervezettségét” jelzi az is, hogy a leánykák a kiszemelt barátnővel föltétlenül *mátkát* váltottak. Válthattak még *vésárt*, *keresztet*, és ismeretes az összebarátkozásnak az a formája is, amikor két mátkásodó fiatal kézfogását elvágó idősebb társuk *keresztanya* lesz (Külsőrekecsin, Terebes). Ezzel szemben Csíkban azt mondják: „*ha küsebb vált a nagyobbal*”, akkor „*keresztanya lesz s keresztlány*”. Arra vonatkozóan, hogy mikor váltanak mátkát és mikor vésárt (*verișoara*), nem találtam egyértelmű magyarázatot, lehet, hogy ez is a szokás kopásával függ össze. A legtöbb helyen úgy tartják, hogy ki mit akart, azt váltott. Somoskán például „*ki milyent akart azt váltott. Mikor akartak váltani, kérdezte: mit váltunk? Azt mondja: válcsunk vésárt! A másik mondja: válcsunk mátkát! Válcsunk keresztet!*” Ez az asszony azonban pontosan számontartotta, hogy neki három *mátkája*, két *vésárja* és hat *keresztje* volt. Ugyanakkor a szomszédos Külsőrekecsinben úgy tartják, hogy „*akikkel rokonok voltunk, azokkal vésárt váltottunk, aki nem volt rokon, azzal mátkát.*” Ez a magyarázat felveti a gondolatot, hogy itt tulajdonképpen a román *verișoară* (*'unokatestvér'*) szó belépéséről és elterjedéséről van szó, s ennek érzelmi, tartalmi hasonlósága miatt nem tudnak pontos különbséget tenni a *mátka* és a *vésár* fogalom között. Bizonyára ezért bukkan föl a tojásváltás mondókájába is a – Moldovában *unokatestvér* értelemben is használatos – *testvér* szó. A *kereszt* pedig fokozatosan elvesztette eredeti értelmét – a mátkaváltással létrejött műrokonságot „hitelesítő” idősebb barátnő funkcióját –, s lassan „lefokozódott” a mátká szinonimájává.

A mátkaváltás tehát fehérvasárnap, rendszerint a délelőtti misét követően történt meg a templom előtt, vagy máshol, az írott vagy csak festett tojásokkal. Régebben az volt az általános gyakorlat, hogy húsvétra annyi tojást festettek, hogy mátkázó vasárnapra is maradjon, de utóbb már ez a rend is fölborult: húsvétra is írtak tojást, vagy mátkaváltáskor is csak festettek cseréltek. Maga az aktus úgy történt, hogy a két lány (esetleg fiú) a tenyerét

---

<sup>71</sup> Így festett és írott tojás helyett előfordult, hogy *pászkát* adtak, illetve cseréltek (Kickófalva), *kókonyát* (Balusest), *gyümölcsöt*, *kozonákot* (Forrófalva), *inget*, *kendőt* (Jugán), *fésűt*, *inget*, *katrincát* (Szabófalva), *virágcsokrot* (Rotunda), „*pántfogókat*” – cipőket (Szabófalva) és – *horribile dictu* – *pénzt* (Rotunda).

összetéve *habargatta* a tojásokat, s közben elmondta a mátkaváltás hagyományos mondókáját, aminek többféle változata ismeretes.

Ez a mondóka is figyelemre méltó metamorfózison ment át s nagyon érdekes, hogy főként a Roman környéki csángók őrizték meg a hagyományosabbnak tűnő, kötöttebb formáját. Még érdekesebb, hogy ezen a környéken az egykori magyar anyanyelvet elvesztett csángó falvak is őrzik ezt az archaikusabb formát. A Bákó környéki falvak közül csak Magyarfaluban találtam egy romlottabb változatára, míg a többi településen már – mondhatni – csak romjaiban él az eredeti forma. A következőkben közlöm a valamennyi általam ismert változatot:

*Ezend e világon vagyunk mátkászok, mász világro hugosszak.* Domokos Pál Péter közli Szabófalváról ezt az alapváltozatnak tekinthető szöveget, amelynek egészen csekély eltérésű változatát (*Ezend a világon legyünk mátkászok, mász világon legyünk hugosszak*) magam is gyűjtöttem Balusesten, Kelgyeszten és Szabófalván.

Ezzel gyakorlatilag teljesen megegyezik a magyarul már nem tudó északi csángó falvakban ismeretes mondóka szövege: *Pe lumea asta să fim matci, pe cealaltă surori* (E világon legyünk mátkák, a másikon testvérek. –Acélfalva, Burjanest, Butea), illetve *În lumea asta sântem matcă pe cealaltă surori* (Ezen a világon mátkák vagyunk, a másikon testvérek – Jugán, Kickófalva). Hasonló a Magyarfaluban talált szöveg is: *Ezen a világon legyünk mátkások (vésárosok), más világon legyünk testvérek.*

Az ezután közölt szövegekben már érzékelhető a kötöttség bomlása. A Diószénben talált változat: *Ezen a világon leszél mátká, másik világon leszél vésár.* Lészpedről pedig: *Ha ezen a világon vótunk barátok, virisórák, a másik világon, meg ezen a világon es legyünk mátkások.*<sup>72</sup> Magyarfaluból: *Vére, vére, hótig vére, hótunk után testvér.*<sup>73</sup>

Az eddig közölt szövegek még romlott formájukban is tartalmazzák a mátkaváltással megpecsételt kapcsolatnak azt a sajátosságát, hogy nem csak erre a világra, hanem a másakra is érvényes. A teljesség kedvéért közölt néhány további szövegben a kapcsolatnak ez a túlvilágra is szóló érvényes elvész: *Hótig kereszt, hótig mátká, hótig vésár* (Külsőrekecsin) és *Hótig mátká légy, hótig vésár légy* (Csík).

Külön téma a legények (fiúgyermekek) mátkaváltása. Teljesen egyértelmű, hogy legény a leánnyal fehérvasárnapon nem váltott mátkát. Megoszlanak a vélemények a tekintetben, hogy legény a legénnyel vált-e. Vannak

<sup>72</sup> Hegedűs 1952, 42.

<sup>73</sup> Hegedűs 1952, 260.



falvak (Jugán, Kelgyeszt, Lészped), ahol határozottan állítják, hogy ilyesmire nem került sor. Máshol inkább bizonytalankodva mondják, hogy elvéve ez is előfordult (pl. Butea, Lábnyik, Magyarfalu). Végül vannak települések, ahol úgy emlékeznek, hogy legények is váltottak egymással, de ritkábban mint a lányok (Balusest, Bogdánfalva, Klézse, Külsőrekecsin, Nagypatak, Szabófalva). A felsorolt településeket áttekintve teljesen világos, hogy sem földrajzi, sem pedig történelmi okokra nem lehet visszavezetni a legények közti „mátkaváltás” szokását, hanem itt is a hagyomány rendező elveinek, szigorú kötöttségeinek felbomlásáról van szó. Mi sem mutatja ezt jobban, mint hogy a legények közti, fehérvasárnapi tojásváltás eredményeként létrejött kapcsolatot kivétel nélkül mindenhol a románból átvett *vére, vérje, vérjeé* szóval jelölik, vagyis újonnan elterjedt szokásról van szó. Amint azt egy 1972-ben megkérdezett külsőrekecsini asszony meg is fogalmazta volt: „*Legények egymással is váltanak hótig vérjét, de ez inkább csak tréfás beszéd.*”

Figyelemre méltó a leányok közti mátkaváltás hagyományos korhatárának rendje. Általában 12–16 esztendősek váltottak mátkát, elvéve hallunk 10 évesnél fiatalabbakról, vagy 16 évesnél idősebbekről is. Jobban eligazítanak etekintetben azok a megjegyzések, amelyek arról szólnak, hogy „*Két-három évig volt valaki mátkás korban, addig volt leány, annyit leányoskodtunk, mert 17 esztendősen már mentünk férjhez*” (Terebes), vagy: „*azok a leányok, akik már a táncba jártak, nem váltottak mátkát*”. A mátkaváltás tehát inkább a kislányok, süldő lányok szokása volt, akiknek még nem anynyira járt a legényen az eszük. Mégsem tekinthetjük gyermekszokásnak a mátkaváltást, hiszen életreszóló kapcsolatot jelentett. Inkább a nagylánnyá válás folyamatát segítő kapcsolat volt az első időszakban, hiszen a csángók hagyományos családi életében a leány és anyja között nem volt olyan a viszony, aminek során a serdülő lány megkaphatta volna a nagylánysághoz, majd a férjhezmenéshez, asszonysághoz szükséges tudnivalókat. Ezt sokkal inkább várhatta fogadott keresztanyjától (váltott keresztanyja), vagy néhány esztendővel idősebb mátkájától.

Eredeti funkciójában erre szolgált a mátkaváltás során még szorosabbra fűzött leánybarátság. De nem csak erre. Azok, akik a húsvéti ünnepőr végét jelentő fehérvasárnapon, a tojások összekocantásának napján mátkát váltottak, egész életükben *mátkának* szólították egymást. Lehet, hogy kapcsolatuk csak abban nyilvánult meg, hogy ha találkoztak, úgy szóltak egymáshoz: *Hova menc, mátká? Mit csáncs, mátká? Jössz-e, mátká? Mensz-e, mátká?* De gyakori volt, hogy *mátkáról komásodtak*, vagyis ha gyermekük szü-

letett, kereszteltek egymásnak s összekomásodtak. Sokan hangsúlyozták, hogy a mátkaváltás után olyanok voltak, mint két testvér. A pusztinai Timár J. Ilona pedig meghatódva mesélte, hogy nemrég meghalt náluk egy hetvenes éveiben járó asszony, s ő számontartja, hogy a mátkája milyen szépen megszíratta.

## A TANULMÁNYBAN ELŐFORDULÓ HELYSÉGNEVEK

*Acélfalva* – Oțeleni  
*Balusest* – Bălusești  
*Bogdánfalva* – Valea Seacă  
*Burjanest*(Burjánfalva) – Buruinești  
*Butea* – Butea  
*Csikfalva* – Ciucani  
*Diószén*(Gyoszeny) – Gioseni  
*Dózsa* – Gheorghe Doja  
*Dzsidafalva* – Adjudeni  
*Esztufuj* – Stufu  
*Forrófalva* – Faraoni  
*Frumósza* – Frumoasa  
*Jugán* – Iugani  
*Kelgyeszt* (*Kelgyest*)– Pildești  
*Kickófalva* – Tetcani  
*Kicsiszalonc* – Tărița  
*Klézse* – Cleja  
*Külsőrekecsin* – Fundu Răcăciuni  
*Lábnyik* – Vladnic  
*Lésped* – Lespezi  
*Magyarfalu* – (Ungureni) Găiceana- Arini  
*Nagypatak* – Valea Mare  
*Niszíporost* – Nisiporești  
*Onyest* – Onești  
*Pokolpatak* – Valea Mică  
*Ploszkucény* – Ploscuteni  
*Pusztina* – Pustiana  
*Rotunda* – Rotunda  
*Somoska* – Șomușca

*Szabófalva* – Săbăoani  
*Szerbek* – Floresti  
*Szitás* – Nicorești  
*Tatros* – Târgu Trotuș  
*Terebes* – Trebiș Mărgineni  
*Traján* – Traian  
*Trunk* – Galbeni  
*Vizánta* – Vizantea

## IRODALOM

### **BÁLINT Sándor**

1976 *Karácsony, húsvét, pünkösd*. Bp.

### **BOSNYÁK Sándor**

1980 A moldvai magyarok hitvilága. *Folklor archívum* 12. Bp.

### **DOMOKOS Pál Péter**

1941 *A moldvai magyarság*. Kolozsvár

1974 Dies concussionis avorum. *Ethn.* LXXXV. 384–389.

1981 *Bartók Béla kapcsolata a moldvai csángómagyarokkal*. Bp.

### **DÖMÖTÖR Tekla**

1964 *Naptári ünnepek – népi színjátás*. Bp.

### **FARAGÓ József**

1996 A hejgetéstől az urálásig. *Honismeret* 6. 53–64.

### **GAZDA József**

1993 *Hát én hogyan síratnám...* Bp.

### **HALÁSZ Péter**

1973 A moldvai magyarok egy régi étele, a zsufa. *Ethn.* LXXXIV. 341–345.

1981 Magyarfalu helynevei. *Magyar Névtani Dolgozatok* 19. Bp.

### **FAZAKAS M. Izabella**

1997 Az egyházi év ünnepei Bogdánfalvában. In: Pozsony Ferenc (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 5. Kolozsvár 324–341.

### **HEGEDŰS Lajos**

1952 *Moldvai csángó népmesék és beszélgetések*. Bp.

### **ICHIM, Dorinel**

1983 *Zona Etnografică Trotuș*. Buc.

**LÜKŐ Gábor**

1936 A moldvai csángók I. A csángók kapcsolata az erdélyi magyarsággal. *Néprajzi Füzetek* 3. Bp.

1936a Moldva alapításának mondáihoz. *Ethn.* XLVII. 48–56.

**MANGA János**

1979 Húsvéti ünnepkör. *Néprajzi Lexikon* 2. Bp.

1980 Nagyhét. *Néprajzi Lexikon* 3. Bp.

**NYISZTOR Tinka**

1997 *Kései fordulat. Az étkezési kultúra újkori formáinak beépülése az 1960-as évektől egy moldvai faluban.* A táplálkozáskultúra változatai a 18–20. században. Kalocsa. 219–232.

**POZSONY Ferenc**

1994 *Szeret vize martján.* Moldvai csángómagyar népköltészet. Kolozsvár

**TÁTRAI Zsuzsanna**

1990 Jeles napok – ünnepi szokások. In. *Magyar Néprajz VII.* Bp. 102–264.

**WICHMANN Györgyné**

1907 A moldvai csángók szokásaiból. *Ethn.* XVIII. 287–294.

**WICHMANN, Yrjö**

1936 *Wörterbuch des ungarischen Moldauer-Nordcsángó- und Hétfaluer Csángódialektes nebs grammatikalischen Aufzeichnungen und Texten aus dem Nordcsángódialekt.* Helsinki

## A FARSANG MÚLTJA ÉS JELENE KÉT TÚRHÁTI FALUBAN\*

---

Az északnyugati hármashatár közelében két túrháti magyar falu – Kökényesd és Csedreg – évszázadok óta ikertestvérként éli életét. A gazdasági és anyagi feltételek hasonlósága, az azonos felekezeti (római és görög katolikus) hovatartozás, az utóbbi évtizedekbeni házassági kapcsolatok összeszövődése adta és adja a két faluközösség egykori és mai szokásvilágának felteleteit.

Az alföldi falvak nagykultúrára épülő önellátó kis- és középparaszti gazdaságai, mint amilyen e két falu is, a gabonafélék, a napraforgó, a takarmánynövények mellett mindig helyet kellett adjanak a paraszti viselet, a hozomány kendervászon nyersanyagának megteremtéséhez. A kender feldolgozása itt is a legfontosabb télidei női elfoglaltság volt, melyhez a farsangidei alakoskodó, mókázó szokásrendszer társult.

### A. A FARSANGOLÁS HELYE

A szösz fonallá sodrása többnyire két helyen folyt: részben otthon, a családban, és este a fonótársaságokban, melyek a nők családi állapota és nem az életkor szerint alakultak. Így külön voltak lányfonók és asszonyfonók, a menyecskék bármilyen fiatalok is voltak, az esküvő után már az asszonyfonókba jártak. A vagyoni helyzet a fonóközösségek kialakulását nem befolyásolta, ez csak házasságnál volt meghatározó. Az esti fonók nem csak munkahelyek voltak, hanem egyben a közösségi élet, a vígság, szórakozás színterei is. Itt találtak hallgatóságra, de sokszor innen indultak a farsangi alakoskodók, a „maskarások” (10). Csedregben, de néha Kökényeseden is farsangoltak még a házaknál is, főleg akkor, ha a lány valami oknál fogva nem ment a fonóba, valamint a lakodalmas házaknál, a lakodalmat megelőző estén.

---

\* A zárójelben feltüntetett arab szám az adatközlőt jelöli.

## B. FARSANGHIRDETÉS

A vízkereszttel záruló karácsonyi ünnepkör a farsang nyitányát jelentette. A templomból alig hazatérteket a tizenévesek farsanghirdetése kísérte. Kökényesden többnyire három csoport járt: egy a *Kisvégen*, a másik a *Faluban*, a harmadik pedig a *Jogosban*. Ezek a csoportok önszervező alapon alakultak ki, bennük 10–15 évesek vehettek részt, s 8–10 fiatal alkotott egy-egy csoportot. A résztvevők egy-két sor lovasszánhoz használt csengő- és *zürgős*ort vagy *pergőt* (kicsi kolomp), *kongót* (nagy kolomp) akasztottak magukra és a csordásoktól, gulyásoktól kért rövidnyelű ostorral csördítettek. Mivel az ostor vége, a *csapó*, mely a hangot adta, hamar elnyűtt, a csoport mindig pótcsapót is vitt magával, mellyel időközben lecserélte az elkopottat. A csordás nyáridőben egy-két csapót kötött, de ezzel a farsanghirdetők nem elégedtek meg, olykor 8–10-et is tettek az ostor végére, mert minél több volt rajta, annál nagyobb hangot adott az ostor. Mivel csördíteni nem mindenki tudott, ezért a csoport szívesen fogadta azt, aki ehhez értett, főleg ha még ostora is volt. Igyekeztek előre beszervezni a kondást is, aki kürtjével társult a fiatalokhoz. Ha a kondás nem akart a hirdetőkhöz csatlakozni, vagy nem is volt annyi kondás, ahány csoport, elkérték a kürtöt. Mivel a kürtnek nem volt *pipja*, csak egy nagyobb legény bírta megfújni, akit a csoport kért fel a részvételre.

A cél a minél nagyobb zajkeltés volt, jelezve, hogy a vallásos önmegtartóztató élet heteit a vidámság, a szórakozás, a házasságkötés hetei váltják fel.

Csedregben, kisebb falu lévén, két csoport alakult: egyik csoport a *Fő utcán* járt, a másik a *Csinált úton* (köves út, amely a falu szélén haladt át, Halmitól Tiszaújlak felé). A csoport kialakulása, zajkeltő eszközei azonosak voltak a kökényesdivel, csak itt az öblös hangú kolompokat *ladang*nak, harangnak, *bongónak*, a mélyebb hangú csengőt *mangónak* nevezték.

A farsanghirdetők az utcákon lassan haladva azok előtt a házak előtt álltak meg, sőt még az udvarra is bementek, néha egész a pitvarajtóig – főleg Kökényesden –, ahol 20–25 évesnél idősebb lány vagy fiú volt a családban, mintegy figyelmeztetve, hogy itt a farsang, a nősülés, férjhezmenetel, lakodalmak ideje. Ilyen helyeken a csengők, pergők, ostorok hangja mellé rigmusokat is kiáltottak:

*Akinek van szép jánya,  
eressze a gulyára.* (14)

*Akinek van vén jánya,  
csapja ki a gulyára.* (12)

A háziak nemigen vették jó néven ezt a „figyelmeztetést”, néha haragosan kizavarták a hirdetőket, de azért utólagos harag nem volt belőle. A gyerekek szüleire sem nehezteltek, mert tudták, hogy ez részlegesen komoly csupán, részben játék, hiszen a felnőttek nem rosszindulattal biztatták őket erre, egyfajta szórakozásnak tekintették. Volt, aki örült, ha hozzá is betértek, figyelmességnek tekintette.

### C. A FARSANGOLÁS IDEJE

A farsangi időn belül csak meghatározott napokon maskaráztak. Ez mind a házakra, mind a fonókra vonatkozott. Vízkereszt utáni első este (január 7.) már farsangoltak, ha az nem esett a hét végére, mert szombaton és vasárnap este nem volt szokásban a beöltözés. Aki ilyet tett, *„hogy még az isten szent napján is bolondozott, azt ugyancsak megszólták”* (7). De nem farsangoltak az ezekben a hetekben levő ünnepeken, és az azokat megelőző estén sem, mint például a három püspök napján (Aranyszájú Szent János, Nagy Szent Bazil, Nazianzi Szent Gergely, görög katolikusok ünnepe), január 30-án, és gyertyaszentelő napján, február 2-án. Pénteken is inkább csak akkor mentek, ha szombaton valahol lakodalmat tartottak, habár ez nem volt gyakori jelenség, többnyire kedden és csütörtökön tartották a lakodalmakat. Az első este azonban csakis fiúk, férfiak mehettek, mivel ők *„szerencsét visznek a házhoz”* – tartotta a hiedelem.

### D. A FARSANGOLÓK NEME ÉS ÉLETKORA

A farsangolás nem kötődött nemhez, de többnyire fiúk, esetleg fiatal férfiak, férjek vállaltak ilyen szerepet, de nem volt ritka a női szereplő sem. Homogén női csoportok csak a lakodalmas házakhoz mentek. Nem volt hagyományokkal szabályozott életkori határ sem. Leggyakrabban a 15–25 év közöttiek öltöztek be, de voltak farsangoló gyerekek és életük delelőjén levő 40–45 évesek is.

## E. A FARSANGOLÁS MÓDJÁ

E két faluban játszott farsangi alakoskodó játékokat többféle megközelítésben lehetne rendszerbe szedni. Itt a résztvevők számát és azon belül a játék tematikáját vettük figyelembe. A farsangosok lehettek egyedül járók, vagy 2–3 fős és 6–10 fős csoportban szereplők. A résztvevők számát a szerep, a dramaturgia határozta meg. Csedregben a csoportos farsangolóknak mindig volt „bekérőjük”, aki előre bekopogtatott és „*Szabad bejönni egy pár farsangosnak?*”, vagy „*Szabad egypár cselédnek bejönni?*” (13 és 5) szöveggel kért bebocsátást. Nemleges választ a farsangolók csak ritkán kaptak, előttük az ajtó többnyire mindig nyitva állt, mind a fonókban, mind a lakodalmozóknál. Esetleg magánházaknál találtak zárt ajtókra, ha későn mentek, vagy ha a család fiataljai a fonóban voltak. A farsangolás ötletei, a csoportok kialakulása részben a baráti körben, másrészt a fonókban született, így a beöltözés is egy-egy családi háznál vagy a fonóházakban zajlott. A szerepvállalás a testalkatnak megfelelően történt: „*Kinek mi állt jól, ki tudta megjatszani, annak szeretett öltözni*” (9). Szívesebben jártak más falurészben, mint a lakókörzetükben, remélve, hogy ott nem ismerik fel őket. Volt, aki annyira kíváncsi volt, hogy letépte a maskarás kendőjét, vagy megpróbált alánézni.

## F. A FARSANGI JÁTÉKOK LEFOLYÁSA

### F.1. Egyedül farsangolók

#### F.1.1. Szellemet imitáló maskarások

Két túlvilági szellemfigura volt: a **halál** és az **ördög**.

**Halál.** Öltözete: fehér szoknya, fejére kalapszerűen egy fátyolszitát tettek, melyet egy nagy lepedővel átkötöztek, az egészen a szoknyáig betakarta. Arcát megvizezve erősen belisztezték, szájába alul-felül nagy krumpliból kivágott fogat tettek, melytől beszélni épp tudott, de a hangját eltorzította. A halálfigurára mindenki úgy emlékszik, hogy nagyon csúnya volt. Egyik kezében kis fehér faragott keresztet, a másikban fehér kardot (3), vagy fából készült kaszát (9) tartott. Az utcán és a házakba bemenne nagyokat visített, „*úgy megijedtem, mert addig még nem láttam halálnak öltözve senkit, az ágy háta mögé bújtam, a házban csipdeste a jányokat és visített, nagy fogai voltak. Én olyan 5–6 éves lehettem, ha jól emlékszem*” (7).

**Ördög.** Öltözete: fekete testhez simuló szűk nadrág, kabát, hátul lógó fark, fejére fekete harisnyát húztak, szeme körül kidíszítették, „*piros*



*anyagból két szarvat tettek, mint egy piros paprika*” (3), szeme, szája pirosra festve. Kezében kétágú villa vagy *„egy tepsí volt, nagyon vickádozott”* (9). A halál és az ördög gyakran együtt járt, az ördög verte a tepsit, a halál ezt a hangot követve táncolt, visított, *„volt, aki az ágy alá bújt, úgy félt”* (9).

Azokat a ruhákat, amelyeket varrni kellett, mint amilyen az ördögé is volt, eltették a színbe a rúdra, így a következő évben is tudták használni.

Habár ezek magányos szerepek voltak, a gyerekek egész serege követte őket, olykor még a házba is besurrantak utánuk. *„Volt, mikor az ilyen maskarások még egymástól is megijedtek, emlékszem, egy valaki nagy falábakon halálnak volt öltözve, mindenki szétszaladt az utcán”* (11).

### *F.1.2. Foglalkozást imitáló maskarások*

**Foltozó cigány.** Öltözete: kopott ruha, kalap, tarisznya, benne bádóg, kalapács, foltozó üllő, mely seprűnyél vastagságú, 50–60 cm hosszú, egyik végén hegyes vasrúd, erre volt akasztva a tarisznya. *„Az üllővasat beverte a ház főgyibe, az asszony (mármint a ház asszonya) igencsak haragudott ilyenkor, de hát a fődet úgyis hét végén mázolták”* (14). Kalapácsával nagy zajt csapott, verte a bádógot, a *sparhettet*, rozsdaporos, gyakran kormos kezével a lányokat simogatta (volna).

**Kovácsmester.** Öltözete: munkaruha, vállán füzérre kötve ócska patkók, kezében kalapács, harapófogó. A házban a jelenlevőket akarta megpatkolni, a fogukat kihúzni, visongva futottak el tőle.

**Végrehajtó.** Öltözete: úriembernek öltözve, nyakkendővel, fején kalappal jelent meg, kezében nagy füzet és egy ceruza, elkezdett rekvirálni, összehányta az ágyat, a dunyhát, a szekrényben az edényeket, mindent megvizsgált, lefitymált, lebecsült. *„A háziak kezdtek vele alkudozni, s így megígértette, hogy mire még egyszer jön, addigra rendezik az adósságot”* (3). A foglalkók néha többen is voltak: *„kezdtek összeszedni ezt-azt, de volt, aki a laskanyújtóval kizavarta őket”* (9).

**Katona.** Öltözete: katonaruha, melyet a szabadságon levő katonáktól kért, fejére álarcot tett, a lányok mellé ült, simogatta, csipdeste őket, azok visongtak. Leste, nem ejtik-e el az orsót. Volt, mikor ebben a szerepben lányok maskaráztak.

### *F.1.3. Életkort, állapotot imitáló maskarások*

**Öregember.** Öltözete: gubát, kucsmát vett magára, kenderszöszből szakállt ragasztott, hangját eltorzította, ő is a lányok mellé ült, akik pajzánul viccelődtek vele.

**Terhes asszony.** Öltözete: hasát kitömte egy pólyapárnával, a házba jajgatva lépett be, a hasát simogatta, egy széket kért, hogy leülhessen. Ha fiúk is voltak a fonóban, azt mondta, valamelyikre mutogatva, hogy az illető a születendő gyerek apja. Ezen aztán mindenki nagyot nevetett.

## F.2. Két-három fős farsangoló csoport

### F.2.1. Állatot utánzó maskarások

Mindig két-három személy játszotta.

**Medve és gondozója.** Az egyik legkedveltebb és így a leggyakrabban játszott csoportos maskarázás volt. Fő alakja a medve. Öltözete: kifordított barna bundás kabát, vagy két guba, egyet a lábára, egyet a kezére húzott, derekán összekötötték, de gyakori volt a szalmakötéllal betekert medve. Hosszúszálú szalmát megsodortak, és ezt testére, lábára, karjára csavarták, fejére barna harisnyát húztak, vagy kendővel beburkolták, tenyerét korommal kenték be, derekát lánccal kötötték át. A medvét egy hétköznapi ruhába öltözött személy vezette, egy másik pedig két kenyérsütő tepsit vagy rossz fedőt ütött össze. Csedregben a zajkeltő a beköszöntő szerepet is betöltötte. Bemenetelkor a medve négykézláb haladt, majd bent a zajra két lábra állt és táncolni kezdett, borogatott a lakásban. „*A házbelleket meg akarta kunérozni*” (fogdosni, ölelni) (1), de kormos lévén a „*mancsa*”, féltek tőle, „*beugrottak a vetetágyba*” (3), bármit megfogott, kormos lett.

A medvés maskarásokra, annak ellenére, hogy szórakoztatóak voltak, a háziak haragudtak, mert a szalma állandóan hullott, így távozásuk után takarítani kellett: „*voltak, akik épp ezért vállalták ezt a szerepet, élvezték, hogy másokat bosszantanak*” (13). Ez volt benne szerintük a mókás.

**Kecske.** Öltözete: felülről egy hosszú magyar zsákot húztak rá, a lába szabadon maradt, a zsák két csücskét összekötötték, ez volt a szarva, elöl pedig szintén összehúzták, ez képezte az orrát, szájánál pedig kivágták. Csedregben a kecskének fából faragtak szarvat. Egy kötélen egyik kezében rézkampót tartó bojtár vezette, másik kezében egy fej káposztával. A házban a kecske erősen mekegett és ugrándozott. A fonósokra rá akart ugrani, volt, mikor a bojtár fejni kezdte.

**Ló.** Öltözete: barna ruha, hátulra szöszből vagy lószőrből farkat kötöttek neki, fejét letakarták. A házba egy istrágon vezették, nagyokat nyerített, és a legidősebb lányt kinézve, ha amellet nem ült senki, oda telepedett. Mindenki tudta, miért, így nagy nevetés támadt.

### F.2.2. Foglalkozást imitáló maskarások

**Orvos és asszisztense.** Öltözetük: fehér ruha vagy köpeny, mindenkit vizsgálni szerettek volna. Volt, aki vállalta, azt az orvos lefektette az ágyra, fölé hajolt, meghallgatta. Bontogatta volna a lányok ruháját, de ha erőszakoskodott, kizavarták.

**Foltozó cigányok – cigánypár.** Nem csak egyedül, csoportosan is jártak, ilyenkor az egyik kalapált az üllőn, a másik a spórt kalapálta. Volt, ahol levették a *blóderajtót*, s ha nem égett erősebben a tűz, még a csövet is kivették. Ilyenkor füst keletkezett, ők maguk pedig kormosak lettek, s igyekeztek mindenkit megfogni, megsimogatni: „*Volt, mikor a blóderajtót ellapították, másnap mester kellett megjavítsa, a csövet alig tudták visszatenni*” (3).

**Fényképész.** Két változata ismert.

Az első változatot 3–4 személy játszotta: a fényképész, a segédje, és egy-két rendező. Öltözetük: hosszú fekete kabát, fejükön kalap, „*arcukat tüllel takarták*” (8). Volt egy lábas fényképezőgépük, film nélkül, volt náluk egy kép s azt mutogatták. A házba bemenne a fényképész egy verses szöveget mondott:

*Ahol szükséges az ép ész,  
menten itt a fényképész.  
Egy fényképet összetenni,  
Egy művésznek, ó, az semmi,  
De ám a fénykép olyan fura,  
Hogy ha nincs rajta figura,  
Akár ember, akár állat,  
Mindegy, hogyha rajta állhat.  
Már csak egy táblót kell csinálni,  
Vagyis, hogy hogy kell jól felállni.  
A fényképész csupa lélek,  
Barátságos arcot kérek. (8)*

Ezt követően egy-két csoportot mókásan beállítottak, és megígérték, ha kész lesz a fénykép, visszajönnek.

A második változatot három személy játszotta, a fényképész, a fényképezendő személy, és egy, aki a mustárt és a kolbászt vitte. A század közepén – melyről az emlékezők beszélnek – faluhelyen a mustárt kevésbé ismerték és fogyasztották, erre épült a móka. A házba lépés előtt a mustárt a fényképezendő személy nadrágjának fenekére kenték. A kolbászt a kezébe véve

mártott a mustárból, és egy széket kérve leült, majd enni kezdett. Erről készített képet a fényképész. A jelenlévők szörnyülködtek, az evő pedig jóízűen fogyasztotta a kolbászt, sőt másokat is kínált, a lányoknak pedig az ölébe akart ülni. Távozásuk után a szék ottmaradt mustárosan.

Ezt a figurát egy, a 40-es évek végén a faluban dolgozó kántortanító találta ki, és olykor ő is játszotta. A megbotránkoztató szerep miatt a pap felháborodva magához hívatta a tanítót, és arra kérte, ne járjon farsangolni, ez nem illik az ő státusához. Csedregben fényképész farsangosok nem jártak.

**Koldus.** Kétszereplős játék volt, a koldus és istápolója. Öltözete: elnyűtt rongyos, ócska ruha, arca eltakarva, lábán nem volt cipő. A házba egy tárgoncában tolta be a segítője, akinek arca szintén el volt takarva. „*A koldus reszketett, kifordította kezét és könnyörgött:*

*Aggyatok, aggyatok, amit isten adott,  
a szegény kódnak aggyatok, aggyatok.*(9)

A háziak egy-két vaspénzt, szenes főtt málét nyomtak a koldus markába, volt, mikor megviccelték és forrón tették a tenyerébe. Ha két koldus találkozott – főleg ha ez valamelyik háznál történt –, akkor egymással viccelődtek, kérdezve, ki nagyobb koldus. „*Nekem még kódn diplomám is van!*” (9) – dicselkedett az egyik. A koldusokat hordóból vett „*itallal*” – káposztalével – is kínálták néha, így a háziak is bekapcsolódtak a mókázásba, ami a farsangolás közösségi jellegére utal.

### *F.2.3. Párkapcsolatot imitáló maskarások*

**Hívogató fiatal pár.** Ünnepi öltözetet viseltek, a menyasszony szerepét is fiú játszotta, így még komikusabb volt. Ha lány vállalt ilyen szerepet, akkor szerepcsere állt fenn. A bekopogtatás után a következő szöveget mondták:

*Énáltalam, kendtek által  
Jöjjenek a résen által,  
Ha jönnek lesznek,  
Ha hoznak, esznek.*(4)

Majd táncolni kezdtek a fonóbeliek énekére, hozzájuk mások is csatlakoztak.

**Fiatal házaspár.** Hétköznapi viseletben jártak, a menyecske kezében egy pólyás baba. A házba lépve a gyerekekkel mókázni kezdtek, a menyasszony az

urának a kezébe akarta adni a gyereket, aki nem akarta elvenni, mondván, hogy ez a gyerek nem tőle van. Végül ez is tánccal záródott.

### F.3. Öt-tíz fős farsangoló csoport

**Kotló csibéivel.** Többgyerekes nő játszott, aki apró gyerekeihez még hasonló korú szomszéd gyerekeket is hívott. Öltözetük hétköznapi ruha volt, arcukat maszkírozták. Miután bementek a házba, a kotló maga köré gyűjtötte csirkéit, majd azok szétszaladtak, és mindenbe belecsíptek, lábaikkal kapirgáltak, senki nem beszélt, csak a kotló kotyogott, a csirkék pedig csipogtak. 5–10 perc után tovább mentek egy másik fonóházba, de az ilyen csoport gyakrabban járt az ismerősökhöz, szomszédokhoz is, mint a fiatal maskarások. Az eddig tárgyalt farsangolók közül ez a játék az, ahol a gyerekek is szerepelnek.

**Táncsoport.** Három-négy pár állt össze, itt a lányszerepet lányok játszották, arcukat maszkírozták, cigarettát is vittek magukkal. Bemelve azonnal táncolni kezdtek, a fonóbeliek is csakhamar bekapcsolódtak. A párok cserélték egymást, a farsangolók a fonóbeliekkel és a háziakkal is táncoltak. Mindig gyorsat, *ropogós*at játszottak, melyre ugrósat lehetett járni, közben énekeltek is. Egyes népdalok szövegét kiforgatták, megváltoztatták vagy újabb versszakot írtak hozzá. Például:

1. *Erdő mellett nem jó lakni,  
Mert sok fát kell hasogatni,  
Tizenhárom ölet meg egy felet,  
Öleljen meg engem, aki szeret.*

2. *Elesett a tyúk a jégen,  
Majd feláll a jövő héten.  
Nyikorog az ajtó, jönnek rajta,  
Felállott a kandúrmacska farka.  
Nyikorog az ajtó, jönnek rajta,  
Felállott a kandúrmacska farka.*

**Lakodalmat játszó maskarások.** A legtöbb szereplőt igénylő életfordulós játék. Mivel igen látványos, ezért a legszórakoztatóbbak közé tartozott. Az öltözetek a valóságot hűen utánozták: a vőlegény kalapot viselt, a kabátján mirtusz volt, a menyasszony fehérbe öltözött, kezében csokorral, a nyoszolyó lányok rózsaszínben voltak, komáknak szólították egymást a résztvevők, akik vállán komakendő volt átkötve. A násznagy és násznagné személyét a

konty és a vállon átvettet hárászkendő jelezte. A párok többnyire egymás szeretői voltak, de a szerepeket ebben a játékban fordítva vállalták. A fiúk női, a lányok férfiszerepeket játszottak. A papnak a templomból egy ócska miseruhát kértek, a harangozónak konzervdobozból füstölőt készítettek. Egyes csoportoknál még volt szakácsné, gazda, kántor is. Minden csoport citerásokat is vitt magával, akik kísérték a lakodalmas menetet. A beöltözöttek nem csak arcukat rejtették, takarták, hangjukat is eltorzították. Erre szolgált a szájba vett kis dió. Ehhez a játékhoz elég nagy helyre volt szükség, ezért, ha esetleg tudták, hogy lakodalmasok fognak jönni a fonóházhoz, az idősebbeket átküldték a szomszédba. „Menjenek, édesapám, át Bongyékhoz, mert kell a hely, ne is jöjjenek haza hamar” (1) – emlékszik az egyik megkérdezett.

A farsangosok lakodalmi ceremóniája nem volt egységes. A visszaemlékezők különböző szövegeket mondtak el, de a komédiázás mindegyiknek alapsajátossága volt. Csedregben elől a bekérő ment, és ő lépett be elsőként a házba, s miután feltette a kérdést, „Szabad egypár farsangosnak bejönni?“, és a kérdésre igenlő választ kapott, az egész csoport bevonult. Kökényesden csak egyszerűen bekopogtak.

A ceremónia a templomhoz hasonló esketéssel kezdődött. A pap felszólítására a vőlegény elmondta esküjét:

*Én, Tarisznyás Ferkó,  
Esküszöm a Jupiter bátyám nevére,  
Hogy ezen lócs lábú, repedsarkú, blóder mejű, félszemű  
Lányt szeretem. Szeretetből veszem feleségül.  
Vele egerésem, vele verebésem,  
Vele tűrök, vele gürcölök,  
De legfőbbképpen vele hálok.*

Ezt követően a menyasszony esküdött:

*Én, Engilányi Borbála,  
Esküszöm a Jupiter bátyám nevére,  
Hogy .....*

A vőlegény esküjével azonos szöveggel folytatta, csak a lány szó helyett fiút mondott.

Folytatásként a papi áldás következett:

*Tegyen az isten benneteket boldoggá,  
Mint a szender inát, földönfutóvá.  
Most már rátok adom papi áldásomat,  
Ami előidézi a ti hanyásotokat.  
Szaporodásotok százegyig haladjon,  
A halálos nyavalya veletek maradjon.  
Nyíljon meg a mejjetek, mint a biblia,  
Hogy olvasson belőle minden atyámfia.  
Lepjen el titeket a tetű,  
Mint a bibliát a betű.  
Oldalatok legyen ajtófélf,  
Talpatok alatt fújdogáljon a szél.  
Mostmár kívántam nektek sok minden jót eleget,  
Végül a hideg leljen ki titeket.(3)*

Egy másik változatban a vőfély ment be elsőnek, utána a többi farsangoló és az övé volt az első szó:

*Figyelem, figyelem!  
Elveszi Puha Kati Lány Mihályt,  
Meglesz a lakodalom, malom előtti kedden,  
Lesz abban hitvány libagágóság,  
Kövér rucahápgóság,  
Hat borjú vigyorgás,  
Kerek vágás, kandállás (kandikálás).  
Farkas esett a verembe,  
Üsd az orrod a cseberbe.(9)*

A vőfély kezében egy tálkában (ez a vacsorai felszolgálat imitálta) kor-mos lekvár volt, ha valaki odament és kíváncsiskodott személyét illetően, annak orrát beleütötte a lekvárba.

Ezután a pap megkérdezte a fiatal párt:

*Szeretitek egymást?  
Menyasszony:  
Szeretem, mint a kecske a kést,  
Szeretem, mint a fene a malacot.*

Völegény:

*Szeretem, mint galamb a búzát,  
Szeretem, mint gerlice a párvját.* (9)

„Ez néha igaz is volt, ha a lányt kényszerből adták a fiúhoz” (9). Ezt követően a pap szentelni és füstölni kezdett. Majd a koma kiáltott fel:

*Ha mindenütt ilyen jó pálinka vóna,  
A buta is okosabbat szólna.  
Ki e pájinkából jó csomót bekapott,  
A német fajtából fődhöz vág vagy hatot.  
De azért, hogy kínájjam, tőlem ne várjátok,  
Békesség hozzátok, így köszönök rátok.* (4)

A násznép, s velük együtt a fonóbeliek vagy a háziak énekelni, táncolni kezdtek, még a pap is táncolt, a citerák kíséretében, sokszor a házbeliek is bekapcsolódtak. A zenészek a *karosládára* ültek, ha a citerák hangja erős volt, a láda rezonált, azt jelentette, a láda üres, ide nem érdemes nősülni. Gyors, ropogós népdalokat játszottak:

*Fogd a kontyod, hogy ne lógjon,  
Sej, hogy a hajtű ki ne hulljon.  
Sej, hogy a hajtű ki ne hulljon.*

Vagy:

*Elvitte a víz a szappant,  
Utána küldték a kappant.  
Míg a kappan mászott,  
A szappan elázott,  
A folyóba.  
Míg a kappan mászott,  
A szappan elázott,  
A folyóba.*

Vagy:

*A sárgadinnyének elfutott az inyja,  
Minden barna kislány vigyázzon magára.  
Vigyázzon magára a mai világban,  
Hogy meg ne csalja őt a régi babája.*



A tánc közben a fonóbeliek fogdosták, tapogatták a farsangolókat, meg akarták tudni, hogy fiúval vagy lánnyal táncolnak-e. Két-három tánc után a lakodalmások búcsúzni kezdtek, a pap megint füstölt, de ilyenkor sokszor a korpa mellé a parázsra csípős paprikát is tettek. A füst igen kellemetlen, csípős lett, szidták a füstölőket, a lakást ki kellett szellőztetni, de vele együtt a meleget is kiment. A csoport az utcán haladva is énekelt.

**Temetést imitáló maskarások.** Szintén nagyobb számú résztvevő játszotta: halott, két halottvivő, pap, kántor, harangozó, három-négy sirató-asszony. A halottat egy két méter hosszú deszkán a két halottvivő vitte be a házba, a harangozó kezében füstölő, benne már izzó parázs, melyre a belépéskor mindjárt korpát tettek, és a pap körüljárva a halottat megfüstölte azt, közben egyházi énekek dallamára komikus szövegű énekeket énekeltek:

*Ha meghalok, fél oldal szalonna legyen a szemfedelem,  
Kolbászból legyen a sírba eresztő kötelem.  
A fejem fölé egy hordó bort tegyetek.  
A lábamhoz egy hordó pálinkát tegyetek.  
Szolgák, vezessétek a csapatot a szájamba,  
Hogy szomjan ne menjek el a másik világba.  
Cirkum dedérum Benedek Mártoné. (3)*

Majd a pap búcsúztatott és olyanokat sorolt, akiknek nem volt családjuk: „búcsúztatom Bordi Lászlótól és családjától, Filep Jani és Linkától, és családjától, Tóth Józsitól és családjától” (1). Ezután a halottat letették, a sirató-asszonyok mindjárt körülállták, és improvizált, gúnyos szövegű siratókat mondtak, a pap pedig szentelni kezdett. Néha véletlenül, olykor szándékosan a lámpát víz érte, az üveg szétpattant, sötét lett, ilyenkor mindenki kiszaladt. Ez ritkán fordult elő, de annál gyakrabban, hogy a „végén csípős paprikát, borsot tettek a füstölőre, ilyenkor még a halott is felugrott.” (3) Volt, ahol már előre tudták, hogy a füstölésből bosszúság lesz, így aztán a harangozót nem engedték be, „mindenki maradhat a helyén, mondta a vén Pofók, de a harangozó a füstölővel kifelé” (1).

A lakodalmak házak felkeresése külön sajátos színfoltja volt a farsangolásnak. Az egész falu tudta, hol készülnek lakodalomra, a fonóházakban ezt megtárgyalva született az elhatározás, hogy keressék fel a lakodalmak házat, és „segítsünk a szakácsoknak.” A lakodalmat megelőző este (hétfőn, szerdán vagy pénteken) került erre sor. A fonóházakban otthonról hozott, az ötve-

nes évek után az amerikai csomagokban érkezett mindenféle itt nemigen hordható ruhákba öltözve kimaszkírozták magukat – sok esetben csak a lányok vettek ebben részt –, kezükben fakanál, laskanyújtó, karjukon zöldséges kosárral indultak. Gratuláltak az örömszülőknél, és segédkezést imitálva próbáltak mókázni, a tésztagyúrásban részt venni. Elvették a laskanyújtót, pucolták a zöldséget, attól függően, hogy a háznál épp milyen munka ment, közben viccelődtek. A háziak pálinkával kínálták őket, „*töltött káposztával ritkábban*” (9), s a kosárba dióst, mákost tettek. A fonóházba viszont az ottmaradottakkal közösen fogyasztották el az adományt. A többi farsangos megkínálása nem volt szokásban, de néha a cukrozott máléból nekik is juttattak. Többnyire a lakodalmasokat és a koldust kínálták meg.

**Gyerekek a farsangban.** Talán senki nem várta oly kíváncsisággal a maszkásokat, mint a gyerekek. Találgatták, kik lehetnek az álarcok mögött, mindenáron a kendő alá szerettek volna nézni. Egy-egy emlékezetes játék még napokig beszédtéma volt, nem csak kicsinyek, de felnőttek között is. Egymás ruháit összecserélve ők maguk is farsangoltak. Többedmagukkal szomszédokat, rokonokat, esetleg fonóházakat látogattak, énekeltek, táncoltak, s a felnőttek segítettek nekik. „*Már nyolc éves koromban farsangoltam, egymást öltöztettük, de sokszor édesék is segítettek*” (10). Kísérői, kíváncsiskodói voltak az ifjak farsangoló csoportjának, az utcán fonóháztól fonóházig követték őket. A fonóházi farsangolás elmúltával a szülők biztatására a gyerekek még több éven át beöltöztek, szomszédoltak, sokszor épp a szülők nosztalgikus emlékeinek örömére.

## G. A FARSANGVÉG

A farsangolás a húshagyó vasárnapot megelőző csütörtökön vagy pénteken este ért véget. A görög katolikusoknál vasárnap, a rómaiaknál hamvazószerdával kezdődött a böjt, de a vallási exogámia miatt húshagyó vasárnap után már senki nem farsangolt. A farsang utolsó estéjén nagy mulatságot rendeztek. Egy könnyebb testalkatú fiút halottnak öltöztettek, hordágyra fektették és a fonóházakat sorra látogatva siratták:

*Jaj, jaj, hogy hattál itt bennünket,  
Ki dugja be ezután, ahol csorog, csepeg,  
Tököd a blóderbe, te meg a terítón,  
Mindened hideg, csak a tököd meleg.* (9)

Ezt követően sírva kimennek.

A farsang végén, húshagyó vasárnap mindkét faluban bált rendeztek, melyen az elkövetkezendő böjti időszak tudatában a falu nagy többsége részt vett. A bál szervezője egy idősebb fiúkból álló csoport volt, az 50-es években pedig már a falu kultúrházának igazgatója. Kökönyesden a kultúrrotthon, Csedregben pedig ennek hiányában az iskola volt a rendezvény színhelye. A faluban nem lévén zenészek, zenekart Halmiból fogadtak. A 60-as évek végén 300–400 lejt fizettek a reggelig tartó szolgáltatásukért. A honorárium mellett a zenészeket este 7 óra körül egy-egy fiú elvitte vacsoráztatni, akit ingyen belépésre jogosítottak fel párjával együtt. Ugyancsak ingyen ment be az is, aki éjfélkor vendégelte meg a zenészeket. Ekkor mindenki hazament, s a lányos mamák meghívták lányuk kísérőjét is házukhoz. Egy órás pihenő után a tánc folytatódott és hajnali 4 óráig is eltarthatott.

Ezzel a mulatozás, a farsang időszaka véget ért. Szigorú hathetes böjt következett, mely nem csak az étkezésre vonatkozott, hanem a szórakozást, az otthoni éneklést, citerázást is tiltotta. *„Böjtben anyám még a citerát is leterítette, nehogy ha valaki hozzáér, megpendüljön”* (9). Ilyen szigorúan tartották a böjti tilalmakat.

## H. A FARSANGOLÁS TILTÁSA

A trianoni események következtében e két falu területe határszélé vált. Az itt állomásozó határőrség és csendőrség a farsangolást vissza akarta szorítani, elrendelte, hogy kilenc óra után senki se járjon az utcán, de az is megesett, hogy egészében betiltották. A határőrök féltek a kémektől, csempészekről, mondván, hogy nehéz ellenőrizni, ki rejlik az álarcok mögött. A háború ideje alatt a kakastollások a farsangolás leple alatt esetleg előfordulható lopásokat akarták megelőzni. A fiatalság azonban nem adta fel, túljárt a hatóságok eszén. *„A 30-as évek végén sokszor már a kert alatt kellett mennyünk, a kerítések ki voltak csinálva, hátul, a kisajtón jutottunk be”* (13).

## I. A FARSANGOLÁS MEGSZŪNÉSE

A 60-as évek elején e két faluban is beindult a kollektivizálás, mely a paraszti közösségek évszázados életrendjét megbontva, mind a kendermunkát, mind a fonó és a – részben – ehhez kapcsolódó farsangolás szokását el-

sorvasztotta. „Emlékezetem szerint a farsangolás 1964–66-ig tartott”(12). Már az 50-es években voltak jelei a farsangi mókázások átértékelődésének: „lakodalmas csoport az én időmben már nem volt” (12) – mondja egy emlékező, ami a régi szokások bomladozásának jeleként fogható fel.

## J. A FARSANG NAPJAINKBAN

Ha a maskarázás el is múlt, a farsang, mint az év jeles periódusa ma is élénken él a faluközösség tudatában. Az idősebbek elmesélik az egykori farsangok hangulatát, az akkori fiatalság mókázásait, az önmagát szervezni és szórakoztatni tudó közösségi életet. A maszkos szórakozás napjainkban már csak az általános iskolások bálozására szorul vissza. 1965-ben az első végzős nyolcadik osztály szervezte az első álarcosbált, mely azóta egyetlen évben sem maradva ki hagyománnyá vált. Ezt is húshagyó vasárnapon rendezik, s napjainkra egy több generációt megmozgató rendezvénné nőtte ki magát, mivel a mai szülők sokszor saját gyermekkorukat megélve szemlélik gyermekeik szórakozását azon a délutánon. Este annyi a jelenlévő, mint az idősök által emlegetett egykori bálokon, egyetlen különbség talán az, hogy míg ott zenészek húzták a talpalávalót, ma a gépi zene biztosítja a szórakozást. Az esti bált is a nyolcadik osztályosok szervezik, ez egyben a nagykorúsítás jele is, ők is részt vesznek a bálon. Bár a böjt szokásvilágának szigora enyhült, lakodalmat, zenés-táncos rendezvényt, bált, diszkót, katonabúcsúztatót húsvétig ma sem tartanak.

## K. A FARSANGOLÁS HIEDELEMVILÁGA

Hasonlóan az élet más területéhez, a farsangolásnak is megvolt a maga hiedelemvilága. A néphit szerint elsőként csak férfiember mehetett farsangolni, mert az szerencsét hozott a házra. A szombati és vasárnapi farsangolóról azt tartották, hogy az rossz lelkű, az ördög lakozik benne. Azt is figyelték, milyen maskarákból van több. Ha sok állatalakoskodó volt, akkor hittek, hogy szerencséjük lesz abban az évben az állattartást illetően. Ha több halottas játék szerepelt a farsang keretében, félték, hogy az ott levők közül elhalálozik valaki, sőt erre egymásnak visszaemlékezésből még példákat is mondtak, ezzel mintegy erősítve a hiedelemvilágot. Ha terhesek jöttek, akkor gyerek születését jósolták; ha násznép jött, több házasságot. Vajon ki ki-

vel? – kérdezték. Örültek, ha lónak öltözve jött valaki, mert „*azt tartották, hogy a vénlány már azt sem bánja, ha lólabú fiú is jön, csak férjhez meheszen*” (9). A fiúk is tudva ezt, ha lónak öltöztek, megfigyelték, melyik lány a legidősebb, és mellé ültek. Ilyenkor vidám kuncogással jelezték a közösség ki nem mondott gondolatát.

## L. VÉGSZÓKÉNT

Az év legvidámabb heteit a farsangi maskarázás jelentette mindkét faluközösség számára. A fiatalság titkolt izgalommal várta az esti látogatókat, sokan megvalósítandó ötleteken törték a fejüket, mert a hagyományos figurák, dramatikus játékok új elemekkel, improvizációkkal folyamatosan gazdagodtak. Néha egyetlen egy személy tíz alkalommal is felöltözött a farsang idején: „*azt élvezte, hogy mások hogyan szórakoznak rajta*” (11), így meg tudta figyelni, hogy a fonóháznál milyen kapcsolatok alakulnak, ki ki mellett ül, ki az, aki még szabad, hogy az elkövetkezendőben esetleg párt válasszon magának. Voltak, akik presztízs kérdést csináltak a farsangolók jövőveteléből. „*Nagya vótak, akikhez gyakran mentek*” (10). Esténként öt-hat csoport is alakult, bejárták az egész falut. Habár a két falu között kicsi a távolság, egyikből a másikba ritkán jártak át farsangolni. Kivételt képeztek azok, akik a szomszéd faluba jártak udvarolni: „*régen kiszólták, aki más faluba nőült, ritka vót, aki helybe nem talált magának, az a falu szájára került*” (10). Volt, mikor az anyák is beöltöztek, hogy lányukat, vagy annak egy kapcsolatbeli vetélytársát megfigyelhessék, esetleg azt a fiút, aki a lányukhoz jár, így szerevezve tudomást a fiatalok közötti viszonyokról.

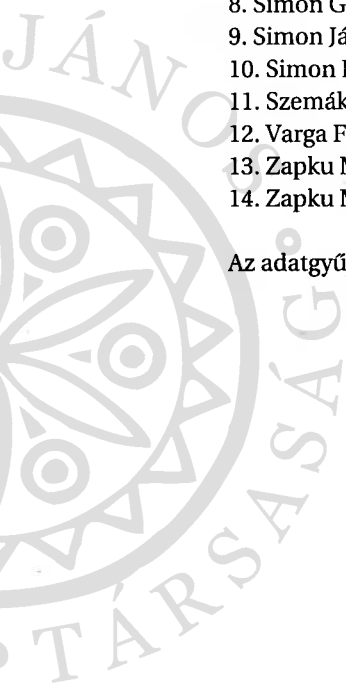
Ha a farsangi játékok alakjait vizsgáljuk, megállapíthatjuk, hogy a századelő faluéletét tükrözik. Az életfordulók eseményeinek, az emberi élet jellegzetes stációinak, a nép körében dolgozó mestereknek a parodizálása, az állatok viselkedésének ember általi megjelenítése szolgáltatta a farsang figuráit, a dramatizálhatóság lehetőségét. Ebbe a hagyományvilágba a század közepén új elemek épültek be (pl. a fényképész, az orvos, az asszisztensnő alakja). Mindezek a 60-as évek elején kieroszakolt gazdasági szerkezetátrendezéssel igen rövid idő alatt elhaltak.

Hasonlóan más népszokásokhoz a farsangi ünnepkör esetében is kimutathatók az új elemek, a változások, amelyet egy természetes folyamatnak tekinthetünk.

## ADATKÖZLŐK

1. Csinos László (1915) Kökényesd
2. Kardos László (1917) Csedreg
3. Kocsán József (1923) Kökényesd
4. Kovács Bálintné sz. Szuhányi Mária(1914) Kökényesd
5. Lukács Antal (1925) Csedreg
6. Miklovics Sándor (1933) Csedreg
7. Orosz Mihályné sz. Peleskei Mária(1919) Kökényesd
8. Simon Gábor (1932) Kökényesd
9. Simon Jánosné sz. Kegyes Mária (1943) Kökényesd
10. Simon Istvánné sz.Luzsinszki Mária (1923) Kökényesd
11. Szemák Zoltán (1926) Kökényesd
12. Varga Ferencné sz. Pap Irén(1944) Kökényesd
13. Zapku Miklós (1928) Csedreg
14. Zapku Miklósné sz. Tatár Juliánna(1922) Csedreg

Az adatgyűjtés ideje: 1997 február.



## A ZENEI ÉS TÁNCBELI IMPROVIZÁLÁSOK ÖSSZEFÜGGÉSEI

„Táncoló muzsikusok”

Az a tény, hogy a tradicionális népzenei játékos hivatásos<sup>1</sup> falusi zenészek többsége jó táncos is egyben, közismertnek tekinthető a magyar néptánc-kutatásban. Minden tánc megtanulásának egyik előfeltétele a táncdallamok ismerete, és ez a zenei tudással rendelkező muzsikusok számára eleve adott. Mivel a táncdallamok ismerete elsősorban a táncbéli záratok helyének felismerése, illetve a tánc tagolása miatt fontos, megállapítható, hogy a zenészek ritmikailag mindig rendkívül pontosan táncolnak, és táncszerkesztésük az átlagosnál bonyolultabb, fantáziadúsabb. Így a falusi muzsikusok táncstudása általában kiemelkedő, és megbecsült saját közegében. Gyakori látvány bizonyos táncalkalmak esetében, hogy a zenész – önként vagy kérésre – feláll táncolni. Ezért szokták a gyűjtések alkalmával – bevált módszerként – a zenészt is megtáncoltatni.

Ugyanakkor úgy érzem, hogy a zene és a tánc összefüggéseire vonatkozó népi tudásanyag kutatásában nemcsak „a hangszeres zene legfőbb közönségét jelentő paraszttáncos véleményei és gyakorlata alapján” érhetünk el eredményeket, hanem elengedhetetlen kitérni a hivatásos falusi zenészek szemszögéből való láttatásra is.<sup>2</sup>

Jelen írásomban arra a kérdésfeltevésre keresem a választ, hogy milyen mértékben befolyásolja „táncoló muzsikusainknak” táncszerkesztését az a tény, hogy hivatásuk révén ismerik a tánczenét, megpróbálva röviden felvázolni a zenei és táncbéli improvizálások összefüggéseit.

<sup>1</sup> „Hivatásos népzeneészeknek tekinthetünk minden olyan hangszerjátékost, akit fizetség ellenében rendszeresen igénybe vesz a faluközösség, még akkor is, ha nem kizárólag ebből él.” Pávai 1993, 173.

<sup>2</sup> „A népi alkotások életének, funkciójának és jelentésének vizsgálata keretében egyik fontos feladat a hagyományozó-alkotó egyéniség tudati megnyilvánulásainak, vélekedéseinek vizsgálata is.” Martin 1977, 357.

## A. A NÉPZENEI IMPROVIZÁCIÓRÓL

A népzenei improvizáció körülírásában Sárosi Bálint a zenei hagyományban élő dallam-alkatrészek, illetve olyan zenei modellek kombinatív, variálható használatáról ír, amelyek által a tradicionális népzenei játékos hivatásos falusi muzsikusi folyamatosan „alkotó” előadóvá válik: *„A hagyományos hangszeres dallamokban ugyanaz a variáló ösztön és szándék érvényesül, melynek a vokális dallamkészlet gyarapodása is köszönhető. Csak-hogy a hivatásos zenészek tudatosabban és nagyobb ambícióval variálnak, mint a vokális zene művelői. A variálás része az előadásnak, hiszen az improvizáló zenész nem annyira dallamhangok egymásutánjában, mint inkább modellekben gondolkodik. A modellnek egyes szakaszai a zenész tudatában dallam-alkatrészként élnek. Egy-egy ilyen alkatrésznek több, a hagyományban kialakult egyenrangú változata is lehet; ezek számát tehetsége szerint maga a zenész is gyarapíthatja. Az alkatrészeket sokféleképpen lehet kombinálni, emellett nemcsak egyetlen dallamtípusnál lehet felhasználni, hanem mindenhol, ahová csak beilleszthetők. Egyetlen dallamban is keveredhetnek különböző típusok alkatrészei, régebbi és újabb alkatrész-modellek. Így jön létre a sokirányú szerves összefüggés, mely sok esetben a dallam típus- és stílusbeli hovatartozásának eldöntését is megnehezíti. E keveredés lehetőségeit ismerve értjük meg, miért tud az átlag zenész is alkotva – sőt, ha rutinosan látja el feladatát, nem is tud másképp – előadni.”*<sup>3</sup>

A zenei improvizálás tehát elsősorban a zenész személyének a tehetségétől, illetve tudásától (régiség, rutin, esetleges képzés stb.) függ, hiszen egyformán, ugyanúgy improvizálni lehetetlen.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Lásd Sárosi 1996, 112. Majd így folytatja: *„A zenésznek a maga szokásos szerepében egymagának kell elviselnie a nem csekély igénybevételt, melyet a hosszabb táncalkalmak – bálók és különösen lakodalmak – végigmuzsikálása jelent. Hosszan, változatosan és hatásosan kell zenélnie. Mindez csak célszerű energiabeosztással, a lehető legtakarékosabb fizikai és szellemi erőbefektetéssel lehetséges. Különösebb alkotói rátermettség nélkül is tudnia kell improvizálni: a rendelkezésére álló építőelemekből a már sokszor alkalmazott eljárásokkal az éppen megkívánt szerkezetet létrehozni; hosszabb táncdarabot sorpárok-ból és strófikus dallamokból, strófát egymáshoz illeszthető sorpárok-ból, sorpárt nyitó és záró kadenciával játszott sorból.”* Sárosi 1996, 113.

<sup>4</sup> *„Az improvizálás menetét egy személy és/vagy szigorúan meghatározott egységes irányelv szabályozza akkor is, ha az csoportban történik.”* Sárosi 1996, 112.



## B. A NÉPTÁNCBELI IMPROVIZÁCIÓRÓL

A néptáncbeli improvizáció tanulmányozása Martin György számára „egyben a néptáncok szabályozódásának vizsgálatát is jelenti, ugyanis éppen azokat a törvényszerűségeket tárja fel, amelyek a pillanatnyi esetlegesség mögötti állandóságként munkálnak. A táncok szerkezeti tanulmányozásakor tulajdonképpen a két pólus közé eső széles skála egyes szakaszait vizsgáljuk: a kötetlenség legrapszodikusabb formájától a legszigorúbb, merev állandóságot mutató, kötött táncformáig terjedő tartományt. Az egyes táncműfajokban, táncformákban más mértékben s eltérő módon érvényesül az improvizáció, s különböző okok játszanak közre a táncok szabályozódásában.”<sup>5</sup>

Martin a táncformákat és táncműfajokat a szerkezeti kötöttség, azaz a szabályozottság fokozatai szerint tekintette át, meghatározván így négy csoportot: a *szóló férfi táncok*, a *szabad párostáncok*, a *kollektív csoporttáncok* és a *szabályozott párostáncok*. Ezek közül az individuális férfi szólótánc biztosítja az improvizáció legtágabb lehetőségét. (A férfi szólótáncok formakészletének rendkívüli változatossága éppen ennek az improvizatív jellegnek köszönhető!) Ugyanakkor a szerkezeti szabályozatlanság csak látszólag korlátlan, mivel az individuális műfajok keretén belül tánc típusokként is eltérő az improvizáció mértéke. „A tánc típusban – mint egy-egy nagyobb táncdialektus területére érvényes tánc történeti képződményben – a rögtönzés ismét különböző fokozatokban valósul meg: a regionális altípusok jelentik azt a már szűkebben meghatározható – helyhez és időhöz kötött – konkrét keretet, amelyben végül is az individuális, egyszeri rögtönzés elhelyezhető” – írja Martin.<sup>6</sup> Tehát a táncalkotó egyéni tehetségétől függő szabad improvizációt meghatározza a nagyobb területre jellemző történetileg kialakult tánc típus, illetve a regionális tánc kultúrába ágyazott altípus.

A tánc típuson kívül meghatározza és jelentősen szabályozza az improvizációt a tánczene is (már amikor zenére táncolunk), hiszen a táncbeli pontok, motívumok a zenei sorokhoz, ütemekhez igazodnak.

---

<sup>5</sup> Lásd Martin 1980, 414–415.

<sup>6</sup> Lásd uo. 415.

## C. A ZENEI ÉS TÁNCBELI IMPROVIZÁLÁSOK ÖSSZEFÜGGÉSEIRŐL

A táncok szerkezeti szabályozódása tulajdonképpen a dallam és tánc tagolási egységeinek, metrikai-ritmikai elemeinek, a zenei sorok, ütemek, illetve a táncbeli szakaszok (például pontok, motívumok) lazább vagy szorosabb illeszkedését jelenti. Martin a táncdallamok és táncfajták alkalmi és állandó jellegű kapcsolatának lehetőségeit három fő típusba sorolja, ezek közül az első, amikor *„egy-egy táncfajtához több – ritmikai szerkezet, sor- és strófaterjedelem, ill. ütemszám szempontjából – különféle dallam kapcsolódik. A sokféleség miatt a dallam és tánc tagolási egységei között nem jöhet létre szilárd kapcsolat, s így ez mindig az improvizáció szintjén marad.”* Ez a dallamritmikai sokféleség az új stílusú tánczenénkre jellemző (főképpen a csárdásra). A második típus az, amikor *„több – ritmikailag azonos típusú – dallam kapcsolódik egy táncfajtához. A tánc összes kísérődallamai egyneműek a zenei egységek, sorok, periódusok és strófák terjedelme tekintetében. Ez állandó szabályzó hatást fejt ki a táncra, hiszen a táncosok mindig hasonló terjedelmű zenei egységek szerint tagolják táncukat függetlenül attól, hogy éppen a tánc melyik dallamára táncolnak. Ennek következtében szükségtelenül kialakulnak az állandó terjedelmű zenei egységekhez igazodó tánc-egységek. A dallamok alternatív váltakozása miatt azonban nem következik be a tánc végső szerkezeti megmerevedése.”* Az ilyen jellegű dallam-tánc kapcsolat jellemzi régi stílusú táncainkat, illetve szóló férfi táncaink javarészét. A harmadik típus az, amikor egy tánchoz már egyetlen állandó dallam kapcsolódik, ami a szabályozódás végső stádiumát jelenti (például a kötött lánctáncok esetében).<sup>7</sup>

Egy táncolni tudó falusi zenész táncbeli improvizálásában nyilvánvalóan érvényesül a zenei improvizálás ismerete, mivel magától értetődően érzékelni tudja a zenei, illetve táncbeli periódusok (sorok-pontok) közötti kapcsolatokat. Ugyanakkor a már említett dallam-alkatrészek és zenei modellek általi alkotás szintén meghatározó tényező lehet egy muzsikus táncszerkesztési folyamatában.

A következőkben – a mellékelt táblázat segítségével – a neves mérái Berki Ferenc Árus egyik lefilmezett legényes táncfolyamatát elemzem.<sup>8</sup> Ezen a

<sup>7</sup> Lásd uo. 420–421.

<sup>8</sup> Berki Ferenc Árus igen kivételes tehetségű táncos-muzsikus volt. Mint minden kalotaszegi cigányzenész, a környék valamennyi etnikumának muzsikált, így egy igen gazdag tánctudásra tett szert. Ismerte Kalotaszeg valamennyi tánc típusát: a *magyar legényest*, *verbunkot* (melynek sajtáságos „specialistájává” vált), *csárdást* és *szaporát*, a *román ritka*

konkrét példán keresztül szeretném röviden érzékeltetni a zenei ismeretek táncszerkesztésre kifejtett (többé-kevésbé tudatos) hatását.<sup>9</sup>

### A kalotaszegi legényes pontszerkezete, az ABBC szakaszfelépítéssel

| Zenei sor | A   | B   | B                   | C                 |
|-----------|---|---|---------------------|-------------------|
| A         | –   | 1. lezáró motívum                         | 1. lezáró motívum   | 1. lezáró motívum |
| B1        | 1. motívum                                | 1. motívum variánsa (álzárlat)            | 2. motívum          | 2. lezáró motívum |
| B2        | bekezdő motívum                           | 3. motívum (a bekezdő motívum folytatása) | 4. motívum          | 3. lezáró motívum |
| A         | 5. motívum                                | 5. motívum                                | 5. motívum          | 4. lezáró motívum |
| B1        | bekezdőt „helyettesítő”, átvezető motívum | 6. motívum                                | 6. motívum variánsa | 5. lezáró motívum |
| B2        | bekezdő motívum                           | 7. motívum                                | 7. motívum          | 6. lezáró motívum |
| C1        | bekezdő motívum                           | 8. motívum                                | 8. motívum          | 7. lezáró motívum |
| C2        | 9. motívum                                | 9. motívum variánsa                       | 10. motívum         | 8. lezáró motívum |

**Berki Ferenc Árus** legényes folyamata, táncolta 1991. novemberében Sepsiszentgyörgyön. Muzsikált Fodor Netti Sándor prímás, Sztojka János brácsás és Boros Gyula bőgős. A filmezést és a gyűjtést vezette Kőnczei Árpád és Pávai István.

*legényest* ('feciorească rară'), *forgatóst* ('invărtita'), *csárdást* ('ceardaș') és *szőköt* ('de sărit'), és természetesen a *cigánycsárdást*, azaz a *csingerálást*. (A csingerálást az erdélyi cigányok jellegzetes táncaként tartjuk számon.)

<sup>9</sup> A kalotaszegi legényes szerkezeti felépítéséről:

„A közép-erdélyi legényes kalotaszegi altípusa a tánc és zenekíséretet illeszkedésének legtökéletesebb fokozatát képviseli táncaink között. Improvizatív jellege mellett is szigorúan illeszkedik a kíséredallam egységeihez, a zenei periódusokhoz. Az egység kialakulását és megszilárdulását az eredményezhette, hogy a tánc változataihoz mindig a táncdallamok egy meghatározott csoportja – az ún. kanásztánc (ardeleana, kolomejka, vágáns) ritmusú dallamok kapcsolódnak. A hangszeres előadást, gazdagon figurált, tizenhatodos mozgású, szinkópákkal átszótt 2/4-es legényes dallamok tetrapodikus sorokból állnak, s két (néha három) zenei periódusból épülnek fel. E dallamok többsége AAυBBυ szerkezetű, főkadenciájuk 1. Tempójuk: θ = 116–128. Kontraktúrértük az egyenletes nyolcados ún. „gyorsdűvő”, mely a periódusok végén meg-megszakadva emeli ki, hangsúlyozza a zárlatot.

A tánc formai-szerkezeti alapegysége a dallam kétsoros periódusainak terjedelemben megfelelő nyolc-ütemes táncmondat. Ez a táncszakasz többnyire négy, azonos terjedelmű, kétütemes motívumból épül fel. Közöttük sorrendben az utolsó mindig határozott ritmikai és plasztikai zárlatot képező zárómotívum. A nyolcados ritmikai alapértékekben mozgó táncmotívumok sorozata a második dallamsor – a zenei periódus, ill. táncszakasz végére érkezve θθ vagy εεθ ritmusban zárul. A tánc plasztikai értelemben veit zárása mindig a relatíve hangszúlyos ütemrésze, a második negyedre esik. Ez a késleltetett zárás a tánc folytatásában, a következő szakasz megkezdésében bizonyos technikai nehézséget, zökkenőt jelentene, ha ennek áthidalására a kalotaszegi táncosok nem alkalmaznának minden táncszakasz élén egy kezdőformulát, ún. „bekezdést”. Ez tulajdonképpen a súlyos zárás utáni könnyed folytatás biztosítására szinte mechanikusan alkalmazható átvezető, kötőmotívum. A kezdőmotívum állandó jelenléte a kalotaszegi legényes szakaszainak szerkezetét alapvetően meghatározza s rendszerint ABBC felépítésűvé alakítja.” Martin 1977, 360.

1. Maga az ABBC struktúra biztosítja a tánc közbeni tudatos tervezés, előre gondolkodás lehetőségét. Martin György a kalotaszegi legényesben a rögtönzött táncalkotás előretervezésének öt alapvető jellemzőjét határozza meg: a már említett *változatosságot* és a *motívumismétlés kerülését*; a *táncfolyamat növekvő hatásfokát*; *érdekes elemek, motívumok használatát*; és a *tánc időtartamát*, azaz terjedelmét. Egy zenész számára, akinek az előretervezés hozzátartozik a szakmájához, a zene alkotási folyamatához, mindezek a képességek szinte eleve adottak.

2. Berki Ferenc Árus táncfolyamatában az első szembetűnő tény, hogy a táncfolyamat kezdete (a kihagyott első ütem ellenére) egybeesik a dallam kezdetével, illetve, hogy a vége a dallam harmadszori visszatérése előtt, a második sor impróra (C2) következik be. Tehát a folyamat időtartama zeneileg is meghatározható.

Az állandó változatosságra való törekvés szintén muzsikusvénára vall. Rendkívül gazdag és variatív a folyamat motívumkincse: a nyolc zenei sor alatt tíz táncmotívumot használ (ebből háromnak a variánsát is), illetve a nyolc zenei sort nyolc különböző, és nem formulaszerű, hanem sajátágságon egyedileg lezáró motívummal fejezi be. Mivel a nem zenész adatközlőkre a pontszerkezeten belüli motívumvariálás nem jellemző, nyilvánvaló a zenei szerkesztés hatása. A folyamat végén táncolt csapásoló motívumok a hatásfokot, a sok humoros, néha „cigányos” elem, megoldás használata pedig az érdekességet növelik.

A bekezdőt „helyettesítő” átvezető motívum használata pedig Berki Ferenc Árus kedvenc táncának, a verbunk szerkesztésének hatását tükrözi, ez bizonyítva, hogy számára átjárhatók voltak a különböző táncfajták szerkesztési módjai. Szintén zenei tudást igényel a bekezdő motívum elhagyása (tehát, hogy be tud lépni a második zenei ütemre, vagy hogy már eleve a gerincmotívummal kezd), illetve a pontszerkezet közepén való álzárlat használata.

## **D. A KÉRDÉSKÖRREL KAPCSOLATOSAN FELMERÜLŐ EGYÉB PROBLÉMÁK**

### **1. A hagyományörzés elméleti és gyakorlati alapvetései**

A hivatásos falusi zenészek anyagi érdekeltségüknél fogva a saját közösségüknél jobban őrzik a zenei hagyományt: olyan dallamokat is megtartanak emlékezetükben, amelyeket a közösség többsége már nem ismer, hátha

még kérni fogja multság alkalmával valaki. Ugyanakkor ők veszik át elsőként az újonnan megjelenő darabokat is, mert ha nem tartják a lépést a „divattal”, többet nem fogadják meg őket muzsikálni. Ez a hagyományörző és újító jelleg meghatározza táncos tudásukat is: általában olyan táncokat is ismernek, amelyeket közösségük már rég elfelejtett, viszont minél polgárosultabb, „modernebb” muzsikusok, annál kevesebb a valószínűsége, hogy tudnak táncolni.

A hagyományozódás kérdéséhez kapcsolódik a „tudás” átadásának a problematikája is, azaz a zenei tudás átadásának folyamata milyen mértékben befolyásolja a táncstudás átadását.

Egy falusi zenész táncstudását meghatározza a saját közössége is, hiszen elsősorban vizuális úton tartva a kapcsolatot a táncosokkal, igen sokat tanul tőlük. Így megállapítható tény, hogy egy zárt közösségekben élő cigánymuzsikus táncbeli improvizálását, táncszerkesztését sokkal jobban meghatározza az adott hagyományos táncélet, mint például egy nagyobb közönségnek, avagy több közösségnek muzsikáló cigányzenész táncstudását.

## 2. A kérdéskör etnikus vonatkozásai

A hivatásos falusi zenészek több nemzetiség tánczeneigényét is ki tudják elégíteni, függetlenül attól, hogy ők maguk milyen nemzetiségűek, így *talajdonképpen mind a zenei, mind a táncos tudásuk révén különböző kultúrák közvetítői, kapcsolattartói és nem utolsósorban alkotói is.*

Ugyanakkor ezeknek a muzsikusoknak túlnyomó többsége cigány etnikumú, ezért fontos megvizsgálni azokat az etnikus sajátosságokat is, amelyek befolyásolják és formálják ezt a közvetítő szerepet, és amelyek meghatározzák mind a zenei, mind a táncos tudásukat. Az így feltehető kérdések egyike, hogy mennyiben tekinthető etnikus sajátosságnak, és mennyiben a zenei tudás többletéből adódó tényezőnek, hogy bizonyos vonatkozásokban (például a virtuóz, tizenhatodos csapásoló motívumok gyakori használatában) az erdélyi cigányzenészeink tánca igen hasonló.

## IRODALOM

### MARTIN György

1977 A táncos és a zene – Tánczenei terminológia Kalotaszegen. In. *Népi Kultúra – Népi Társadalom IX.* Budapest. 357–389.

1980 Rögtönzés és szabályozódás a magyar néptáncokban. In. *Népi Kultúra – Népi Társadalom XI–XII.* Bp. 411–449.

### PÁVAI István

1993 *Az erdélyi és a moldvai magyarság népi tánczenéje.* Bp.

### SÁROSI Bálint

1996 *A hangszeres magyar népzene.* Bp.



