

ERDÉLYI MÚZEUM

LXXVI. KÖTET

2014. 1. FÜZET

Önellátás és piaci integráció: piaci viselkedésformák egy Kis-Küküllő menti településen

*

A kalászos gabonák hagyományos aratása a moldvai csángóknál

*

A visszajáró halott hiedelemkörének szerkezete és funkciója
Székelyhodos község hiedelemvilágában

*

Narrációk egy emlékezetes kalotaszentkirályi evangelizációs hétről

*

A csatka cigánybúcsú

*

Adatok az Élő Rózsafüzér társulatok székelyföldi megjelenéséhez és elterjedéséhez

*

A tej szimbólumának jelentésmezője egy magyar proverbiumgyűjtemény alapján angol,
német és francia párhuzamokkal

*

Etnográfia és oral history

*

Emlékversírás és emlékvershazsnálat a Maros megyei Sáromberkén

*

Két székely tudós legendás barátsága

*

Szemle



KOLOZSVÁR, 2014
AZ ERDÉLYI MÚZEUM-EGYESÜLET KIADÁSA

ERDÉLYI MÚZEUM

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület Elnökségének,
Bölcsészeti-, Nyelv- és Történettudományi,
valamint Jog-, Közgazdaság- és Társadalomtudományi
Szakosztályainak közlönye
A folyóiratot a CNCS a B kategóriába sorolta.

Szerkeszti

Kovács Kiss Gyöngy (felelős szerkesztő), Egyed Emese, Ilyés Szilárd-Zoltán,
Kerekes György (szerkesztőségi titkár), Kovács András (szerkesztőségi főtítkár),
Feyné Vincze Mária, Tánzos Vilmos, Veress Károly

A szám szerkesztője
Tánzos Vilmos

Szerkesztőségi tanácsadók

Barta János, Gebei Sándor, Konrad Gündisch, Monok István, Velkey Ferenc

Szerkesztőség: Kolozsvár, str. Napoca nr. 2. I. em. Telefon/Fax: 0264–595 176
Postacím: 400750 Cluj–1. C.P. 191 România; e-mail: titkarsag@eme.ro
www.eme.ro/erdelyimuzeum

A lapszám megjelenését támogatta:



BETHLEN GÁBOR
Alap



Gróf Mikó Imre Alapítvány

Felelős kiadó Biró Annamária

ISSN 1453-0961

Készült a kolozsvári
GLORIA–IDEA nyomdában
Felelős vezető
Nagy Péter

Szabó Á. Töhötöm

Önellátás és piaci integráció: piaci viselkedésformák egy Kis-Küküllő menti településen

Bevezetés és kérdések

A piaci csere hatása a hagyományos, nem-piaci gazdasági rendszerekre, illetve a piac mint domináns gazdasági intézmény¹ térnyerése mind történeti, mind recens értelemben fontos kérdése a parasztságtörténetnek és a gazdasági antropológiának.² Ezekben a tudományokban évtizedek óta jelen van a sokszor önellátóként meghatározott paraszti háztartás vagy tágabb értelemben a paraszti gazdaság piaci integrációja, illetve a piactól való elzárkózása (amit ma szintén lehet a piaci hatásokra adott egyfajta válaszként láttatni) jelenségének a vizsgálata. A kérdéskör a kelet-európai parasztság megismerése szempontjából sem mellékes. Ismert tény, hogy a parasztság már a feudalizmus idején arra kényszerült, hogy terményeivel a piacra lépjen, hisz egyrészt a fokozódó specializálódás, másrészt a pénzbeli járadékok fizetésének a kötelezettsége ilyen irányú nyomást gyakorolt a paraszti gazdaság egységeire.³ A jobbágyfelszabadítást követően (a megmaradt kötöttségek ellenére) a piac vált a legfontosabb strukturáló tényezővé a Kárpát-medencei parasztság életében is.⁴ A piac a recens, a falut átalakító folyamatok szempontjából is fontos intézmény: az átmenet egyik sarkalatos pontja a piacosítás (marketizáció), amelynek hatásai értelemszerűen a falusi gazdálkodást sem hagyták érintetlenül. Elmondható, hogy mai értelemben nem egyszerűen a földben vagy munkaerőben gazdag háztartások a sikeresek, hanem azok, amelyek munkaerejüket és/vagy termékeiket, terményeiket sikeresen el tudják helyezni a piacon: azzal együtt, hogy a kölcsönösség és helyi csere mintái is megtalálhatóak, ma a falusi gazdaságot is éppúgy a piac strukturálja, mint a gazdaság és a társadalom egyéb helyszíneit. Ekként a földnek és más termelési eszközöknek csak akkor van anyagítóke-képző ereje, ha valamilyen formában a piaci integrációt segítik elő.

Szabó Á. Töhötöm (1975) – néprajzkutató, PhD, egyetemi adjunktus, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, szabo_tohotom@yahoo.com

A terepmunkát és a tanulmány megírását a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj, illetve a Domus Ösztöndíj támogatta. A támogatást ezúton is köszönöm. A tanulmánynak egy korábbi formája megjelent angolul az *Acta Ethnographica Hungaricában*. Lásd Szabó Á. Töhötöm: *Agriculture, Work and Products: The Effects of the Market on the Economics of an Agricultural Settlement*. *Acta Ethnographica Hungarica* 58 (1). 2013. 163–176. Továbbá a tanulmány alap gondolatai képezik a gerincét egy hosszabb munka egy fejezetének is. Lásd Szabó Á. Töhötöm: *Gazdasági adaptáció és etnicitás. Gazdaság, vidékiség és integráció egy erdélyi térségben*. Nemzeti Kisebbségkutató Intézet – Kriza János Néprajzi Társaság, Kvár, 2013.

¹ Karl Polanyi: *The Economy as Instituted Process*. = *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory*. Karl Polanyi–Conrad M. Arensberg–Harry W. Pearson ed. Chicago 1957. 255–256.

² Vö. Frank Cancian: *Economic Behavior in Peasant Communities*. = *Economic Anthropology*. Stuart Plattner ed. Stanford 1989. 127–170; William Roseberry: *Peasants and the World*. = *Economic Anthropology*. Stuart Plattner ed. Stanford 1989. 108–126; Eric Wolf: *Peasants*. Englewood Cliffs 1966.

³ Szabó István: *A középkori magyar falu*. Bp. 1969. 81–82.

⁴ Egyed Ákos: *Falu, város, civilizáció*. Buk. 1981. 210–212.

Ebben a tanulmányban e megfontolásokból kiindulva annak igyekszem utánajárni, hogy egy Kis-Küküllő menti faluban, Bonyhán⁵ a piaci cserének milyen formái léteznek, és a település különböző mezőgazdasági ágazatai hogyan illeszkednek a piacba. A tanulmány szándéka kettős: egyrészt a gazdasági antropológia néhány témába vágó (összefoglaló) írása kontextusában be szeretné mutatni és értelmezni azt a hatást, amelyet az újfajta, globálisan szerveződő piac gyakorolt egy centrumjellegét elvesztítő, a szocialista modernizáció és az azt követő demodernizáció nyomán perifériára szorult település agrárszektorára, másrészt ebből kiindulva egy javaslatot fogalmaz meg a piaci viselkedések értelmezésére, és ebben a kontextusban felveti a falusi háztartások autonómiájának a kérdését is.

Az érvelésben abból a feltételezésből indulok ki, hogy – miközben hajlamosak vagyunk e kettőt ellentétesnek látni – az önellátás és a piac egymást kiegészítik, sokszor át is fedik egymást, és hogy a parasztgazdaság kontextusában egymás nélkül nem érthetők meg.⁶ A paraszti önellátás valójában csak szándék, történetileg és mai értelemben is: a paraszti társadalom történetileg is már olyan mértékű differenciálódást és gazdasági specializációt feltételez, amely kizárja az önellátás (háztartás) elvének a maradéktalan megvalósulását.⁷ Az autonóm paraszt (vagy mezőgazdasági termelő) ebben az érvelésben tehát a politikai és a gazdasági kontextustól (és ez számára ma a piacban jelenik meg) nagymértékben függő,⁸ sok területen kitett, ráadásul gyenge alkupozíciókkal rendelkező gazdasági szereplő, aki ugyan a tápláléka egy részét, a jelenkorhoz közeledve egyre kevesebb részét, ma pedig sokszor csak töredékét elő tudja maga állítani, de már ebben a termelési folyamatban is jobbra a piacra van utalva.

A piac: elv, intézmény és helyszín

A piac kifejezést – összhangban a gazdasági antropológia megközelítéseivel – jelen tanulmányban háromféle értelemben használom: egyrészt a piaci elvet, másrészt az ennek

⁵ A mintegy 2000 lelket számláló, román (27%), magyar (31%) és cigány (42%) lakosságú faluban 2009 és 2012 között végeztem néprajzi-antropológiai, a helyi gazdálkodási mintákat vizsgáló terepmunkát. Forrásaim így a helyben végzett megfigyelés, az itt készített interjúk, statisztikai adatok és áttételesen a Magyar Országos Levéltárban átnézett archív anyagok.

⁶ Enrique Mayer: *Households and their Markets in the Andes. = A Handbook of Economic Anthropology*. James G. Carrier ed. Cheltenham 2005. 405.

⁷ Vö. Karl Polányi: *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston 2001. [1944]. 55–56. Az önellátás (a háztartás elve) a Polányi-féle hagyományban sajátos szerepet tölt be: 1944-ben megjelent (fent idézett) munkájában az elosztási rendszerek között még külön szerepelt. 1957-ben viszont már nem beszélt róla önálló elvként (vö. Karl Polányi: *Trade and Market...1957*), viszont 1966-ban megjelent posztumusz munkájában (Karl Polányi: *Dahomey and the Slave Trade. An Analysis of an Archaic Economy*. Seattle 1966) megint külön fejezetet szentelt neki. Lásd még Chris Gregory: *Whatever happened to householding? = Market and Society. The Great Transformation Today*. Chris Hann and Keith Hart eds. Cambridge 2009. 133–134. Ennek fényében – és önmagában is – kérdéses, hogy az önellátást miért a piaci integráció keretében vizsgálom (Polányi Károlynál az önellátás elve a redistribúció alá sorolódik be): mai értelemben az önellátás nem feltétlenül a belső szerveződés, a zárt csoport, hanem inkább a piactól való távolmaradás felől érthető meg. Az önellátás ebben az értelemben negatív piaci integráció: az önellátás viselkedésmódja valójában azt jelenti, hogy az adott háztartás tagjai – legtöbbször kényszerűségből, nem pedig tudatos döntés eredményeként – nem lépnek eladóként a piacra, miközben arra törekednek, hogy az élelmiszer egy részét maguk előállítsák. Ennek a korlátairól lásd hátrébb.

⁸ Szilágyi Miklós: *Mai kisüzemi agrárgazdaságok néprajzi kutatásának lehetőségei. = Utak és útvesztők a kisüzemi agrárgazdaságban 1990–1999*. Szilágyi Miklós szerk. Bp. 2002. 10.

megvalósulásaként működő, a pénzt mint fizetőeszközt használó, ma már mindent átfogó gazdasági intézményt, harmadrészt a piaci cserének helyet adó konkrét piachelyet értem alatta.⁹ A bonyhai gazdaság működésében ma a piaci elv a domináns, noha jelen vannak benne más elosztási formák is (például a reciprocitás), illetve a gazdasági egységek, a háztartások a nagy, átfogó gazdasági intézménybe többféleképpen is integrálódnak, miközben jelen van a konkrét piachely is, amely a helyi világokba, de a külső környezetbe is beágyazódik. Ez tehát a helyzetet máris összetetté teszi. A piac nem egy egységes, mindent egyformán átfogó, homogén, mindig azonos logika szerint működő intézmény, hanem a gazdasági valóságnak egy differenciált megnyilvánulási formája, amelyben helyet kaphat az önellátó viselkedés mint a piaci kihívásokra adott válasz, a háztartások közötti helyi, piaci elvű (tehát nem reciprok) csere, a helyi piacra történő időszaki belépés és a nemzeti (vagy nemzetközi) piaccal való folyamatos kapcsolattartás is.¹⁰ A piaci elvnek megfelelően ma a gazdasági egységek és a helyi piacok hálózatszerűen és hierarchikusan kapcsolódnak egymásba és egy nagy rendszerbe.¹¹ A piaci részvételben az elemzés kedvéért – noha ezek a valóságban egymás mellett jelennek meg – érdemes ugyanakkor megkülönböztetni a vásárlói és az eladói oldalt: vagyis azt, hogy mikor jelennek meg a falusi gazdaságok vásárlóként és mikor eladóként ezen a piacon. Erre már csak azért is szükség van, mert talán megelőlegezhető az az állítás, miszerint vásárlóként szinte folyamatosan jelen vannak (és ezért is illúzió az önellátó háztartás), miközben a legtöbbször eladóként csak időszakosan lépnek be a piacra. Ez egyenlőtlenséget generál, amit csak tovább fokoz, hogy vásárlóként a nemzeti vagy inkább nemzetközi piacba integrálódnak, még ha helyi közvetítőkön keresztül is, miközben eladóként sokszor a helyi piac kínál keretet a tranzakcióiknak.

A helyzetet tovább bonyolítja, hogy a folyamatos vásárlói piaci részvételhez értelemszerűen pénzre van szükség, erre viszont a családok, mivel eladóként nem tudnak folyamatosan jelen lenni, legtöbbször csak a munkaerő eladása vagy eladhatatlansága révén tesznek szert. Ebben az értelemben a munkanélküli-segély vagy a szociális segély is piaci effektust tükröz: a munka eladhatatlansága, a munkaerőpiacról való időszaki vagy tartós kiszorulás eredményezi a segélyezett állapotot. Noha ez nem tartozik szorosan az agráriumhoz, megkerülni azért sem lehet, mert a legtöbb esetben az agrártevékenységek más jellegű tevékenységekkel tevődnek egymásra, így tisztán csak mezőgazdaságból vagy tisztán és kizárólag nem mezőgazdaságból élő háztartás alig van a faluban.¹² A munkaerőnek az eladását tehát legalább érintőlegesen be kell emelnünk az elemzésbe: sok családnak – különösen a föld, birtok nélküli roma családoknak – az egyetlen áruvá tehető, az új piaci rendszerben mégis eladhatatlan terméke, aminek ők nagyon is tudatában vannak, hisz ezt a munkaerőt a megelőző rendszer jobbra lekötötte.

⁹ Kalman Applbaum: *The Anthropology of Markets. = A Handbook of Economic Anthropology*. James G. Carrier ed. Cheltenham 2005. 275; Stuart Plattner: *Markets and Marketplaces. = Economic Anthropology*. Stuart Plattner ed. Stanford 1989. 171.

¹⁰ Vö. Mayer: *i.m.* 406

¹¹ Vö. Plattner: *i.m.* 184. A modern piac hálózatszerű szemlélete felbukkan már Eric Wolf munkájában (vö. Eric Wolf: *i.m.*), de meghatározó mind a mai napig a gazdasági antropológiában, mint ahogy az a szemlélet is, hogy minden piac bizonyos értelemben világpia.

¹² A legnagyobb gazdaságok esetében is jellemző, hogy a háztartás valamelyik tagjának mezőgazdaságon kívüli jövedelmei is vannak, és a földdel nem rendelkező roma családoknál is jellemző a néhány baromfi vagy egy-két sertés tartása. Ez utóbbiak ugyanakkor a munkaerjük helyi eladásával is integrálódnak a mezőgazdaságba, ráadásul fizetségüket sokszor terményekben (kukorica, malac) kapják.

Helyi és nem helyi erőforrások használata, piaci viselkedési formák

A falu ma legkevésbé zárt világ. Eric Wolf két típusú parasztközösséget különböztetett meg: zárt (*closed corporate*) és nyitott (*open*) parasztközösséget. Értelmezésében a zárt parasztközösség korlátozza a közösségbe való bekerülést és az erőforrásokhoz (különösen a földhöz) való hozzáférést, míg a nyitottban nincsenek meg ezek a korlátozások.¹³ A kelet-európai parasztfalu ennek szigorú értelmében a feudalizmus végén sem volt már zárt. Mai értelemben tehát még nehezebb zárságról beszélni, hisz a beavatkozó (szocialista) állam és a kapitalista piac nagymértékben átalakította. Ennek ellenére kérdés, hogy mi is történik a faluval és a valamikori parasztközösségekkel: egyes vélemények szerint teljesen feloldódik a környezetében, más vélemények szerint a nyitás és bezáródás ciklikusan váltják egymást.¹⁴

A bonyhai háztartásgazdaságok tudatos döntés, egy hagyomány folytatása, kényszerek (és ezek kombinációja) hatására törekedhetnek önellátásra és zárságra: a piaci átmenet bizonytalanságai mutathatnak ebbe az irányba. De az erőforrás-használatban legalább annyira jelen vannak a falun kívül, mint a faluban és annak közvetlen környezetében elérhető gazdasági és társadalmi erőforrások, és ez egyaránt érvényes a gazdasági sikereket felmutató románokra, magyarokra és romákra, valamint a gazdaságilag sikertelen, főként roma lakosságra. A mai falu világának a vizsgálatában ezt fokozottan hangsúlyoznunk kell, ezért is indokolt a piaci integráció felől elemezni a falusi gazdaság – és áttételesen: társadalom – strukturálódását.

A lentebbi osztályozás egy szempontot, a helyi és külső környezetbe való piaci integrációnak a változatait veszi figyelembe, ebben az értelemben egyszerűsítés, hisz a falusi gazdasági világ önmagában is komplex valóság.¹⁵ A piaci integráció inkább jelöl egy sajátos, sokszor rugalmas viselkedésformát, amelyet különböző gazdaságok különböző ágazatokban követnek: míg valakinek a szarvasmarhatartás része az önellátó viselkedésnek, más esetben ugyanez az ágazat a részleges piaci integráció része. És amíg ebben a második, elképzelt esetben a szarvasmarha a részleges piaci integráció része, addig ugyanezen a gazdaságon belül a néhány juh, az egy-két sertés és a több tíz baromfi a helyi viszonyokba való ágyazódásnak az összetevői. Ezeknek a kérdéseknek a vizsgálatán keresztül választ kaphatunk arra a kérdésre, hogy az önellátás mennyiben jelent tényleges önellátást vagy pedig inkább valamiféle morális álláspontot a kedvezőtlennek látott külső körülmények között (illetve a szakirodalom szintjén egyfajta normatív hozzáállást, miszerint a parasztgazdaságoknak a hagyományoknak megfelelően önellátóknak kell lenniük). Másrészt rávilágíthatunk arra, hogy a helyi kisvilágok alakításában a külső körülményeknek, a gazdasági, piaci és ezzel összefüggésben az állami, hatalmi nyomásoknak és szabályozásoknak döntő szerepük van. Vagyis ennek az érvelésnek megfelelően – miközben a helyi integráció is biztosíthat bizonyos mértékű sikereket – azok tudnak igazán sikeresek lenni, akik akár a munkaerőjük, akár a termékeik eladásában sikerrel integrálódnak egy nem helyileg és nem belsőleg szabályozott világba. A további elemzésben a termények eladására figyelek, ez képezi a felosztás alapját, de minden esetben kitérek az adott viselkedési mintán belül a munkaerő integrációjára is.

¹³ Lásd Eric Wolf: *Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java*. = Uő: *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*. Berkeley 2001. 147–159.

¹⁴ Frank Cancian: *i.m.* 166.

¹⁵ Ezt a komplex valóságot – akár gazdasági értelemben is – olyan további tényezők alakíthatják, mint a birtokméret, a jövedelemszerkezet, társadalmi tőkék, származás, etnikai hovatartozás stb. Ezeknek a beemelése szétfeszítené a tanulmány kereteit.

A bonyhai és Bonyha községbeli mezőgazdaságnak a fentebbiek alapján három domináns integrációs szintje különíthető el: az önellátás, a részleges piaci integráció és végül a piaci integráció. E szempont alapján egyelőre még csak az dönthető el, hogy egy adott ágazat vagy annak a terméke döntően vagy teljesen a háztartásba integrálódik (önellátás), hogy nagyjából egyenlő mértékben integrálódik a háztartásba és a piacba (részleges piaci integráció), vagy hogy döntően vagy teljes mértékben a piacba integrálódik (dominánsan piaci integráció). Az integráció mértéke mellett az sem mellékes, hogy a termékeket milyen piachelyszíneken helyezik el a gazdák, így ennek értelmében a piacnak két, de sok ponton egymásba fonódó szintjét különítem el: egyrészt a helyi, belső piacot, másrészt pedig a nem helyi, külső piacot. Helyi piac ebben az értelmezésben az a piaci szegmens, amelyben a termelő (vagy a munkaerő tulajdonosa) és a vásárló is helyi, és külső közvetítő nélkül találják meg egymást, külső piac pedig az a szegmens, amelyben vagy a termelő, vagy a vásárló nem helyi. Helyi piac például a tejeladásban megszerveződő helyi hálózat, szintén helyi piac a gazdákat a napszámosokkal összekötő kapcsolatrendszer, de külső piac a tejeladásban a tejtermelők és a tejfeldolgozók között kialakult kapcsolat, illetve a munkaerőnek a falun kívüli áruba bocsátása.

A környékbeli falvakat összekötő hagyományos gazdasági hálózatot, a szakirodalom alapján szekcionális piacnak nevezhető szegmenst¹⁶ az előbbihez, a helyi, belső piachoz sorolom, hisz ennek a működésében is erőteljes kulturális minták érvényesülnek. Ugyanakkor már itt érdemesnek tartom megjegyezni, hogy a bonyhai vásár¹⁷ mint piachelyszín valójában egy megkettőződött helyszín: miközben a szekcionális piacnak is piachelyszíne, aközben a megjelenő mindenféle áruson keresztül a világpiac is hangsúlyosan jelen van benne. A vásárban mindig van egy *orosz piaci* rész, ahol mezőgazdasági eszközöket, gépalkatrészeket, olcsó játékokat stb. lehet beszerezni, illetve nagy területet foglal el a turkálós vagy az olcsó keleti ruha és lábbeli. A megkettőződés egy másik szempontból is megfigyelhető: a helyi piac kulturálisan meghatározott abban az értelemben, hogy a személyes kapcsolatok is szerepet játszanak benne, a vásárlás, alkudozás módjában felismerhetők a kulturális kódok, de az árak alakulása már nem feltétlen és nem csak a helyi körülmények függvénye. A helyi piac tehát – és nem csak területi értelemben – korlátozott. Ezt az is mutatja, hogy csak részleges integrációra ad lehetőséget: nincs példa arra, hogy egy adott háztartás esetén egy termék, egy ágazat a domináns piaci integrációnak képezze alapját, és a helyszíne ennek az integrációnak a helyi piac legyen: ha egy gazdaság nagy mennyiségben termel tejet, gabonát, húst, azt nem tudja a helyi piacon elhelyezni.

Mindezek figyelembe vételével az eredetileg három kategóriát két alkategóriával egészítem ki: az önellátás mellett megjelenik a nem a háztartásban élő és dolgozó családtagok ellátása, a részleges piaci integrációt pedig egyrészt helyire, másrészt külsőre bontom szét. Az integrációban végül ötfajta viselkedést különítek el: önellátás egy helyszínen élő családtagok bevonásával, önellátás máshol élő családtagok bevonásával, részleges piaci integráció helyben és részleges piaci integráció külső világokba, végül dominánsan piaci integráció. Noha az egyes ágazatok összekapcsolhatók viselkedési mintákkal, valójában bármelyik ágazat lehet része az önellátásnak és a domináns piaci integrációnak is. Ezzel együtt vannak olyan ágazatok – például a tejtermelés, a búza- és a cukorrépa-termesztés –, amelyek nagyobb valószínűséggel jelentik a domináns piaci integrációt. Illetve: noha viselkedésformákról beszélek, és nem például a gazdaságok méretéről, ennek ellenére észrevehető,

¹⁶ Vö. Eric Wolf 1966. 40.

¹⁷ Bonyha vásáraitól, a vásártartás jogáról már a középkorból vannak adataink. Ezt követően levéltári adatokból, történeti munkákból, sajtóból nyomon követhető a vásár folyamatossága. Vö. Szabó Á. Töhötöm 2013. 215–230.

hogy az egyes viselkedésformák ágazonkénti eloszlása mégis korrelál a gazdaságok méretével. Az önellátás inkább a kis területen gazdálkodó családokra jellemző, de csak abban az értelemben, hogy esetükben nincs olyan mezőgazdasági ágazat, amellyel a piaci integrációban vennének részt. A nagygazdaságok viszont a piaci részvétel mellett minden esetben fenntartanak önálló ágazatokat is, amit a gazdaságban foglalkoztatott munkaerőnek az ellátása is indokol.

Az önellátás szintje: a családi integráció

Az önellátásban benne vannak a gazdálkodásban közvetlenül részt vevők és azok a családtagok is, akik akár a faluban, akár a környékbeli városokban élnek, és részesei a családi elosztó hálózatnak. Noha ez nem egy adott és jól körülhatárolható fizikai térben, egy helyszínen élő (rezidenciális) gazdálkodási egység, a termelés és a fogyasztás egysége pedig a legkevésbé sem valósul meg, mégis amellet érvelek, hogy az önellátás viselkedésmintáját rájuk is ki kell terjeszteni, hisz a munkafázisokban, ha időszakosan is, de pénzbeli fizetség nélkül részt vesznek, ugyanakkor a fogyasztásban rendszeresen jelen vannak, miközben a kapott javakért nem kell fizetniük. Ilyen viszony dominánsan a szülők és gyerekeik között alakul ki. Nehéz ugyanakkor elválasztani az önellátásnak ezt a szintjét a részleges piaci integrációnak attól a változatától, amikor a piaci beágyazódás keretét nem egy külső, hanem a helyi, belső piac adja.

A termelő gazdálkodás¹⁸ vonatkozásában ezt a szintet legerőteljesebben a baromfitartás és a sertéshizlalás jeleníti meg, de illeszkedhet ebbe a három-négy juh tartása is. Illetve hangsúlyosan ide tartozik a konyhakertek művelése. A mezőgazdasági statisztikákból¹⁹ látható, hogy a faluban a legtöbben baromfit és sertést tartanak. A baromfi létszáma felmeget százra is, miközben nem adnak el belőle (tojást esetleg), a baromfihúst a családnak szánják. *„A tyúkot úgyse mondom meg, százan felül van. Meg a rucák [...] tyúkot nem adok el. Azt megesszük. Olyasmit nem adok el.”*²⁰ Ugyanennek a szintnek az integráns része a kukorica és a krumpli is: mindkettő állati és emberi táplálék az adott háztartáson belül, eladásra kevesebb kerül belőlük: *„Aztán van a mezőn föld, oda kukorica van vetve, krumplit tettünk.”*²¹

Azonban az önellátó viselkedésmódban – akár mindennapi szinten is – megkerülhetlenné vált a boltból, illetve a külső piacról történő vásárlás. A külső piacról történő vásárlás ugyanakkor az önellátók esetén sem csak az egyes élelemfajták (a leggyakoribbak: só, kenyér, cukor, olaj, margarin, ecet stb.) és a gyógyszerek beszerzésére korlátozódik, hanem a termelési szféra egyes tevékenységeihez szükséges készletbeszerzést is magában foglalhatja: a gyomirtó szer ma Bonyhán az önellátásban is megkerülhetetlen, de vásárolnak tápszert, naposcsibét, kisebb mezőgazdasági eszközöket. Ez az aszimmetrikus önellátás – termékeiket nem adják el, vagy csak a helyi piacon, miközben kénytelenek a külső piacról vásárolni – egyenlőtlenségeket alakít ki, és megbontja azt az egyensúlyt, aminek az elérésére a parasztságtanulmányok szerint a paraszti gazdaságok törekednek. Legtöbbször a saját munkaerejüket adják el. Az ebből fakadó egyenlőtlenségen túl még örülhet az, aki legalább azt el tudja adni, mert a vásárláshoz szükséges pénzüsszegek előteremtése nem annyira bizonytalan. A külső piacon ráadásul ebben a viselkedésformában nem tudnak befolyást gyakorolni az árak alakulására, alkupoziójuk gyenge, gyakorlatilag egyenlő a nullával, és csak

¹⁸ A gyűjtögetés még a szegény roma családok esetében sem jellemző.

¹⁹ A 2011-es mezőgazdasági statisztika adatai, forrás: Bonyha Község Polgármesteri Hivatala.

²⁰ Nő, 58 éves

²¹ Nő, 58 éves

a helyi kereskedők gyakorlatán múlik, hogy néha engedményekben van részük: nem kell azonnal fizetniük a termékekért. Az önellátó viselkedés által leginkább jellemzett háztartások esetében a mezőgazdaság általában kiegészítő tevékenység, a legtöbb öt hektárig terjedő birtok nem is teszi lehetővé az agrártevékenységekre való átállást vagy netán a nagyobb fokú specializálódást. Ehhez az önellátó viselkedésmóddhoz kapcsolódik szállítóeszközként a kicsi szekér is vagy a szekér, és a helyi mezőgazdasági szolgáltatásokat végzőkkel kénytelenek kapcsolatot tartani. Fő erőforrás az emberi munkaerő, gépek ritkábban vannak.

A részleges piaci integráció szintje

Ezt a szintet a juh- és a tehéntartás, a bárány, a tej- és a tejtermékek eladása jeleníti meg leginkább, de ide kapcsolódik részlegesen a tojás²² eladása, a palánták nevelése és eladása, a zöldségtermesztés, de alkalomszerűen a bab, a kukorica, a búza eladása is. A tevékenységek nem piacorientáltak, döntően a többletet mozgósítják ebben az integrációs formában: „*Hát a fölösleget eladjuk, az idén adtunk el búzát, olyan 100 véka körül.*”²³ Az ezen a viselkedésformán belül megkülönböztetett kétfajta piac, a helyi és a külső piac közül a részleges piaci integrációt inkább az elsőnek, a helyi-nek a fontossága jellemzi. Juhos gazdák ebben a viselkedésformában sajtot és egyéb termékeket adnak el a szomszédoknak vagy a falubelieknek: „*Most az idén adtunk el, tényleg adtunk el [sajtot]. Olyan harminc kilót.*”²⁴ Tejet szintén ebben a viselkedésformában adnak el és vásárolnak a helyiek. A specializáció, az egy ágazatnak az előtérbe helyezése ezen a viselkedésformán belül már jellemző, de ezzel együtt jellemző a többi ágazat párhuzamos fenntartása is. A részleges specializációnak a nagyobb földbirtok is kedvez, ám arra is van példa, hogy másfél hektáron gazdálkodó gazda is rendszeresen ad el. A részleges piaci integrációnak biztosít keretet a hetipiac is (illetve nagyobb léptékben a rendszeres havi és az évi öt alkalommal megrendezett éves vásár): „*eladunk egy kis törökbúzát, még viszek egy kis lisztet a piacra, van egy piac, keddenként. [...] Kiviszek egy kis lisztet, valami tojást, amit összegyűjtök.*”²⁵

A részleges piaci integráció – különösen a helyi piacba történő integráció – mintakészlete sokban merít azokból a kulturális és habituális elemekből, amelyek a faluban ugyan visszaszorulóban levő, de még mindig létező reciprocitást (segítségmunka, kaláka) meghatározzák. A vásárlókat és eladókat összekötő kapcsolatok okán ezek a tranzakciók az időben sokszor kitolódnak. Ezen a helyi piacon az árak a helyi szokásyagorlatoknak megfelelően alakulnak, s noha a kialakításuk sosem a szemtől szembeni tranzakciós helyzetek függvénye, mégsem olyan személytelenek, mint a külső piac esetében: „*Hát igen, most már ismerősök [a vevők], egypár év óta viszik. [...] Egyszer jöttek, járták a falut, aztán azóta megvan a telefonszámunk és hívnak.*”²⁶

Az előző viselkedésformához hasonlóan viszont ebben a viselkedésformában is nagy a külső piacnak való kitétség, miközben termékeikkel csak részlegesen tudnak jelen lenni ezen a piacon. Sőt azt lehet mondani, hogy a fokozottabb mezőgazdasági tevékenységek okán a külső piactól való

²² „*Tojást azt igen [adunk el]. Azt is itt a szomszédoknak, me piacot nincs időm járni... Na de jönnek a szomszédok, akiknek nincsen, és adok, adok tojást...*” (nő, 58 éves)

²³ Férfi, 69 éves

²⁴ Nő, 58 éves

²⁵ Férfi, 52 éves

²⁶ A terepmunkában 2011 nyarán részt vett három akkori néprajzos diák is, Nagy Melinda, Pap Tímea és Rádu Viola. A részlet egy általuk készített interjúból származik.

függésük nagyobb is, mint az első esetben, és ezt csak részben kompenzálja a részleges piaci jelenlétük. Ebben a viselkedésformában már mezőgazdasági gépek fenntartása is megfigyelhető, az azokkal végzett szolgáltatás (amennyiben végeznek szolgáltatásokat a gazdaságon kívül) szintén elsősorban a helyi piacba integrálódik. Viszont ezért – és nem csak ezért, a specializáltabb állattartás miatt is – rendszeresebben kell jelen lenniük a piacon. Szállítóeszköz ebben a viselkedésformában még sok esetben a szekér, de a traktor vagy egyéb jármű is jelen van. A mezőgazdaság ebben a viselkedésformában is kiegészítő tevékenység, ha más nem, a nyugdíj biztosít mezőgazdaságon kívüli jövedelmeket. Alkupozicióik a külső piacon akkor erősebbek, ha együttesen tudnak fellépni: ha például a tejtermelő gazdák saját magukkal szemben állított és betartott szigorú szabályozáson keresztül el tudják érni, hogy a leadott tejet egyben vegyék át, és így többet fizessenek érte. Noha erre voltak kísérletek, azok nem jártak sikerrel, tehát az alkuhelyzetek befolyásolása ebben a viselkedésformában is kérdéses.

A dominánsan piaci integráció

A két fő ágazat ezen az integrációs szinten belül a nagybani juhtartás és a nagybani tehéntartás. Ezt kiegészítheti gabonatermesztés (búzatermesztés) vagy kukoricatermesztés, illetve a mára már szinte teljesen visszaszorult cukorrépa-termesztés.²⁷ A viselkedésforma részlegesen kapcsolódhat a helyi világokhoz is: végezhetnek mezőgazdasági szolgáltatásokat helyieknek, adhatnak el sajtot, tejet helyieknek, de a jövedelmek nagy részét nem a helyi piacba történő integráció biztosítja, hanem a külső piaci bevételek. A jövedelmek egy része (nem egy esetben: jelentős része) támogatásokból származik, ami megint csak a külső, kvázi-piacba történő integrálódás fontosságát mutatja. Ebben a viselkedésformában a specializáció szintén domináns, de az egyes ágazatokra szakosodás nem minden esetben zárja ki az önellátó vagy részlegesen a piacba integrálódó viselkedés fenntartását. Van olyan eset, ahol a gazdaságot fenntartó idős házaspár mellett a napi feladatok elvégzésében több szolgáló, napszámos is napi rendszerességgel részt vesz, így az önellátó viselkedés fenntartása már csak az ő étkeztetésük miatt is fontos. És mint ahogy a részleges integráció esetében, a reciprocitás mintakészletét magában hordozó viselkedésforma itt is megfigyelhető: az általuk végzett szolgáltatások, a napszámosok, szolgálók természetbeni fizetése, a kapcsolatok időbeni elnyújtása mind ebbe az irányba mutatnak: „Ő vágta le a kórót, nem is tudtam semmit, csak elment, és megszántotta, persze, kifizettem. Most megszántotta, bevetette, megmondta, milyen vegyszert vegyünk, s amikor van ideje, megy, és megvegyeszerzi. Odaadjuk a gyomirtót, s megy, mert tudja, hol vannak a területeink.”²⁸

Alkupozicióik bizonyos korlátok között erősebbek, mint az előző viselkedésformában, de nagy hatással az árak és a piaci viszonyok alakulására nem tudnak lenni, hacsak a külső piacba történő integrálódásnak alternatív módját nem tudják megtalálni: ez lehet a tejnek a vásárlókhöz történő közvetlen eljuttatása tejautomaták felszerelésével és működtetésével, vagy lehet az új fogyasztási mintákba és egészségdiskurzusokba jobban illeszkedő mangalica tartása.

²⁷ A kapott adatokból úgy tűnik, hogy a cukorrépat csak a mezőgazdasági nagyüzemek tartották meg a termékstruktúrájukban, hisz ők tudják és merik vállalni a termelésével járó kockázatot. Lásd még Szabó Á. Töhötöm 2013. 130.

²⁸ Nő, 83 éves. Háztartásában az önellátó viselkedés dominál, de értelemszerűen kapcsolatban van helyi szolgáltatókkal.

Miközben a külső piaci folyamatos és rendszeres jelenlét jellemzi ezt az integrációs szinten, aközben az ettől a piactól való nagyfokú függés is meghatározó, és ez a függés már nem feltétlenül az élelem beszerzése miatt alakul ki. Ha például valaki fél vagy egy hektáron termel kukoricát, megengedheti magának azt a terméskiesést, amit a háztájiban a hibrid kukoricából²⁹ előállított vetőmagnak a használata okoz, de többhektáros termesztésnél már a vetőmag beszerzése az ésszerű döntés. Ugyanez az állattartásra, például a szarvasmarhatartásra is igaz: egy fajállat jóval nagyobb hozamot jelent, bár beszerzése sokba kerül: „*Franciaországból hozzuk a magokat a teheneknek [...] s akkor borjakat..., fajborjakat nevelünk ki.*” A tenyésztéshez a hagyományos tudások viszont már nem elegendők: „...*van a Charolais fajta hústehén, Limousin [...] Én voltam ilyen mezőgazdasági tanfolyamon... három tanfolyamot is elvégeztem.*”³⁰ Míg az első két viselkedésformában a tudástőkék a helyi tudástermelési és hagyományozódási folyamatban alakulnak ki, ebben a viselkedésformában már speciális tudásokra van szükség. Ezzel együtt érdekes megfigyelni, hogy az ehhez a viselkedésformához kapcsolható nagyobb birtokméret és nagyüzemi formák ellenére a mezőgazdaság ebben a viselkedésformában sem zárja ki a mezőgazdaságon kívüli tevékenységeket: a gazdaság feje nem egy esetben más tevékenységeket is végez, a házastársak pedig szintén sok esetben dolgoznak a mezőgazdaságon kívül. Noha némely esetben a szekér is tartozéka ennek a viselkedésformának (aminek olyan magyarázatai vannak, hogy falun kívüli szálláshelyekre sokszor könnyebb szekérral kijutni), a teherhordó autó, a traktor és a kombajn tartozik szervesen hozzá.

Munkaerőben a dominánsan piacba ágyazódó ágazatokat fenntartó gazdaságok – de sokszor a részleges integrációt megvalósítók is – általában szegények: a legtöbb ilyen háztartás nem tudja megvalósítani a családi munkaerő, a háztartás és a gazdaság egyensúlyát. Ezekben a háztartásokban a munkaerő iránti igény sajátos helyzetekben valósul meg: úgy vesznek fel munkaerőt a helyi piacon, hogy közben a háztartás tagjainak a munkaerejét a nagyobb presztízsű, jobban fizető, nagyobb szociális biztonságot jelentő munkaviszony keretében a külső piacon eladják. A külső körülmények hatására a helyi munkaerőpiac más szempontokból is gyökeresen átalakult. Az egyenlőtlenségeket és hátrányokat jelentő piaci integráció miatt egyre jellemzőbb a mezőgazdasági tevékenységekkel való felhagyás, illetve a tevékenységeknek a nagyobb gazdaságokban történő koncentrációja, amit a specializálódás és a gépi munkavégzésre való átállás kísér, ez pedig a helyi munkaerőpiac átalakulását is eredményezi. A napszámosként kereső romák egyik állandó panasza, hogy már nem kapnak munkát a faluban, és munkaerejüket – erőforrások, termelőeszközök hiányában, de a mintakészletek hiánya miatt is – nem tudják a saját háztartásukban lekötni. Az önellátó viselkedés és a munkaerő leköltése között fordított az arány: az önellátók nem tudják lekötni a munkaerőt, a dominánsan piaci integráció leköti, és még vesz is fel.

Következtetések

A fenti három viselkedési minta azt mutatja, hogy a piac ma a bonyhai gazdálkodás domináns intézménye, hisz erőteljesen jelen van még az önellátásban, a családi integrációban is. Másik oldalon a viselkedésformákat – akár a dominánsan piaci integrációt megvalósítók között is – a nem piaci elosztás mintái is meghatározzák: „[ők] *vetették be nekem is. Én mást dolgoztam nekik. [...]* S mikor

²⁹ A hibrid kukorica második vetésre kisebb hozammal terem.

³⁰ Férfi, 38 éves

nincsenek itt, akkor én rendezem az ügyes-bajos dolgaikat..., ami elintézni való.”³¹ Ugyanakkor fontosnak tartom kiemelni a viselkedésminták összefonódását: az egyes háztartások általában egyszerre vesznek részt – nyilván, különböző intenzitással – mindegyik viselkedésformában. Tiszta viselkedési minta tehát nincs: adott ágazaton belül mindegyik család önellátó lehet, és más ágazatokban eladhat. Az önellátás érvényes a legnagyobbra, míg a piaci integráció (még ha részleges és helyi is) érvényes a legkisebbre is. Saját háztartását mindenki igyekszik ellátni. Mindhárom viselkedésformában jellemző a városi rokonokkal szembeni szolgáltatóként való viselkedés és a *mi tápláljuk az országot* diskurzusnak a morálisan beágyazott fenntartása.

Fogyasztási javakat még az önellátó viselkedésben is a piacról szereznek be, illetve magához az önellátónak nevezhető viselkedéshez is szükség van piaci kilépésre, hogy a termelési folyamat végigvihető legyen. A háztartások gazdasági autonómiája tehát legalábbis kérdéses: aki termel, azért nem autonóm, aki nem termel, azért nem.³² Pénzre mindegyik háztartásnak szüksége van. A piaci kapcsolatoknak ebből a szempontból két modellje figyelhető meg: 1. a munkaerő eladása és javak beszerzése; 2. a gazdaságban előállított javak eladása és javak beszerzése. A családok nagy többsége a pénzt a munkaerő piaci pozícionáltsága nyomán szerzi be. A javak eladása és a javak beszerzése modell értelemszerűen a részleges integráció, de inkább a domináns integráció jellegzetessége. Mindkét modellben és mindhárom viselkedési mintában (nyilván különböző méreteken) megfigyelhető a jövedelmek bizonytalansága és a készpénzhiány, ami megnehezíti a piacon elérhető javak és szolgáltatások beszerzését. Nem véletlen, hogy mindegyik helyi boltban adósfüzeteket vezetnek: az üzlettulajdonosok is alkalmazkodnak a helyi feltételekhez.

Úgy tűnik, minél integráltabb egy tevékenység, annál inkább függ ettől a külső piactól: az önellátás szintjén a külső piaci jelenlétnek a domináns formája a fogyasztási célú vásárlás, a piaci integráció szintjén viszont már a termelési célú vásárlás válik dominánssá. A mezőgazdasági tevékenységek intenzitása és a külső vásárlói piaci integráció között egyenes az arány: aki piacra akar termelni, annak vásárolnia is kell erről a piacról. A feltételek ugyanakkor nem támogatják a piaci jelenlétet: noha vásárlók érkeznek helybe is, az átvevőközpontok hiánya meghatározó a harmadik viselkedésformában. A visszaemlékezések szerint a II. világháborút megelőzően a vasútállomáson vagonírozták be a marhát. A kollektív gazdaság idején szintén helyből szállították el a mezőgazdasági terményeket, a vasútállomáson erre – azóta megszűnt vagy felszámolt – raktárpéldeteket és vágányokat alakítottak ki. Ma ez egy mind területileg, mind szervezetenként sokkal bizonytalanabb piacon történik. Mivel vásárlóként általában a világpiacba, eladóként csak a helyi piacba integrálódnak, az árak befolyásolására kevés a lehetőségük. A szekcionális piacon, a hagyományos helyi és táji cserében az árak kulturálisan szabályozottak voltak, és többnyire helyben állították elő a terméket és az érte adott fizetséget is. A folyamatot egyszerűsítve: a bonyhai vásárbán a gazdák eladták termékeiket, majd a kirakodóvásárbán megvásárolták a helyi mesterek által készített termékeket. Mára ez nyilván felbomlott. Termékeik és munkaerejük csak korlátozottan adhatók el, de közben egyre inkább kénytelenek a piacról vásárolni. A kelet-európai kisgazdaságokra általában is jellemző, hogy jövedelmeik nem elegendőek a megfelelő életvitelhez, ugyanakkor – a nemzeti piacokkal való kapcsolatuk hiánya miatt – a megtermelt javaikat sem tudják eladni.³³

³¹ Férfi, 38 éves

³² A döntéshozásban ettől függetlenül a falusi háztartások és gazdaságok megőrizhetnek bizonyos fokú autonómiát.

³³ Csáki Csaba – Jámor Attila: *Az európai integráció hatása a középkelet-európai országok mezőgazdaságára.* Közgazdasági Szemle LIX. évf. július–augusztus, 2012. 904.

Hangsúlyozni kell azt is, hogy a domináns piaci integrációt megvalósító nagygazdák között ma nincs olyan, akinek a külső piaci integrációját a földművelés termékei közvetlenül adnák: bár adnak el gabonát, kukoricát, a fő jövedelmi forrás és így tevékenységi terület az állattartás. A ciklusokat ebben az esetben is igyekeznek körbezárni: a terményeket úgy igyekeznek értékesíteni, hogy még a gazdaságon belül adódjék hozzá egy értéktöbblet. Növényi termékek rendszertelen eladásával viszont minden szinten találkozni.

A bonyhai példa azt mutatja, hogy ha a mezőgazdasági termelést, a munkaerő eladását és a jövedelemszerkezetet egy keretben nézem, akkor nem lehet elválasztani a piacot az önellátástól. Megeshet, hogy ezeket a szférákat a közösség morálisan másként szemléli,³⁴ de nem lehet őket különálló entitásként értelmezni. Ebben az értelemben a közösség és a piac nem egymás ellentétei, hanem kiegészítői.³⁵ Nem kétséges ugyanakkor, hogy a piac átalakította a helyi világok belső szerkezetét is: akár a helyi munkaerőpiacra, akár a háztartások által követett stratégiákra fókuszálunk, a piaci hatás jelen van bennük. A verseny ráadásul a globális piacon szerveződik, és ez még akkor is igaz, ha elfogadjuk, hogy a helyi piac kulturálisan korlátozott: a nagy márkáknak nem feltétlen van piaca, mert nem ismertek. Viszont éppen ezért a helyi piacot gyengébb minőségű és olcsóbb termékekkel töltik fel.

A piac sok esetben egyenlőtlenséget jelent, háromféle értelemben is: 1. a helyi termelők kiszorultak a nagy nemzeti elosztó hálózatokból, nem érik el a nagy üzleteket,³⁶ 2. az elérhető piacokon kedvezőtlen árképzéssel és közvetítőikkel találkoznak, alkupozícióik gyengék, 3. leginkább munkajüküket tudják eladni, ennek a felvétele viszont bizonytalan, és ki van téve az előnytelen feltételeknek és alacsony fizetéseknek. A piac – ez megint fontos – folyamatosan jelen van az életükben, de előnyeit alig tudják használni.

Self-Sufficiency and Market Integration: Forms of Market Behaviour in a Transylvanian Village

Keywords: the market behaviour, the behavioural patterns, the branches of the agriculture, the peasant farming, Transylvanian villages

In this article I discuss the role of the market on the different branches of the agriculture in a Transylvanian village analyzing the complex forms of the market and market behaviour that exist in this rural settlement. Regarding the links between agricultural production and the market the article delimitates three behavioural patterns, namely self-sufficiency, partial market integration and dominant market integration (differentiating the locations where farmers place their products, too), arguing that in fact these patterns may be found many times in the same households and there are no clear forms of market behaviour. In concordance I argue also that self-sufficiency is not more than a scientific tool used in the description of traditional economies but it does not really exist, and self-sufficiency and market are not opposed, but on the contrary, they complement each other. Consequently the article tries to demonstrate that the peasant farming depends in many ways - both in its consumption and production - on the market and that the market effects in fact mean inequalities.

³⁴ Vö. Enrique Mayer: *i.m.* 405.

³⁵ Steven Gudeman: *The Anthropology of Economy: Community, Market, and Culture*. London 2001.

³⁶ Katy Fox: *Peasants into European Farmers? EU Integration in the Carpathian Mountains of Romania*. Berlin–Zürich 2011.

Halász Péter

A kalászos gabonák hagyományos aratása a moldvai csángóknál

... Aratás nem vár,
Minden szem búza elvesztete kár.
(Lakatos Demeter: *Aratás*¹)

A moldvai magyarság földművelésére vonatkozó ismereteink valósággal eltörpülnek amellet, amit a nyelvükről, folklórjukról, dalaikról tudunk, nem is beszélve a történelmükről. Pedig a növénytermesztésnek és az abból származó termékeknek igen nagy jelentőségük volt a hagyományos moldvai magyar közösségek életében. Még ha nem is csak a táplálkozásra gondolunk, ott van az állattartást szolgáló takarmány, a különböző eszközök, ruhanemű, füstöltnivaló alapanyaga (kender, cirok, dohány stb.). S ha eledeleik nem lebecsülendő részét az erdők és a mezők gyűjtögettek is,² a test táplálására szolgáló ételek túlnyomó részét a szántóföldeken és a kertekben állították elő.

A moldvai magyarok hagyományos műveltségével foglalkozó közlések is kitérnek a témakör feltáratlanságára. Igazat kell adnunk Peti Botondnak, aki azt írja: „Ma már nagyon sokat tudunk a csángó folklóról és vallásosságról, népköltészetéről, népművészetéről, a csángó nyelvjárásról. Ugyanakkor nagyon kevés azon tudományos dolgozatok száma, amelyek e népcsoport gazdasági életéről és problémáiról – növénytermesztéséről és állattenyésztéséről – szólnak.”³ Hasonlóképpen gondolja Benedek H. János is: „a moldvai magyarság gazdálkodási gyakorlatáról néhány elszórt közlésen kívül nem jelent meg recens kutatási beszámoló, elemzés, és a régebbi, ilyen témájú feldolgozások, említések is csak szórványosan lehetők föl olyan anyagokban, amelyek elsődleges célja nem a csángók gazdaságának aprólékos feltérképezése.” Ám ezek után ő is kijelenti: „Jelen dolgozat sem általános felmérés, amely statisztikai adatokkal dolgozva az összes magyarulkta moldvai falu gazdálkodását hivatott megvilágítani, hanem esetleírás, amely egy, esetlegesen kiválasztott példán keresztül akar felmutatni jellemző sajátosságokat: mélyfűrés, egy csángó parasztgazdaság hozzávetőleges leírása, értelmezésére tett kísérlet.”⁴

Miután előző munkáimban megkísértem összefoglalni a moldvai magyarok hagyományos állattartására, valamint vadon termett, gyűjtögetéssel beszerezhető növényekre vonatkozó ismeretanyagát,⁵ magam is azt mondhatom, hogy amilyen gazdag a szakirodalom az állattartás,

Halász Péter (1939) – agrármérnök, ny. főtanácsos, Gyimesközéplak, tatosmente@gmail.com

¹ Lakatos Demeter: *Csángó országba. Őszgyűjtött versek, mesék, levelek*. Bp. 2003. 367.

² Ezekről bővebben ld. Halász Péter: *Növények a moldvai magyarok hagyományában és mindennapjaiban*. Bp. 2010. 18–25.

³ Peti Botond: *Egy moldvai csángó falu szőlőtermesztésének és borkészítésének technológiai sajátosságai*. = *Lenyomatok 6*. Szerk. Ilyés Sándor – Jakab Albert Zsolt. Kvár 2007. (Krizsa Könyvek 28.) 185.

⁴ Benedek H. János: *Egy moldvai magyar parasztcsalád gazdálkodása*. Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról. Kvár 1997. (Krizsa János Néprajzi Társaság Évkönyve 5.) 210.

⁵ Halász Péter: *A moldvai magyarok hagyományos állattartása*. Bp. 2007; Uő: *Növények a moldvai magyarok hagyományában és mindennapjaiban*. Bp. 2010.

még inkább a vadon termő növények ismerete területén, olyan szegényes a növénytermesztés tekintetében. A moldvai magyarok földhasználatában és szántóföldi növénytermesztésében kevésbé lehet úgynevezett archaikus elemeket találni, hiszen a ma Moldvában élő csángók túlnyomó része alig két és fél évszázada érkezett mai hazájába, és még a magukkal hozott növények termesztésében is alkalmazkodtak az Erdélytől eltérő domborzati és éghajlati viszonyokhoz; igen sok haszonnövény – különösen az újvilágiak – termesztésével pedig – különböző közvetítésekkel – már új lakóhelyén ismerkedett meg.

Moldva lakosságának – legyenek magyarok vagy románok – táplálkozásában a 17–18. század folyamán váltotta föl a kölest a kukorica,⁶ emellett az egyéb gabonáknak (búza, árpa, rozs, zab) alárendeltebb szerepük volt. Ha közelebről megnézzük Moldva földjének művelési ágankénti megoszlását, hozzávetőlegesen a Szeret völgyétől keletre 50-60, néhol 30-40%-os, a Szerettől nyugatra pedig 20-30% – északon 10% alatti – a szántóföld aránya.⁷ Az 1920 után összeállt Nagy-Romániából a két világháború közti időszakból nincsenek megyesoros agrárstatisztikai adataink, de a 19. század végétől rendelkezünk néhány megyéből. Ezek az adatok korántsem teljes körűek, nem is minden megyére vonatkoznak, és eltérő részletezésűek, emiatt inkább csak a helyzet illusztrálására, és nem értékelésére szolgálnak. Az 1890–91. évekből való adatok⁸ azt mutatják, hogy a moldvai csángók többségének otthonát jelentő Bákó megyében, a kalászos gabonák vetésterülete átlagosan csupán harmada volt a kukoricáénak.

Termények	ha	%
Kukorica	48 574	67,8
Búza	11 630	16,0
Árpa	3 070	4,2
Zab	4 230	5,8
Összes	72 694	100,0

Abban az öt moldvai közigazgatási egységben,⁹ ahonnan rendelkezésünkre állnak értékelhető adatok, a 19. század utolsó harmadában a kukorica szerepel a legnagyobb részaránnyal a vetésszerkezetben. Mégpedig az északibb fekvésű Botosán megyében kisebb (39,4%), ott inkább búzával foglalkoztak a kukorica helyett, a középrészeknél – Bákó és Iași megye, Besztercei járás – nagyobb (57-70%) arányban. Egészében véve ebben a négy moldvai megyében a kalászos és a csöves gabona volt abszolút túlsúlyban (92-99%) és nincs okunk feltételezni, hogy a többi vidéken alapvetően más lett volna a helyzet. Ami azt jelenti, hogy Moldvában a 19. század végére a rendkívül külterjes szántóföldi növénytermesztés volt jellemző.

Néhány, főleg kását adó gabonapótlónak – mint a tönköly (alakor), a hariska és a köles – már a 19. század utolsó évtizedeiben is csekély volt a szántóföldi szerepe, ezeket ugyanis a kukorica már

⁶ Dr. Kós Károly: *Csángó néprajzi vázlat. Gazdálkodás.* = Uő.: *Tájak, falvak, hagyományok.* Buk. 1976. 110.

⁷ *Közép-Európa Atlasz.* Szerk. dr. Rónai András Bp. 1993. 221.

⁸ Ortensia Racoviță: *Dicționar Geografic al județului Bacău.* Buc. 1895.

⁹ Bákó megye (1861–62, 1890–91), Botosani megye (1890, 1895), a délkeleti térségben fekvő Covurlui megye (1886–1887), Besztercei járás (1890, 1895) – George Ioan Lahovari – C. I. Brătianu – Grigore G.Tocilescu:

Marele Dicționar Geografic al României I–V. Buc. 1898–1902.

jóval korábban kiszorította. Tehát ennek a mintegy harmadnyi gabonaterület betakarításának munkamenetével, vagyis *a kalászos gabonák aratásával* foglalkozom a továbbiakban.

A kalászos gabona a moldvai magyaroknál

Moldvában *aratás*nak hagyományosan azt a műveletet nevezik, amikor a megérett gabonát *sarlóval levágják, kékébe* kötik, és a kékéket *kalongyába* rakják. Amikor kaszával vágják le a gabonát, annak a műveletnek *kaszálás* a neve, de erre hagyományosan csak különleges esetekben (kevés aratómunkás, megkésettység) kerül sor. A csángó falvak legtöbbszörében még az 1960-as évek elején lezajlott kollektivizálás után is sarlóval aratták a gabonát, különösen pedig a búzát, egész addig és olyan mértékben, amíg a különféle aratógépek, kombájnok be nem jöttek és el nem terjedtek.

A kalász neve *fej, buzafej*, a gabona *hányja ki a fejét*, de Dormánfalván *kalásznak* nevezik.¹⁰

A toklász neve: *kalász*. Az aratás időpontjának megállapításához gondosan figyelték, hogy milyen állapotban vannak a gabonafejek. Szárazabb helyeken előbb, vizes helyen később kezdhették az aratást. Azon is múlott, hogy ősszel vagy tavasszal, amikor vetették, milyen volt az esztendő. Úgy tartották, hogy akkor érett meg a gabona, amikor lehajlik a kalász. Megjárta az ember a darabját, a szemet *bétette* a szájába, hogy lássa: *el tudja-e karcantani*. Ha gyöngye volt, akkor még hagyta, ha kemény volt, akkor hozzá lehetett látni. Máskor „*több fejet hazavitt, s aztán megnézték honn. Megszámították, hogy jó-e aratni, vagy sem?*” „*Néztük a szemet, a szárát, s mikor ű mondta, akkor kezdtük el?*” – magyarázták Pusztinán. – „*Kellett örözni, hogy a viaszból ne szaladjon ki, mert akkor kicsi szem lett. A szára még ződ legyen, hanem a szeme legyen megviaszosodva, hogy amikor megszorítod, akkor ne pukkanjon ki, hogy tejes legyen, mert akkor még nem lehet aratni. De amikor a szára megszáradott, s a magja megerősödött, akkor meg van késve, s leesik. A száron akkor telik meg, amikor levágtad. De akkor még nem teszed kalongyába, hanem surába.*”¹¹ *Ehhez két kékét láb- ra, egymáshoz támasztottak, és sorba rakták. Az eső lefut rétta, a szél is keresztülfújja.*”

Ha beszorult a szem, és léha lett a kalász, Külsőrekecsinben, Pusztinában s bizonyára más helyeken is azt mondják rá: *hutyit*. Ha aratás előtt nagy volt a forróság, akkor a búza *hutyittan* maradt.¹²

A sarlós aratás

Kalászkok, mind harangacskák zengenek,
dét a szarluval elérik zemberek.

(Lakatos Demeter: *Megért a búza*)¹³

Amikor még ritkábban használtak a moldvai magyarok vasból készült szerszámokat, kézzel is tépték, „nyútték” a gabonát, de az emlékezettel elérhető időben erre csak rendkívüli

¹⁰ Gálffy Mózes – Márton Gyula – Szabó T. Attila (szerk.): *A moldvai csángó nyelvjárás atlasza. A Magyar Nyelvtudományi Társaság kiadványai*. 193. Bp. 1991. 328.

¹¹ A *sura* szót, ami csúrt jelent, itt átvitt értelemben használja a kunyhószerűen fölállított kékékre.

¹² Székelyföldön ismeretes tájszó, *hutyorodik, meghutyorodik*: megroggyan, roskad; *meghutyad*: megszoványodik, megcsappan. – Szinnyei József: *Magyar Tájszótár*. Bp. 2003. 914.

¹³ Lakatos Demeter: *i. m.* 358.

estekben került sor; mint például Nagypatakon, amikor „*ulljan kicsike vót a búza, sze téptük ki gyükeresztől. Nem nőtt meg, csak kicsike volt, sze kellett tépjük ki. Feje vót, magja vót szépen, de nem tudott megnőni, mert szecseta¹⁴ volt tavasszal.*”¹⁵ De míg a gabona levágására szolgáló eszközt gyakorlatilag az egész moldvai magyar nyelvterületen a magyar ’sarló’ (*szarło, szarlu, solló, sollu, sòllò*¹⁶) szóval nevezik meg, a learatott gabonaföldet – legalábbis a 20. század utolsó harmadától – a románba a bolgárból került¹⁷ (merište→mirište) szóval *nyiristyé*-nek nevezik. Ám az 1950-es évek legelején gyűjtött anyagot tartalmazó csángó nyelvjárási atlasz¹⁸ ’tarló’ szócikkének térképlapján azt látjuk, hogy akkor, a gyűjtőpontok mintegy harmadán a *nyiristye, nyirisztye, níristi, nyiristä, miristë* mellett a *tarló, tolló, tólló, tallóka, tollóka* szavakat is használják. Sajnos a térképlapról nem olvasható le egyértelműen, hogy mely településeken használták a fogalom magyar alakját, de úgy tűnik, hogy elsősorban a Tatros alsó (Aknavásár alatti) folyása táján fekvő, valamint néhány Szeret menti, elsősorban székelyes csángó településen lehet tapasztalni ezt a jelenséget. Eszerint a tarló esetében a nyelváltás a 20. század folyamán ment végbe, és talán a kollektivizálással fejeződött be.

A sarló használatának kezdetei igen régi időkig nyúlnak vissza, hiszen a magyarság már a honfoglalás előtt megismerkedett vele, maga a szó is csuvas török eredetű.¹⁹ Moldvában a néprajztudomány által kelet-magyarországinak nevezett sarlótípus használatos, s az emlékezettel elérhető időben mindig fogazott élő sarlót használtak a gabona aratásához. Az irodalomban a legkorábbi adat az aratósarló moldvai használatáról 1868-ból ismert, amikor a paptársaival odalátogató Kovács Ferenc károlyfehérvári hittanár papírra vetette az őt megragadó látványt: Forrófalva és Klézse között „...mindkét oldalról gazdagon termő gyümölcsfákkal sűrűen beszegélyezett országúton haladtunk. Jobbról s balról a földműves izzadságát gazdagon jutalmazó vetések; itt-ott a reggeli szellő fuvalmától hullámzó aranykalászkok tengerében sarlóikkal vígan serénykedő csángó aratók...”²⁰ Persze akkoriban még az alsíki születésű Kovács Ferenc szülőföldjén is javában sarlóval aratták a gabonát. Moldvában csak az első világháború óta vesz részt a kasza alkalmilag a gabona aratásában, addig csak a fű, esetleg a zöld zab levágására szolgált. A legtöbb helyen azonban kizárólag sarlóval aratták a gabonát, egészen a kollektív gazdálkodással bejött aratógépek és kombájnok üzembe állásáig.

A fogazott élő sollót régen a helybeli cigánykovácsok készítették. Úgy emlékeznek, hogy az kevésbé görbült, mint a gyári, amit a második világháború után kezdtek árulni. De az elhasznált sarlókat rendszerint továbbra is az erre szakosodott, toflai cigánymesterek élezték újra.²¹ Ezek a cigányok faluról falura jártak és a sarlót – *reszve*²² – újból kivágták, mintha új lett lenne. Mesterek voltak, jól kiélezték a sarlót, jól kifogazták. Volt olyan vasuk, ami arra szolgált, aztán megfenték a *pillával*.²³ Pusztinában is úgy emlékeztek, hogy az életlen sarlót „*elvitték a*

¹⁴ *szécseta, szécseta*: szárazság (secetă, rom.)

¹⁵ Gazda József: Így tudom, így mondom. A régi falu emlékezete. Buk. 1980. 50.

¹⁶ Gálffy Mózes – Márton Gyula – Szabó T. Attila: i. m. 335.

¹⁷ *Dicționarul explicativ al limbii române*. Buc. 1984. (a továbbiakban DEX)

¹⁸ Gálffy Mózes – Márton Gyula – Szabó T. Attila: i. m. 334.

¹⁹ Bárczi Géza: *Magyar szőfajtó szótár*. Bp. 1941. 266.

²⁰ Kovács Ferencz Úti-naplója (1868). Marosvásárhely 1870. 20.

²¹ Ez Tecuciu megye Brăhășești községének Toflea faluja lehet. Lahovari és mások: i. m. V. 1902. 628.

²² reszelővel

²³ *pillă* = reszelő (rom.)

cigányokhoz a korthoz a porondon,²⁴ ott tüzeket tettek s megélezték”. Gunda Béla az 1950-es években Külsőrekecsinben találkozott olyan cigánykovácsokkal, akik a faluzás során nemcsak megfogzták az elkopott sarlókat, de „kivánság szerint tulajdonjegyet is ütöttek a sarlóba, ami valami cifraság, római számokra emlékeztető jel”.²⁵ A családban ugyanis, minden asszonynak megvolt a saját sarlója, sőt a nagylány, mikor már belenőtt a munkába, az anyja sarlóját használta.

„*Sarló volt elég, csak kéz legyen, amivel arasson*” – mondta a pusztinai Kaszáp István. Egy-egy háznál mindenkinek megvolt a saját sarlója, ezenkívül a legtöbb gazdaságban akadt sok használt és rossz szerszám is. „*Aztán mondtuk: az enyémet ne vedd el, mert az jól vág. Vereset köttek rá, hogy megismerje, az az övé. A sarlót a tyilér szarufája alá szúrva tartották. Ha jó volt, bétakarták ribancba.*” A cigányok által készített sarló nyele 11-13 cm hosszú és 3,0-3,5 cm széles, a vasának szélessége 2,3-3,0 cm, körívének átmérője (tőviről hegyire) 27-31 cm. A sarló nyelének vasa rendszerint be volt eresztve a nyélbe.



Sarló (Külsőrekecsin, 1970)

A gyári sarlót a városokon vették, többféle volt, aszerint, hogy hol gyártották. A Bákó környéki csángók a *zöldnyelűt* keresték, a *veresnyelűtől* félték, mert úgy tartották, hogy az rossz: nem vág, hanem tép. Mikor választották, az *aprófogút* részesítették előnyben. Ha elvásott a foguk, meg lehetett fenni *fénkövel*, de a legtöbbben inkább másikat vettek.

A sarlóval egyszerű volt az aratás, asszonyok végezték, különösen pedig lányok: „*markoltuk, s vágtuk*” – mondták. Bal kézzel fogták a markot, s jobbal arattak. A levágott markot bal kézzel tették bele a *kötőbe*. De úgy is arattak, hogy nem tettek *kötőt*, s akkor *utolján kellett sirítsenek*. A jó gazdaember kaszált nádat, s abból csinálta a *kötőt*, a *búzáat nem gazolta*. Ha nem csináltak előre *kötőt*, akkor miközben a nő aratott, a férfi készítette a *kötőt*, és ő is kötötte be. Ha a *lányok magukra arattak, akkor a küssebbeket – akik markot nem tudtak hajtani – tették kötőt csinálni*. Erről szól a több csángó faluban ismert ének:

*Mikor kicsi leán vótam,
Zab aratni járogattam.
Markot nem tuttam hajtani,*

²⁴ sátor a Tázló partján ('cort' = sátor, rom.)

²⁵ Gunda Béla: *i. m.* 65.

*Szeretőt tuttam tartani,
Fáj, fáj a gyöngye szívem, fáj.*

Aratáskor gyakran szerveztek *kalákát*, vagyis kölcsönmunkát. Erre különösen azok voltak rászorulva, akiknél kicsi volt a család. Ilyenkor a gazda, akinek a többiek „kölcsonzik” a munkájukat, reggelivel, ebéddel és itallal látta el őket. Különösen nagyleányokat hívtak szívesen, mert azoknak nem kellett pálinkát adni, de szívesebben is mentek, mert a férfiakat nehezebben nélkülözték a családban. „*Kalákában a lányok lementek vecseryekor; s arattak 11-ig, éjfélig. Akkor hazajöttek, lefeküdtek, sokáig aluttak, s másnap este mentek aratni másoknak. Ha a család nagyobb volt, nem még kalákázott?*” – emlékeztek Pusztinán.

Sarlóval mindig a völgy felől arattak a hegynék. Örökké *hágóra mentünk, hogy ne hajoljunk be lőtőre a búza után*. Sarlóval rendszerint 25 cm-es tarlót hagytak, ha magasabb volt a búza, nagyobb lett a tarló is. Ha a búza tiszta volt, akkor a lányok lehajoltak, s rövid nyiristye maradt, amit aztán leszántottak. Ha a búza magas volt, akkor *fennébb* vágták, ilyenkor a tarló *burjános* lett, amit lekaszáltak a juhoknak, mert azok kiválogatták, *kiperzelték*.

Sarlós aratáskor először rendszerint elkészítették a *kévekötöt* gabonaszárból, vagy ha alacsony, *terpe* a gabona, akkor sásból. Ha nagyon harmatos volt a gabona, akkor a levágott markot csak rátették a kötésre, és később kötötték be. Az északi csángóknál többnyire kévéknént *sírtették* újra és újra a *kötőt*, nem készítették előre. Bákó környékén és a Tázló mentén azonban előre *megsírtik a kötőket*. Aztán kézzel kötik össze a kévéket, *egy kévébe általában tíz markot* is tettek, de Külsőrekecsinben három-négy *marokból* lett egy *kéve*. A gyermekek is segítettek lerakni a markokat, de bekötni nem bírták. 15 kévéből raknak egy *kleicát* (Külsőrekecsin), ez a szó a román *claiéből*²⁶ származik. Ebben 3 x 4 kévét raknak keresztiesen, és a tetejére is tesznek egyet. Két *kleicából* lesz egy *kalongya*, tehát egy kalangyában van 30 kéve. Ha kevés volt a gabona, akkor *kleicát* raktak, ha sok, akkor *kalongyát*.

Az aratás során a bekötött kévéket *lábra* állítottak, s így állt az aratás befejezéséig. Ha esett az eső, akkor *félbe* (fél keresztbe) rakták a kévéket. Pusztinában 12 kévéből raktak egy *kalangyát*, vagyis keresztet, Buteában – és általában az északi csángóknál – 16 kévéből lett egy kereszt. Ezért becsapós az a talalós kérdés, hogy: „*eleget es aludtam, eleget es arattam, kilenc kéve hány kalangya?*”²⁷ A kévéket esténként összerakták *felekbe*, s *addig ült benne, míg nem lett idő összehordani az árijákba*.²⁸ Háznál csak a nagyon kevés földdel rendelkezők tartották a gabonakévéket, a többiek az *áriján* rakták össze.

Bogdánfalván – de más csángó falvakban is – az 1950-es években aratáskor a lányok *búzaűt* fontak munka végeztével, amit otthon a *tisztaház* falára akasztottak, „*hogy télen is lásszák, milyen szép búzájuk volt*”. A csiki formával megegyező búzaűtű moldvai meghonosító dr. Kós Károly szerint az egykori bojárirtokokon dolgozó székely aratómunkások voltak, akik munka végeztével, ezzel tisztelték meg a birtokost, illetve bérlőjét.²⁹ Klézsén az aratókorszorúnak *búzakorona* volt a neve.

²⁶ kalangya (*clai*e ua. rom.)

²⁷ László Anna, Pusztina

²⁸ szerű (*arie* ua. rom.)

²⁹ Dr. Kós Károly: *Csángó néprajzi vázlat*. = Uő: *Tájak, falvak, hagyományok*. Buk. 1976. 116.

A sarló-kasza váltás

„Ma már egyértelműen világos, hogy hazánkban a kaszás aratás kialakulásának az a korai fellendülő áruterelés vetette meg az alapját, amely az Alföldön főleg a gabonatermesztésben konkretizálódott. Világos az is, hogy a helyi munkaerőhiány és ugyanakkor az a törekvés, hogy termékeiket mind gyorsabban piacra vihessék, teremtette meg azt a szorongatott helyzetet, melyből a kiutat végül is a kaszára való áttéréssel vélték megtalálni” – írja Takács Lajos a Tolna megyei Várong földműveléséről szóló könyvében.³⁰ Ebből arra is választ kapunk, hogy Moldvában miért húzódott el a sarló-kasza váltás a 20. század második feléig. Itt ugyanis a búzának csupán másodlagos szerepe volt a gabonatermesztésben és a belföldi fogyasztásban. Az emberi táplálkozásban és a takarmányozásban is a kukorica játszotta a legnagyobb szerepet, ezért búzát – különösen a csángó parasztgazdaságokban – csak kis területen termesztettek, aminek sarlóval való, tehát viszonylag időigényes aratása nem okozott különösebb gondot, a szemesvesztés mérséklése viszont alapvető érdekük volt. Így egyrészt az értékes kenyérgabonákkal való takarékoskodás miatt aratták inkább sarlóval – mint Pusztinában mondták *szálanként* –, másrészt pedig a többnyire csekély gabonavetésű terület sem sürgette a termelékenyebb kaszás aratás elterjedését. Balusesten hallottam, hogy csak olyankor aratták a búzát sarló helyett kaszával, ha nagyon kicsire nőtt meg.

Általános volt az a vélemény, miszerint „sallóval tisztábban lehetett aratni, s ha sallóval aratták, több termés jött ki”. „Ha kaszával aratnánk, szétszóródna a szem” – mondták. A zabot már inkább kaszálták, mert abból sokat vetettek, „*aztán nem számított, ha elgazolódott*”. De amikor mégis kaszával aratták a gabonát, ha felgyűlt a munka, akkor mindig *rávágták, nekiverték* – miként Onyesten mondják.

A sarló-kasza váltás időszakának érdekes jelensége az aratás munkamegosztásában támadt bizonytalanság. 1969-ben Külsőrekecsinben, de valószínűleg máshol is a következő volt a sarlóval való búzaaratás hagyományos munkamegosztásának rendje: *a fehérmépek sarlóval aratták, az emberek kötözték, s aki kötözte, az készíti a kötözőt is*. A Bákó alatti Bogdánfalván a sarlós időkben *hármán arattak: egyikük – legtöbbször nő – kötözte; ha pedig kaszálták, akkor a férfi vágta és egy nő vagy férfi kötözte*. Ploszkucénban pedig úgy emlékeztek, hogy *a sarlós aratásnál, aki levágta, fel is kötötte, asszonyok, emberek vegyesen. Néha a férfi kaszált, s a nő kötözt; még inkább úgy, hogy a férfi kaszált, a nő sarlóval vágta, és mindenki a magáét kötözte*.

A bizonytalanság természetesen nem csak a munkamegosztásra, legalább annyira az *emlékezetre* is vonatkozik, de az is a hagyományos, a „köbe vésett” rend megbomlását jelzi. S hogy milyen nehezen szoktak rá a kaszás aratással járó munkamenetre, azt mutatja az onyesti Kecskés András 1975-ből való emlékezése, ami arról szól, hogy az 1946. évi szárazságot követő moldvai éhínség elől Bánágba menekülőt csángók hozták magukkal a kaszás gabonaaratás tudományát. De „*amikor Bánátból bejött a kankós kasza, akkor is mindig rendre vágtuk, sohasem vágtuk rá. Azután is inkább gereblyével gyűjtöttük össze a rendet, ritkábban sollóval*”. A Lányikból 1947-ben Egyházaskozárra költözött csángók Baranya megyében próbálkoztak először a kaszával való aratással. „*Elkeseredtem* – emlékezett vissza Laczkó István – *amikor a*

³⁰ Takács Lajos: *Egy irtásfalu földművelése*. Bp. 1976. 127.

*kaszát belevágtam a búzába, s a szálak mindenfelé hullottak, csak oda nem, ahová kellett volna. Úgy tanított meg egy klézsei asszony, aki már régebben itt lakott.*³¹

Azok a székelyek, akiket még az 1780-as években Bukovinába vezetett Moldvából a sor-suk, a gabona aratása tekintetében előrébb voltak, s már az első világháború idején kezdtek át-térni a sarlóról a kaszára. Persze kezdetben ők is aggódtak, húzták-halasztották a váltást, s azon igyekeztek, hogy a sarlós aratással minden szem gabonát megmentsenek. Az idő folyamán azonban bebizonyosodott, hogy könnyebb kaszával *ledőzteni* vagy *rejavágni* még a nagyobb szálú gabonát is, mint *sollóval* markonként learatni. Így a *sollós* aratást lassan-lassan kiszorította a *harábkálás*, vagyis a kaszával való aratás. Az első világháború idején már csak olyankor arattak *sollóval*, amikor a férfi munkaerő hadba vonult. A háború után pedig végképp felhagytak a *sollóval* való aratással. Csak az új vetésű here felett arattak *sollóval*, de itt is csak az a gazda, aki takarmánynak, vagyis szénának akarta felhasználni az újonnan vetett herés *tallót*.³²

A kasza és a kaszás aratás

A magyarul és románul egyaránt '*kasza*', '*coasă*', valamelyik szláv nyelvből eredő szóval nevezett szerszámot az egész moldvai magyar nyelvterületen egyöntetűen ezzel a szóval illetik, de az ebből képzett '*kaszás*' → '*cosaș*' alak arról tanúskodik, hogy a művelet megnevezése a magyarból került a románba. Érdekes lenne megtudni, hogy a román írásbeliségben mikor szerepel először a '*coasă*' szó, Erdélyben ugyanis az első említése 1573-ból való.³³

„*A kaszának mester kell, nem mint a sarlónak*” – mondják Moldvában, ami azt jelenti, hogy a kasza a sarlóhoz képest sokkal bonyolultabb szerszám, jóval több része van. Legalábbis a hagyományos népi terminológia az aratáskor használt kaszán mintegy háromszor annyi részletet különböztet és nevez meg, mint a sarlón. Következésképpen a kaszálás munkája is jóval differenciáltabb a sarlózásnál, többféle műveletből és mozzanatból áll, emiatt több a fortélyja.

Egészen a legutóbbi időkig tartotta magát az a szemlélet, hogy ha kaszával aratnak, sok szem szétszóródik. Dorinel Ichim szerint Bákó térségében nagy ritkán kaszával is aratták a búzát, de erre csak gyakorlatok kaszások vállalkoztak.³⁴ Ilyenkor a kaszához *gerebélyés csapót* kötöttek, hogy a búzahalászok egymás mellé feküdjenek, mert így könnyebb a kévébe kötés. Ha kaszával aratták a gabonát, akkor mindig *rávágták*. A kaszára ilyenkor fogakkal ellátott *kaszagereblyét* vagy *kaszahorgot* szereltek föl.

Jó kaszával jól lehet aratni – mondták Buteában még 1977-ben –, de leverni a kalászt. Moldvában, legalábbis a csángómagyarok körében csak az I. világháborút követően kezdtek kaszával *is* aratni a gabonát, de – amint már a sarló kapcsán szó esett róla – a gépesített kollektív gazdaságokig elsősorban sarlóval arattak, a kasza egészen a legutóbbi időkig megmaradt a szénakészítés eszközének. Nyilván ez is hozzájárult, hogy még ma is ugyanazt a kaszát használják a gabona, valamint a szénafű, a lucerna és a lóhere betakarításához – már amennyiben

³¹ Laczkó István: *Emlékek egy moldvai csángómagyar életéből*. Néprajzi Közlemények XXXIII(1994). *Csángók a XX. században*. Szerk. Forrai Ibolya. 1994. 171.

³² Sebestyén Ádám: *Gazdálkodás a bukovinai Andrásfalván*. Szekszárd 1976. 100.

³³ Szabó T. Attila (szerk.): *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár*. Bp.–Buk. 1993. 231.

³⁴ Dorinel Ichim: *Zona etnografică Bacău*. Buc.1987. 25.

kézi erővel vágják. Ennek az „univerzális” kaszának pedig a következő részei vannak: a *nyél*, a *kasza*, a *mankó* vagy *mankók*, a *csapó*, valamint a vasat a nyélhez erősítő *karika* és *ék*.

A *nyél* általában 100-110 cm hosszú, attól is függően, milyen magas a kaszás, eszerint készítették vagy vásárolták. „*Nekem nem kell hosszú kasza, mert törpe ember vagyok*” – mondta az egyik; a másik meg: „*Jó kaszám van, de kurta a nyele, s a derekam szakad le.*” Úgyes ember meg tudja magának csinálni, de akárhány jó kaszástól hallottam, hogy ő bizony nem *kénlódott* a nyél készítésével, hanem megvette vagy megcsináltatta. Különben is – mondták Pusztinában – a szemfüles ember, mikor az erdőt járta, örökké azt nézte, hogy „*ez jó kaszanyelnek, ez jó kapanyelnek, ez jó gerebefejnek*”.

A *mankó*. Általában egymankós kaszát használnak, mégpedig alsó mankósat, vagyis a mankó a nyél közepénél van. A mankót *kantának* nevezik Balázsfalván, Bogdánfalván, Külsőrekecsinben, Lészpeden, Pusztinán; Lujzikalagorban is a kasza *kantájának* mondják,³⁵ viszont *monkó* a neve Ploszkucében és Tatroson. Két adatom van arra vonatkozóan, hogy kétmankós kaszával is arattak: egy 1930-as évekből való közlés szerint Csügésen³⁶ *kicsi kantának* nevezték „a kaszanyél végén lévő kis fogantyút”; ezenkívül Pusztinán hallottam még, hogy „*régi öregembereknél*” a nyél végén is volt egy *felső kanta*, „*de hát az nem érdekes, mert a középső kanta hordozza a kaszát*”, vagyis annál fogva irányítja a kaszás a szerszámot.

A *takaró* vagy *csapó* újabb lelemény a térségben, mert csak azóta alkalmazzák, amióta kaszával is aratják a gabonát. Hogy mennyire új keletű ez az eszköz, mutatja, hogy igen sokféle néven emlegetik. Mondják *horognak*, *kampónak* – főként az úgynevezett északi csángóknál, mint Balusest, Ploszkucén, Szabófalva, de így nevezik Lujzikalagorban³⁷ is –, amit régen *mazdagval* kötöttek meg, újabban pedig *szirmával*, mert nincsen kenderük. Hallottam továbbá *kankónak* (Külsőrekecsin, Pusztina, Tatroson), *kampónak* (Klézse), *gereblének* (Butea), *kaszagerelyének* (Bogdánfalva) nevezni; Lujzikalagorból pedig *fogasgereblyéről* is olvashatunk.³⁸ Ennek az a szerepe – amint Külsőrekecsinben mondták –, hogy kaszáláskor „*a szálak egyfelé menjenek*”, Szabófalván hogy „*ne sziledjék el a gabona*”. Ezért a kasza mankójától vezettek egy vesszőt a fokáig, s tettek rá 2-3 gereblyeszerű fogat. Pusztinán leginkább zabkaszáláskor használták a *kankós kaszát*, mert az sorba rakta a rendet, nem bolondult össze, és szaporább volt a munka. Somfávessző volt a *kankó*, Pusztinában már az 1940-es években alkalmazták. Ichim szerint Bákó térségében nagy ritkán kaszával is aratták a búzát, de erre csak gyakorlott kaszások vállalkoztak.³⁹ Ha kaszával aratták a gabonát, akkor mindig *rávágták*.

A kasza vasának *fokát*, tehát a felső, tompa részét *monkjának*, a kasza lapját pedig *táblájának* nevezik a Gyimessel szomszédos Csügésen élő magyarok.⁴⁰ A Szeret menti csángóknál a fok neve: a kasza *vesszeje*.

A *kaszakarika* és az *ék*. A kasza vasát általánosan egy *karikával* szorítják a nyél felső részéhez,⁴¹ és a karikát egy faékkal, románul *pánával* a nyélhez.⁴² Bogdánfalván, Tatroson ezt a

³⁵ Gunda Béla: *A moldvai magyar népi műveltség jellegéhez: néprajzi gyűjtőúton a moldvai magyaroknál*. Népi Kultúra – Népi Társadalom XV(1990). Bp. 41.

³⁶ Balogh Ödön: *Néprajzi jegyzetek a csügési magyarokról*. Kvár 1942. (Erdélyi Tudományos Füzetek 136.) 32.

³⁷ Dr. Kós Károly: *i. m.* 114.

³⁸ Gunda Béla: *i. m.* 41.

³⁹ Dorinel Ichim: *Zona etnografică Bacău*. Buc. 1987. 25.

⁴⁰ Balogh Ödön: *i. m.* 15 – 32.

⁴¹ Kós Károly: *i. m.* 116.

⁴² Gunda Béla: *i. m.* 41.



Kaszakampóval ellátott kasza
(Ploszkucén, 1970)



Kaszakampó
(Ploszkucén, 1970)



Gereblyés kaszakampó
(Szabófalva, 1968)

karikát román szóval *brecárnak*, Csüágenesen pedig *kaszakarikának*, *szorítókarikának* mondják, s a rajta lévő *sorófokat* a *kaszakóc*csal erősítik meg.⁴³

A kaszálás tehát, a sarlós aratáshoz képest (*markoltuk s vágtuk, markoltuk s vágtuk*) meglehetősen „bonyolult” munkaművelet, s a hagyományos paraszti gazdálkodás idején a családi munkamegosztásban komoly figyelmet fordítottak arra, hogy a felserdült legény idejében megtanulja a kaszával való aratás csinját-binját. Ennek egyik lehetséges módját jegyeztem föl Pusztinában 1975-ben: „Tátám tett az összegyűjtött szénából a bal hónom alá egy csomót, s aszonta: azt a csomót le ne ejtsem. Na, fogd meg ezt a csomót! Ez azt jelentette, hogy csak kaszálj, de ne tégy így... (két kezét előrenyújtja). Ne meríts, hanem csak így (karját a testhez közel tartja). A kasza felszegése fontos, s amikor meg kell verni, ne foggasd ki hullámosra, fogazottra. Verés kell a kaszának. Felszegése tatár dolog, azért, hogy ezt lehet kússebbre csinálni, ne kelljen ide annyi fát béverni. Lehet utána csinálni. De ennek azt mondták az öregek: tatár dolog. A hóna alá a fűcsomó azért volt, mert ha így técc – kinyújtja a karját –, akkor nagyot merítesz. S aki nagyot fal, az megnyuvad. Tátám azért tette ide a gomoját, hogy én ne merítsek nagyot. Te így szokd meg, így merítsél szépen, így. Ha így tettem – kinyújtja a karját –, kiesett a gomoja, s tátám szidott meg. – Ésnt kiesett a gomoja. Fogd meg bré, ne essék ki! Így tanított engem kaszálni, s ez volt az értelme, hogy ne kerüljek nagyot. A tanítás az volt, hogy a kasza alatt egy vesszőt tudj elhordozni. S ne álljon bele a kasza éle így ne, a fű alá. Nagyot ne meríts, alája ne vágj be. Nem muszáj, ha nem marad olyan leborotválva es, há még ki is kell nőjön ugye?”

Az aratáskor – akár sarlós, akár kaszás – *pásztát* fogtak. Arra, aki jó arató volt, azt mondták: *pásztafogó*. Rikojtották: *ne menny messzebb, nem elég ez egy pásztába!?* Hová mécc elé? Ő volt a *pásztafej*. Az ilyen jó kaszás volt, mestere volt a kaszának, s mesterség volt megverni.

Az eredményes munka egyik feltétele tehát a *jó kaszás*. A másik pedig a *jó kasza*. „Az volt a *jó kasza*, amelyik erőst serény volt az edzésével maradval. Ha erőst élesen volt maradval,

⁴³ Balogh Ödön: *i. m.* 15

akkor elpattant; ha lány volt, úgy se volt jó, akkor visszahajlott... Hanem aki meg tudta jól választani...! Én bizony nem voltam mester a választásban – mondta Kaszáp István –, hanem azért mégis olyan jó kaszáim voltak. Amikor a kaszát választottuk, ezek a lustábbak – mint én es – addig raktam fel a mérlegre, melyik könnyebb volt. Csak annyi tudományom volt, de azért jót választottam. Egyszer volt egy jó kaszám, s eltörött. Hajnalig dolgoztam volt, sötétben használtam s eltörtem. Beléhúztam egy csutakba. S mikor eltörött a kaszám, akkorát jajdítottam, hogy a szomszéd kaszások odafuttak.

– Mit csinálsz cimbora? Azt hittük, elvágta a lábát!

– Eltört a jó kaszám, s immá mit tudjak... Igen, s a dologból is omlottam ki, maradott félbe a dolgom.

Másnap hajnalig kaptam magam s lementem Bohusba. Ott voltak valami kaszások, s kaszáltak a gyárnak lucernát. Pusztinaiak voltak, odamentem, s mondtam egy sógoromnak:

– Sógor, ne mi történt velem, félbemaradott a munka, s én nem tudok jól kaszát választani. Métt nem jössz velem s választol nekem egy kaszát? Timár Péter jóféle kaszát tud választani. Adsz neki egy tiszteletet.

– Adok egyet s felet, pálinkát. Menjünk ki. Kimentünk. Válogatta ő, s válogattam én. Én egyet a kezembe vettem, hogy néztem én meg így szemből, hogy nem néztem meg, én azt a kaszát többet nem csaptam el.

– A zsidó azt mondta nekem, hogy ezt ha elveszem, olcsóbban ideadja, olyan rozsdásocska volt. Megvettem a pálinkát es, hazajöttem, megvertem mind a kettőt, s az enyém, a rozsdás jobb lett, mint az övé.

– Most hogyan választanám? Mérném, s a könnyebbet, az egy. Koccantanám egy kőhöz, s meghallgatnám a csengését. S melyiknek tiszta csengése van... csokkantanám. Tátám azt mondta, a kasza megvájolja az embert. Met a kaszát hogy tudod verni, hogy tudod fenni, s hogy meg tudod szegzeni⁴⁴... hogy szegzed be? Ha beszegzed a fű alá, s az örökké a földet vágja, s akkor romlik a kasza, s akkor nehezen menen. Ha igen kivered a földből, akkor jó lenne, de nem vág jól többől. Tátám mondta: Tedd kicsikére, met te lehet ereszd, ahogy akarod, met a te kezeden van a kasza.”

A kasza mint munkaeszköz egyebek között abban is különbözik a sarlótól, hogy nem évi egy-kétszeri „karbantartást”, hanem úgyszólván folyamatos – naponkénti, óránkénti – élezést kíván. Persze nem egyformán, attól függően, hogy mit vágnak vele, meg kaszája is válogatja. Kérdik egymástól:

– Milyen a kaszád, hé!?

– Jól vág, de gyakran kell verni.

Van egy kicsi, kalapácsos tarisznya. Ebben van a fénkö, az üllő és a kalapács. Ennek a felakasztott kasza kantáján van a helye, kaszaverő széket Moldvában nem használnak. A kalapácsos tarisznyát kaszáláskor a darab végiben hagyják.

A kaszaverő kalapács feje éppen olyan, mint a nagyé, egyik vége lapos, a másik éles 8-10 cm hosszú, 1,5–2 cm széles, cigánykovács készítette. A nyele (10-16 cm) fából van, de előfordult, hogy az egész kalapácsot vasból csinálták. Ha az üllő igen meg van edzve, akkor a széle mind kirepedezik, de azért lehet élni vele. S ha lány az üllő, akkor az nem jó. A kaszaverő kalapács lapja kissé gömbölyített – gombojgó –, az üllő szélesebb és lapos vasú. A csutakot egy

⁴⁴ beszegzés: a kaszavas összeillesztése a nyéllal

kicsit megfűrják, hogy amikor beleütik az üllöt, el ne hasadjon. Az üllő részei: *nyaka, csutak, a csutak hegye.*

A pusztinai Kaszáp István így magyarázta: *„Hogy mennyi időnként kell verni a kaszát, az hamarébb attól számol, hogy milyen a kasza éle. Amelyik erőst rosszul verődik, hogy az embert megöli, azt reggel jó verni, amikor harmatos, mert akkor egy kicsit megviaszosodik. S mikor azt kiverted reggel viaszosan, asztánd más reggelig tart. Amelyik lágy s jól menen, az dél közben is jól kiverődik, de amelyik jól kiverődik, az hamar el is vásik. Mikor két rendet bévítettél, az éle kifogyott.”* Félkönyékre dőlve verik a kaszát, s a nyelet rendszerint elfele, ritkábban maguk felé tartják. *„S mikor az üllőre teszem az élet, egy fűszálnak el kell járni alatta, mert ha nem, akkor felhajlik az éle, s akkor dobhatod el, mert elrontottad. Aztán ahogy veri, nyújcsa ki az élit maga felé, ha a nyél is feléje van, s elfelé, ha a nyél is úgy áll. Ha tőle van a nyél, akkor teszen egy bog füvet a nyél alá, mindcsak úgy, hogy lapuljon a nyele. A kaszának mindig csak a belső élér⁴⁵ verik. Úgy tartják az öregek: „ha nem tudsz kaszát verni, akkor megver ő tégedet.”*

A kaszaverés művelete tehát komoly tudomány. Kecskés András Onyesten így mondta el 1975-ben: *„Kivettem a nyeliből. Volt, aki mindenestül csinálta, de én így szerettem. Hogyha zabról volt szó, akkor gyérebbe kellett verni, ha füvet vágunk, akkor sűrűbben. Ha napjában többször kellett verni, mindig kivettem, s vertem meg jó keményen. Amikor vertem a kasza élet, a nyelét magam felé fordítottam, s a kasza foka túlfelől volt. Mikor ráütöttem az élire a kalapáccsal, mindig egy kicsit húztam is magam felé. Vigyázni kell, mert ha nem vered jól, akkor meglegben, s akkor nem fog vágni, akárhogy húzod. Ha nagyra vágod, akkor megkomorodik az éle így vissza, s akkor még nem fog. Ha nagyon benn vered, akkor nem vékonyodik az éle, s nem használ semmit.”*

A jó kaszát addig használták, amíg a vesszőig elért. Mikor a vesszőnél már csak egy kevés maradt, akkor eldobták, de *„megsirratták, met a jó kasza drága. Addig használják, amíg a kalapáccsal már nem tudják verni, mert akad bele a vesszőbe, s még versz bé alája.”*

Úgy tartják, hogy a *„kasza mondja meg, mikor kell verni”*. Amelyik lágy, azt gyakran kell verni, s amelyiknek *jó vászna* (a kasza éle) van, *hát azt mikor reggel megvered, az estig menen. S még van egyféle, amelyik rosszul verődik, s ha vered, akkor menen ki az éle, akkor roslikálózik – rostikálózik, kisodrikázik –, hasad bé, s az nem jó.*

Általános vélemény, hogy a gabona jobban kiveszi a kasza élit, mint a fű, különösen, ha zsenge állapotban kaszálják, s nem amikor már elszáradt. Amelyik erős kasza, azzal reggel vágunk egy rendet, egy kicsit *kimosul*, akkor meg kell verni, aztán azon a napon nincs vele dolog. *„A legrosszabb kasza – mondta a pusztinai Kaszáp István – az, amelyik nem vág! S attul még csak az a rosszabb, amikor nincs, aki húzza.”*

A kaszát a tövítől verik. *„Mert ha a kasza tövit megfiksálod, míg a hegyihez érsz, addig talál, de ha a hegyinél kezded, akkor a tövinél nem talál. S amikor érsz a hegye felé, akkor csak annyit csinálsz, hogy a sarkát emeled meg, mert a hegye kissé horgos. Az ember oda tett egy csomó füvet, én vettem oda a kalapomat.”*

Aratáskor a kaszát napjában csak egyszer-kétszer kellett megverni, de számtalanszor megfenték a kaszakövel, *fénkövel* gyakorlatilag valahányszor kiérték egy-egy *pásztával*. A kaszakövet rendszerint úgy keresték, jobban mondva *találták* a vizek partján járva. A pusztinaiak, frumószaik a Tázló mellett *„kaptak” fénkövet*, a Szeret mentiek ott találtak kaszafenésre való

⁴⁵ az él belsejét

hosszú, lapos követ. Úgy tartották, hogy *a porlós a jó fénkö, mert az fühenyesebb*.⁴⁶ Újabban a fénkövet egyre gyakrabban vásárolják. A kommunista időkben ezt is hiánycikként tartották számon, amit pedig árultak, az elég hitvány minőségű volt. De már az 1940-es években is előfordult, hogy a „fénköért eljártak az erdélyi vásárokbá. Lujzikalagorban elmondták, hogy „aratás előtt megjelent a faluban a vándor kaszakőárus. Kettős tarisznyában hozta a portékát, Erdély felől jött, de nem tudják, honnan”.⁴⁷

A kaszakövet aratáskor vagy kaszáláskor *ganyélében* megfőzött fából készült tokban tartották. Klézsén *szádokfa*⁴⁸ *karéjából*⁴⁹ készült *kaszakő tékában*, Pusztinában *kutiacskában*, máskor üő szarvából csinált, Kelgyesten *ts'oknak* nevezett, újabban bádogból készült kaszakő tartóban vitték magukkal a lábukra, derekukra, nadrágszíjukra kötve. Vizet tettek a tartóba és füvet, hogy a kő nedvesen maradjon. A kasza fenését is a tövénél kezdik, jobb kézzel feni, ballal utánafof a kaszán.

A jó kaszás szerette és megbecsülte a kaszáját, ha az megérdemelte. Dologidőn kívül is gondját viselte, télire megkente sótanal zsírral. Nyaranta rendszerint egy fára akasztják a kaszát, télen pedig a ház *gerendáján* van a helye. Érdemes ügyelni a jó kaszára, mert kétféle baj is fenyegette: *eltörík* vagy *béhasad*, vagyis *megszakad*. Ha kaszálás közben behasadt az éle, akkor elvetik, mert többet nem lehet használni. De ha csak a *vesszeje* tört el, akkor *megkötik*: levágják és újraszegzik, ha a fokához közel tört el. „*Akkor kötik meg a törött kaszát, ha megérdemi.*”

Hogy mennyire megbecsülte a csángó ember a jó kaszát, azt a következő, Pusztinában hallott igaz történetből lehet érzéklni, amit nevezhetünk *egy kasza legendájának* is. „*Ezt a kaszát a fiamnak vettem vót, a fiam elszakasztotta, s én azt a kaszát felszúrtam oda, egy helyre. Egy bácsi tudta, hogy három fiam kaszás, s én es kaszás vagyok, négy kaszás van nálunk. Hát eljött egyszer hejzánk kaszáétt. S mondom, nem tudok adni, met a fiaim mind elvitték. – Istenem, Istenem – mondja –, honnan kapjak én kaszát? – Eszembe jutott ez a kasza, amit eltört vót a fiam. Levettem: – Ne, ezt a kaszát a fiam eltörte, s én nem juttam hozzá. Vettem újat, s nem törekedtem, hogy ezt újra megcsináljam. S ezt a kaszát kend kösse meg⁵⁰, met ez a kasza nem azért törött el, hogy a fiam eltörte, hanem hogy elszökött. Mert éles volt. Ez a kasza jól kell vágjon, kend kösse meg s kaszáljon. Ha jól vág es, visszaadja nekem, s ha jól nem vág es, visszaadja. Me ha jól nem vág, milyen érdeke van hejzá, akkor elvessük, s jól van. S ha jól vág es visszaadja, met én ezt nem adom el. – Visszaadom, Istány. – Jó, kösse meg, s menjen, kaszáljon vele. – Elment kaszálni, most, a közzgazdálkodásban⁵¹. S a többi kaszások számát vették, hogy ő, mikor ment a bajára, akkor vitte a kaszát, s nem hatta ott. Ment, s vitte a kaszát; ment vízétt, s vitte a kaszát es. Ment kaszástól. S azok számát vették. – Péter bá, kend a kaszát métt viszi magával örökké? – Nem az enyém te, aszongya, a Kaszápé. Félek, hogy ellopják, s nem lesz, mit visszaadjak. – Hát jó, aggya csak ide, lássuk, hogy vág? Mikor azok elvették... – Héj, Péter bá! Azétt vág kend két rendet bé, s mink csak egyet! Nem azétt viszi kend, hogy a Kaszápé, hanem mert fél, hogy ellopjuk. – Aztán kacagták. Elhattam, aztán ősz lett. Egyszer megtalálkozom véle, szedés után. De a kasza a hátán. – No, Péter bá, végzett. Kaszált immá, visszaadhatja a kaszát.*

⁴⁶ homokosabb

⁴⁷ Gunda Béla: *i. m.* 41.

⁴⁸ hársfa

⁴⁹ kérgéből

⁵⁰ az eltört kasza összeszegecselese

⁵¹ kollektív gazdaságban

Me megmondtam: nem kérdem, hogy vág-e vagy nem vág. – Istány! Ez a kasza 25 frank, adok száz frankot, s add nekem! – Nem! Én előtől megmondtam kendnek, hogy nem adom el. Hanem amétt megkötötte, azt megfizetem. – Mit fizess meg, aszongya, én azért élődtem vele. – No, akkor jól van, de nem adom kendnek. – Adok száz frankot, s add nekem. Oda kellett lenne adjam, az Isten nyugtassa, meghótt. Azt mondta: – Istány! Úgy vág, mint a viasz, ez a kasza. S könnyen verődik. Met ha rosszul verődik erőst, akkor kipattog, kirostásodik, s aztán mikor fened, nem jó. Ez nem! Ez mint a viasz, úgy menen, s egy fiannak odaadtam, s most visszahozta. Nem használok, de szeretem a jó dolgokat, tudja-e. S azért törött el, met jó!”

Az igazán jó kaszának, még ha kitelt az élete, akkor sem ért véget a haszna. Ha eltörött, s nem lehetett vele többé kaszálni, rászereztek egy hosszabb nyélre, s lett nádvágó, vagy csokányvágó⁵². Az eltörött kaszából jó ollós is lehet csinálni. Az öregek, hogy az asztagot ne kezdjék meg egészen, felmentek a tetejére, s az eltörött kaszával vágták a szénát. A tört kasza tövét betakarták egy ronggyal, hogy ne vágja a kezünket a hegyét beleszúrta a szénába, s úgy vágta.

Az aratás munkaszervezete

Ha a gabona betakarításának munkaszervezéséről beszélünk, akkor is meg kell különböztetnünk a sarlóval és a kaszával való aratást. Mindkét művelet társasmunkának tekintendő, hiszen egyetlen ember sohasem szokott, valójában nem is tud magára aratni. A kaszás aratás még inkább összetett munka, melynek általában a „legkisebb munkacsapata két emberből állt, de a legsikeresebben dolgozó együttesnek hat tagja szokott lenni”.⁵³ Egyetlen ember – leginkább asszony – a csángók körében is legföljebb háború vagy egyéb rendkívüli tragédiák miatt vállalkozott a kalászos gabonák learatására és összegyűjtésére.

A kalászos gabonák *sarlós aratásakor* általában egy pár – leginkább házaspár – végezte a munkát, mégpedig úgy, hogy a nő vágta, *hajtotta* a markot, és a férfi *kötözte* a kévét. Volt úgy, hogy két sarlós után egy ember kötött, ennek neve *kötöző* (Szabófalva). Máskor négy *arató* után dolgozik egy *kötöző*, aki Külsőrekecsinben mindig férfi, de Szerbeken hallottam olyat is, hogy az *arató* levágott 3-5 rendet, utána maga kötötte a kévét, s az asszonya gereblyélt. Lészpeden 1969-ben, 4-5 ember állt össze, először kötelet csináltak, arra rakták a *csomókat* (markokat), amiket aztán összekötöttek *kévébe*, a kévét pedig összehordták *kalangyába*. Esős időben, ha egy *kalangyára* valót learattak, rögtön összerakták. Valójában nem településenként volt meghatározó a munkaszervezet jellege, sokkal inkább családtípusonként, szituációnként.

Kaszás aratásnál megcserelődtek a szerepek: a férfi *vágta* a gabonát, s az asszony vagy az asszonyok *kötöztek*. De mint Szerbeken mondták: „*kevés nő tudott egyedül lépést tartani a kaszással*”. *Kaszás aratásakor* egy ember egy nap alatt tizenöt rendet is levágott.

A különböző gabonák betakarításakor a Románvásártól északra eső térségben a következőképpen alakult a gabonafélék sorrendje: először, június végén, az árpát aratták le; két hét múlva a búzát, aztán a rozsot, végül – ismét két hét múlva – a zabot, kb. augusztus közepén. Bákó környékén is ez volt a dolgok egymásutánja, de ott egy-két héttel előbb kezdték a munkálatokat. Ahol kicsi volt a határ, és kevés a szántóföld, még a napi munkákat is beosztották:

⁵² kukoricaszár (ciocan, rom.)

⁵³ Takács Lajos: *i. m.* 164.

a hegyek között megbúvó Vizanteán például a harmattal *arattak*, mikor a *vizesség járta*; s ha *felvevődött a víz* (felszaradt), mentek *takarni* (felgyűjtötték a levágott gabonát), vagy *kapáltak*, mert ott ilyenkor lett esedékes a másodszeri kapálás. Valamennyi csángó falura jellemző, hogy az aratást sohasem kezdik pénteken, s minden munkakezdet elején (reggel és este) imát mond a sarlózó. Ezt Külsőrekecsinben figyelte meg Gunda Béla,⁵⁴ de nyilván máshol és a kaszás aratókra is vonatkozik.

Aratókalákát azok hirdettek, akiknek a gabonaterületük nem állt arányban a család mozgósítható munkaerejével, hanem kiegészítésre szorult. Pusztinában szokás volt, hogy a lányok kalákáztak, ilyenkor vágták is, kötözték is a gabonát. Szokás szerint a gazda ételt vitt a kalákában aratóknak, s ha maradtak, vitt másnap is. Pusztinában – és bizonyára máshol is – a kalákás lányok, különösen amikor a bojér földjén dolgoztak, gyakran éjszaka arattak: lementek a mezőre *vecsernyekor*, s arattak 11-ig, éjfélig. Akkor hazajöttek, lefeküdtek, sokáig aludtak, s másnap este mentek aratni másnak. De ha a család nagyobb volt, nem kalákázott, hanem vette a családját, s vitte aratni. De ilyenkor is előfordult, hogy összeálltak a nemzetségek, és egy nap learattuk az egyikét, más nap a másikét.

A bandában való aratásra többnyire a bojér birtokán került sor, ami fontos kereseti lehetőség volt a kevés földű csángó családok számára. A szabófalviak különösen rá voltak szorulva a béaratásra, ezért távoli birtokokra is elmentek a jobb kereset reményében. Vittek magukkal puliszkának való lisztet és szalonnát. Egy hónapig is elváltak. A szekerükből készítettek maguknak szállást, tetejére vesszőket tettek, és kenderlepedőt terítettek. A szabófalvi aratóbandák is előszeretettel arattak éjszaka, Erdős Szászka Péter így emlékezett rá: „...*aluttunk 12 órakor jéén, s assztán djet*⁵⁵ *feljött a hold, akor fogtunk aratni. Jánd szaparab volt aratni, mert nyirkos volt ez idő, s töböt arattunk jéén, mint napval...*”⁵⁶

A pusztinai aratókat szívesen hívták a birtokosok, mert szorgalmasak voltak. Az 1934-ben született pusztinai László Anna így emlékezett rá: „*A lányok siettek, hogy végezzenek a török-búza kapálással, s mentek aratni a bojérnak. Ketten-hárman összeálltak, s mentek. A bojér szerette a pusztinaiaikat, mert azok éjszaka arattak. Mikor reggel odament a bojér, s meglátta, hogy hol vannak a magyar lányok, megejedett, olyan sokat végeztek. Fálcsaszámra arattak, 1–2 fálcsát*⁵⁷ *egy éjjen. Paráért*⁵⁸ *arattak. Aztán mentek az emberek, az apák, szekerekkel. Felköttek a tyúkokat, kutiját*⁵⁹ *csináltak, azt felköttek a szekerbe, aztán ott elcsapták. Vót búza... bornyas tehenet es vittek. A bojér nem mondott semmit, mert ezek dolgozták meg a helyit.*”

A nagybirtokokon való bandás aratásnak sajátos jelensége volt Moldvában a bukovinai székely falvakból érkezett, úgynevezett „*móduvázók*”, akik ily módon jutottak családjuk búza, de különösen török-búza vagyis kukoricaszükségletéhez. Sajnos nincsenek adataink arra vonatkozóan, hogy ezek a székely „*aratóbandák*” érintkeztek-e egyáltalában a moldvai katolikus csángó magyarokkal, mert a bukovinai székelyek elsősorban az észak-moldvai nagybirtokokra

⁵⁴ Gunda Béla: *i. m.* 65.

⁵⁵ amikor

⁵⁶ Erdős Szászka Péter: *Emlékféli... Levelek Szabófalváról*. Néprajzi Közlemények XXXIII(1994). Csángók a XX. században. Szerk. Forrai Ibolya. 1994. 56.

⁵⁷ moldvai földmérték: 14 322 m², kb. 1,45 ha. (falce, rom.)

⁵⁸ para 'pérez' (ua. rom.)

⁵⁹ kutia 'doboz', itt: ketrec (cutie, ua. rom.)

jártak,⁶⁰ de kizárni sem lehet, hogy a katolikus templomokban vasárnaponként találkozhattak egymással.

A 18. század végén Bukovinába települt székelyek életéhez szorosan hozzátartozott ez a *móduvázás*, ami hagyományosan elsősorban az aratást jelentette, de törökbúza- és cukorrépa-*zaharcékla*⁶¹ egyelést és kapálást is vállaltak. Ez fontos jövedelemkiegészítés volt számukra, de igen nagy fizikai és mentális terhelést jelentett a családjuktól való, gyakran többhónapos elszakíttóság.

A szálasgabona összerakása a tarlón

Leszen rózsám, leszen,
Mikor szem búzából száz kalangya terem.
(Lábnyik)⁶²

Akkor, szüvem, akkor, akkor s még akkor sem,
Mikor egy szem búza tíz kalangyát terem.
(Klészse)⁶³

Amíg sarlóval aratták a gabonát, természetesen adódott, hogy bal kézzel markolták a gabonacsomót, a jobb kézben tartott sarlóval pedig vágták, majd ami a bal kezükben – markukban – maradt, az volt a *marok*. Ezeket a „markokat” azután letették a földre terített *kötözőbe*, és amikor bizonyos mennyiség összegyűlt, akkor *kévébe* kötötték. Egyéb eszközt (pl. kötözőfát) Moldvában nem használtak a kévék összekötéséhez, karvédőről pedig nem is hallottak. A kévét kézzel kötötték össze, a kötelet egy részük abból a búzából vagy rozsból készítette, amit éppen arattak, de a jobb gazdák elmentek valami vizesebb helyre, nádat vágtak, megszáritották, elterítették, s aratáskor „*azzal kötötte, nem pocsekolta a búzát, nem még kénlódott a burjánna!*”.

Általános vélemény szerint nem számolták hány *marokból* lett egy *kéve*, inkább arra ügyeltek, hogy ne kössenek túlságosan nagy kévét, mert mikor rakták föl, könnyen *kisuvadott*,⁶⁴ vagy elszakadt a *kötő*. Ezért igyekeztek nem nagy kévéket kötni, Pusztinában arra hivatkoztak, amit az öregek mondtak: „*nagy kévét ne kössetek*”. Mert a kicsi kéve hamarabb is kiszáradt.

Ha zölden vágták le a gabonát, akkor a kévéket *lábra tették* egymás mellé, hogy száradjanak, s néhány nap múlva rakták *kalangyába*, de ha nem verte meg az eső, akkor nem hagyták lábon éjszakára. Ugyanígy szárították, ha aratás közben vagy már kalangyában *vizült meg*. Bogdánfalván ilyenkor *kiverték* a kévét lábra; Lészpeden pedig előfordult, hogy ha a már bekötött kalangyákat verte meg az eső, a kert karóira húzva szárították.

Különben a gabonakévéket nem szárították rendszeresen. Szabófalván „*ha megvizült a búza vagy a zab kévéje, edzenként állították lábra*”. Máshol, mint Külsőrekecsinben, csak olyankor szárították a kévéket, ha az eső miatt ázott meg, ilyenkor *elszörták* a kalangyát, s a kévéket egyesével, fejfelé állítva szárították. De végső soron mindegy, hogy nedvesen kötötték

⁶⁰ Fábíán Margit szíves közlése.

⁶¹ zaharcékla a. m. 'cukorrépa' (sfeclă de zahăr, ua. rom.)

⁶² Faragó József: *Csángó-magyar népballadák*. Kriterion, Kvár 2002. 401.

⁶³ Uo. 402.

⁶⁴ kicsúszott

kévébe, vagy már kévében ázott meg a gabona, a *megvizült* kévéket nem *kalongyába* tették, hanem *surába*. Ehhez két kévét lábra, egymáshoz támasztottak, és sorba rakták. Bogdánfalván *kiverik a kévét lábra*. Ilyenkor az eső lefut róla, a szél is keresztülfújja, hamar megszáradt. Az is így rakta össze a tarlón, aki úgy számította, hogy hamarosan hazaszállítja a gabonáját, s csűrbe teszi, ilyenkor „*nem még szedte kalangyába*”.

A moldvai csángók a kaszás aratás terjedése után is elsősorban gereblyével és csak ritkábban *sallóval* gyűjtötték össze a rendet, vagyis szénaként bántak a kaszával aratott gabonával. A gereblye nyele két ággal kapcsolódott a fejhez, ami *bikkfából* készült, hogy kissé nehéz legyen, s *jól fogjon*.

Volt aztán még egy kisebbfajta *rakás* a gabonakévékből, ami nagyobb, mint a kétkéves *sura*, de kisebb, mint a *kalangya*. Neve a román *clai*⁶⁵ szóból *kleica*. Ez 15-17 kévéből áll, mondják még *keresztnek* és *feleknek* is, mivel a kévéket itt is kereszt alakban rakják össze. Balusesten 21 kévét tettek a *felekbe*. Általában az volt a gyakorlat, hogy ha több volt a gabona, akkor *kalangyát* raktak. A *kleicába* általában 15, de Bogdánfalván 17 kévét, a *kalangyába* 32–34 kévét tettek. Ez lehetett az „*etalon*”, mert a Bukovinába került székelyeknél is 32 kéve járt a *kalongyába* és 16 a *félkalongyába*, amit ott is inkább *keresztnek* mondtak. De a Moldvában maradtaknál, különösen pedig a már korábbról ott élő csángóknál más kéveszámok is előfordulnak, ami lehet, hogy „*belső változás*” eredménye, de az is lehet, hogy a csángók eltérő vidékekről való származására vezethető vissza, hiszen tudjuk, hogy az aratás után a kévékből összehordott gabonacsomók nagysága a Kárpát-medencén belül is, vidékenként nagyon eltérő.⁶⁶ Adataim szerint Tatrosvásáron 24, Prálán 25-26, Balusesten 22, Bogdánfalván 34 kévéből raknak egy kalangyát – ám ezek a nagy eltérések a népi emlékezet bizonytalanságát is jelenthetik. Lészpeden azt is mondták, hogy „*esős időben nagyobb, jó időben kisebb kalangyákat raktak*”.⁶⁷ Szabófalván és Ploszkucében 16 + 1, vagy 20 + 1 a *felekben* lévő kévék száma, mert a kereszt tetejére is került egy-egy kéve. Külsőrekecsinben 15 kévéből raktak egy *kleicát*, benne 3 x 4 + 2 kévét és még egyet a tetejére. Itt is két *kleicából* lett 1 kalangya, s egy kalangyában 30 a kévék száma. Lujzikalagorban egy keresztbe 16 kévét tettek.⁶⁸ A Tázló menti Szerbekben 21 kéve került egy *kalangyába*, amit román szóval *picsoárinak*⁶⁹ is neveztek. A szomszédos Pusztinában *negy-* vagy *ötszögű kalangyát* raktak, a *négyszögűbe* 20, az *ötszögűbe* 25 kévét tettek s még egyet a tetejére. A Bákó környéki románok általában 13 vagy 17 kévéből rakták az ugyancsak 'felek' értelmű, „*jumătăți*”-nak nevezett keresztet.⁷⁰ Hasonlóan rakják és nevezik a Románvásár fölötti Butea már elrománosodott csángói.

A *kalangyát* és a *keresztet* úgy kezdték rakni, hogy „*a nyiristyéből kaszáltak egy kicsi bugjacskának valót, aztán arra kezdték a kalongyát, hogy a szeme felfelé álljon. Az ötszögű kalangya nem dőlt fel olyan könnyen, mint a négyszögű, de csak addig hagytuk kalongyába, amíg kiszáradott*” – mondta a pusztinai Kaszáp István. „*Régen kalangyába rakták a búzát, de az előbszöri verekedés*⁷¹ *után felfogták, hogy lábra ütték, s amikor kiszáradott, akkor vaj on-*

⁶⁵ boglya, kazal

⁶⁶ Gaál László: *A magyar növénytermesztés múltja*. Bp. 1978. 242–243.

⁶⁷ Kóka Rozália közlése szerint.

⁶⁸ Gunda Béla: *i. m.* 41.

⁶⁹ picioare 'lábak'

⁷⁰ Dorinel Ichim *i. m.* 1987. 25.

⁷¹ világháború

nan hoztuk haza s raktuk nagyobb asztagba, vaj akinek nem volt ideje, vagy nem volt nagyobb munkája, a mezőn rakta kalongyába. Négyszögű, vagy ötszögű kalongyát raktak. Az ötszögű jobb volt, mert az nem dőlt föl olyan hamar, de a négyszögűt a szél feldőltötte. Ha ötszögre volt rakva, abba több kéve belefért. Az ötszögbe huszonöt plusz egy, a négyszögbe húsz plusz egy kéve ment.” Balusesten a kalongyát nem szokták a mezőn hagyni, hanem begyűjtötték zsereadába.⁷²

A kalangyában lévő kévéknek általában nem volt külön nevük. Lészpedről van olyan adat, mely szerint a legalsót *fenekibe való kévének* mondanák, a tetején lévőnek pedig a *kalangya kucsmája* lenne a neve, de ilyen megnevezések máshonnan nem ismeretesek. Alulra és felülre leginkább *gereblyés* (a tarlóról összegereblyélt) „kévét” tettek. Lujzikalagorból Gundától ismerjük még néhány kéve nevét, eszerint az alsó lenne a *talpkéve*, a legfelső pedig a *fedőkéve*.⁷³

A megszáradt kalangyákat összegyűjtötték, szekérre rakták, hazavitték, és asztagba vagy zsereadába tették. „Külsőrekecsinben – és bizonyára máshol is – egy-egy búzakévét olykor elrakhattak a *szopronba*,⁷⁴ amit aztán karácsony este a gazda bevitt a szobába, a felrakott szőttek, párnák mellé a sarokba állította, s ott állt a kéve újév reggelig. Ekkor a magot a tehénnek, a juhoknak adták vagy visszavitték a csűrbe, s tavasszal a többivel együtt elvetették. Hitük szerint ebbe a sarokba nem csap a villám, ezért a félősebbek égháborúkor oda állnak.⁷⁵

The Traditional Harvest of Cereals at the Moldavian Csángós

Keywords: Moldavian Csángós, the traditional harvest of cereals, the sickle, the scythe

For the population of Moldova, Roumania, traditionally not the wheat, but the maize is the main source of carbohydrates. At the Hungarian csángós' majority residence in the county of Bacău the sowing territory of cereals is only a third part of the maize. In this region the Hungarian csángós, like the neighbouring Romanians, almost exclusively reaped the cereal grain with serrated sickle until the collectivization occurred in the 1960s. This operation was carried out by women, the *swath-layer* of the cutted-off grain, the binding in *halfs* ("felek") and the pile of it in *cross-linkings* ("kereszték"), *heaps* ("kalangya") was men's duty. They harvested with the sickle always uphill, usually in family community, but for faster work often organized borrowed work, named "*kaláka*". In the second half of the 20th century the transition from sickle to scythe, but the cutted-off grain was still collected in bundles with rake, like the hay. At the transition to scythe, they put on the scythe a kinde of *rake-crook* "gereblyés kankó" utility, which directed in lines the cutted strings. The scythe is one of the most respected csángó farm tool.

⁷² asztag (ua. gireada, rom.)

⁷³ Gunda Béla: *i. m.* 41.

⁷⁴ *sopron*: fészter, pajta alatti szín (şopron ua. rom.)

⁷⁵ Gunda Béla: *i. m.* 1990. 65.

Balássy Enikő

A visszajáró halott hiedelemkörének szerkezete és funkciója Székelyhodos község hiedelemvilágában

Székelyhodos község falvai – Székelyhodos, Jobbágytelke, Ehed és Iszló – Maros megyében a Felső-Nyárad mentén helyezkednek el, Szovátától, Szászrégentől és Marosvásárhelytől egyenlő távolságra, mintegy harminc kilométerre e három várostól.¹ A község falvai Iszló kivételével a Nyárad menti Szentföldhöz tartoznak, lakóik jobbára római katolikus vallásúak. 2002-ben a község lakóinak lélekszáma 1420 fő volt.²

Tanulmányomban a négy falu hiedelemvilágának egyik természetfeletti lényét, a visszajáró halottat mutatom be. Az elemzés a hiedelemlény mint mentális képződmény kiépülésére, a hiedelemkör szemantikai modelljére kérdez rá, valamint arra, hogy ez a mentális konstrukció hogyan alakít ki életvezetési és kapcsolattartási stratégiákat, milyen szerepet játszik az emberek mindennapi életében és világértelmezésében. Továbbá vizsgálat tárgyát képezi a visszajáró halotról való beszélés körülményeinek (alkalmi, helye, módja, finalitása) megfigyelése is, az, hogy az egyén hogyan viszonyul a témához, kikkel osztja meg spontán módon élményeit, gondolatait és érzelmeit a témával kapcsolatosan, és hogyan viszonyul adatközlőként mesterséges beszédhelyzetben a neki szegezett kérdésekhez. Végül számba veszem a visszajáró halott és más hiedelemlények kapcsolódását is.

Székelyhodos község falvaiban 1995 és 2002 között végeztem hiedelemgyűjtést. Terepmunkám során elsősorban a községközpont hiedelemvilágát vizsgáltam, itt 39 személlyel beszélgettem, hol a kérdőíves módszert, hol a mélyinterjúzást alkalmazva. A másik három faluban kontrollgyűjtést végeztem csupán. Ehedben és Jobbágytelkén 4 adatközlőt, Iszlóban pedig 5-öt sikerült megszólaltatnom. A beszélgetések során arra a következtetésre jutottam, hogy a négy település hiedelemvilága azonos, hiedelemrendszere ugyanazon elemekből épül fel. A fent említett időszakban mintegy 1500 hiedelemszöveget sikerült hangszalagra rögzítenem, majd lejegyeztem, beleértve az emberi élet fordulóihoz és a mezőgazdasági munkálatokhoz, a világméretű tudást is, valamint a jeles napokhoz kapcsolódó hiedelmeket és az időjárás

Balássy Enikő (1974) – doktorandus, Kolozsvár, BBTE, Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, enikobalassy@yahoo.com

¹ E fálvokról lásd még Orbán Balázs: *A Székelyföld leírása*. IV. Pest 1870. 86; Balássy Enikő: *Egy székelyhodosi család hiedelemvilága*. = *Emberek, szövegek, hiedelmek. Tanulmányok*. Szerk. Czégényi Dóra – Keszeg Vilmos. Kvár 2001 (Krizsa Könyvek 7.). 77–111; Uő: *Az öngyilkos öröge Székelyhodos község hiedelemvilágában*. Erdélyi Múzeum LXXIII(2011). 1. füzet 109–121.; Uő: *A spiritista hiedelemköre Székelyhodos község hiedelemvilágában*. Erdélyi Múzeum LXXIV (2012). 4. füzet 85–101.

² A közölt népszámlálási adat forrása Varga E. Árpád *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája* című munkája: <http://www.kia.hu/konyvtar/erdely/erd2002/msetn02.pdf-2010-12-27>.

jóslásokat. Ebből az adatbázisból választottam ki azt a 630 szöveget,³ melynek témája a hiedelemlények, a hozzájuk szorosan kapcsolódó mágikus cselekvések, valamint a gyermekijesztők.

A visszajáró halottal kapcsolatosan 35 szöveget gyűjtöttem 25 adatközlőtől. Ezekkel a számadatokkal a visszajáró halott mint hiedelemlény előkelő helyet foglal el az adattáramban.

Terepmunkám során igyekeztem mindhárom korosztályt, mindkét nemet egyenlő mértékben megszólaltatni, részt venni csoportos beszélgetéseken, interjút készíteni egyetlen személlyel, egy házaspárral⁴, egy egész családdal is. Ezek a más-más szituációkban elhangzott beszélgetések érdekes megfigyelésekre adtak alkalmat: hogyan változik a hiedelemtudás nemenként, generációnként akár egy családon belül is, miben térhet el vagy hasonlíthat az egyes adatközlők hiedelmekhez való viszonyulása, a témáról való beszélésük módja, van-e lényeges eltérés egy unitárius és egy katolikus vallású adatközlő hiedelemtudása között.

A *Magyar Néprajzi Lexikon* Nagy Ilona által szerkesztett szócikke szerint a *hazajáró lélek* szóval is megjelölt hiedelemlény „a halott lelke, maga a halott, a halott külsejére emlékeztető, megfoghatatlan szellemlény, kísértet vagy a halott testrésze (pl. koponyája), amely a hit szerint különböző céllal, különböző okok miatt az élők előtt megjelenik”.⁵ A *Magyar hiedelemmonda katalógusban*⁶ nem szerepel a halál és halottak csoport, mivel az e témáról szóló mondák tipologizálását Körner Tamás már elvégezte,⁷ és a következő témákat említi e lény kapcsán: I. a halott megjelenési formái, II. a visszajárás okai: III. a halott nyugalmanak megzavarása, IV. a ki nem elégített halott, V. a bűnös halott, VI. a letöltetlen élet, VII. az elszakíthatatlan kapcsolat, VIII. a megnyugvást nem találó halott, IX. rosszindulatú halott, XI. az igazságot szolgáltató halott.

A *Magyar Néprajz* néphitet tárgyaló VII. kötetében a visszajáró halott nem szerepel külön fejezetben a természetfeletti lényekről szóló leírásban, hanem a kísértet téma kapcsán találunk többször is utalást e két természetfeletti lény rokon vonásaira, a hozzájuk tapadó hiedelem-elemekben fellelhető párhuzamokra, hasonlóságokra.⁸ Pócs Éva szűkebb értelemben a kísértetet a megholtak sírjukban nyugodni nem tudó vagy a túlvilágra még el nem jutott lelkeként tartja számon. E lény szerinte abban tér el a visszajáró halottól, hogy családi kapcsolatai nincsenek, személytelen, közösségi lény, melynek alakja gyakran egybemosódik az általa individuálisnak nevezett visszajárókéval. Pócs Éva példaként az Ormánság hiedelemvilágát említi.⁹ Keszeg Vilmos is említést tesz a kísértet és visszajáró halott alakjának szétválasztásával kapcsolatos

³ Szövegnek vagy közlésnek nevezem a továbbiakban az egy vagy több mondatos, rövid dite típusú kijelentéseket, a valamely természetfeletti élményt hitelesen elbeszélő, többnyire egyes szám első személyű élménytörténeteket, memoratokat és a terjedése során letisztult igaztörténeteket, a sztereotíp szerkezettel rendelkező személytelen elbeszéléseket, a fabulatokat egyaránt.

⁴ Balássy Enikő: *Egy székegyhodosi házaspár hiedelmei*. Művelődés LVI(2003). 3. 24–28.

⁵ Nagy Ilona: *Visszajáró halott*. = *Magyar Néprajzi Lexikon*. 5. Főszerk. Ortutay Gyula. Bp. 1992. 575. Érdekes felfigyelnünk a kísértet szó visszajáró halott szinonimájaként való használatára. Mint látni fogjuk, több tájegység hiedelemvilágában összemosódik a kísértet és a visszajáró halott alakja, a két hiedelemlényt nehéz elkülöníteni egymástól.

⁶ Bihari Anna: *Magyar hiedelemmonda katalógus*. Bp. 1980. (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 6.)

⁷ Körner Tamás: *Mutatvány a készülő hiedelemmonda-katalógusból*. Ethnographia LXXXI(1970). 280–285.

⁸ Pócs Éva: *Néphit*. = *Magyar Néprajz*. VII. Főszerk. Dömötör Tekla. Bp. 1990. 548–550.

⁹ Zentay Tünde: *A kísértet és a visszajáró halott epikus megjelenítése Ormánságban*. Janus Pannonius Múzeum Évkönyve. (1974.) 297–308.

nehézségekről az általa elemzett mezősegi hiedelemvilágban.¹⁰ Pócs Éva a csapatosan vonuló kísértetekről szóló mondatípus kapcsán tesz említést a halottak miséjéről is.

A Pócs Éva által szerkesztett és közreadott legújabbban megjelent *Hiedelemszövegek* című adattárban a visszajáró halott ilyen elnevezéssel nem fodul elő. A *Kísértetfélék* fejezetben bűnös, vezeklő lelkekről, státus nélküli nyugtalan halottakról, miséző, körmenetet, búcsút járó kísértetekről, valamint az embereket megtámadó kísértetekről olvashatunk hiedelemközléseket. A visszajáró halott ilyen besorolása e lény a kísértet alakjával való összemosódásának a magyar nyelvterületen gyakori jelenségéről tesz tanúbizonyságot.¹¹

A keresztény Európa, a keresztény magyarság számára a lélek halál utáni továbbélése és a túlvilág létezése evidencia. A haláltól, meghalástól, az ismeretlenbe való végleges távozástól, az élő szeretettől való elszakadástól félni, szorongani pedig egyetemes emberi érzés, örök dilemma, meg nem válaszolt kérdések sorát felvető élethelyzet, az egyén rettegéssel kísért borzongató kíváncsiságának állandó ébren tartója. Természetes tehát, hogy a magyar nyelvterület egyes tájegységeiről készült néphitmonográfiák, leírások zömében gazdagon adatolt a visszajáró halott hiedelemköre. Az Ipolyi Arnold által tízes kísértetként megnevezett hiedelemlény¹² jelen van a Mezőség,¹³ Moldva, Bukovina és Gyimes¹⁴ hiedelemvilágában. Virt István a moldvai és a Baranya megyei csángók halottas szokásait és hiedelmeit bemutató kötetében is megtaláljuk a visszajárás jelenségének leírását.¹⁵ Tordatúr hiedelemvilágában is jól körvonalazható a visszajáró halottak hiedelemköre.¹⁶ Székelyföldről gazdag adatokat találunk a témára vonatkozóan részint Balázs Lajos Csíkszentdomokost elmúlás és temetkezés szempontjából bemutató kötetében és a haldokló megkerítésének rítusát leíró tanulmányában is, ahol utalást találunk a visszajárás tényére, annak állandó lehetőségére.¹⁷ A Pócs Éva által szerkesztett, Csikkarcfalva és Csikjenőfalva századvégi néphitét bemutató tanulmánykötetben, mely 2001-ben jelent meg, két tanulmányt is találunk, mely témánkkal kapcsolatos.¹⁸ Czégényi Dóra Szilágyság néphitét bemutató doktori értekezésében is megtaláljuk a visszajáró halottakban való hit Szilágyságban is élő voltát.¹⁹ Karancskeszi hiedelemrendszerében,²⁰ valamint a Hortobágy hiedelemvilágát

¹⁰ Keszeg Vilmos: *Mezősegi hiedelmek. Marosvásárhely* 1999. 86.

¹¹ Pócs Éva: *Hiedelemszövegek*. Bp. 2012. 138–156.

¹² Ipolyi Arnold: *Magyar Mythologia*. Pest, 1854. 334–358.

¹³ Keszeg Vilmos *i.m.* 86–90.

¹⁴ Bosnyák Sándor: *A moldvai magyarok hitvilága*. Bp. 1980. (Folklor Archívum 14.) 83–86; Uő: *A bukovinai magyarok hitvilága*. Bp. 1977. (Folklor Archívum 6.) 103; Uő: *A gyimesvölgyi magyarok hitvilága*. Bp. 1982. (Folklor Archívum 14.) 90–91.

¹⁵ Virt István: „Elszakasztottad a testemtől én lelkeket”. *A moldvai és a baranya megyei csángók halottas szokásai és hiedelmei*. Kvár 2001 (Krizsa Könyvek 8.) 99–102.

¹⁶ Csögör Enikő: *Tordatúr hiedelemvilága*. Kvár 1998. 176–180.

¹⁷ Balázs Lajos: *Menj ki én lelkem a testből... Elmúlás és temetkezés Csíkszentdomokoson*. Csíkszereda 1995; Uő: *A haldokló megkerítése. A lélekmentés pogány és keresztény rítusa Csíkszentdomokoson. = Lélek, halál, túlvilág. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről) II. Szerk. Pócs Éva. Bp. 2001. 261–267.

¹⁸ Jankus Kinga: *A visszajáró halottak*. = Két csíki falu néphite a századvégen. Szerk. Pócs Éva. Bp. 2001. 137–217. a visszajáró halottakról; Hesz Ágnes: *Kapcsolatok a halottakkal. = Két csíki falu néphite a századvégen*. Szerk. Pócs Éva. Bp. 2001. 217–242. a halottakkal való kapcsolatteremtésről ír e kötetben.

¹⁹ Czégényi Dóra: *A hiedelemtudat újratermelődése és továbbélése. Szilágysági hiedelmek és hiedelemszövegek az ezredfordulón*. Doktori dolgozat a kolozsvári Babes–Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Tanszékén. Kézirat. Kvár 2011. 87–90.

²⁰ Fejős Zoltán: *Mitikus lények Karancskeszi hiedelemrendszerében*. (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 9.) (1981.) Az emberi élet fordulói kapcsán, a halál témakörben esik szó a visszajáró halott jelenségéről is, 237–248.

bemutató kötetben²¹ a visszajáró halott nem szerepel a természetfeletti lények sorában. Ezen áttekintés is alátámasztja a tényt, miszerint a magyar lények rendszeréből minden régió csak bizonyos számú lényt ismer.²²

Székelyhodos községben 1995 és 2002 között a váltakozó intenzitású és hol rövidebb, hol hosszabb ideig tartó terepmunka során 1500 szöveget gyűjtöttem, melyből 630 kapcsolatos hiedelemlényekkel, 119 a községben ismert hét természetfeletti lényvel,²³ és ezen az alcsoporton belül 35 szöveg témája a visszajáró halott.

Elmondható tehát, hogy e hiedelemlény rangos helyet foglal el az adattárban. A természetfeletti lények kategóriában a legtöbb szöveget visszajáró halottal kapcsolatosan rögzítettem, a kategórián belül a szövegek több mint 20 százaléka kapcsolódik a témához. A községben élő 52 adatközlőm közül 21-en nyilatkoztak a témával kapcsolatosan, vagyis a megkérdezettek csaknem fele.

Adattáram és ezen belül a visszajáró halottal kapcsolatos alfejezet szövegeit öt csoportba soroltam be: 1. általános tudás, 2. mágikus eljárások, 3. valódi hiedelemtörténetek, 4. álhiedelem-történetek és 5. kapcsolódások. Az általános tudás kategóriába azokat a főleg egymondatos közléseket vagy dite-szerű szentenciaként, szabályként, törvényként elhangzott közléseket soroltam, amelyek a lényvel kapcsolatos általános tudnivalókat fogalmazzák meg. Négy ilyen, az általános tudás kategóriájába sorolható szöveget gyűjtöttem témánkkal kapcsolatosan. Három szöveg mutat be a visszajáró halott hiedelemköréhez szorosan kapcsolódó mágikus eljárást, pontosabban a megelőzés és elhárítás kategóriájába sorolható cselekedeteket, gesztusokat. Az említett szövegcsoporthoz a valódi hiedelemtörténetek kategória a leggazdagabban adott: 23 saját vagy közeli hozzátartozó megtapasztalásait rögzítő élménytörténetet és néhány, a távolabbi múltba visszanyúló fabulat-szerű történetet soroltam ebbe a szövegtípusba. Négy közlés az álhiedelem-történet szövegek sorába illik.

Adatközlőimet hallgatva egyértelművé vált számomra, hogy a halál ténye, a szeretett vagy kevésbé szeretett lény elvesztése olyan méretű megrázkódtatás az egyén és a szűkebb család, vagy akár a közösség számára is, hogy a lelki egészség, a lelki egyensúly visszanyerésének érdekében nagy szükség van az élet és halál közötti durva határvonalat, szakadékot átjárhatóvá tenni, élő és halott között a kapcsolatot fenntartani, majd azt fokozatosan lazítani egészen az elengedésig. A halállal megbomlott egyfajta rend, lelki, testi, szellemi és anyagi egyensúly felborulásának helyreállítására való törekvés szükségszerű. A faluközösség tudáskészletében az egyensúly visszaállítására megvannak a módszerek, melyeket az egyén alkalmaz halálesetet követően.

A visszajáró halott más hiedelemlényektől, különösképpen a kísértettől való elkülönítése a terepen lejegyzett szövegek alapján nem okozott nehézséget, bizonytalanságot. Alakja Székelyhodos község hiedelemvilágában általában megegyezik magának az elhunytak az alakjával, olyan öltözetben jelenik meg, ahogyan eltemették: „*Hallottam azt, BR néném, de M-ünkkel is megtörtént például, hogy eltemették az egyik unokatestvéretem na. S akkor az édesanyja állandóan sírt. Egy éjszaka azt látta álmába, hogy megjelent neki A. De olyan élesen*

²¹ Barna Gábor: *Néphit és népszokások a Hortobágy vidékén*. Bp. 1979.

²² Pócs Éva: *A magyar néphit ún. természetfeletti lényei*. Ethnographia XC(1979). 331–341.

²³ Székelyhodos hiedelemvilágában hét természetfeletti lényt tartanak számon. Ezek a következők: keresztesetlen gyermek, kincsörző, kísértet, lüderc, ördög, szépasszony, visszajáró halott.

kiáltotta, hogy: – Édesanyám, édesanyám! Az édesanyja kinyitotta az ajtót, s ugyanabba a ruhába látta maga előtt, ahogy eltemették.” (Jobbágytelke/Nő/1942). Más esetekben szintén maga a halott alakja jelenik meg, jól felismerhető, mivel azonban régebben, akár évtizedekkel előbb elhunyt személyéről van szó, a történetben nem találunk utalást a halott öltözetére.

Más esetekben az adatközlő csak hanghatásokból következtet a halott visszatértéről, jelenlétéről, például a lakberendezés tárgyainak figyelmeztető recsegéséből: „*Még amikor E-nél vótam Szentpálon, vót a szomszédba egy öreg néni. Meghalt a férje, s azt mondja, hogy sokszor éccaka úgy recsegték a bútorok. S azt mondta az anyósa, hogy az ura jó olyankor haza.*” (Székelyhodos/Nő/1923). Egy adatom van arról is, hogy a láthatatlanul visszatérő halott, kiabálása, hangja biztonsággal felismerhető: „*Én magam jártam meg, mikor ezt a háziasszonyt temették el. Kiáltotta kint: J, J! S kinyitom az ajtót, s senki se vót. De hallottam én a hangját biztosan. De szellem. Én azt mondom, hogy szellem.*” (Ehed/Nő/1938) Egyik szöveg arról számol be, hogy a halott jelenlétét éjszaka meghatározhatatlan zakatolás jelzi: „*Á bának a felesége, mikor felakasztotta magát, az utána papot hívott a házhoz, hogy beszéltesse, mer azt mondta, hogy éjjel úgy zakatolnak, hogy erősen.*” (Székelyhodos/Nő/1922) Az egyik adatközlő arról számol be, hogy elhunyt férjének jelenlétéről tapintásélmény útján szerzett tudomást, szintén abban a szobában, ahol a férj ravatala állt: „*Egyszer amikor lefeküdtem, úgy éreztem, hogy valaki, a vállamon egy kéz. Gondolom magamba, mit mind képzelődöm... de akármit csináltam, az a kéz így mind a államon van (mutatja is a helyét). Megijedtem. Hamar felkeltem, s felgyújtottam a kicsi villanyt, de kijöttem a belső szobából, ahol ő fel vót ravatalozva, a férjem. Hát ő kellett legyen, et mondom.*” (Székelyhodos/Nő/1923) Egyik szövegből jól kiolvasható magának az adatközlőnek a bizonytalankodása is, aki boszorkánynak véli a fehér ruhás, a történet szereplőjét a temetőben késsel megtámadó alakot. Valószínűnek tartom, hogy a visszajáró halott alakjához fűződő álhiedelem-történetek szerkezete, tartalmi váza mosódik itt össze egy hiányosan megőrzött, hibásan rekonstruált, régen hallott történettel.

A visszajáró halott megjelenésének leggyakoribb helyszíne a halott otthona, az a szoba, ahol az elhunyt ravatala állt: „*Hallottam olyat, hogy minden héten kétszer, háromszor hazajött a férj. S hívta, menjen. S nem ment. S nem hagyta nyugtát. Nem tudott aludni.*” (Iszló/Nő/1926) De megjelenhet, kiabálhat a halott otthona udvarán, a ház ajtója, bejárata előtt: „*Akko szintén a testvérem, M is látta álmába, hogy kiálcsa: – M, M! Azt mondja M, hogy ő még meglöki az urát, s azt mondja: – Hallod, te? Ez BA! S azt mondja az ura, hogy ő nem hallja. Megint kiálcsa. M felszökött. Az ajtót kinyitotta. Hát azt mondta, úgy képzelte előtte, mintha pont ott is lett volna.*” (Jobbágytelke/Nő/1942).

Az élménybeszámolókból folyamatosan keveredik az álomban és a valóságban, ébrenléti állapotban való megjelenés említése, ezért néha a helyszín is meghatározhatatlan, bizonytalan. Az adattár közléseiből világosan kitűnik, hogy a visszajáró halottak képesán nem beszélhetünk megszállottságról. Székelyhodosi adatközlőim esetében az élmény fogalom használata a helyes.²⁴ Álom és valós élmény között nehezen tesz az egyén különbséget, maga sem biztos abban, hogy élménye valós-e vagy sem: „*Azt álmodtam, láttam, vagy Egy éjszaka azt látta álmában, hogy megjelent neki A. Akko szintén a testvérem M is látta álmába, hogy kiáltsa: – M,*

²⁴ Pócs Éva: *Megszálló halottak – halotti megszállottság. = Lélek, halál, túlvilág. Vallásétnológiai fogalmak tudományos közéletében.* Szerk. uó. Bp. 2001. 119–139. A szerző a megszállottság és élmény fogalmakat járja körül, értelmezi.

M!” Gyakori a bizonytalanság a különböző érzékterületekhez köthető élmények meghatározásakor, az előbbi szövegben vizuális élmény keveredik auditívval. A megjelenés helyszínéül egyes adatokban maga az álom szolgál. A halott megjelenhet a temetőben is. A visszajárás azon a helyszínen, abban az épületben is lezajlodhat, ahol a valamikor élő bevégezetlen feladatot hagyott maga után, mulasztást követett el: „*Hát az egyik zárdába mindig éjfélkor pont, ez igaz történet, egy pap bácsi misézett. Mindig éjfélkor. És akkor megsokallták már a nővérek, s melléje állt az egyik ministrálni. Mikor bévégezte a misét, mindent, a ministrálást megköszönte a nővérnek. Én amikor a földön vótam, azt a részleget, amit a ministrások régebb, de most már nincs az, régebb, amit el kellett mondjanak, amikor ministrás vót mellette, ő azt a részt, ha nem vót mellette senki, azt a részt ő kellett vóna elmondja. És ő nem mondta el. S avval büntette a Jó Isten őtöt, hogy addig kellett járjon a földre misézni, amíg valaki melléje állt, s elmondta azt a részt.*” (Székelyhodos/Nő/1922) A jótévő halott emberi térfélben, fényes nappal, az utcán is megjelenhet, az öngyilkosságot elkövetett pedig tette színhelyén, de álomban jelenik meg.

Az álhiedelem-történetek visszajáró halottnak vélt alakja mindig fehér lepedőbe rejtőzködő élő ember, a történet helyszínéül pedig a temető szolgál: „*Fogadtak, hogy éjjel mennek a temetőre, s visz egy szeget magával. Beleszúrja a sírba. S mind a szeget felszúrta, a ruháját odaszúrta. S akkor úgy megijedett, hogy a szíve meghasadott, me azt hitte, hogy kijött a halott, s megfogta őtöt.*” (Iszló/Nő/1935) Egyetlen esetben emberi hajlék, valakinek az udvara: „*Meghalt valakije annak, aki nem adta meg a lúd árát. Elvitte a lúdat, s az árát nem adta meg. S vett fehér lepedőt magára, s elment az ablakhoz, beszólt: – M, add meg a lúd árát! Az úgy megijedett, hogy szinte kétségbe esett. Megint: – M, add meg a lúd árát! Lepedőbe... Aztán az azt hitte, hogy aki tudott róla, annak a szelleme. S megadta.*” (Székelyhodos/Férfi/1923)

A visszajárás ideje leggyakrabban az éjszakához, a sötéthez, az emberi tevékenységek szünetelésének idejéhez köthető. A megviselt idegállapotú, esetleg a rossz lelkiismeret miatt szorongó vagy féltő hozzátartozó éjszaka, a csend, sötét és magány óráiban még érzékenyebb a különböző hanghatásokra, vizuális élményekre. Az álom ideje is az éjszaka: „*Jaj, apó, nekem má hányszor ide hazajött! Jaj, milyen szépen fel vót őtözve! Örökké beszéltem. S úgy odalett, hogy többé nem láttam. Azt álmodtam, láttam.*” (Jobbágytelke/Nő 1916). Egyetlen adatom van arra, hogy az adatközlő nappal is folyamatosan érzékelte a halott jelenlétét ravatalának helyén, nemcsak éjszaka: „*Nagyapám meghalt. A temetése után abba a szobába aludtam, ahova fel vót ravatalozva. Ott a horkolása éjjel is, nappal is hallatszott. Édesanyám nem hitte el, pedig ez két hétig így ment. Végül egy délután ő is ledőlt pihenni abba a szobába, s akkor igazat adott nekem. Misét mondtunk érte, s a horkolása örökre megszűnt.*” (Székelyhodos/Nő/1929). Szintén egy közlésben konkretizálódik a visszajárás időpontja, a halott pap mindig éjfélkor misézett a zárdában, semleges időben, két nap közötti átmeneti periódusban. Egy másik közlés pedig arról számol be, hogy a halott a temetés utáni első éjszaka támadta meg özvegyen maradt feleségét: „*Mondta egy asszon, hogy meghalt a férje. De nem félős asszon. Elmagyarázta nekem, hogyképzelm el, azt mondja, hazajött. – Ó, mondom, nem is akarom elhinni. – De, azt mondja, haza. Én nem aludtam. A szemem nyitva vót. És úgy nyomott engemet, s láttam, hogy felállt, kinyitotta az ajtót, s bejött, s betette. – Nem mondom meg a nevit, na. Úgy nyomta őtet, hogy szinte megfulladott, na. Akart kiabálni, de nem tudott. [...] Torkászta, megfogta a torkát, réátérdelt. Azt mondja, hidd el, nem vagyok babonás. Na, egyszer leszállt róla. Azt mondja, mintha megújult vóna. Ő csak egyszer vót így. Ez akkor történt, amikor megvót a temetés, azon éjjel.*” (Iszló/Nő/1923). A visszajárás akár rendszeressé is válhat: a halott az egyik történetben

hetente kétszer-háromszor látogatja feleségét, míg az nem hárítja el az őt magához csalogató férjet: „*Hallottam olyat, hogy minden héten kétszer vagy háromszor hazajött a férj.*” (Iszló/Nő/1923) Az álhiedelem-történetek cselekménye szintén éjszaka zajlik.

A halottak visszajárásának okát vizsgálva észrevehető, hogy a halott minden egyes hazalátogatása kapcsolatteremtést jelent az élő hozzátartozókkal, kapcsolatteremtést evilág és túlvilág között. Az egyén halálakor természetfeletti képességekre tesz szert, számára átjárhatóvá válik az emberi térfél és a természetfeletti térfél közötti határ, szabadon bolyonghat múltban, jelenben és jövőben. Jövőbe látó képességre tesz szert, közvetít a két világ között, tudósít a másvilágról. A visszajáró halottak több típusa is megjelenik a közlésekben. Vannak nyugtalan halottak, akik valamiféle hiányban szenvednek a túlvilágon vagy azért nyugtalanok, mert befejezetlen, elintézetlen ügyet hagytak maguk után a földön, esetleg, mert nem teljesítették utolsó kívánságukat. A halottak akkor is nyugtalanokká válnak, ha ül sokat siratják őket. Vannak bosszúálló halottak is, akikre agresszív, támadó magatartás jellemző. A visszajáró halott pozitívan is viszonyulhat az általa meglátogatott élőkhöz, de viszonyulása, viselkedése lehet ártó is.

A visszajárás oka lehet egyszerűen csak az élők meglátogatása, a halál okozta űr, hiány miatti fájdalom enyhítése. Ilyenkor a hozzátartozó akár örülhet is a látogatásnak. Az élő meg is ijedhet az őt meglátogató halott tapintással érzékelhető jelenlététől. Máskor a halott a túlvilági életről, a túlvilágra való eljutásról, az örök élet elnyerésének feltételeiről közöl fontos információkat: „*FL bácsival álmodtam, aki már akkor rég halott vót. Az álmomba este beszélgettünk a kertbe. L bácsi at mondta, hogy Nagyboldogasszon napján mindig gyónjak és áldoznak, mer az nagyon hathatós. Még azt is mondta nekem, hogy ott túl hazudni nem lehet, és még olyan viccesen megfenyegetett az ujjával az öreg.*” (Székelyhodos/Nő/1938), vagy jövőbe látó képességének köszönhetően előre megjósolja az utána következő öngyilkosok személyét, azokat név szerint is felsorolja: „*Itt nálunk felakasztotta egy ember magát, itt a faluba, kívül Cserébe. Itt R nén azt látta álmába, hogy itt kívül Cserébe akkora üstbe buzognak az emberek. [...] S akko azt kiátotta R-nek, hogy – Ne bámulj R! Mer a te urad is ide kerül, s R pap is, s KA is ide kerül. De mindenkinek mondd meg, hogy senki haragost a túlvilágra ne vigyen, mer aki haragost a túlvilágra viszen, annak sokkal nagyobb baja lesz, mind a másnak. Hát tudd meg, hogy mind a hárman úgy haltak meg.*” (Jobbágytelke/Nő/1942) A hazajárás egyik legközismertebb oka az, hogy a halottat mértéktelenül sirató hozzátartozó könnyei akadályozzák a túlvilágra menetele közben: a halott arra panaszkodik, hogy nem tud haladni a sok könny miatt, elhunyt kislány panasza, hogy addig kell tartania egy ötliteres korsót a kezében, míg az megtelik édesanyja könnyeivel, halott kisfiú panaszkodik, hogy az inge mindig vizes édesanyja könnyei miatt. A halott akár agresszívvé is válhat, fenyegető magatartást ölthet magára a mértéktelen siratás miatt (19.). Vajon e visszajárások funkciója az élő mértéktelen gyász alóli felmentése, a lelkiismeret megnyugtatója lenne? Valószínűnek tartom.

A „rossz” halott látogatásakor az élő magával szeretné vinni, nem hagyja békében, megnyomja, torkon ragadja, hogy az még segítségért sem tud kiáltani. Az élménytörténet elmondója szerint az ébrenléti állapotban levő özvegyet bántalmazza durván a halott férj. Egy történet számol be arról, hogy a tisztítóüzből frissen szabadult halott az érte és minden más halottért rendszeresen szentmisét mondató árva leányt megjutalmazza, saját szerettei közé vezeti el, új családot, otthont biztosít számára. Visszajárás okát képezheti a halott életében elkövetett mulasztása miatti nyugtalansága, de a halott el nem végzett feladata miatt is visszajárhat: „*S ez a gyermek is vitte a szentostyát, de vót egy olyan hely egy nagy épületbe, ahol ő el tudott*

rejtőzni. *S annak az ajtóját egy gyönyörű szőlőfürt, már ilyen csinált szőlőfürt fedte, s ezt a gyermek tudta. S ő bement, s az ajtó utána bécsukódott, s ő szegén nem tudott utána kijönni. És akkor egyebet nem láttak a nővérek, me oda lett egy zárda, hogy egy kicsi gyermek a folyosón kicsi fehér karingbe mejen végig, s egy bizonyos helyt eltűnt. De ez többször megtörtént annyira, hogy felkutatták osztán azt a helyet, de már a gyermek csontváz vót, s úgy az oltáriszentség felé vót hajolva úgy a csontja, s úgy halt meg. Az ostya nagyon meg vót sárgulva. [...] Addig kellett ő a földre járjon, amíg azt a szentostyát valaki megkapta. Többet osztán nem látták.*” (Székelyhodos/Nő/1922). A halott megjelenésével megintheti azokat, akik a nem neki kijáró tisztelettel áldoznak emlékének, a pénzt, amit a faluban síremléke elkészítésre gyűjtöttek össze, a síremlék mégsem készült el, visszaosztatja az embereknek, igazságot szolgáltat. Ez a történet is azt bizonyítja, hogy a halottak térben és időben szabadon mozognak, ellenőrzésük alatt tartják az élőket, figyelik azok viselkedését, cselekedeteit. Végül néhány esetben a csupán hangokkal vagy egy-egy gesztussal jelző halott kapcsán a halott nyugtalanságát említik az adatközlők, azt, hogy a halott vár valamit az élőtől, valószínűleg segítséget a túlvilágra jutáshoz. Ez a segítség ima, libera, szentmise mondatása lehet, ami után a halott megnyugszik, nem zavarja tovább az élőket.

A halotthoz kapcsolódó cselekedetek, akciók a halott egyszerű látogatása főleg álomban való megjelenéssel, zajkeltéssel vagy csupán tapintással érzékelhetően, a halott élőknek adott hasznos tanácsa, útmutatása az örök élet elnyerésére vonatkozóan, élő fojtogatása, megnyomása, riogatása éjszaka, élő utasítása akár fenyegetés által, hogy a halottat ne sírassa, misemondás (azaz elmulasztott kötelesség teljesítése, éjszakai kóborlás saját el nem temetett holttestének közelében, jócselekedet véghezvitele, jövőbe látás).

A közösség tagjai szocializációjuk során tulajdonképpen elnyerik azt a tudást, amelyre az élet különböző szituációiban szükségük lehet. A faluban felnövekvő egyén fokozatosan birtokába kerül annak az eszköztárnak, mely segítségével védekezhet, hárihat, gyógyíthat vagy ronthat az alkalomnak megfelelően. Ez lehet a magyarázat arra, hogy a hozzátartozók, tudván a halottak visszajárásáról, előre felkészülnek az eseményre, adott esetben igyekeznek megelőző mágikus cselekedetekkel elkerülni azt. A halál beálltán pillanatától számos olyan cselekedetre, gesztusra kerül sor, melyekkel a halott visszajárását igyekeznek megelőzni, és a lélek túlvilágra jutását igyekeznek zökkenőmentessé tenni.²⁵ Világosan kitűnik, hogy tapasztalat húzódik meg az olyan cselekedetek mögött, mint a föld gödörbe dobása a hozzátartozókkal vagy az az előrelátásról tanúskodó tett, amikor a közvetlen környezete levág és félretesz a halott hajából vagy annak szemfedeléből: „*Ez ellen földet dobnak a gödörbe. Vagy pedig len levágnak a halottnak a hajából, aztat féreteszik, s ha valaki fél, vagy nem tudom mit, kivisznek egy kicsi szenet az udvarra, s a haját ráteszik. Én is láttam ezt. Miko léánka vótam, valaki csinálta nekem.*” (Iszló/Nő/1923). A halottól való félelem megelőzésére szolgál a szemfedődarab kebelbe tétele, a halott testének érintése, simogatása (kéz, láb, homlok). Ha a megelőző cselekedeteket a család elmulasztotta, vagy azok nem bizonyulnak eléggé hatásosnak, a tudáskészlet tartalmaz receptet a halott elhárítására is. A leguniverzálisabb, legismertebb elhárító cselekedet az ima, amely nemcsak kiengeszteli a halottat, de segíti is útján annak lelkét, a román pap szolgáltatásának

²⁵ Jelen tanulmánynak nem célja az emberi élet fordulóihoz, így a halálhoz fűződő hiedelmek bemutatása. Itt csak megemlítem, hogy a holttest elhelyezésének iránya a ravatalon, a halott öltöztetésének módja, a koporsó kivételével kapcsolatos szokások, a földrög sírba dobása stb., mind olyan mágikus cselekedetek, melyek a halott visszajárását kívánják megelőzni.

igénybe vétele, szentség alá állás: „*Hát a pap ugyi feltartja a szentséget, s ott valamit mond. Mondják, az igaz, hogyha szentség alá áll valaki, akkor nem fél többet, vagy ha meg van jedve, helyrejön.*” (Iszló/Nő/1926) Szentmise vagy libera mondatása szintén hatásos elhárító eszköz. Végül a halott kívánságainak utólagos teljesítése is eredményes.

Az adattár négy álhiedelem-történetében felfedezhető az ál-természetfeletti szituáció, mely helyettesíti az igazi természetfeletti élményt, a hiedelemként való hit valótlanságának felfedésére irányuló szándék érhető e közlésekben. Két történet nélkülözi a tipikus álhiedelem-mondák komikumát. A személytelen, időben távoli, ismeretlen, névvel meg nem nevezett szereplőjű történetek végkifejlete inkább tragikomikus, hiszen azok főhőse az előre belekódolt tudása áldozata lesz: a véletlen hibás mozdulatot (az orsóval vagy szeggel a ruháját véletlenül a sírdombba szúrja a bátorságával hetvenkedő főhős) a halottak visszajárásában való hite miatt félremagyarázza, ijedtében szörnyethal. E két közlés üzenete nemcsak az, hogy a főhős éjjel a temetőben nem találkozott sírjából kikelő halottal, és saját gyávaságának lesz az áldozata, hanem az is, hogy a valótlán alapú, de erőteljesen belénk kódolt ismereteink is áldozatokká tehetnek bennünket.

Két másik szöveg már valódi álhiedelem-történet, egyik sem nélkülözi a komikumot. Egyik szövegben az válik nevetségessé, aki a sírjából kikelt halottakat utánozza: fehér leplet ölt magára, és így próbál másokat ijesztgetni, riogatni, de végül ő ijed meg, és menekülni kényszerül, amikor a kiszemelt áldozat nem ijed meg tőle, hanem rátámad. A másik szöveg komikumának forrása az, hogy a tolvaj, aki nem akarja a lúd árát kifizetni, éppen a visszajáró halott látnoki képességébe vetett hite miatt válik nevetségessé: megjijed a fehér lepelbe öltözött embertől, és igyekszik adósságát kifizetni.²⁶

Az egyetlen adat, mely a halottak miséjéről tájékoztat, üzenetében bizonytalankodó. Az adatközlő maga sem biztos abban, hogy a 20. század első évtizedében talán megtörtént esemény mögött valós vagy kitalált élmény lappang-e: „*Osztán sok mindent mondtak. Hogy éjszaka a halottak a templomban miséznek. Hallották az éneklést. Osztán még egyszer fogadtak is, a már nem velem egy korú legények, hanem a még nagyobbak, hogy fogadásból, hogy mennek, hogy meghallgassák. Vót, aki azt állította, hogy igaz, vót, aki nem, s ilyesmi.*” (Székelyhodos/Nő/1923)

A népi narratívumok morfológiai módszerrel való vizsgálatát Vlagyimir Jakovlevics Propp a népmesékre vonatkozóan dolgozta ki.²⁷ Munkamódszerében a narratív szerkezet állandója grammatikai természetű, elnevezése *funkció*: a szereplők cselekedete a cselekmény egészében betöltött jelentés szempontjából. Bohuslav Beneš a hiedelemmondák elemzésére alkalmazta Propp módszerét, adaptálva a funkciókat a hiedelemnarratívumok szerkezeti sajátosságaihoz.²⁸ Az általuk kidolgozott módszer alapján a halott funkciókörét így írnám le: a természetfeletti, mitikus lény, itt a halott (D) és az ember (R) a történetek szereplői, ők kerülnek kapcsolatba egymással. A kapcsolatfelvételt a kiinduló helyzetben (ennek *i* a jele) a visszajáró halott kezdeményezi, az ember pedig érzelmileg reagálja le a halott kapcsolatteremtő szándékát (féle-

²⁶ Gyakori ez a motívum az álhiedelem-történetekben: a megkárosított egyén éppen az őt meglopó személy hiedelemként való hitét kihasználva szerzi vissza esellel ellopott vagyontárgyát tolvajtól.

²⁷ Vlagyimir Jakovlevics Propp: *A mese morfológiája*. Bp. 1975.

²⁸ Bohuslav Beneš: *A Fehér-Kárpátok vidékén gyűjtött hiedelemmondák morfológiai elemzése*. Folcloristica 2–3. (1978). 221–249.

lemmel e^- , avagy örömmel e^+ fogadja azt). A démonikus lény, D hatása is ambivalens, hiszen jelenléte lehet örömforrás, megnyugtató, vigasztaló vagy akár hasznos (D^+), ilyenkor a halott segít az élőn (R), de a visszajárás ténye lehet kellemetlen, félelemkeltő, elborzasztó, ha D agresszív, el akarja vinni magával a még élő hozzátartozót, fojtogatja, megnyomja, fenyegeti azt (D^-). Funkcióként előfordul még a visszajáró halott kívánságának teljesítése (C), ami után az élő (R), megszabadul a halottól (D): R/D . Ennek fordítottja nem fordul elő az általam gyűjtött szövegekben (D/R). Előfordulhat, hogy az R/D szituáció csak egy másik hiedelemlény, Székelyhodoson például a román pap segítségével, bevonásával érhető el.

Tehát halott és ember egymáshoz való viszonyulására a következők jellemzőek: a kapcsolatfelvételt mindig a halott kezdeményezi,²⁹ és a halott viszonyulhat pozitívan avagy negatívan az élőhöz. Az élő a negatívan viszonyuló halottól azonnal szabadulni akar, míg a semlegesén vagy pozitívan viszonyuló halott örömet és szorongást egyaránt válthat ki belőle. Ebben az esetben az élő vagy örül a halott látogatásainak vagy igyekszik őt diszkréten eltávolítani az emberi térfélből imával, mise mondatásával, vélt vagy álomban megfogalmazott kívánságainak utólagos teljesítésével. Ez egyfajta csereviszony élő és halott között (adok/kapok), kísérlet a halállal felborult egyensúly helyreállítására.

Az adattár szövegeinek tartalmát, üzenetét, műfajiságát vizsgálva jól látható, hogy a 35 szövegből 3 fogalmaz meg általános tudást, ismeretet a visszajáró halottal kapcsolatosan, szintén 3 szöveg közöl információt a halott visszajárásának megelőzésére és elhárítására vonatkozóan, 23 szöveget a valódi hiedelemtörténetek kategóriájába soroltam, és 4 szöveg került az álhiedelem-történetek cím alá. Már ez a felsorolás beszédes. Az első négy szöveg dite-szerű, egy vagy néhány mondatos szentenciaszerű, törvényszerűségeket kimondó közlés, amelyeken jól érződik a keresztény tanítás hatása, a katolikus szellemiség: „*A túlvilágról, pokolról, mennyről csak vallásilag beszéltünk*” – mondja idős adatközlőm, akinek a közlése tulajdonképpen azt jelenti, hogy a székelyhodosiak világméretű erőteljesen befolyásolta katolikus hitük, evilágról és túlvilágról alkotott képzeiteik megegyeztek a hitük tanításaiból megismert világmérettel.

A mágikus eljárásokat ismertető három közlés műfajilag közel áll a memorathoz, élménytörténethez, tulajdonképpen mindenik szöveg egy-egy élménytörténetet társít a bemutatott mágikus cselekményhez. Így a közlések nem egyszerűen leírások, hanem személyes vagy közeli által megélt élménnyel alátámasztott hatásos eszközök ismertetői is egyben.³⁰

A valódi hiedelemtörténetek kategóriájába sorolt szövegek mennyisége (23) árulkodik a visszajáró halottba vetett hit élő, aktív voltáról. A huszonhárom szöveg műfaja memoratszerű élménytörténet. Nyolc szöveg egyes szám első személyben elmondott saját élményt, tapasztalatot megfogalmazó igen szuggesztíven, élményszerűen előadott történet. Egyik szöveg igen szépen példázza azt, hogy a közösség tudása miként befolyásolja az egyént megtapasztalásaiban,

²⁹ Érdekes jelenség, hogy a Székelyhodos község emberfeletti erejű személyei között fontos helyet elfoglaló spiritista hiedelemkörének szerkezetében éppen fordítva történik: az élő, az ember kezdeményezi a kapcsolatfelvételt a halottal, kamatoztatni akarván annak természetfeletti képességeit (múltba, jövőbe látás, mondas).

³⁰ Meg kell itt jegyezni, hogy a székelyhodosiak tudása a halotthoz fűződő mágikus cselekedetek kapcsán nagyon gazdag, nem merül ki három közlésben. E gazdag tudásanyagot az emberi élet harmadik nagy fordulópontja, a halál kapcsán ismertetem majd egy következő munkában. Itt csak azt a néhány közlést mutatom be, mely a visszajáró halottra vonatkozó gyűjtői kérdések kapcsán spontánul fogalmazódott meg.

hogy a közösségben élő hiedelem előfeltétele az egyéni élmény kialakulásának. Az adatközlő először csak hallja a faluban, hogy a halottak hazajártak. Az információ igazságértékét csak később van alkalma személyesen megtapasztalni.

Kilenc szöveg ugyan nem saját élményt közöl, mégis memorat típusú közlés, mert a visszajárás élményét megtapasztaló személyek a szövegeket elmondó adatközlők közeli rokonai, családtagjai, szomszédai, ismerősei, akiknek élményét az adatközlők hitelesen, élményszerűen, szinte a szemtanú átéltségével mesélik el.

Öt szöveg olyan eseteket elevenít fel, melyek a nagyon távoli múltba vezetnek vissza: valásüldözés ideje, a zárdák kora, vagyis mindenképpen a második világháborút megelőző idők, ma már idős asszony régen elhunyt anyósa repertoárjából megőrzött történet vagy az egyik legidősebb adatközlőm által elmondott történet, melyre ő is már csak nagyon zavarosan és homályosan emlékezett. Ezeknek a történeteknek a szereplői ismeretlenek, kevés információnk van róluk („egy nagyon árva léán, egy pap bácsi, kisgyermek, valaki vót meghalva fiatalon”). A helyszínek sem lokalizálhatóak pontosan (egy ismeretlen város templomának környéke, egyik zárda, egy nagy épület). A térben és időben távol lezajlott találkozások azonban csak erősítik a visszajáró halottban való hitet, legitimizálják annak realitás értékét (tényleg igazak ezek a történetek, hiszen már nagyon régről is vannak jelentések a visszajárás jelenségéről). Egyik idős adatközlőm leányként Kolozsváron zárdában szolgált, ott halotta a vallásos színezetű visszajáró halott témájú történeteket. A helyszín, ahol elhangzottak, és a személy (valószínűleg apáca), akitől származtak ezek a szövegek, szintén a hiedelem komolyságát, hitelességét legitimizálta.

A mondai megformáltság a szöveg megformáltságának foka, a műfajiság nincs összefüggésben a hiedelem élő avagy passzív voltával. Ha egy adatközlő nem rendelkezik személyes élménnyel a visszajáró halott kapcsán, és ezért nem is járul hozzá a beszélgetéshez egyetlen közléssel sem, ez még nem jelenti az illetőnek a visszajáró halottban való kételkedését vagy passzív viszonyulást. Nem mindenki egyformán érzékeny bizonyos nagyon rejtett, nagyon diszkrét jelzések receptálására (lett légyen az auditív, vizuális vagy más típusú jelzés), és nem is adódik mindenkinek élete során alkalma egyenlő mennyiségben vagy egyforma intenzitással élni át élményeket a természetfeletttel való találkozás kapcsán.

Visszajáró halotról az egyén beszélhet természetes és rendhagyó körülmények között. A kommunikáció mesterséges körülményeit teremti meg a gyűjtő-kutató, aki az általa kiszemelt vagy mások által figyelmébe ajánlott egyént adatközlővé nevezi ki, és egy, a gyűjtő által kierőszakolt időpontban, az általa megjelölt helyszínen zajlik le a kérdések által irányított beszélgetés. Én ezt a helyzetet azzal próbáltam oldani, hogy engedtem, az adatközlő maga mondja meg, mikor lenne kedve velem beszélgetni, időt engedtem arra is, hogy mind a beszélgetés helyszínét, mind saját személyét is felkészítse a találkozásra, így próbálván csökkenteni a beszélgetőtársak frusztráltságát. Terepmunkám során arra is rá kellett ébrednem, hogy az adatközlővel való beszélgetés során a kérdőívet nem szabad csak mankóként, figyelmeztetőként használni, a beszélgetést ugyanakkor szükség esetén csupán egy-egy diszkrét kérdéssel, megjegyzéssel szabad a kívánt téma irányába terelni. Ha az adatközlő viszonylag szabadon nyilvánulhat meg, akkor előbb-utóbb megválaszolja kérdéseinket. Számtalanszor előfordult velem, hogy amikor éppen kísértetről érdeklődtem, akkor visszajáró halotról szereztem hasznos információkat és így tovább. A gyűjtő által bensőséges hangulatúnak megélt találkozások során

adatközlőim készségesen válaszoltak kérdéseimre. Érezhetően nem zavarta, nem frusztrálta őket a beszélgetés tárgya, szívesen hozakodtak elő saját vagy mások élményeivel.³¹

A visszajáró halotról való beszélés történhet spontán módon, senki által nem irányítva, befolyásolva, amikor az egyén önként és szükségszerűségből osztja meg személyes élményét vagy másoktól szerzett tudását és tapasztalatát azzal, akit érdemesnek talál erre. Visszajáró halotról való ilyen típusú kommunikálást nem volt lehetőségem megfigyelni a község területén. Csak a közeli rokonságban volt alkalmam végigkövetni, amint a mezőgazdasági mérnök feleség elhunyt egyetemi tanár férje temetése után zavarta, zaklatta özvegyét. A kétségbeesett rokon hölgy végül ortodox pópával szenteltette be otthonát, ezután a zaklatások megszűntek. Ezt a látszólag nem ide tartozó történetet annak illusztrálására írtam le, hogy a visszajárás élményének megtapasztalása, a halottak hazajárásába vetett hit, mennyire nem függ össze az iskolázottság fokával, az életkörülményekkel, hogy bizonyos krízishelyzetekben mennyire egyformák tuduk lenni, egyformán tudunk félni, egyformán próbálunk védekezni. Az viszont tény, hogy a székelyhodosiak beszélnek erről a témáról. Ha ez nem így lenne, nem öröklődnének generációról generációra, nem hagyományozódnának idős családtagról a fiatalra a visszajáró halottal kapcsolatos információk, élmények. A témáról való beszélés ideje a leggyakrabban közvetlenül az élmény utáni nap vagy hét, amikor a meglátogatott személy nem rejtegetheti már tovább az őt ért akár tettelegességig fajuló fizikai bántalmazást vagy lelki terrort, adott esetben az örömet jelentő szép élményt. Az elhunyt agresszív magatartása szégyen, titok, akinek ilyen tapasztalata van, az csak a legbizalmasabb embereivel közli problémáját, osztja meg kellemetlen élményét. Úgy tűnik, hogy a visszajáró, főleg házastárs magatartása ott agresszív, ahol a házaspár rosszul éltek, ahol a párkapcsolat kiegyensúlyozatlan volt, ahol az elhunyt életében is durva, erőszakos volt. Az élmény megosztása szomszédasszonnyal, rokonnal, jó barátal oldja a feszültséget, a szorongást vagy félelmet, ugyanakkor pedagógiai hatása sem mellékes. Az átadott, megosztott élmény, megtapasztalás mindig nevelő hatású is, növeli a közösségi memóriában elraktározott hasonló élmények számát, erősíti a közösségben a hiedelmekbe vetett hit indokoltságát, ugyanakkor az újabb és újabb helyzetek sikeres megoldása is a visszajáró halottba vetett hit, a vele kapcsolatos tudás helyességét igazolja. A személytelenebb, időben és térben kevésbé betájolható történetek elhangozhatnak az események lezajlása után akár száz évvel is szóragoztatott és egyben nevelő szándékkal, de nem utolsósorban azért, hogy a történet a többszöri elmondással megőrződhessen a kollektív emlékezetben. A visszajáró halotról való beszélést természetsszerűleg egy-egy újabb haláleset, temetés indíthatja be. Saját tapasztalatom szerint³² a hajnalig tartó virrasztóban, ahol a helyi Rózsafüzér Társulat asszonyainak imái és éneklése után csupán a falu férfiai kártyáznak a ravatallal szomszédos helyiségekben, nem hangzanak el hiedelemtörténetek. Terepmunkám során azt is tapasztalnom kellett, hogy halállal, haldoklással, a halott temetésre való előkészítésével, temetéssel kapcsolatos hiedelemorientált beszélgetések során gyakran az derült ki, hogy az adatközlők sok megelőző, elhárító mágikus cselekedetet tartalmától kiürült gesztusként hajtanak végre megszokásból, de a gesztus, a cselekedet jelentését, értelmét már nem ismerik.

³¹ Nem minden hiedelemként kapcsán beszélnek ennire könnyedén, nyíltan az adatközlők. A rontó tudományos, a boszorkány vagy román pap téma számtalan esetben frusztrálja a beszélőt.

³² Székelyhodosi lévén számtalanszor vettem részt én is virrasztóban, temetésen.

Feltételezésem szerint leginkább a szórakoztatás szándékával elmesélt álhiedelem-történetek nem föltétlenül azt fedik fel, hogy egy adott hiedelemlény nem is létezik a valóságban. Sokkal inkább azt illusztrálják, hogy a hiedelemlénytől való túlzott rettegés, a visszajáró halottba vetett hit eltúlzása komikus avagy tragikomikus végkifejlethez vezethet.

A visszajáró halott érzékelése, a megjelenésével kapcsolatos élmény megtapasztalása nem függ életkortól. Az azonban természetes, hogy az élmény megtapasztalásához előzetes, a kollektív tudásból, tapasztalatból elnyert ismeretekre, valamint személyes élményekre egyaránt szükség van. Így aztán természetes, hogy ilyen jellegű élményekben elsősorban az idős, magányos személyeknek van részük, valamint azoknak a közép- vagy fiatal generációhoz tartozóknak, akik már elvesztettek valakit szeretteik közül, megélhették a veszteséggel járó fájdalmat. Férfiak és nők egyaránt elfogadják a visszajárás jelenségét mint valós tényt. Tapasztalatom szerint a visszajáró halottakkal való találkozás nem függ nemtől. A nők azonban, akik jóval nagyobb százalékban maradnak özvegyen a községben, mint a férfiak, általában érzékenyebbek a természetfeletti valólyetén találkozások receptálására, élményeiket pedig érzékletesebben, nagyobb beleéléssel tudják előadni, mint a férfiak. Terepmunkám során azt tapasztaltam, hogy a visszajárás hiedelemmel kapcsolatban mindkét nem és mindhárom korosztály toleráns.

A visszajáró halott Székelyhodos hiedelemvilágában elfoglalt helyének, a rendszerbe való beépülésének meghatározásakor kevés hiedelemlényvel mutat szorosabb kapcsolatot. Szövegeimből mindössze az derül ki, hogy viselkedése, megjelenése, akciói miatt a visszajáró halott a *kísértettel* mutat rokonságot. Ez abból is kitűnik, hogy a terepmunka során gyakran kaptam visszajáró halottal kapcsolatos választ kísértetre vonatkozó kérdésre és fordítva. A két lény néha keveredik az adatközlők tudásában. A *tudós pap* és ezen belül a *román pap* alakja köthető még a visszajáró halotthoz, hiszen elhárító gesztusként misét, liberát fizethetnek a nyugtalan elhunytért, legutolsó esetben a román pap segítségét kérhetik a kétségbeesett hozzátartozók, akik szentség alá állnak. A visszajáró halotthoz lazán kapcsolódhat még a *tudományos* alakja is, aki olyan tudást birtokol, mellyel a visszajárás elkerülhető vagy elhárítható.

Következtetések

Székelyhodos hiedelemvilágában a természetfeletti lények sorában a visszajáró halott fontos helyet foglal el. A vele kapcsolatos közlések mennyiségéből és minőségéből is erre következtethetünk. A hiedelemlényhez kapcsolódó tudás kerek, egész, jól körvonalazódik egy hiedelemkör teljessége, tulajdonképpen a rendszert felépítő minden egyes elemre találunk példát (halott alakja megjelenéskor, a halott megjelenésének helye, ideje, oka, a halott ténykedése, a visszajárásának megelőzésére, elhárítására irányuló cselekedetek).

A visszajáró halott és ember kapcsolata ambivalens, de szükségszerű, mert a halott fokozatos távozása, a hivatalosan át nem járható határok átjárhatósága, élő és halott közötti cse-reviszony a lelki egészség visszaszerzéséhez nélkülözhetetlen, a halállal felborult egyensúly visszaállításában fontos tényező. A visszajáró halottba vetett hitnek közösségszabályozó ereje, nevelő funkciója is van. A halála után természetfeletti képességekre szert tevő ember a múlt, jelen és jövő idődimenziókban szabadon mozog, evilág és túlvilág között, átmeneti helyen tartózkodik, várakozik, evilág és túlvilág között is szabadon közlekedik. E képességeinek

köszönhetően megjósolhatja a jövő eseményeit, hasznos tanácsokat adhat a túlvilágra, mennyországba jutás érdekében elvégzendő cselekedetekre vonatkozóan, kontrollálhatja is az egyént vagy közösséget, ellenőrizheti egyén és közösség halottakkal szembeni magatartását, viselkedését is. A helytelen, a közösségi normáktól eltérő viselkedést, például gyászt szankcionálhatja is megjelenésével.

A visszajáró halott aktív hiedelemlény a közösség tudásában, fontos a fent említett funkciói miatt. Szerepe jelentőségének csökkenésétől, a benne való hit intenzitásának gyengülésétől két okból nem kell tartanunk. Egyrészt maga a katolikus egyház is támogatja, erősíti tanításai, szertartásai által e hiedelemlénybe vetett hitet, másrészt a halál egyetemes problémákat, fájdalmat, szorongást, bizonytalanságot, kételyeket ébrentartó jellege is élteti e hiedelmet. Az élők – és ez már nemtől, korosztálytól is függ, de leginkább neveléstől – valamilyen szinten mindig félnek, irtóznak a halottól. Ezek természetes érzések, az élő halottól való viszolygása elfogadott. A közösség éppúgy megszólja a halottól, holttesttől túlzottan irtózót, féltőt, mint azt, aki a közösség megítélése szerint túl bátran viselkedik halott környezetében.

The Structure and Function of Popular Beliefs Involving Revenants in Székelyhodos

Keywords: popular beliefs, supernatural, living and dead

The study presents the popular beliefs involving the revenants in four villages situated in the upper course of the Nyárád (Niraj) Valley. This character is one of the most active supernatural beings in the world of popular beliefs of the inhabitants of these villages. After showing the shapes, places, temporal circumstances and causes of appearance, deeds of the revenants, as well as the countermeasures meant to prevent its appearance, the author analyzes the functions of these beliefs. The relation between the revenant and the “haunted” person is ambivalent, nevertheless necessary, since the gradual departure of the dead from this world, the permeability of the officially impermeable borders and the interaction between the living and the dead are indispensable for the mental and physical health and equilibrium. The loss of popularity of this belief is not foreseeable for the time being, since, through its teaching and ceremonies, the Catholic Church itself indirectly supports and strengthens this belief, while, on the other hand, the anxiety, pain, uncertainty and doubts awakened by the thought of ephemerality of human life is also a nourishing soil for it.

Zsigmond Júlia

Narrációk egy emlékezetes kalotaszentkirályi evangelizációs hétről

Egyazon esemény valahány résztvevője, tanúja különbözőképpen emlékszik a látottakra, hallottakra, tapasztaltakra annak függvényében, hogy fizikailag, illetve lelkileg milyen körülmények közt volt azon jelen. Ugyanakkor, bár az emlékezés individuális, társadalmi keretei meghatározóak,¹ ugyanis azok az emlékek, amelyek a közösségi kommunikációban és interakcióban háttérbe szorulnak, amelyeket nem éltetnek emlékezőközösségek,² idővel kifakulnak, feledésbe merülnek. A kutatásom középpontjában álló esemény határmezsgyén fekszik olyan szempontból, hogy a közösség, amelynek sajátja a történet, egyrészt szívesen elfelejtené, másrészt gyakran felidézi, ha nem is konkrétan, de utalások formájában. Azért így, mert az interpretív közösségekben nincs szükség minden alkalommal pontosan definiálni azt, amit mindenki fél szóból is ért, másfelől mert az esemény közvetlen következményei kellemetlenek voltak számukra.³ Az emlékezet csoportfüggő, a közösség saját interpretatív struktúrája és viszonyrendszere szerint konzerválja múltképét.⁴

Kalotaszentkirály református gyülekezetéről van szó, amely az 1998-ban ifj. Zimányi József meghívott lelkész által tartott evangelizációs hétre egyrészt örömmel és elfogadással, másrészt elutasítással és ellenségesen reagált. Aki nem tudott azonosulni az evangelizációs hét szellemiségével, az botrányosnak érezte a történeteket, és szégyenletesnek. Aki azonosult, annak a visszakozó falustársak és következképpen a sűrűn ellenőrzéseket tartó, az akkori lelkészt visszafogottságra ösztökélő egyházi felettesek miatt vált kellemetlenné a tematizálás, azaz nem az evangelizációs hét emléke vesztett szépségéből számukra, inkább csak beszélni vált kényelmetlenné róla, mert a beszélés által eszükbe jutnak a negatív következmények is. Mára azonban elcsitultak a kedélyek, sem a falu, sem a gyülekezet szintjén nem foglal el központi helyet ez a konfliktus, amely ha nem is tematizálódik, de lappangva jelen van, hiszen az akkor más-más oldalra állt felek közül sokan máig ugyanazon az állásponton vannak. A dolgozatom alapjául választott, az esemény két-két aktív résztvevőjétől származó narratívumok bár egyazon esemény rekonstrukciói, más-más értelmezésekkel, beszédstílusban, üzenettel, indulatokkal tükröznek két különböző álláspontot.

Zsigmond Júlia (1986) – doktorandus, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, Kolozsvár, zsigmond_julia@yahoo.com

¹A megállapítás Halbwachstól származik. Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Bp. 1999. 37.

²Emlékezőközösségnek az olyan csoportot nevezzük, amelynek tagjai ugyanazokat az eseményeket ugyanazokkal az emlékezőközösségekkel tartják számon. Halbwachs által használt fogalom. Uo.

³Az interpretív közösség fogalmát Stanley Fish határozta meg. Kristóf Ildikó: *Jákób rózsafája vagy frusztrált antropológusok? Az értelmezés hatalmáról és korlátairól*. Tabula 1998. 1 (1–2). 67.

⁴Jan Assmann: *i. m.* 40.

A narratív viselkedés során az ember nyelvi jelek segítségével történeteket, narratív reprezentációkat állít elő, forgalmaz és értelmez. A történetek korok, jelenségek, események, tárgyak és emberek, generációk közötti viszonyokat, összefüggéseket ragadnak meg, tesznek transzparenssé, egy állapot megváltozását, módosulását teszik követhetővé. A beszélés néprajzát megalapozó munkájában Dell Hymes a következő összetevőkkel írja le a beszédet: 1. az üzenet tartalma, 2. az üzenet formája, 3. az elrendezés (egy beszédaktus ideje, helye, fizikai körülményei), 4. a beszélő vagy feladó, 5. a címző, 6. a hallgató vagy közönség, 8. a címzett, 9. a szándék, 10. a kulcs (az aktus tónusa, módja, légköre), 11. a csatornák, 12. a beszédformák, 13. az interakció normái (pl. kötelező a figyelem), 14. az értelmezési normák, 15. a műfajok.⁵ Ezeket a szempontokat próbálom én is szem előtt tartani a narratívumok elemzésekor.

Tényszerűen a szentkirályi evangelizációs hétről

Az 1998-ban, a reformáció ünnepét megelőző nagyhét, az október 26. és november 1. között szervezett evangelizációs hét úgy zajlott, hogy a hétfői nyitónapon délelőtt, ezt követően naponta minden este Zimányi József meghívott magyarországi református lelkész tartott egy-egy istentiszteletet, amely liturgiája abban tért el feltűnően a helyi gyülekezetben megszokott esti istentiszteletektől, hogy Zimányi felszólította a gyülekezetet igehirdetése során: aki Krisztushoz akar tartozni, teljes életét át akarja adni neki, az maradjon vissza. Igehirdetésének stílusa is szokatlan volt: közvetlenebb, személyesebb hangvétellel beszélt, szenvedélyes lendülettel, keményen, mondhatni dörgedelmesen, szidalmazva, megnevezve a bűnöket, amelyeket nagy valószínűséggel elkövettek a hallgatók, megrován és kijelentve: rólad van szó, te vagy az, akiről prédikálom, hogy bűnös vagy, és Krisztus az egyetlen esélyed, hogy elnyerd az üdvösséget, bánd meg a bűneidet, és fogadd el Krisztust életed Urának. Szombat este megkérte az embereket, hogy mindazok, akik az előző napokban visszamaradtak, most mind maradjanak a templomban. Ekkor aszerint, hogy ki melyik felében lakik a falunak, tízfős csoportokba osztották az egymáshoz közelebb lakó embereket, megbeszélték, hogy melyik csoport melyik nap tart bibliaórát, és mi lesz a liturgia. Tizennégy csoport jött létre akkor.

Miután véget ért az evangelizációs hét, november 13-án egyházmegyei vizitációt tartottak (ahogy az háromévente lenni szokott), amely alkalmával a presbitérium tájékoztatta a küldöttséget az egyházközség helyzetéről, és a – jegyzőkönyv szerint – 36-ból 26 presbiter kérte az evangelizációs hét lezajlásának és következményeinek felülvizsgálását. November 20-ára rendkívüli presbitériumi gyűlést hívtak össze, ahol elhangzottak a kifogások, és azokkal kapcsolatban döntés is született. A presbiterok az evangelizátorokra panaszkodtak, akik többeket megbotránkoztattak, kifogásolták az evangelizációs héten történt azonnali megtérésre való felhívást, amit úgy állítottak be előttük mint az üdvösség egyedüli módját, arra panaszkodtak, hogy ennek hatására kivált 140 ember a gyülekezetből, akik házi bibliaórára járnak, miközben a bibliakörököt lehetne a gyülekezeti házban is tartani szerintük. A szavazóképes presbiterok 23 igennel, 6 nemmel és 2 tartózkodással megszavazták, hogy szüntessék be a kiscsoportos bibliaórákat. A bibliakörök viszont a gyakorlatban nem számolódtak fel. Az egyházmegyei tanácsnak

⁵ Dell Hymes: *A beszélés néprajza. = Társadalom és nyelv. Szociolingvisztikai írások.* Szerk. Pap Mária – Szépe György. Bp. 1975. 97.

a vizitáció alkalmával nem is állt szándékában tiltani ezeket, akkor azt iktatták jegyzőkönyvbe, hogy ha három év múlva azt tapasztalják, hogy ez még mindig probléma, akkor intézkednek. Az ügyet vizsgáló bizottság elrendelte, hogy Mihály János küldje be ellenőrzésre a prédikációit, és hogy a presbitériummal közösen kell döntenie, ha vendégelkészt hívna a gyülekezetbe. Zimányi Józsefet 2000-ben – nem (csak) kalotaszentkirályi szolgálata miatt – püspöki végzésel kitiltották az egyházkerületből.

Beszédhelyzetek

Beszélgőtársaim, akiknek narratívumait jelen dolgozatban használom, két nő és két férfi. A férfiak presbiterek voltak 1998-ban, S. I. 1941-ben született, nyugdíjazott sofőr és gazdálkodó, Sz. J. 48 éves személyszállítási vállalkozó és gazdálkodó; az asszonyok háztartásbeliek, a kollektív gazdaságban dolgoztak, B. E. 81 éves, K. K. 74 éves, mindketten járnak körzeti bibliaórára. A bibliaikörösök szívesen meséltek, készségesen. Az ellenlábásokat nehezebb volt megtalálnom és megközelítenem is. Ők nem tömörülnek csoportokba, nem demonstrálják meggyőződésüket. A véleményüket vállalják, kérdésekre felelve meg is osztják, de nem szünnék meg gyanakodni tulajdonképpeni szándékomat illetően, és nem egyeznek bele hangfelvétel készítésébe.

Minden narrációnak egy helyzeten belül van szándéka, a helyzetről lemondva elveszítjük az értelmezés keretét. Igen lényeges, hogy az elbeszélte esemény milyen körülmények közt fogalmazódik meg, milyen beszédaktus során.⁶ A közlés környezete is befolyásolja az üzenet tartalmát, jelentését. A jelentés megértéséhez szükség van a megnyilatkozás nyelven kívüli szituációjának ismeretére. A beszédhelyzet nemcsak keretet biztosít a közleménynek, nemcsak előhívja a szöveget, hanem „behatol magába a megnyilatkozásba, és jelentésállományának nélkülözhetetlen alkotórészévé válik”.⁷

A beszédeseményt mint egy-egy félstrukturált interjú határozhatnánk meg, a kívülálló, idegen kutató faggatására a kérdezettek megosztottak történeteket, beszámolókat, leírásokat, érzéseket, vallomások formájában. A témát elsősorban én határoztam meg kérdéseimmel, de mindenki hozott új témát is a beszélgetésbe, mellékszálakat. Ha a beszédesemény funkcióját szeretném megragadni, a beavatás fogalmában találnám meg. Ugyanakkor eredetmagyarázat is: indító kérdésem az volt, hogy mióta van ennyi gyülekezeti alkalom a községben. A válasz erre az evangelizációs hét. Egy új beszédfunkció létrehozta, életre hívja azt a beszédhelyzetet, amelyben ezt le lehet vezetni. A faluban egymás közt akkor képzelhető el az evangelizációs hét emlékének tematizálása, ha olyan témák kerülnek terítékre, mint a jó lelkész fogalma, vagy mire van szüksége a gyülekezetnek, az egyház részéről az embernek. Ami pedig nemcsak feltételezés, hanem tapasztalat, hogy a körzeti bibliaóra-csoportokban szinte minden alkalommal történik valamilyen utalás az eseményre, de nem is annyira az eseményre, mint inkább a fordulatra, amelyet az hozott mindannyiuk életében.⁸ „*Én sem voltam mindig ilyen, hogy érdekelnének ezek*

⁶ A két fogalmat Roman Jakobson választotta külön. A beszédaktus az elbeszélte eseményt is magába foglalja.

⁷ Mihail Mihajlovics Bahtyin: *A szó az életben és a költészetben*. = Uő: *A szó az életben és a költészetben*. Bp. 1985. 20.

⁸ Jan Assman a közösségi identitás szempontjából lényeges történetek előadására a kultúrában állandósult beszédhelyzeteket és -eseményeket a *ceremoniális kommunikáció* kategóriájába sorolta. *I. m.*

a dolgok, nem tudtam, hogy mekkora bűnös vagyok, míg meg nem szólított az Isten” (B. B.) – az ezekhez hasonló szubjektív mondatok sokkal gyakoribbak, mint a konkrét emlékezés az akkor történt, objektíven leírható dolgokra.

Színek és árnyalatok egy esemény elbeszélésének változataiban

A narratívumok mögött különböző vallásos mentalitásokat képviselő személyek állnak – annak következtében, hogy az evangelizációs hét révén elindult Kalotaszentkirályon egy folyamat, amelyet a posztmodern kor valláskutatói már jeleztek: a népegyházból egyre inkább kiválik a tudatos kereszténység, amely a személyes hitre épül; a vallásosság a korábnál markánsabb életmodellé válik, „a kevésbé tudatos, a megszokásra és a társadalmi elvárásokra alapozott, illetve a társadalmi kontroll eszközeivel szabályozott vallási stílust az esetek egy részében olyan elkötelezett egyéni vallásosság váltja fel, amely a személyes érettség fejlesztése és az egyéni életmódváltás egyik formája”.⁹

Ha Meredith B. McGuire vallásszociológus terminológiáját vesszük alapul, a bibliaórák aszszonyokra *a diffúz és virtuóz vallásosság* jellemző, vagyis az élet minden területén első helyen áll a vallásos értékrend, tökéletességre törekszenek, és nem elégszenek meg a tömeg általános szintjével. Ezt a típust *szektásnak* nevezi McGuire, mely megnevezés helyett én inkább az *intenzív* kifejezést használnám. A bibliaórákat ellenző férfiak vallásossága ennek tükörképe: nem minden esetben viselkednek vallásos lényekként, és Istenhez közeledésükben és erkölcsösségükben megelégszenek egy általános szintnek való megfeleléssel.¹⁰ Ezt akár *népegyházi* mentalitásnak is nevezhetnénk.

A vallásosságnak több típusa is lehet – erre jutott Tomka Miklós vallásszociológus is, aki elfogadhatatlannak találja a külső és belső vallásosság vagy ezeknek megfelelően a vallásos és hívő megkülönböztető kifejezéseket, amelyek két csoportba sorolják a magukat vallásosaknak vallókat: a belső vallásossághoz, a hithez meggyőződést, az egész életre kiható végső magyarázó és rendező elv felismerését, cselekvési motivációt kapcsolnak, a külső vallásosság eközben formák és kultúrák átvételét jelentené elismertség és elfogadottság érdekében. Tomka egyrészt azért viszonyul kritikusan ehhez a felosztáshoz, mert teljesen tiszta formában egyik is, másik is ritkán lelhető fel, másrészt azért, mert ugyan az életmód alapján megállapíthatók különbségek, de aki magát vallásosnak mondja, annak kijelentését felülbírálni, helyesbíteni nem etikus.¹¹ K. K. is aláhúzza, hogy különbség van a *vallásosság* és a *hitben járás* között, a szokás és a belső vágyakozás között: „*Evangelizációs csoporttal eljártak a faluban házról házra, kikérdezték, mennyire vannak a hitben, mert nem a vallást... [...] Ugyanazok járnak hétfőn és szombaton, akik szokásból – vagy rosszul mondom [kérdően], vágyakozásból – mindenkinek lelki ügye...*” A két típust képviselő beszélők más-más szűrőn át látják a dolgokat, ezért másként emlékeznek, másként ítélik meg a történeteket.

A Zimányi által hirdetett *megettérés* teljes önátadást követelt. A gyülekezet egy részét – köztük B. E.-t és K. K.-t – megérintették a prédikációk: megbánták bűneiket, és vágyat éreztek

⁹ Diósi Dávid: *Egyház és posztmodern. Korunk vallásossága és esztétizáló hajlama*. Bp. – Kvár 2012. 36–38.

¹⁰ Kiss Dénes: *A CE Szövetség és a református egyház*. Erdélyi Társadalom I(2003). 2. 58.

¹¹ Tomka Miklós: *A vallásosság és az egyházak Magyarországon a kilencvenes években. = Mérlegen a XX. századi magyar történelem: értelmezések és értékelések*. Szerk. Püski Levente – Valuch Tibor. Debrecen 2002. 476.

arra, amit el is határoztak, hogy szorosabbra fűzzék kapcsolatukat Istennel, vagyis *megtértek*. A gyülekezet másik része – köztük S. I. és Sz. J. – nem érzett indíttatást, hogy Zimányi javaslatai alapján megváltoztassa az életét, kapcsolatát Istennel, illetve túlzásnak is ítélték azt, amire a meghívott lelkész buzdította őket. A prédikációkból B. E. és K. K. ugyanazokra a történetekre emlékszik. S. I. és Sz. J. a kérdésre, hogy miről prédikált Zimányi, csak ennyit feleltek: *a megtérésről*.

A visszamarasztás is azért kerül más-más megvilágításba, mert a „megtérteknek” szolt, alapjában véve a tartalmi elemek osztották meg a gyülekezetet, a formai keretek viszont mind ezt láthatóvá is tették. S. I. furcsállta a dolgot, és nem maradt vissza: „*Kijelentette, hogy aki úgy érzi magát, hogy meg van térve, az maradjon vissza. Voltak, akik maradtak. Én eljöttem, amikor vége lett.*” B. E. és K. K. bent maradása döntéserértékű volt, a prédikáció hatására a bennük végbement lelki változás kifejeződése, megtérésük kinyilvánítása. Sz. J. is bent maradt, amikor első ízben hallotta a felhívást, de más motivációval, és utólag úgy látta, hogy a gyülekezetnek ez a megosztása nem helyes.: „*Én is bent maradtam először, mert ugye konfirmáltam, s akkor elfogadtam, nem akartam ezt megtagadni. [...] A tiszteletes megkülönböztette a gyülekezeti tagokat, akik bent maradtak evangelizáció után s jártak bibliáórára, azok voltak a bárkában, de még a gyerekeket is szétosztotta vallásórán, voltak fekete és fehér bárányok.*”

A beszélgetések során mindannyian használnak olyan, a vallásos élethez kapcsolódó fogalmakat, amelyekhez azonban érzékelhetően másként viszonyulnak. B. E. és K. K. a *megtérésről* természetesen beszélnek és mint egy jelentős pozitív fordulat szinonimájáról, amikor viszont Sz. J. vagy S. I. használják ezt a szót, hanglejtésükkel is jelzik, hogy az valami furcsa, idegen és kényelmetlen dolog, arckifejezésük is arra utal, hogy nem értik a fogalmat, vagy inkább mintha rosszallnák, hogy másra használják a *megtértek*, mint amire ők addig értették. Kijelentő mondatban is kérdőn, de mindenképp megnyomva használják a szót, vagy hozzátézik: *úgy mondják*. Igen: *ők*, akik épp a megtérés révén lettek külön csoporttá, közösséggé a közösségben, akiknek ez a szó sajátjuk, használata természetes.

A megtérés problematikussá fogalom a református egyházban. Sokan osztják azt a véleményt, hogy akit megkereszteltek, az keresztyény, és nincsen szüksége megtérésre.¹² Zimányi viszont épp arra világított rá, hogy ha valaki templomba jár, és vallásos életet él, és sem jelenti minden esetben, hogy személyes kapcsolatban áll Istennel. Sebestyén Jenő 20. század eleji teológus tanulmánya, amelyben az áll, hogy a keresztyények közt is kell a megtérést prédikálni, „a megtérés az evangélium hirdetésének nélkülözhetetlen eleme, tehát egy református istentisztelet soha nem nélkülözheti a rá való felhívást”,¹³ egy 1997-ben összeállított gyűjteményben jelenik meg (újra) a Kálvin Kiadónál, tehát a mai hivatalos református egyház is egyetért vele. „A megtérés olyan, mint a szerelem: ahogy a szó fennkölt és nemes értelmében vett szerelem az emberi lélek egész valóját meg tudja rázni és sokszor új tartalommal is megtölteni, úgy az élő Isten

¹² „Ők azt állítják, hogy azt csak attól kezdve lehet keresztyénnek számítani, ha azt az illető személy »megtéréssel« ki is nyilatkoztatja. [...] Mi nem szoktuk megkérdezni, kit milyen motiváció visz a templomba, mert a világon a keresztyénségnek az a mandátuma, hogy akit elér, szólítson meg. A református egyház nem tartja szükségesnek, hogy a meggyőzés hatását ilyen szóbeli nyilatkozattal erősítsék meg” – taglalja Juhász Tamás, a kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet professzora a Zimányi-evangelizációkkal kapcsolatban készült interjú során. Papp Annamária: *Egyház az egyházban? Interjú Juhász Tamás teológiai professzorral*. Szabadság XII(2000). 60. 1–8.

¹³ Sebestyén Jenő: *A megtérés református szempontból*. = *Magyar református önismereti olvasókönyv. Válogatás a XX. század első felének református teológiai irodalmából*. Szerk. Németh Pál. Bp. 1997. 243.

íránt érzett szent »szerelem« a megtérés felemelő, megtisztító, néha megrázó processzusában lesz az ember számára a hit által realitás” – hangzik Sebestyén definíciói közül a leglíraibb.¹⁴ A párhuzamon továbbmenve pedig: van, aki első pillantásra, másvalaki pedig fokozatosan lesz szerelmes. Sebestyén elismeri, hogy amint az emberek nem egyformák, úgy a megtérésüknek sem kell föltétlenül egyformának lennie, nem helyes a hirtelen, nagy erővel, intenzív élményként végbemenő, konkrét eseményhez, akár naphoz is köthető megtérést előnyben részesíteni azzal szemben, ami fokozatosan, a keresztyén nevelés folyamán bontakozik ki.

A megtérés elemei közé odatarozik a *bűn* beismerése és megbánása. B. E. könnybe lábadt szemmel idézi fel, hogy az evangelizációs héten jött rá, mennyi bűne van: „*Én egész héten sírtam. Akkor ösmertem be, mennyi bűnt követtem el. Amit tudatlanul is csináltam. Mert irigykedtem, hogy a másoknak milyen szép ruhája van. [...] Addig nem voltam bűnös soha, hiába mondták, én nem voltam bűnös. Én mir? Há más is azt csinálja.*” Sz. J. a bűnösséget annak szinonimájaként használja, hogy ki mennyire jó ember, vagy kevésbé jó, azaz bűnösebb. A *megtértekkel* kapcsolatban fejt ki, egyáltalán nem biztos, hogy jobb emberek: „*Aki leginkább azt hitte, hogy meg van térve, lehet még olyan sem volt, mint más, hanem még bűnösebb volt. Mit ér az, ha imádkozik egy csomót, s egy pohár vizet nem ad a másoknak, vagy milyen az, hogy kéne menni takarni, munka van a mezőn, és nem megy, mert neki bibliaórára kell menni.*”

A bűnvallásról is másként vélekednek. B. E. szerint nem kellene takargatni a bűnöket: „*ha valamit csinálnak, úgy takarják, nehogy mondanák meg semennyiért se. Pedig azt mondja az Isten, hogy ha te elveted a te bűneidet, és többet nem cselekszed, akkor Isten nem említi meg soha a bűnödöt. De valld meg. De sok akármit csinál, nem vallja meg, mert hát a falu megtudja.*”

Aki megbánja bűnét, és megtér Istenhez, a református hit szerint: üdvözülni. Ennek problémája is előjön a beszélgetésekben. Sz. J. feleleveníti, hogy arról vitázott Zimányi egyik kísérrőjével, hogy *elég-e csupán a hit az üdvösséghez*. Sz. J. azt állította, hogy nem elég, kellene cselekedetek is. A kántorral szintén vitázott erről, a gyülekezeti alkalmazott is azt magyarázta neki, hogy aki hisz Istenben, már biztos lehet benne, hogy a mennysországba kerül. Ő sem győzte meg Sz. J.-t. S. I. is megfogalmazza: vannak olyanok, akik úgy gondolják, hogy már a mennyben vannak, mert ők megtértek. A többiek nem beszélnek konkrétan az üdvösségről, de B. E. megjegyzéséből kiderül: az szerinte a bűnök megbánásának, a megtérésnek a következménye: „*Én mindig kértem a Jóistent, hogy adjon nekem hitet, mert ha hit van, van minden. Mikor meghalunk, Isten színe előtt mindenki meg kell álljon. Még az utolsó percben sem késő, ha megbánja a bűneit.*”

Mihály János akkori gyülekezeti lelkész ugyanúgy operált a fent említett fogalmakkal, mint Zimányi József, az ő prédikációiból is meg lehetett (volna) hallani azt, amit a Zimányi prédikációiból meg lehetetlen volt nem meghallani, olyan vehemensen, keményen hirdette. Éppen ez készítetett sokakat szintén nagyon határozott, kemény lépésekre: egyeseket életmódváltásra, másokat tiltakozásra.

Hogy a hadi helyzetet mi idézte elő, mindnyájan egyformán határolták be, viszont másként értelmezték: az egyházi vezetőség a gyülekezet kettészakadásától tartott. A „front” egyik oldalán erős gyanú támadt, hogy nem református, „szektás” dolog szivárgott be a faluba, másik oldalról viszont éppen reformátusságukban érezték magukat megszilárdulni: „*Én szerintem ezek*

¹⁴ Uo. 241.

a házi bibliaórák nem a református szertartáshoz tartoznak, ezek olyan szektás dolgok.” (S. I.) „Ez mondjuk csinált az egyházban egy kavarodást. Sajnos a tiszteletes urat még a püspökségre is behívták, hogy valami szekta lett a szentkirályi egyház. De közbe nem az. Mert ez félreértés volt. Hát közelebb kerültünk Istenhez, több alkalmat keresünk, amikor Istenről lehet hallani. Én szerintem ez nem szekta, hanem erősödött véle a hitünk.” (K. K.) „Az esperes nagyon ellene volt. Hogy kétfelé szakította a népet. [...] Mondták, hogy nem tom hogy hova tértek el a népek, a hívőkhöz, vagy hova, mert nem reformátusok. Hát mondom, a reformátusnak az való, hogy káromkodjon, s a kocsmát járja, s minden rosszat elkövessen? A reformátusnak az kell? Semmi jó nem kell? Csak a másíkféle vallásnak? Mi rosszat csinál, ha eljön, s énekel, a Bibliából olvas, magyarazzák?” (B. E.)

Az evangelizációs hét változásra szólította fel a gyülekezetet, tehát a viták tétje nemcsak az volt, hogy sikerül-e reformátusnak megmaradni / reformátussá válni, hanem dönteni kellett változtatások elfogadása vagy elutasítása mellett, azaz a hagyomány melletti kitarás vagy az újítás mellett. Hogy beszélhetünk-e valóban új szokásokról, az vitatható, hiszen éppen a reformáció hozadéka a személyes hit, az egyéni döntés lehetősége és felelőssége, csupán a felvilágosodás szülte szekularizációval szorul ki a templomból a kegyesség, és lesznek gyanússá a házi istentiszteletek, bibliaórák, imaórák.¹⁵

Mihály János egyik presbiterének azt mondta Sz. J. szerint: „*Meglátja, az Isten elbánik azzal, aki ellenszegül.*»” *De hát mi nem ellene, Isten ellen voltunk, csak a református hagyomány mellett. Milyen lenne a kalotaszegi párta sarló-kalapáccsal? Lehet, hogy valakinek tetszene, de már nem az volna, ami. A református is maradjon református. Akik megtértek, két-három év múlva átmentek a baptistákhoz, s aztán a szabad keresztyénekhez. Azt mondták, azért mennek el, mert nincs elég alkalom, ahol meg tudnák élni a hitüket. Pedig van elég...”* Sz. J. vitatkozik a volt lelkésszel, K. K. és B. E. egyetértenek vele és a pártját fogják: „*Sajnos a tiszteletes urat még a püspökségre is behívták, hogy valami szekta lett a szentkirályi egyház. De közbe nem az. Mert ez félreértés volt. Hát közelebb kerültünk Istenhez, több alkalmat keresünk, amikor Istenről lehet hallani. Én szerintem ez nem szekta, hanem erősödött véle a hitünk. S bátran vallhatjuk, hogy bármi jöhet, Isten s a Krisztus ügye mellett ki tudunk állani, mert többet tanulunk egymástól, olyan jó alkalmak összeülni.*” (K. K.); „*Itt a hívő [baptista] pap is, amelyik kapusi volt, s jó barátja az esperesnek, nagyon kitámadta, hogy gondol ő ilyent, nem gondolja, hogy Isten előtt milyen nagy bünt csinál?! Ű, aki kéne jóra vezesse a népet, ellene áll? Mi rosszat csinál Mihály János, ha csinálja a bibliaórákat, s jókat tanít? Nem szégyellik, hogy ilyen dolgokat csinálnak a pappal? Ha ott hevernének az úton, a kocsmákban... Miért nem mennek oda, hogy ott javítsák meg, nem azokat, akik Istenhez tértek?!” (B. E.)*

Erőteljesen érezhetők az indulatok mindegyikük esetében, amikor erre az időszakra emlékeznek. Aztán mindannyian megjegyzik, hogy ez már a múlté, *lassacskán lecsendesedtek*. B. E. kiemeli, hogy az egyházi vezetők abbahagyták az ellenőrzést, mert látták, hogy nem lett szakadás: „*Jöttek az esperesek s más papok. Hát azt mondják, nem gondolták, hogy így megmarad a nép, nem lesz szakadás. Itt mindenki oda ment, ahova akart. Senki nem csúfolta a másikat. Nem volt harag, ellenségeskedés. [...] Van olyan, hogy nem mejen, s akkor a másiknak mondja, hogy ne menjen az se. Van ilyen a faluba. De azért most már nincs olyan, hogy ne menjen templomba.*

¹⁵ Szigeti Jenő: *A protestáns népi vallásosság 19. századi válsága. = Népi vallásosság a Kárpát-medencében*. 6. Szerk. S. Lackovits Emőke – Mészáros Veronika. Veszprém 2004. 176.

Most már le van csendesedve, most már nem mondják azt sem, hogy bárkások.” Sz. J. és S. I. számára pedig az jelzi a rend visszaállítását, hogy a házi bibliakörök száma azóta megcsappant.

Az evangelizációs hét egyik záróeleme volt, hogy az istentiszteletek után visszamaradtakat lakóhelyük szerint csoportokra osztották, hogy kis közösségeket alkotva is össze-összeüljenek a Szentírás fölé. S. I. és Sz. J. szerint az egyházközségben volt *elég* gyülekezeti alkalom már előzőleg is, újabbakat bevezetni már túlzás, szektás vonás: *„Ha valaki azt az öt alkalmat be-tartja, ami van, az bőven elég. Nem kell még egyéb. A házi bibliaóra nincs benne a református szertartásban. Ezt akárki megmondja. Az egyházmegyébe sehol máshol nem végzik ezt.”* (S. I.) B. E. és K. K. tiltakozott a szektás bélyeg ellen, kiemelve, hogy a bibliaórák által igei tudásuk és hitük növekedett, erősödött kapcsolatuk Istennel, ez pedig nem sérti a református hitrendszert: *„Hát közelebb kerültünk Istenhez, több alkalmat keresünk, amikor Istenről lehet hallani. Én szerintem ez nem szekta, hanem erősödött véle a hitünk. [...] Én azóta – köszönöm a Jóistennek, hogy látogatója vagyok ennek az alkalommal, s úgy is érzem, hogy sokat épülök általa.”* (K. K.)

Amire még mindkét oldalról kitérnek, az az, hogy mi is történik bibliaórán. Az alkalmak ellenzői szerint pletyka folyik ott, és az előző lelkész ezt információszerezésre használta ki, hogy a faluban lehetőleg mindenkiről mindent tudjon. Az alkalmak látogatói aláhúzzák, hogy azért is szeretik a bibliaórákat, mert nincs pletykálás, az Igéről beszélgetnek, és ahhoz kapcsolódva saját megtapasztalásaikról: *„Bibliaórát nagyon szeretem, mert csak jót hallok, pletykaság nincs, senkit nem csúfolnak, itt csak az Isten dolgairól, a Bibliáról beszélgetünk.”* (B. E.); *„Olyan jó elbeszélgetni az asszonyokkal a földi problémákról, de mindennek az az értelme, hogy az ige által kapunk felüldítő válaszokat egymástól is.”* (K. K.); *„A bibliaórákon csak a pletyka folyik, a tiszteletes mindent kikérdezett, igazi szekurendszer volt.”* (Sz. J.)

A bibliaórák részletesebben is elmesélik, hogy mi történik a körzeti alkalmakon. B. E. és K. K. két különböző bibliaórák csoportjához tartoznak, K. K. az egyetlen szentkirályi kisközösséghez, B. E. pedig az egyik zentelkihez. B. E. feleleveníti, hogy Mihály János *szigorúbb* volt: elvárta, hogy minden alkalommal más-más bibliaórák olvassa fel és magyarázza az általa kiválasztott bibliai részt, annak megbeszélése után pedig szerre mindenki imádkozzon hangosan. B. E. nem érezte magát erre alkalmasnak, és felidézte, hogy emiatt panaszkodott is a lelkésznek, aki azzal nyugtatta: *„Az Isten úgyis tudja, hogy én szívből mondom vagy színből: De hát mik, akik nem jártunk iskolába s teológiára, nem tudjuk úgy elmondani. Dadogunk. Ha le is írja az ember, nem úgy van. A tiszteletes úr ő megtehetette, mert ő abba volt, de mik is, egyik jobban tudta, a másik nem merte... [...] »Tiszteletes úr, nem tudom« – mondom. »Dehogynem tudja, vegye csak elé, s olvassa csak el!« »Elolvasom, de nem tudom úgy elmagyarázni.« »Úgy magyarázza, ahogy tudja, aztán beléjün.«”*

Az új lelkészt azonban már sikerült rávenni, hogy ő olvassa és magyarázza az Igét: *„Mikor bejött ez a tiszteletes úr, akkor mondtuk, hogy ő olvassa, s ő magyarázza meg, mert jobban értjük, mint mikor mi dadogunk.”* (B. E.) A szentkirályi közösségben, Mihály János özvegyénél viszont nem változtak a dolgok. K. K. is hivatkozik teológiai képzetlenségére, de nem azzal kapcsolatban, hogy terhesnek érezné *bevezetőt tartani*, hanem ezzel indokolja a lelkész jelenlétét. Beszámol arról is, hogy legutóbb milyen részt olvasott fel ő, és hogy éneket is választott hozzá: *„Rendre vagyunk bevezetők. Én most utoljára a 65. zsoltárt választottam, hozzáillő éneket kerestem. [...] Ott van a tiszteletes úr, s akkor még kiegészíti. Hát hol állunk mi a teológusoktól.”* K. K. ismerteti a liturgiát is, ennek során pedig azt, hogy miért is szereti ő annyira

a bibliórát: „Egyszer van imádság, ének, bibliaolvasás, az ige szerint egy kis bizonyágtevés. Utána megint ének és imádság. De a bizonyágtevés alatt mindenki hozzászólhat, kit hogy érintette meg az akkor estéli ige. És ezért jó. Egymás hite által épülünk. Én így látom az ige jelentőségét, a másik meg kiegészít, hogy nem csak az. Ezzel úgy formálódik a hitünk, erősödik. [...] A templomba, mint egy televízió: nézzük a tiszteletes urat, hallgatunk, de bibliórán beszélgetünk, megnyílnak a szívek után a szájak.”

A nyilatkozók mindannyian hangoztatják, hogy az összetűzések zaja elcsitult már, az egyházvezetés is megnyugodott, hogy nem szakadt ketté a gyülekezet, bizonyos szinten azonban léteznek a külön táborok, bár nem annyira körvonalazottan. S. I. és Sz. J. is úgy látja a bibliórásokat, mint akiknek meggyőződésük, hogy a mennyországba fognak jutni, mivel megtértek, de eközben nem jobb emberek, sőt akár rosszabbak is másoknál, mert segítségnyújtást is megtagadnak igei alkalomra hivatkozva, pedig azt túlzásba is viszik: „Aki leginkább azt hitte, hogy meg van térve, lehet még olyan sem volt, mint más, hanem még bűnösebb volt. Mit ér az, ha imádkozik egy csomót, s egy pohár vizet nem ad a másiknak, vagy milyen az, hogy kéne menni takarni, munka van a mezőn, és nem megy, mert neki bibliórára kell menni.” (Sz. J.) „Mindennek megvan a rendelt ideje, nem jó, ha túlzásba esünk. Vannak olyanok a reformátusok közt, akik úgy gondolják, hogy már a mennyben vannak, mert ők megtértek. Itt ismerjük egymást, mint a tenyerünket, s tudjuk, hogy vannak köztük, amelyikek még olyanok se, hiába tartják magukat többnek.” (S. I.)

A bibliórások hangsúlyozzák, hogy bűnös emberek, nem jobbak másoknál, viszont kiemelik azt is, hogy miben különböznek: igyekeznek nem megbántani senkit, ha megteszik, bocsánatot kérnek, hamarabb észreveszik mások bajait, lélekben gazdagabbak: „Aki nem jöttek, azok elneveztek bárkásoknak. Bárcsak azok lennők. De nekünk is van bűnünk. Éppen elég. Csak annyi, hogy járjunk abba, hogy ne sértsünk meg senkit, vagy ha megsértjük, kérjünk tőle bocsánatot. Nem mindegy az, hogy menek s rámondok mindent arra, ha hibás, ha nem, s járok abba, csúfolom a másikat.” (B. E.) „Nem jobbak, akik járnak bibliórára, de mások. Isten őrizz, hogy valakit leértékelyek, de egy bibliórás jobban meglátja a másiknak a baját, segítőkész. Mind bűnben fogantattunk, és születünk, nem jobbak, de mások. [...] Aki vádaskodni akart, az mondta, ami őbenne volt. De én úgy látom, hogy az előbbre nincsen, se földiekben, s lélekben meg olyan szegény lett, mert az ígét, Istennek a bizonyágtevő dolgait nem szabad megcáfolni, ahhoz ragaszkodni kell, mert az tartja a lelkünket.” Valamilyen szinten mintha mindkét oldalról legyintenének egymásra. Bántja őket a másság, bosszantja is, de elfogadják: ahogy mondani szokták: amelyik ló visszahúzza a szekeret, azzal nem érdemes. (K. K.)

Mivel az evangelizációs hét körüli konfliktusok alapkérdése, hogy hogyan helyes a reformátusoknak Istent tisztelni, érdemesnek tartom megvizsgálni, beszélgetőtársaim hogyan nyilatkoztak Istenhez való viszonyukról. Erre egyrészt a vallásos szertartások gyakorlása, másrészt a személyes lelki kapcsolatról szóló vallomások utalnak. B. E. és K. K. mellett egy karnyújtásnyira ott van a Biblia és a *Mai Ige* című napi igemagyarázatokat tartalmazó áhítatosfüzet, amelyet mindennap fel is lapoznak: „Nekem is itt van most a Biblia – nagyon ritkán történik meg, hogy nem olvasok, ha reggel el kell menjek korán valahova. És olvasom ezt a Mai Igét is, abba vigaszt kapok.” (B. E.) Minden istentiszteletre nem mennek el, inkább csak a vasárnap délelőttire, ennek az oka a betegség: „Nekem is azt mondják sokan, miért megyek templomba, mért nem ülök itthon. Amíg tudok, én megyek. Igaz, mindig elindulok fél órával hamarabb, mert sokszor meg kell álljak, mert fulladok meg sokszor. De én nem adnám semennyiért sem.” (B.

E.); „*Mondjuk most le is van robbanva [a férj], de vasárnap megyünk templomba. Sokszor a lélek kész, a test erőtlén, de megerőltetjük magunkat.*” (K. K.)

S. I. és Sz. J. közelebb laknak a templomhoz, egészségi problémájuk sincs, ami akadályozná, mégsem járnak rendszeresen vasárnap délelőtt sem – őket az igehirdetés taszítja: „*Nem megyek azért, hogy felidegesítsem magam, azt hallgassam, hogy meg kell térni, meg kell térni.*” (Sz. J.) S. I. természetesnek tartja, hogy az ember nem mindig tud elmenni. Ami az Istennel való személyes kapcsolatot, megtapasztalást illeti, ilyesmiről S. I. egyáltalán nem nyilatkozik, Sz. J. esetében két alkalommal fedezek fel ilyesmit: amikor arról beszélt, hogy milyen szegények voltak, mikor jelenlegi családi házuk telkére költöztek az édesanyjával, azóta pedig sikeres vállalkozást vezet, és a telekre óriási házat épített, akkor hozzáteszi, hogy Isten segítségével történt ez. Beszélgetésünk lezárásaképpen pedig kijelenti: „*Engem az élet erősített meg a hitemben.*”

B. E. és K. K. gyakran utalnak megtapasztalásaikra. Mindketten elmondják, hogy az evangélicizációs hét révén közelebb kerültek Istenhez, a bibliaórák során pedig erősödött a hitük. B. E. mintegy megtérése történetébe avat be, amikor elmondja: „*Én se voltam mindig olyan istenfélő. Én is olyan voltam, mint más. [...] Volt itt egyszer Magyarországról egy lelkész... [...] Akkor ösmertem be, mennyi bűnt követtem el. [...] Én annyit sírtam egész héten. Minden bűnöm eszembe jutott. És nekem az Isten akkor olyan örömet adott, olyan belső örömet, hogy én ha megnyertem volna a lottót, az első nyereményt, vagy kastélyt vagy mit... én nem is tudtam, hogy vagyok, olyan öröm szállt belém. [...] Én akkor tértem meg. Mert az Isten akkor adott nekem megbánást, hitet. Én annyit kértem az Istent, és most áldott meg.*” Istenbe vetett bizalmáról tanúskodik, ahogyan súlyos betegségére emlékezik: „*Amikor paralizáltam, az orvos két napot adott. Nagyon le voltam, de bíztam Istenben, mintha tudtam volna, hogy meggyógyít. Akkora erőt ad. Ha nem bíznék, nem is tudom, hol lennék már: De én belé vettem hitemet s reménységemet, mert sokszor úgy megsegít, hogy nem is gondolnám.*”

Mindkettőjükéről kiderül, hogy az Istenbe vetett bizalom szerves része az életüknek, és az istenhittől erőt merítenek, kapcsolatukat Istennel pedig mélyítik igeolvasással, énekléssel, imádsággal: „*Ragaszkodunk az alkalomhoz [épp Új kenyér ünnepe előtt, a bűnbánati héten beszéltünk], mert sok minden jót adott az Isten ebben az esztendőben is. S ez az igazi hála, amikor áldozzuk nem csak a földiekre az időnket, mert rohan az életünk, de még megállunk az Ige körül, mert az ad igazi lelki erőt. S bármi aggodalom is van az életünkben, köszönjük, hogy olyan Istenünk van, aki választ ad a gondjainkra, meg is oldja. Mi nem tudjuk. Rábízzuk. Mert a földi életben mindennap jönnek akadályok, elesünk, de van kibe bízunk, hogy fölemel, s nem hagy magunkat elveszteni; ...az ígét, Istennek a bizonyágtevő dolgait nem szabad megcáfolni, ahhoz ragaszkodni kell, mert az tartja a lelkünket. Egy ének, egy szabad imádság is formálja az embert. Ez a jó, hogy a Jóisten nem hagy el.*” (K. K.)

Beszédmód

A beszédmodot egyik oldalról a beszédesemény, a beszédaktus, a beszédstílus, a másik oldalról a személyes képességek, a szerepek, a kontextusok, az intézmények, az értékek, az attitűdök szabályozzák. Mind a négy beszélgetőtársam folyékony kommunikátor, főleg Sz. J. szeret nagyon mesélni, őt kérdezni is alig kell. B. E. és S. I. válaszait valamelyest „szaggatottnak”

érzem a beszéd ritmusa, konkrét megszakítása miatt is (B. E. panaszkodott, hogy talán a paralizise miatt vagy csak az öregedés jeleként, de néha nem jutnak eszébe a szavak, amelyeket használni szeretne; S. I.-t újra meg újra gyanakvó gondolatok szakították félbe), de kettőjük narratívumai tematikailag is csapongóbbak. B. E. hosszasan mesél a betegségeiről, családtagjairól, mindennapi munkavégzéséről, S. I. pedig közli velem, hogy inkább a templom története kéne érdekeljen, és elkezd arról mesélni, de belemerül úti beszámolóiba és egyházszerkezeti kérdésekbe is. Persze ezeknek a kerülőutaknak is megvan a maguk üzenete: S. I. megjegyzései, járulékos történetei arra utalnak, hogy lelki dolgokról nem szívesen beszél, inkább a látható, tényszerű dolgokról. B. E. ezzel szemben ha profán, hétköznapi eseményeket is hoz szóba, általában társít hozzá vallásos töltetű mondatot, üzenetet is.

B. E. és K. K. bibliai történetekkel, idézetekkel, hálaadással és bizonyásgtételekkel szövik át beszédüket, és ez egyáltalán nem tűnik erőltetettnek, sőt inkább nagyon is természetesen hat, mintha belső meggyőződésük átítaná a kimondott szavait. A mélységnek egyértelmű jeleként megjelennek olykor szemükben a könnyek. B. E. akkor érzékenyül el, amikor bűnösségének felismeréséről beszél, K. K. pedig amikor felidézi Mihály János prédikációját arról, hogy a lelket is ugyanannyira táplálni kell, mint a testet. De egyáltalán: átsüt a meggyőződés bizonyásgtevő mondataikból. Ugyanakkor, hogy a megtérést szükségesnek látják mindenkire nézve, nem jelenti azt, hogy aki még nem tért meg hozzájuk hasonlóan, azokat lenéznék: arról, hogy vannak, akiket nem érdekel Isten Igéje, tehetetlen szomorúsággal beszélnek, hisz a körülmények adottak szerintük, viszont mindenkinek magának kell lépnie Isten felé. S. I. és Sz. J. lekicsinylően beszélnek a bibliaórásokról. Nagyon hangsúlyozzák, hogy ők egyenes, őszinte emberek, és csakugyan felvállalták a negatív véleményüket is jó alaposan. B. E. és K. K. tapintatosak, ha valamivel vagy valakivel szemben kritikát fogalmaznak meg, azt is óvatosan teszik, rögtön hozzátéve, hogy nem ítélik el őket, és maguk sem büntelenek.

A leghvesebb indulatokat valamennyiükből az evangelizációs hét körüli huzavona központi kérdése vált ki: mi református és mi nem? B. E. és K. K. hevesen tiltakoznak a szektás bélyeg ellen, S. I. és Sz. J. pedig újra átéli az egykori dühöt, ami szégyenükből fakad, hogy az egyházköztségben nem református dolgok zajlanak.

Összegzés

Elemzéseim azt tükrözik, hogy a különböző értékrendek hatására mennyire más narratívumok születhetnek ugyanazzal az eseménnyel kapcsolatban. A kétféle álláspontot felmutató két-két személy objektív információi tulajdonképpen megegyeznek, de azok értelmezése és értékelése eltérő. A véleménykülönbségen túl felfigyelhetünk arra, hogy bizonyos szavakat más vagy éppen bizonytalanná vált jelentéssel használnak. Beszédmódjuk, a kapcsolódó indulatok, gesztusok is árnyalják viszonyukat a felidézett eseményhez, illetve a kapcsolódó témákhoz. Amikor az esemény kiváltotta konfliktusról beszélnek, hevesen foglalnak állást meggyőződésük szerint, viszont kijelentésükkel mintegy megerősítve a „békeszerződést” kihangsúlyozzák, hogy az ellentét már a múlté. Véleményformálásuk arról tanúskodik, hogy akkori önmagukkal még mindig azonosak, egyetértenek, de alkalmazott beszédstratégiáik jelzik, hogy a konfliktust nem kívánják feléleszteni. A beszédhelyzet is befolyásolja az elbeszélte esemény megfogalmazását,

hogy az alapvető szándék mellett, amely a kívülálló érdeklődő beavatása, informálása, milyen szinten válik céllá a saját meggyőződés ismertetése és bizonyítása, elfogadtatása.

Narratives of a Memorable Week of Evangelization in Sâncraiu

Keywords: narratives, evangelization, the reformed popular religion, Kalotaszentkirály/Sâncraiu

The memory depends on groups, the community preserves the image of the past according to the interpretative structure and relational system, as it is shown in the analysis of four narratives about the same event.

A week of Evangelization in 1998 divided the Reformed community of Kalotaszentkirály: a part of the community approved what the invited minister said, the other part was outraged. Both opinions initiated certain processes that created tension. Today the conflict is latent, thematized in some occasions, but the applied narrative strategies show, what lies in the background.

Beneath the difference of opinions can be noticed, how the narratives reconstruct the same event, with what kind of interpretations, evaluations, messages, style of speech, gestures, emotions, secondary approaches, using some words with another meaning, some even ambiguous.

Mogyorósi Ágnes

A csatkaí cigánybúcsú

Tanulmányomban a magyarországi, Komárom-Esztergom megyei kistelepülés, Csatka szeptember 8-án tartott Kisasszony napi ún. „cigánybúcsú” kialakulásának előzményeit, mai általános jellemzőit és társadalmi összefüggéseit, valamint a közösségi identitás alakulásában betöltött fontos szerepét, funkcióit mutatom be. Úgy vélem, a nagy múltra visszatekintő búcsújáráshelyen napjainkban zajló vallásos és nem kifejezetten vallásos események olyan aktuális kérdéseket vetnek fel, amelyek indokolttá teszik a téma kutatását. A csatkaí „cigánybúcsú” vonzáskörzete ma kiterjed az egész Dunántúltra, de sok hívő érkezik ide a Felvidékről, a Délvidékről és Erdélyből is.

A csatkaí búcsújárásra vonatkozó adatok nem hiányoznak a régebbi néprajzi szakirodalmából sem. Csatka a *Búcsújáró magyarok*¹ című monografikus igényű néprajzi munkában is többször említésre kerül, és a *Magyar Néprajzi Lexikon*² is utal rá a *búcsújáróhelyek* címszó alatt. Bárh János a tiltott kegyhelyek kapcsán ír róla, azon kegyhelyek közé sorolva, melyek látogatását az egyház igyekezett visszafogni, de amelyek a búcsújárók körében egyes történelmi korszakokban mégis igen népszerűek voltak. Csatka a hívő közösség akaratából és kitartásából végül 1962-ben hivatalosan is kegyhellyé lett.³

Általános történelmi leírását és néhány csodás gyógyulás történetét S. Lackovits Emőke 2010-ben közölte egyik tanulmányában,⁴ melyet a Veszprémi Érseki Levéltárban található, Csatka történetére vonatkozó anyagra alapozott.⁵ Ez az áttekintés a bakonyi és Balaton-felvidéki búcsújáró helyeket veszi sorra, melyek közül az egyik a csatkaí.⁶ Azonban a leírás nem fektet kellő hangsúlyt arra a tényre, hogy a csatkaí búcsújárók nagyobb része cigány, és az itteni szeptember 8-i búcsú a közbeszédben, a sajtóban és a cigányok között is *cigánybúcsúként* ismeretes. Korábban a csatkaí búcsúról Vajkai Aurél 1940-ben adott közre egy részletes tanulmányt, melyben beszámol a búcsú keletkezéséről, lefolyásáról, a résztvevőkről és az itt történt csodás gyógyulásokról. Leírásában a hangsúlyt leginkább a gyógyulásokra helyezi, amint ezt az alcímben is jelzi: *Adatok a népi orvosláshoz*.⁷

Mogyorósi Ágnes (1988) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, agi.mogyorosi@gmail.com

¹ Bálint Sándor – Barna Gábor: *Búcsújáró magyarok. A magyarországi búcsújárás története és néprajza*. Bp. 1994. 242, 244.

² Manga János: *Búcsújáróhelyek*. = *Magyar Néprajzi Lexikon*. Főszerk. Ortutay Gyula. Bp. 1977. 378.

³ Bárh János: *A katolikus magyarság vallásos életének néprajza*. = *Magyar Néprajz*. VII. *Folklór 3. Népszokás, néphit, népi vallásosság*. Főszerk. Paládi-Kovács Attila. Bp. 1990. 372.

⁴ S. Lackovits Emőke: *Szentkutak a veszprémi római katolikus egyházmegyében, különös tekintettel a Bakonyra és a Balaton-felvidékre*. = *Ritus és ünnep – Rite and feast*. Szerk: Barna Gábor – Gyöngyössi Orsolya Szeged 2010. 313–336.

⁵ Ezeket az anyagokat magam is áttekintettem, de kifejtésükre jelen dolgozatomban nem térek ki.

⁶ S. Lackovits Emőke: *i.m.* 315–318.

⁷ Vajkai Aurél: *A csatkaí búcsú. Adatok a népi orvosláshoz*. Ethnographia LI(1940). 50–73.

Tanulmányom alapjául a Pécsi Tudományegyetem Néprajz és Antropológia Tanszékén 2010-ben megvédett, a néprajz alapképzést lezáró szakdolgozatom, illetve a Kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Intézetének keretében 2012-ben megvédett magiszteri dolgozatom szolgál, melyek további kutatások kiindulópontjai voltak. Az első dolgozat témája a búcsú általános bemutatása és elemzése volt, Vajkai Aurél 1940-ben írott tanulmányának szempontjait követve, elemezve a 70 év alatt bekövetkezett változásokat. Magiszteri dolgozatomban a hangsúlyt, a búcsú általános ismertetésén kívül egy cigány család búcsújárására fektettem, bemutatva a család búcsúhoz való viszonyát, az azon való részvételét és a búcsúnak a családon belül betöltött szerepét. Jelen tanulmányban a 2010 óta összegyűjtött újabb adatok fényében mutatom be a vallási eseményt.

A búcsút hat éve látogatom részt vevő megfigyelőként, és az ott szerzett kapcsolatok révén sikerült gyűjtőhálózatomat bővíteni és a kutatást kiterjeszteni. A kutatás legfontosabb forrásai, az itt megismert adatközlőkkel készített interjúk. A teljesebb rálátás érdekében fontosnak tartottam egyházi személyekkel is beszélni a témáról, így készítettem interjút a csatukai plébánossal, Németh Józseffel és Székely Jánossal, a Magyar Katolikus Püspöki Kar cigánypasztorációért felelős püspökével, aki minden évben az úgynevezett „cigánymisést”, az oláh cigány nyelvű szertartást celebrálja. Székely János meglátásait azért használom fel, mert úgy vélem, ő széles körű rálátással bír a magyarországi cigányság helyzetére és kultúrájára. Mivel minden évben részt vesz a csatukai búcsún, és a látogatók egy részével személyes kapcsolata is van, helytállóan és pontosan ítélem meg a búcsúról megfogalmazott gondolatait.

A helyről és magáról a búcsúról rengeteg kisebb-nagyobb kiadvány jelent meg, melyek többnyire imákat és a búcsú kialakulásának történetét tartalmazzák, ezeket is forrásként használtam kutatásom során. A búcsún történtek, az ottani tapasztalatszerzés olyan ismeretanyagot szolgáltat, amit az eddigi néprajzi szakirodalom nem tudott és nem is próbált bemutatni.

A csatukai búcsú kialakulásának története

Csatka község Magyarországon, Komárom-Esztergom megye déli részén, a Bakonyban található. A falutól 1 kilométerre, délre, egy kis tölgyfás völgyben található a *Szentkútnak* nevezett kegyhely. A kegykapolna a völgy nyugati részén áll, előtte amfiteátrumszerűen helyezkedik el a búcsúsok területe, akik a misék alatt tartózkodnak itt.

A környék a 14. században Kont Miklós nádor kezébe került, akit Nagy Lajos király hűségéért jutalmazott meg a területtel. A birtokot a nádor testvére segítségével, vásárlások útján tovább növelte, majd a pálos rend számára kolostort építtetett ide. A kolostor alapítása 1357-ben történt, az alapító oklevelet pedig 1361-ben adták ki. Csatka a szerzetesek működése és vonzereje révén később mezővárosi rangra emelkedett.

A kolostor működésének és Csatka életének a törökök vetettek véget, amikor 1543-ban elpusztították a kolostort, a templomot bizonyos szempontból megkímélték, azaz nem rombolták porig. Ekkor a város is kiürült,⁸ és csak később, a 18. században népesült be újra, de gazdasági és működési autonómiát már nem kapott, ma lélekszáma alig éri el a 300 főt.⁹ Jelenleg szegény agrártelepülés, autonómiáját 1989-ben kapta vissza, de ma is a szomszédos Ácsteszer körjegyzőséghez tartozik.

⁸ Haraszi Mihály: *CSATKA – Műemlékek*. TKM Egyesület, Veszprém 1993. 2–4.

⁹ A Központi Statisztikai Hivatal a 2001-es népszámláláson 323 főt számlált a településen. Ebből a számból 305 fő tartozik egyházhoz, felekezethez, és ebből 277 fő katolikus vallású.

A legenda szerint az 1700-as évek végén egy a csatka-i földeken dolgozó vak pásztor, bizonyos Meizler Vilmos az ott eredő forrásból enyhítette szomját, és megmosakodott a vízben. Ekkor csodálatos módon visszanyerte látását. A csodát a víz erejének tulajdonították, benne Isten megnyilatkozását látták. Ekkor alakult a csatka-i Szentkút kisebb zarándokhelyé.¹⁰

Azonban a mai, újabb kori csatka-i búcsú nem csak a víz csodálatos erejét hivatott ünnepleni. Az 1860-as évek elején Csöbönyi József harmadrendi ferences, korábban ácsi takácsmester, kijelentette a helyi plébánosnak, hogy a Szentkút mellett szeretne élni, ennek gondját kívánja viselni. Remete életet élt, bár ezt az elnevezést inkább a nép adta neki, hivatalosan nem viselte a tisztséget, a plébániatörténet gondnokként, sekrestyésként tartja számon. A falu népétől távolabb, a kegyhelyet körülvevő erdőben lakott, a kút környékét rendben tartotta, és fogadta az oda látogató zarándokokat.

1862-ben már egy éve lakott Csatkán, amikor egy nyári délutánon, augusztus 21-én megjelent neki egy árnyékforma alak. Ezt az árnyékot „Dicsértessék”-kel köszöntötte, majd az alak beszélni kezdett hozzá: „Én Gábrriel főangyal vagyok, Szűz Máriának a követe és hírül adatik a Szűz Mária követőinek, hogy a holnapi napon, reggel kilenc órakor, A Boldogságos Szűz, ezen az általa kijelölt kedves helyen megjelenik és kijelöli az ő tiszteletére építendő kápolnának a helyét.” Másnap reggel a csoda meg is történt: egy tölgyfa fölött megjelent Szűz Mária, és kijelölte a kápolna helyét. Mivel előző nap híret vették a faluban is, többen is jelen voltak a jelenésnél, azonban Szűz Máriát csak a remete láthatta, ám akik közelebb álltak, három árnyék-szerű alakot véltek látni, és még többen kellemes illatot éreztek a levegőben. A plébános nem volt jelen, de híveitől ő is értesült az eseményekről. A történeteknek hamar híre ment a vidéken és a megesett csoda egyre nagyobb tömegeket vonzott a Szentkúthoz.¹¹

Csőbönyi engedélyért folyamodott a plébánoshoz, hogy megkezdhesse az adományok gyűjtését a felépítendő kápolnához. Látomását azonban nem nyilvánították hitelessé, és a hatóságok is ellene fordultak. A remetének ekkor mennie kellett, azonban egy év leforgása után minden visszatért a régi kerékvágásba, és az indulatok lecsendesedtek. Csöbönyi hazatért, és megkezdte az adományok összegyűjtését a kegykápolna felépítésére. A kápolna 1864-re felépült a környező falvak bárónéjának, báró Fiath Ferencné adományainak jóvoltából, és szeptember 8-án a Szeplőtelen Fogantatás tiszteletére felszentelték.¹²

A búcsú azóta minden év szeptember 8-ához legközelebb eső hétvégén van, és azóta is töretlen népszerűségnek örvend, holott a kommunizmus évei alatt a hatalom próbálta megszüntetni, tiltották a látogatását. Ennek ellenére a kegyhely nem veszített vonzerejéből, ám átmenetileg kevesebb hívó látogatta. A búcsú mai látogatottságáról hivatalos adatok nincsenek, a média 6-7000 emberről beszél, a plébános szerint csak körülbelül lehet meghatározni számukat, ami 4-5000 embert jelent,¹³ Vajkai tanulmányában 5-10 000 résztvevőről ír.¹⁴

Az események szerves részét képezik az ide érkező cigányság búcsún kívüli egyéb tevékenységei, közös programjai. Előfordul az is, hogy politikai tartalommal bíró események zajlanak közvetlenül a búcsú mellett, de a búcsú keretében majdnem minden évben megrendezik

¹⁰ Németh József plébános közlése 2010.

¹¹ Németh József plébános közlése 2010.

¹² Weisz János: *Csatka története*. Csatka 1999. 14–15.

¹³ Németh József plébános közlése 2010.

¹⁴ Vajkai Aurél: *i.m.* 60.

a térségi cigányvajdák találkozóját is.¹⁵ Az egységet az Országos Roma Önkormányzatok Szövetsége próbálja fenntartani. A cigányság legitimizációját és a társadalomba való beilleszkedését próbálják azáltal elősegíteni, hogy a búcsún világi szervezeteket hoznak össze, találkozókat szerveznek és erre politikusokat és egyéb közszereplőket is meghívnak. Több parlamenti képviselő vett így részt protokollárisan is a búcsún.

A cigányság erős érzelmekkel kötődik az szeptember 8-i eseményekhez, ugyanakkor identitásuk és összetartásuk erősítésére létrehoztak egy saját kápolnát a kegykápolna fölött északi irányban. Ez az épület egy feszületet hívatott őrizni és védeni, amit egy cigány származású művész készített. Az Országos Roma Önkormányzat felkérésére készült el a fa szobor, amit 2004-ben római audienciáján II. János Pál pápa is megáldott. Ezt az egész kezdeményezést a csatukai búcsúkon való találkozás inspirálta, és végül egy 200 fős küldöttség vitte Rómába a feszületet. Két évre rá elkészült a szobor saját kápolnája, amit a felszentelőről, II. János Pál pápáról neveztek el.¹⁶ A kápolna a cigányoké, az őáltaluk összegyűjtött pénzből építette számukra az Országos Roma Önkormányzat, viszonyuk azonban ambivalens ehhez az épülethez. Az interjúk és a helyszíni megfigyelés alapján kiderül, hogy ez a kápolna nem tölti be a neki szánt, eredeti funkciót. Berendezése és használata sem egyezik meg a katolikus, hagyományos értelemben vett kápolna vagy kegytemplom használatával. A kápolnában nincs oltár, a feszület középre van felállítva, és körben a falakon a pápánál tett látogatásról készült fényképek láthatóak. Székely János püspök az egyház nézőpontjából így nyilatkozik róla: *„Nem is a legszerencsésebben van berendezve a kis cigány kápolna, tehát inkább olyan múzeumszerű a rengeteg fényképpel, az is szép, de talán nem oda kellene, és valami olyat betenni, ami a vallásos hangulatot jobban megteremti, akár gyertyákat is, meg egy kis oltárt. A fényképeket szerintem ki kéne szedni és jobban átgondolni. Csak ezt nem annyira az egyház kezeli, úgyhogy nehezebben szólunk bele, hogy milyen legyen, meg nem is akarunk, tehát ez ténylegesen a kisebbségi önkormányzaté, tehát mondjuk, javaslatokat esetleg teszünk, de ők döntenek el.”* Használatát illetően is más szerepet tölt be ez a kápolna. Kérdésekre, hogy miért és hogy mit imádkoznak itt, általánosságban azt a választ kaptam, hogy imádkozni a Szűzanyához a „lenti” templomba mennek (kegytemplom), de azért ide is mindig benéznek. *(„Hát azt nem tudom, én nem szoktam oda menni imádkozni. Csak úgy be szoktam nézni, tudod. Szerintem a kereszthez. Aki, tudod, hisz az Istenbe, azok oda mennek, aki a Szűzanyába, akkor ide jönnek.”)*

Érdekes módon a felépült kápolna „senki földjévé” változott, hiszen a kegyhely üzemeltetését végző alapítványnak nem tulajdona, a tulajdoni viszonyok és az építkezés körülményei és jogviszonya is zavaros. A „cigány kápolna” felépítése a látottak és hallottak értelmében tulajdonképpen legitimálja a cigányok itt tartózkodását, mintegy megerősítve helyüket a kegyhelyen, de szakrális tartalommal nem vagy csak kevesek körében bír.

A búcsú általános menete

Jelenleg a búcsú időtartama 24 órát ölel fel. A múlt század elején viszont több napig is tartott, ugyanis a búcsú idejébe számolták a gyalogos zarándokutat is, és a kegyhelyen is több

¹⁵ Jó példa erre, hogy a búcsú egy közösségi oldalon található profiljának fotói között külön albumba gyűjtve megtekinthetők a cigányvajda találkozóáról készült képek.

¹⁶ „Ezrével zarándokolnak el a romák a csatukai búcsúra: ez a legfontosabb szent helye a romáknak az országban. Kiemelkedő társadalmi és vallási esemény ez a számukra, ahol az anyanyelvükön is celebrálnak misét. Az idén már a cigány kápolnában könyöröghettek a szentekhez.” *A cigányok miséje*: Amarodrom 2006. október

időt töltöttek el, mint a mai látogatók. A virrasztásnak akkoriban nagyobb szerepe volt, úgy tartották, hogy ez Istennek tetsző cselekedet, ami által könnyebben nyerhetek bűcsút.¹⁷

Ma a bűcsú szombat déltől vasárnap délig tart. De a hívek közül néhány százan és a kegytárgyakat árusítók is előbb jönnek. Szombaton délután 3 órakor van a nagymise, ezt általában a veszprémi püspök celebrálja. A mai közlekedési viszonyok mellett már megoldható, hogy családok egy misére kilátogatnak a kegyhelyhez, de a mise végeztével már nem vesznek részt a bűcsún. Éjjeli virrasztás és keresztút most is van, de már nincs rá olyan nagy igény. Még a múlt század közepén is jellemző volt a bűcsúsok völgyben való éjszakázása, akár 2-3 napon keresztül is. Tábortüzek mellett énekelve virrasztottak, nők és férfiak külön csoportokat alkotva.¹⁸

Hivatalosan a bűcsú ideje alatt, szombat déltől vasárnap délig kétóránként miséket celebrálnak. Általában 5-6 meghívott pap és a Csatkán szolgálatot teljesítő plébános végzi ezeket a szertartásokat. Éjfélkor van az utolsó szombati mise, azután a virrasztás és a keresztút következik vasárnap hajnalig. Vasárnap azután ugyanúgy folytatódnak a misék.

Szombaton este hat órakor celebrálják az úgynevezett cigánymisé, amikorra eléri a bűcsú a legmagasabb látogatottsági szintet. A liturgia részei magyar és oláh cigány nyelven egyaránt elhangzanak.

Vajkai Aurél találón fogalmazza meg, hogy kik jönnek a bűcsúba enyhülést keresni: „Rendszeresen ellátogatnak a különböző bűcsűhelyekre idült, hosszan tartó betegségekben sínylődők, mert remélik valamelyik szentkútnál szomorú sorsuk jobbra fordulását. Eljön a bűcsúba az is, akinek vállait a gond nyomja, valami megoldatlan esete van vagy a szerelem gyöttri.”¹⁹ Ez ma sincs másként, lelki és testi betegségben szenvedők egyaránt látogatják a szentkutat, adatközlőim sok csodás gyógyulásról számoltak be. Ugyanakkor fontos kategóriát képez ma már a kuriózumra kíváncsi turistacsoportok megjelenése is.

Külön kategóriát alkot a most már szinte minden bűcsúban megjelenő zarándok turista. Nehéz elkülöníteni, hogy ki az, aki zarándokként, ki pedig turistaként jön el a kegyhelyre. Itt a zarándok és a turista fogalmakat Korpics Márta definíciói szerint használom. Azaz a zarándok motivációja a kegyhely felkeresésére vallási, az úttól hite erősödését reméli. Míg a turista a kegyhelyet nem közvetlenül szent mivolta miatt keresi fel, hanem a szentség miatt elhíresült, turisztikai látványossággá vált zarándokhely miatt, kíváncsiságát, illetve tudásvágyát csillapítandó.²⁰ Csatkán a két kategória véleményem szerint a következőképpen alakul: zarándokoknak nagy vonalokban a cigányságot tekintem, turistaként pedig a cigányság kialakította hangulat és kulturális sokszínűség miatt idevonzott nem cigány származású érdeklődőket azonosítom.

Az egzotikus, még viseletben vagy igen feltűnő és egyedi ruhadarabokban járó bűcsúsok hangulata vonzza a kirándulókat, szemlélődőket, amatőr és profi fotósokat.²¹ A vizuális élmény, amit Csatkán tapasztalhatunk, nemcsak a fotósokat, hanem filmkészítőket is megihlettek,

¹⁷ Vajkai Aurél: *i.m.* 57–60.

¹⁸ Vajkai Aurél: *i.m.* 60.

¹⁹ Vajkai Aurél: *i.m.* 58.

²⁰ Korpics Márta: *Zarándoklat: Turizmus vagy vallásgyakorlat? = Vallástudományi töprengések a harmadik évezred küszöbén. Mandulavirágzás tudományos napok konferenciakötet.* Szerk. Ádám Antal – S. Szabó Péter. Pécs 2002. 71–72.

²¹ Egyre több újság fotósa van jelen az eseményen és kapja a feladatot, hogy dokumentálja a bűcsút, a színes ruhaforogtat, az emberek változatos külseje és a megfoghatatlan hangulat miatt. A 2008. évi World Press Foto kiállításon a Társadalomábrázolás, dokumentarista fotográfia kategóriában helyezést ért el a csatkai bűcsú egyik jellegzetes pillanatáról készült fotó. (Hegedűs Márta: *Egyedül*, 2008.)

a kilencvenes években több dokumentumfilm is készült a témáról. Film mivoltukból adódóan ezek a dokumentumfilmek a búcsú vizualitására fektetik a hangsúlyt, ugyanakkor témaválasztásukban különbözhetnek. Dettre Gábor 1995-ben készült *A mennyországban kész a helyed* című filmje a pogány és a modern keresztény rituális elemek keveredését vizsgálja, a cigány kultúrát helyezi előtérbe. Székely Orsolya *Búcsújáráshelyek – Csátka* című 2002-ben készült filmje és a Veszprémi Főegyházmegeye által készített *Csodás Csátka* című dokumentumfilmek a kegyhely és a búcsú általános bemutatását tűzték ki célul. Gábor Péter televíziós műsorgyártó és dokumentumfilm-rendező is készített egy filmet 1990-ben *Csátkai búcsú* címmel.

A búcsú szakrális elemeihez visszatérve megállapítható, hogy a részvétel egyik legfontosabb momentuma a Szentkút megközelítése, és a vízzel való bárminemű érintkezés. A vízből mindenki kis poharakkal vagy üvegekkel felfog valamennyit, és azt megissza. Korábban a benne való mosdás elterjedtebb volt, de erre a kút mostani kialakítása kevésbé ad lehetőséget, bár a 2011 szeptemberére átalakított kút a jobb hozzáférhetőség érdekében készült el. Az ötven évvel ezelőtti állapotot akarták rekonstruálni, így a kút helyére falat húztak fel, amiből több csapon keresztül folyik a víz. A mostanra átalakított kút korábban egy talpon álló, szökőkútszerű kút volt, amiben több csapon keresztül folyt a víz.

A víznek olyan erőt tulajdonítanak, hogy főként a szem és a láb betegségeit gyógyítja, és az volt az oka a benne való mosdásnak, az arcnak és a lábnak a vízbe való mártásának.²²

Ma már a legjellemzőbb, hogy a kút vizét palackokba, kannákba fogják fel, és így a nehezebben mozgó, távolabb lévő rokonokhoz is eljut a víz, de ugyanúgy haza is vihetik. Otthonaikban is ugyanolyan erőt tulajdonítanak neki, mint a helyszínen.²³ A kegytárgyárosok hamar rájöttek, hogy milyen jó kereseti lehetőség rejlik abban, ha a Mária-kultuszt és a víz erejét kombinálják, így a csátkai búcsú egyik jellegzetes tárgyi elemévé vált a Szűz Mária- szobor alakú műanyag palack, amiben fél liter szentkúti vizet lehet tárolni.

A víz ugyanazt a funkciót tölti be, mint az ivóvíz, de „megszentelődöttsége” révén kiemeltebb szerephez jut, és ebből adódik például, hogy nem szabad kiönteni. Ez rávilágít a szentkúti víznek a mindennapi életben betöltött funkciójára is. Nemcsak a búcsú ideje alatt fontos, hanem az év többi szakaszában is kiemelt szerephez jut, bár nyilván nem örvend akkora figyelemnek, mint a búcsú idején.

Manga János a hasznosi kegyhelyről írott tanulmányában részletesen kitér a búcsújárási helyeken lévő, onnan származó forrás- vagy a szentkúti víz szerepére, aminek egyértelműen gyógyító szerepet tulajdonítanak, és a búcsú befejeződése után otthonaikban is szenteltvízként használják.²⁴

A búcsújárási lényegi eleme volt a közösségben megtett út. Mára azonban a búcsús menetek idővel elmaradoztak, a búcsújárási egyre inkább személyes üggyé – nem pedig közösségi történéssé – válik. A megváltozott közlekedési gyakorlat és a fejlettebb infrastruktúra lehetővé teszi, hogy a búcsú gyorsan és egyedül is megközelíthető legyen. A családok maguk döntenek el, mikor és hogyan mennek a kegyhelyre, a közösségi búcsújárási a környéken már nem jellemző.

²² Vajkai Aurél: *i.m.* 67.

²³ Szemtanúja voltam a 2008-as búcsúban, hogy egy férfi 5-10 literes kannát tölt meg a kút vizével. Az elégedetlenkedő, kútnál sorban álló emberek kérdésére, hogy hová viszi a sok vizet, a férfi azt válaszolta, hogy az édesapja sírjára.

²⁴ Manga János: *A hasznosi tömegpszichózis. A búcsújáráshelyek és a „hasznosi csoda” összefüggései.* *Etnographia* LXXIII(1962). 3. szám. 356.

Ugyanakkor fellelhetőek csoportos búcsújárók, azonban ők főleg cigány származású, távolabbról érkező csoportok, amelyek a távolság és a közös szervezés tesz egy csoporttá, nem az egy vallási közösségbe tartozás érzete.

Ezen a búcsún fontos szerepe van a kikapcsolódásnak, a hétköznapiakból való kiszakadásnak, de nem csak szakrális síkon. Ezt nagyon érzékletesen reprezentálja a búcsú körül, annak környékén, a völgytől kissé északra elterülő tér, ahol a cigányok szórakozásra, evésre, ivásra kialakítottak maguknak egy erre megfelelő teret.²⁵ Itt a búcsúval párhuzamosan, bálók, zenés-táncos estek, családi ebédek és vacsorák zajlanak. A vendéglátók, italmérők 2-3 napra kitelepülnek ide a faluból, illetve más fesztiválokon, szabadtéri programokon már látott sátras peccsenyesütőkkel és egyéb ételekkel érkező vendéglátósokkal telik meg a tér egyik fele. A búcsúra látogató cigányság nagy rendezvénysátrakat állít, és zeneszékert hív az ország különböző pontjairól. A zenélés, táncolás és evés-ivás a cigányság számára mindig is hozzátartozott a búcsúhoz, de a rendezvénysátrak újfajta jelentéssel ruházzák fel ezt a szórakozásmódot. Ötvenhatvan évvel ezelőtt a szabad ég alatt töltötték az estét, autentikus cigányzenekarokkal, muzsikusokkal és a szabad tűzön főzték a vacsorát. Ma már nemcsak az autentikus cigányzene szól, hanem a mai popéletben feltűnő roma származású zenészek és énekesek is megjelennek a rendezvényen. Az Amarodrom című folyóirat 2006. októberi száma írja, hogy a cigányok körében híres *Groffó* nevű cigányzenész is fellép az az évi búcsún, de megemlíti, hogy már *L.L. Junior* és *Gáspár Laci* is felléptek itt. A cigányság számára ezek az előadók kiemelkedő fontosságúak, hisz *L.L. Junior* és azóta már megszűnt zenekar, a *Fekete Vonat* elsők között futott be karriert hivatalosan is cigány származású zenészekként. Ezek az előadók vállalják etnikai hovatartozásukat, ezzel erősítve a búcsújárók identitását is.

A búcsú szervezői

A búcsú szervezőjének és lebonyolítójának tulajdonképpen a Veszprémi Főegyházmegyét tekinthetjük, azon belül is a kihelyezett plébánost. Ő az ácseszéri, az innen mindössze 5 kilométerre fekvő község plébánosa, de ő teljesít szolgálatot Csatkán, illetve a szentkúti kápolnánál is. Lakhelye Ácseszér, Csatkára hetente egyszer, vasárnap jár, illetve a búcsú szervezését és lebonyolítását is ő végezte a Csatkai Mária Kegyhelyért Alapítvány megalakulásáig. Ma is sok feladat hárul rá, a búcsún ő tartja a legtöbb szentmisét, és ő hívja meg a vendég papokat és püspököket is. A keresztség szentségének kiszolgáltatása is az ő feladata.

A helyi plébános részéről a szervezés nagy erőfeszítést, odafigyelést igényel. Nem minden plébánosnak adatik az meg, hogy szolgálati helyén búcsújáró kegyhely legyen, különösen olyan, amely iránt ekkora az érdeklődés, és ilyen sok zárandokot kell befogadnia. A szervezésben ezért is segítségére van a 2002-ben alapított Csatkai Mária Kegyhelyért Alapítvány Tóth Zoltán elnökségével. A Csatkai Mária Kegyhelyért Alapítvány akkor használatban lévő honlapja 2009-ben ezt írta az alapítvány feladatairól: „*Alapítványunk 2002 áprilisában jött létre azzal a céllal, hogy a községben lévő búcsújáróhely (kegyhely) működéséhez biztosítsa*

²⁵Tulajdonképpen egy darab szántóföldről van szó, ahol parkolásra, sátorozásra, a lakókocsik lerakására van lehetőség. Emellett pedig az említett füves tér, ahol a rendezvénysátrak és egyéb fent tárgyalt sátrak és emelvények helyezkednek el.

a szükséges infrastruktúrát. Ahhoz, hogy a kegyhely működni tudjon szükség volt alapítványunk létrejöttéhez. A 2007-es évben a következő tevékenységeket végeztük, következő projekteket hajtottuk végre: – Az alapítvány kezelésében lévő szentkúti búcsújáráhely programjainak szervezése, különös tekintettel a búcsúkat nagy számban látogató roma kisebbség igényeire. – Rekonstrukciós tevékenységek, karbantartási munkák, melyeknek keretében a búcsújáró helyhez vezető utat szilárd burkolattal láttuk el, és felújítottuk a kálváriadombon található stációkat. – Gondoskodtunk a csatkai főbúcsú lebonyolításáról (a rendezvényen 50 ezer ember vesz részt), és elvégeztük a búcsúhoz kapcsolódó előzetes és utólagos szerződési munkálatokat. A tevékenységek végrehajtásában közreműködő személyek, civil szervezetek: A Csatkai Szentkút folyamatos üzemeltetésében 15 ember vesz részt, mely üzemeltetési tevékenységet a Csatkai Mária Kegyhelyért Alapítvány fogja össze. A tevékenység folyamatos munkalehetőséget biztosít 3 főnek (1 fő az alapítvány alkalmazottja) és további 12 főnek jelent időszakos bevételi forrást. Tevékenységünk során együttműködünk a Bakonyalja Környezetvédelmi és Turisztikai Egyesülettel (meglévő együttműködés és megállapodás alapján), valamint a Megyei és Országos Cigányönkormányzattal (szóbeli megállapodás alapján). – Interneten és egyéb kiadványokban folyamatosan népszerűsítjük a búcsújáráhelyet mint egyháztörténeti és turisztikai látnivalót.”²⁶

A szervezésben és lebonyolításban részt vesz a kegykápolna gondnoknője – aki ma már az alapítvány alkalmazottja – és annak családja, akik a 2006-ban elhunyt csatkai remete feladatkörét vették át.

A csatkai remeteség előzményei a látomással függenek össze. Csöböneyi József volt az első remete a Szentkút mellett, az ő látomása alapján és miatt épült fel a kápolna. Azonban halála után más is erre az útra szeretett volna lépni, így őt még tíz másik remete követte, egészen 2006-ig, amikor Balázs József, korábban karmelita szerzetes 33 év önkéntes remeteszolgálat után elhunyt. Az ő helyébe nem lépett senki, ma nem él Csatkán remete. Ezek az emberek önszántukból léptek ebbe a kötelékbe, a Szentkút gondozásával töltve élték magányos életüket. Az egyház gondnokként, sekrestyésként tartotta őket számon, a remete nevet a nép adta nekik. Feladatuk a kápolna felépülte után annak gondozása és őrzése volt. Búcsúkor a zarándokok segítségére voltak, értük imádkoztak, esetleg a kápolna kegytárgyait bocsátották a búcsúsok elé. Minden remetéről külön történetet tartanak számon Csatkán. Nem ismerték őket olyan jól a faluban, de mindenkinek a múltjáról, a maga mögött hagyott életéről tudtak. Domján József Európa-szerte híres fametsző művész volt, és úgy állt Csatkára remetének, míg Balázs József színpadi pályafutása után választotta ezt a hivatást. De olyan is akadt, aki felhagyott itteni szolgálatával, és Lourdes-ba költözött remetének. Volt, aki a harctéren fogadta meg, hogy ideköltözik, és volt, aki fogadalomból az itt történt csodás gyógyulása miatt lett remetévé. A második közülük, aki Csöböneyi után vállalt szolgálatot, a kápolna mögötti földbe vájt barlangban élt. Az őt követők is azt használták lakóhelyként, míg az 1900-es évek elején Domján József egy téglából készült kis kunyhót fel nem húzott a kápolnától déli irányban fekvő dombra. Ezt a házat még hat remete lakta Domján József után, de Balázs József egészségi állapota és a ház lakhatatlanná válása miatt a faluban lévő, használaton kívüli plébánia épületébe költözött.²⁷

²⁶ <http://csatkaiszentkut.mindenkilapja.hu/html/18800643/render/alapitvanyunkrol> – Utolsó letöltés: 2013.05.06. Az új 2012-ben használt (<http://csmka.mindenkilapja.hu/>), majd a már önálló domain névvel rendelkező 2013-as honlapokon (<http://www.csatkaimaria.hu/>) az alapítvány feladatáról és hivatásáról nincs ilyen jellegű leírás.

²⁷ Weisz János: *i.m.* 21–24.

A remeték végigkövették a búcsú alakulását, és minden korban és korszakban jelen voltak a szentkút mellett. Nevük összeforrta a búcsúval. Most viszont a búcsújárók tömege kénytelen nélkülözni őket. Úgy tűnik, az utolsó remete halálával vége szakadt a hagyománynak, ugyanis a falubeliek a 33 éve itt szolgálatban lévő remete után nem szeretnék, ha valaki újra erre a tisztségre vállalkozna. Úgy gondolják, a gondnoknő a szükséges feladatokat ellátja, spirituális szempontból pedig nem érzik szükségét annak, hogy a kápolna valakinek újra az otthona legyen.

A búcsú tárgyi eszköztára

A búcsú tárgyi eszköztárában két nagy kategóriát különíttek el. Az egyik kategóriába csak a kegyszobrot sorolom, amit a búcsú legfontosabb tárgyának tartok. A másik kategóriába a különböző apróbb tárgyakat sorolom, amelyek nem egyediek, de fontos jelentőséggel bírnak, hisz jellemzik a búcsújárók hitét, társadalmi hovatartozását, meggyőződésüket, etnikai hovatartozásukat és az általános, illetve a búcsúbeli attitűdjüket.

A kegyszobor

A búcsú legfontosabb tárgya a szobor, ugyanis közvetlenül kapcsolódik a remetei látomás-hoz: a legenda szerint az első szobor abból a fából készült, amely felett Szűz Mária megjelent és kijelölte a kápolna helyét.²⁸ Érdekes, hogy ez a szobor azóta a kápolna mellékhajójába került, a főoltáron pedig egy másik Szűzanya-szobor áll. Jelenleg ezt tekintik a kegyszobornak, holott az eredetitől mind kinézetében, mind testtartásában teljesen eltér. Ennek a szobornak körülbelül 150 különböző ruhája van, tehát ún. „öltöztetős” Mária-kegyszoborról van szó. A ruhák itt felajánlási tárgyként is funkcionálnak, és nagyon sok jelentéssel bírnak mind az egyház, mind az ajándékozók részéről.

Minden ruhának különleges jelentése van, és az is fontos szerepet játszik, hogy mióta van a kegyszobor közelében. Ugyanis, mint a többi tárgy is, a ruha is viselője révén az érintésen alapuló mágia révén megszentelődik. Így az „elhasználódott” ruhákat sem szabad kidobni, ezért ezeket feldarabolva kegytárgyként árusítják vagy elajándékozzák.²⁹ A kegyszobornak ma már annyi ruhája készül el, hogy egyet tulajdonképpen szinte csak egyszer „hord”, így valójában nemigen „használódhat el”.

Az újabb ruhákat családok hozzák búcsúkor felajánlásként. Előfordul, hogy keresztelő van a családban, és ilyenkor sok család érzi szükségét annak, hogy valamilyen drága, különleges anyagból készíttessen ruhát a kegyszobornak. De nem csak keresztelők alkalmával hoznak ruhát. Egy családtag betegségből való felgyógyulása vagy egy házasságkötés is indokot szolgáltat ruhák készítésére, de nem ritka valamely családtag börtönből való szabadulásának köszöneteképp varratott ruha sem.

²⁸ Németh József plébános közlése 2010.

²⁹ „A régiekből meg, volt egy ilyen igény, hogyha valaki vásárolt a kegytárgyainkból, akkor felvágtuk ezeket a ruhákat ilyen tenyérnyi darabokra, és akkor kapott egyet, aki vásárolt a kegytárgyakkból. Tehát mondjuk egy 20 éves vagy 30 éves ruhát már azt felvágtuk, mert az idő is úgy már meglátszott rajta, meg az már megszentelődött ott 20-30 évig egy helyen. Aztán így fogytak ezek a ruhák.” (Németh József plébános közlése. 2010)

Offerek, felajánlási tárgyak

A völgyet és a fentebb fekvő tisztást, egy folyosóhoz hasonlóan, aszfaltút köti össze. Itt jelen van a vallás és a hétköznapi élet is egyaránt, ez a választóvonal a szakrális és a profán tér között. Az út a kegytárgyárusok bódéival, kis sátraival szegélyezett, ahol folyamatos vásárlásra van lehetőség. Véleményem szerint az itt található tárgyak a búcsú szellemével átitatva, nagyobb jelentőséggel bírnak, mint ahogy ez az ország bármely más pontján vásárolt tárgyak esetében van (természetesen nem búcsúkról van szó, hanem egyéb kegyhelyeken árusító üzletekről, standokról). Legyen szó gyertyákról, rózsafüzérekről, Bibliáról, képekről vagy szobrokról, az általam látogatott családok mindegyikénél kitüntetett helyen állnak ezek a tárgyak.

Tapasztalataim szerint ezek ma úgy működnek, ahogy 70 évvel ezelőtt az offerek és felajánlási tárgyak működhetek. A súlyos gyertyákat a búcsúsok itt vásárolják és a kegykápolnában a kegyoszor elé helyezik őket, de nem gyűjtják meg, hanem felajánlási tárgyként funkcionálnak.³⁰ De fontos szerepe van a virágoknak is, amelyek az oltáron vannak elhelyezve, hisz a kegykép közelében állva – a zarándokok szerint – valamiféle spirituális tartalommal ruházódnak fel, amiért kívánatosak lesznek az odalátogatók szemében. Így az oltárra helyezett csokrok-ból kivesznek egy-egy szálat, vagy az egész csokrot magukkal viszik.

De a tárgyi eszköztárban már megtalálhatóak a Kínából importált műanyag játékok, labdák is, illetve a cukorárusok és búcsúi lövöldések, körhinta és egyéb populáris szórakoztató cikkek, amelyek ma már egyre nagyobb teret hódítanak maguknak, hisz kereslet is van rájuk. Azonban ezek a tárgyak már nem hordoznak semmiféle szakrális jelentést, pusztán szórakoztató jellegűek.

Vajkai Aurél részletesen tárgyalja tanulmányában az offerek, a felajánlási tárgyak és a fogadalmi tárgyak kérdését. Ezek a tárgyak nagyon széles skálán mozognak, szinte bármit lehet ennek tekinteni. A búcsús szakirodalom igen kedvelt és gyakran tárgyalt témaköre ez, hiszen a szimbólumok, a zarándokok hitvilága és képzelete széles skálán tud megmutatkozni. Meglátásom szerint érdekes, ahogyan változik, átalakul a válaszható tárgyak halmaza, amit a hívők az oltárra tesznek, hogy Isten vagy ez esetben Szűz Mária pártfogását a maguk oldalán érezzék.

Mára ezek a tárgyak átalakultak, a 20. század igényeihez és lehetőségeihez igazodtak. Ma jelentősnek mondható a kegyoszor ruháinak varratása mint felajánlás. Néhány évvel ezelőtt egy család valamilyen bekövetkezett örömteli esemény miatt egymilli forintot meghaladó értékben aranykoronát csináltatott hálából a kegyoszobornak. De az is előfordult már, hogy egy család új szőnyeget hozott a templomba, ezt téve felajánlásuk tárgyává.

A kápolnában egyre népszerűbb a hálaadó kis márványtáblák felhelyeztetése, ahogy ez más búcsújáráshelyeken és templomokban is egyre elterjedtebb.

A fogadalmi tárgyak nagy kategóriáját képezik azok a tárgyak, melyek csodás gyógyulások jeléül maradtak a kegykápolna környékén vagy a kápolnában. Mára ezeknek a kegyhelyen semmilyen látható nyoma nincs, ami megmaradt, azt a Veszprémi Püspöki Kincstárba szállították.

³⁰ „Egy cigányemberről szól egy történet, miszerint a fia nagyon megbetegedett, egy búcsún fogadalmat tett, hogy ha a fia meggyógyul, akkor gyertyát hoz a kegytemplomba, amekkora a fia. A fiú egy éven keresztül kórházban volt, műtéten esett át. Majd felépült. A férfi a következő évi búcsúra egy 45 kilós gyertyát hozott magával, és a kápolnába állította.” (Uő)

A cigányság a csatкаи búcsún

A búcsú résztvevői főleg a cigányság köréből kerülnek ki. Ők egész Magyarországról és a határon túlról is érkeznek ide. Munkám során az első felmerülő kérdések egyike az volt, hogy a csatкаи búcsú miért cigánybúcsú, amire jelenleg nincsen hivatalos, dokumentumokkal alátámasztott válasz.

Az első lehetséges magyarázat, hogy a korábbi csatкаи búcsú a szegények búcsúja volt, ami azt jelentette, hogy az alsóbb társadalmi rétegekből kerültek ki a zarándokok, így a cigányságot is befogadták maguk közé, mivel társadalmi és vagyoni megkötés nem vonatkozott a búcsújárókra. Megbélyegzés áldozataivá sem váltak, így egyre elterjedtebbé vált a cigányságon belül a csatкаи búcsújárás, hisz itt nem érezték magukat kívülállóknak, nem nyomott rájuk bélyeget a többi, nem cigány származású zarándok. Eszerint a feltételezés szerint így vált Csatka végül „cigánybúcsúvá”.³¹

Ezt a hipotézist én kevésbé tartom valósnak, hisz a mai cigány zarándokok nagy része nem az alsóbb társadalmi rétegekből kerül ki, hanem kifejezetten a jómódú cigányság jelenléte jellemző a kegyhelyre. Vajkai Aurél már 70 évvel ezelőtt is azt írja tanulmányában, hogy a csatкаи búcsú jellegét és hangulatát az ott megjelenő cigányság határozza meg: „A csatкаи búcsú amúgy is élénk képéhez a legrikítóbb színeket az ott összesereglett töméntelen cigány adja. A cigányok általában véve minden nagyobb paraszti csoportosulásnál tömegesen jelennek meg, a csatкаи szeptember 8-iki búcsún való részvételük azonban jelentősebb és fontosabb minden más búcsú látogatásuknál. Itt ugyanis önálló nagy cigánytalálkozót tartanak, amire Dunántúl legtávolabb részeiből is eljönnek. Amióta Csatkán búcsút tartanak, azóta mindig itt voltak.”³² Tehát az elmúlt 70 évet tekintve nem beszélhetünk a búcsú fokozatosan cigánybúcsúvá válásáról.

A második magyarázattal Gergely Dezső budapesti *rashaj*, azaz lelki vezető szolgál. Őt a kispesti cigány gyülekezet kezdeményezésére választották lelki vezetővé, és híveivel minden évben elzarándokol Csatkára. Az ő magyarázata szerint a cigányok ősi hite egy bizonyos indiai anyaistenhez köthető. Vándorlásuk során a Mária-tisztelettel Örményországban találkoztak, így az Istenanyában erre az anyaistenre találtak. Emiatt az ő hitükben Szűz Mária tisztelete nagyobb súllyal esik a latba. Így lehetséges az, hogy a cigányság számára a Mária- kultusz, illetve búcsújáróhelyek tekintetében a Mária-kegyhelyek kiemelt fontosságúak. A csatкаи búcsú pedig Szűz Mária születésnapján, szeptember 8-án van, így lehet Csatka cigánybúcsú.³³

Egy másik magyarázat is született a nem oláh cigány közösségben. Egy romungro cigány-asszonnyal készítettem interjút, amelyben elmondja, hogy egy oláh cigány asszonynak Csatkán megjelent Szűz Mária, és azóta a hely az oláh cigányok kedves búcsújáró helye. „És ott voltak ilyen megjelenések. *A Szűzanya megjelent egy oláh cigány asszonynak, én így tudom, legalábbis én így hallottam. És ahogy ott a fűbe játszott, vagy mit csinált, megjelent neki a Szűzanya, és attól a perctől fogva az oláh cigányok oda jártak le, dicsőítették a Szűzanyát. Ők ha mennek,*

³¹ Németh József plébános közlése 2010.

³² Vajkai Aurél: *i.m.* 63.

³³ Gergely Dezső a Heti Válaszban nyilatkozta: „Ezt az erős tiszteletet jelzi, hogy még a börtönviselt és börtönbe tartó cigány férfiak pénztárcájában is ott lapul egy Mária-kép. Vándorló nép lévén szeretnek búcsút járni, az ő Csíksomlyójuk a Veszprém megyei Csatka, ahová a kelet-közép-európai cigányság Kisboldogasszonykor, szeptember elején elzarándokol, hogy megünnepeljék – ahogy ők mondják: »megbulizzák« – Mária születésnapját.” (<http://hetivalasz.hu/itthon/testver-hisz-ez-rezbol-van-cigany-bucsun-jartunk-24224/> – Letöltve: 2010.03.11.)

akkor nem az Isten, a Jézushoz imádkoznak, a Szűzanyához fohászkodnak.” Erre vonatkozó adatot nem említ sem a szakirodalom, sem a csatukai búcsú történetéről szóló írások.

A cigányság hite is sajátosan mutatkozik meg Csatkán, dogmatikai vonatkozásban is eltér a római katolikus vallásos hittételektől. Ez a vallásosság sokkal megengedőbb, és – ahogyan fent említettem – sokkal nagyobb hangsúly helyeződik benne Szűz Máriára, mint Jézus Krisztusra. A babonák, az átkok és jóslás a hitük szerint jól megfér az általános keresztény dogmák mellett: *„Tehát ők másképp gondolják. Meg vannak náluk ilyen babonák, hogy átkot mondanak, meg mágiákat csinálnak, meg jósnőhöz mennek, tehát másképpen hisznek a túlvilágban, meg a természetfölöttiben, nem úgy, mint mi”* – mondja Németh József plébános. A cigányság misekultúrája is eltérő, a plébános közlése szerint tulajdonképpen nincs is. „Intézménynélkülibek”, mint a hagyományos értelemben vett katolikus hívők. Ezen azt értem, hogy ahhoz, hogy hívőnek mondja magát egy cigány származású ember, nincs szüksége arra, hogy vasárnaponként misére járjon, és nem feltétlenül papnak kell megkeresztelnie a gyermekét, akit enélkül is kereszténynek tekint. A búcsú éjszakáján fiatalok kötnek házasságot az oltár előtt, azokban az időpontokban, amikor nincs szentmise, pap közreműködése nélkül. De fontos, hogy mindez Isten és Szűz Mária színe előtt történik. Tulajdonképpen egyfajta mágikus fogadalomtétel jön létre egymás előtt, nem pedig kanonikus formában megkötött hivatalos házasság.

Ugyanakkor a pap közvetítő szerepét olykor túlzottan konkrétan, kézzelfoghatóan képzelek. Így fordulhat elő, hogy gyakran kéri a plébánost arra, beszéljen a halott rokonokkal, vagy egyéb kommunikációra kéri isteni személyekkel.³⁴

Hitük megengedőbb a tízparancsolat betartását illetőleg is. „Ma még sokan hősként tekintenek arra, aki »cigány ügyességgel« szerzi meg a családnak a betevőt, és kétszeresen hős az, aki »családfenntartó tevékenysége« miatt börtönbe kerül, [...] még a börtönviselt és börtönbe tartó cigány férfiak pénztárcájában is ott lapul egy Mária-kép.”³⁵ Úgy vélem, ezek a tények nagyban közrejátszanak a cigányság megítélésében a mai társadalomban.

„A szeptember 8-án tartott szentkúti búcsúra a cigányok közül sokan azért is jönnek, hogy a fiatalok itt válasszanak párt maguknak, a gazdagságukat megmutassák, s vegyenek magukhoz a forrás vizéből, amelynek gyógyerőt tulajdonítanak” – írja hasábjain a RomaPage, Magyarország legnagyobb múltú roma portálja.³⁶ Itt találkozunk először a búcsú azon funkciójával, miszerint fiatalok itt választják ki jövődöbelijüket. Már a múlt században is nagyon jelentős szerepet töltött be a búcsú ilyen téren is. De nem a fiatalok, hanem szüleik választottak párt gyermekeik számára, hisz ez volt az az alkalom, amikor nemcsak egy-egy régió azonos származású családjai, hanem egy tájegység, adott esetben a fél ország cigány családjai találkoztak.

Összegzés helyett

A búcsú minden vizsgált területén kézzelfogható változás ment és megy végbe mind az egyház, mind pedig az ide érkező búcsújárók szempontjából. A búcsú individuálissá válik azáltal,

³⁴ Németh József plébános közlése 2010.

³⁵ László Dóra: *Cigány Csiksomlyó*. Heti Válasz 2009. szeptember 15. Lásd <http://hetivalasz.hu/itthon/cigany-csiksomlyo-24262/> Letöltve 2010. 03. 11. Ugyanezek az információk saját gyűjtéseim alatt is elhangzottak.

³⁶ RomaPage online folyóirat, Rácz Géza és Lipcsei Attila cikke: A csatukai Mária-napi búcsú. <http://www.romapage.hu/hirek/hircentrum-forummal/article/114992/61/> Utolsó letöltés: 2010. 03. 07.

hogy nincs egy összetartó csoport, amit az egyén fontosnak tart, a zarándok- közösségek egyre kevésbé vannak jelen, búcsújárók mára már szűkebb családdal vagy egyedül érkeznek. A búcsú vallásos aspektusán kívül céljuk főképp a kikapcsolódás.

Ezzel szemben a búcsúra érkező cigányok esetében jól megfigyelhető, hogy miként válik ez a vallásos esemény egyre inkább identitásuk formálójává és fenntartójává. Egyre hangsúlyosabbak a búcsú mellett folyó politikai vagy más közéleti történések. A cigányság számára ez a búcsú szimbolikus jelentésű, az összetartozást jelenti számukra.

A csatukai búcsú a cigányság számára egyre nagyobb társadalmi jelentőséggel bír. Erre utal a kegyhelyen töltött idő megoszlása is és az ott tanúsított magatartás is.

Ami az elsődleges cél volna, a transzcendenssel való találkozás, idővel csak a búcsú egyik részelemévé vált, nem pedig az egész eseményt meghatározó lényegévé.

The Gypsy Pilgrimage of Csatka

Keywords: gypsy, pilgrimage, Csatka, Hungary

The present study examines the gypsy pilgrimage of Csatka, Hungary. The Transdanubian pilgrimage is considered the greatest religious gathering of the Hungarian gypsy community, that takes place every year in September. The event is visited by thousands of gypsies from Hungary and its neighbor countries. Because of the sacred, healing water of its fountain and the Marian apparitions experienced here the shrine is very popular among gypsy people. They consider this event a meeting: on one hand they meet the sacred, the Virgin Mary, on the other this is an opportunity to meet other gypsies from the whole country and region in a festive environment. The study also presents the brief history and the main events of the pilgrimage.

Fábián Gabriella

Adatok az Élő Rózsafüzér társulatok székelyföldi megjelenéséhez és elterjedéséhez¹

Jelen tanulmány a rózsafüzér társulattípusok 19. században kialakult formájának székelyföldi elindulásával foglalkozik.

A Gyulafehérvári Érseki és Főkáptalani Levéltár, valamint a 2003–2008 között létrehozott erdélyi római katolikus gyűjtőlevéltárak² rendezése és ezek iratanyag-repertóriumainak³ a megjelenítése nagymértékben megnövelte a kéziratok források kutatási lehetőségeit. E lehetőségeket kihasználva kezdtem el felkutatni a 19–21. század folyamán, a Székelyföldön szerveződött rózsafüzér társulatok történeti forrásait. A kezdeteknél tartva a kutatás néhány részeredményének bemutatására tudok most vállalkozni. Az elmúlt fél év folyamán a fent említett levéltárak közül négyben, a Gyulafehérvári Érseki és Főkáptalani Levéltárban (a továbbiakban GYÉFL), valamint a Gyergyószentmiklósi Gyűjtőlevéltárban (a továbbiakban GYGYL), a Székelyudvarhelyi Gyűjtőlevéltárban (a továbbiakban SZUGYL) és a Marosvásárhelyi Gyűjtőlevéltárban (a továbbiakban MGYL) volt lehetőségem kutatni.⁴

A vallási gyakorlat a rózsafüzér társulatok három formáját ismeri: a Rózsafüzér Testvérületet, vagy Rózsafüzér Főtársulatot, az Örökös Rózsafüzér társulatot és az Élő Rózsafüzér imaegyesületet.⁵ Az utolsó a legkésőbb kialakult forma, melynek legelső közösségét Pauline Marie Jaricot szervezte meg.⁶ Az 1826-ban kialakult lyoni társulati forma nagyon gyorsan elterjedt Európában. Magyarországon az eddigi kutatások az 1840-es évektől tudják dokumentálni.⁷ Székelyföldi

Fábián Gabriella (1967) – néprajzkutató, MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, Szeged, elfabgab@freemail.hu

¹ A tanulmány az MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport munkatársaként végzett kutatásaim egyes részeredményeiről számol be. Ez úton is szeretném megköszönni dr. Barna Gábornak a hosszú éveken át kitaró lelkesítését, szellemi és lelki támogatását, a tanulmányhoz kapcsolódó észrevételeit, dr. Tanczos Vilmosnak biztatását, a publikálás lehetőségét.

² 2003–2008 között a Gyulafehérvári Római Katolikus Érsekség területén tervezett nyolc gyűjtőközpontból hatot (Gyulafehérváron, Szamosújváron, Sepsiszentgyörgyön, Gyergyószentmiklóson, Marosvásárhelyen és Székelyudvarhelyen) létre is hoztak. Bernád Rita: *Plébániai levéltárak I. A Gyulafehérvári, a Sepsiszentgyörgyi, a Szamosújvári és a Gyergyószentmiklósi Gyűjtőlevéltárak repertóriumai*. Gyulafehérvár – Bp. 2009. 8.

³ Szögi László: *A Gyulafehérvári Érseki Levéltár és az Erdélyi Katolikus Státus Levéltár: Repertórium Gyulafehérvár* – Bp. 2006; Bernád Rita: *A gyulafehérvári Érseki Levéltár és az Erdélyi Katolikus Státus Levéltára. II. Oklevél és iratjegyzék. Canonica visitatiók mutatója*. Gyulafehérvár – Bp. 2006; Uő: *i. m.*

⁴ Ezúton is szeretném megköszönni Bernád Rita főlevéltáros, Barabás Kisanna levéltáros, Hladiuc Bogdan levéltáros és Geréb Ibolya muzeológus önzetlen segítségét és fáradságát.

⁵ Barna Gábor: *Az Élő Rózsafüzér társulata. Imádság és imaközösség a 19-21. századi vallási kultúrában*. Szent István Társulat, Bp. 2011. 114.

⁶ Barna Gábor: *i. m.* 130.

⁷ Barna Gábor: *i. m.* 105.

megismerésükhöz Gergely Katalin,⁸ Gál Irma,⁹ Bárh János¹⁰ és Szőcsné Gazda Enikő¹¹ kutatásai visznek közelebb. Az eddig legkorábban dokumentált székelyföldi rózsafüzér társulatalapítás 1728-ból ismeretes, Gyergyószentmiklósról.¹² Zetelakáról (1728)¹³ és Csíkszentgyörgyről (1800)¹⁴ rózsafüzér társulati törzskönyveket ismer a szakirodalom. Székelyföldi Élő Rózsafüzér társulat megalakulására vonatkozó eddigi legkorábbi adat Bárh János¹⁵ kutatásaiból ismert, 1845-ben alakult, és 1887-ben újjászervezett csíkszentgyörgyi közösségre vonatkozik. Egy 1847-es forrásra Szőcsné Gazda Enikő¹⁶ hívja fel a figyelmet, ami azt bizonyítja, hogy a csíksomlyói ferencesek a lyoni mozgalom megjelenése után 21 esztendővel már foglalkoztak az új ájtatossági forma népszerűsítésével. Az ismeretlen szerzőjű, *Az Élő Lelki Rózsafüzér* címet viselő kézikönyv¹⁷ hasonmás kiadása lehet az ugyanazt a címet viselő 1844-es kolozsvári változatnak, amelyet Barna Gábor¹⁸ említ a rózsafüzér társulatoknak ajánlott kiadványok sorában. Még ismeretlen előttünk, hogy a Székelyföldön működő ferencesek milyen más módon próbáltak e mozgalom népszerűsítésével, foglalkoztak-e ezek koordinálásával, mellettük még kik szorgalmazták az újfajta rózsafüzér ájtatossági forma e területen való meghonosodását. A további kutatások feladata azt is tisztázni, hogy a szerzetesrendek képviselőinek, az egyházmegyes papoknak vagy a laikusoknak volt-e nagyobb szerepük a későbbiekben tapasztalható széleskörű székelyföldi elterjedésben.

Az Élő Rózsafüzér társulatok székelyföldi megjelenésének vizsgálatát két forrás elemzésével próbáltam megragadni. 1877-ben IX. Pius pápa a domonkos rend joghatósága alá helyezte az élő rózsafüzér és minden más rózsafüzér társulat szervezését és irányítását.¹⁹ Ezt követően a szerzetes rend magyarországi képviselői is igyekeztek felmérni ezek elterjedését. 1900-ban jelent meg egy jubileumi album,²⁰ amely részletesen számba vette a magyarországi rózsafüzér társulatok régebbi és újabb emlékeit. Az értékes forrásanyag, amelyre Barna Gábor²¹ hívja fel a figyelmet, a kiad-

⁸ Gergely Katalin: „A szentolvasó társulat Mária kertje...” *Gyergyószentmiklósi Rózsafüzér társulatok. = Szentemberek. A vallásos élet szervező egyéniségei.* Szerk. Barna Gábor. Néprajz Tanszék – Magyar Néprajzi Társaság, Szeged – Bp. 1998. 297–333.

⁹ Gál Irma: *A Rózsafüzér Társulat szerepe Gyergyóalfalu vallásos népeletében. = Szentemberek. A vallásos élet szervező egyéniségei.* Szerk. Barna Gábor. Néprajz Tanszék–Magyar Néprajzi Társaság, Szeged–Budapest 1998. 334–365.

¹⁰ Bárh János: *Az eleven székely tizes. A csíkszentgyörgyi és csíkbánkfalvi tizesek működése a 17–18. században.* Kecskemét 2007.

¹¹ Szőcsné Gazda Enikő: *A szép fehér koszorú. Csíkdánfalva élő rózsafüzér társulatai.* Kézirat. 2002. Ez úton is szeretném köszönetet mondani neki, hogy kéziratát a rendelkezésemre bocsátotta.

¹² Gergely Katalin: *i. m.* 298.

¹³ Fábrián Gabriella: *Rózsafüzér Társulatok a Székelyföldön.* (megjelenés alatt)

¹⁴ Bárh János: *i. m.* 90.

¹⁵ Bárh János: *i. m.* 92.

¹⁶ Szőcsné Gazda Enikő: *i. m.* 22.

¹⁷ A Csíki Székely Múzeum *Régikönyv-gyűjtemény.* ltsz. 5151. A könyvről a múzeum egyik állandó kiállításának katalógusából is tájékozódhatunk. *A csíksomlyói ferences nyomda és könyvkötő műhely.* A csíksomlyói ferences nyomdászok és könyvkötők emlékére. Kiállítási katalógus. Szerk. Muckenaupt Erzsébet. Csíki Székely Múzeum, Csíkszereda 2007. 41. Ezúton is szeretném megköszönni Muckenaupt Erzsébetnek a könyv hozzáféréséhez nyújtotta segítségét.

¹⁸ Barna Gábor: *i. m.* 157–158.

¹⁹ Barna Gábor: *i. m.* 132–133.

²⁰ *Szűz Mária Rózsafüzér-albuma az 1900-ik jubileumi évre.* Kiadja a „Legsz. Rózsafüzér Királynéja” szerkesztősége. Egyházmegyei Könyvnyomda. Szombathely 1900. (A továbbiakban RFA.) Ezúton is szeretném megköszönni dr. Barna Gábornak, hogy az albumot a rendelkezésemre bocsátotta.

²¹ Barna Gábor: *i. m.* 188.

vány zárófejezetében található. A magyarországi egyházmegyék sorában az erdélyi élő rózsafüzér társulatok 19–20. századfordulós életéről is településenként tájékozódhatunk.²² Az alakulás sorszámáról, az alapító nevééről, az alapítás évéről és a taglétszámról tudhatunk meg pontos adatokat. A Rózsafüzér-album az erdélyi egyházmegye 94 szabályszerűen és 3 még nem szabályszerűen megalakított egyletéről közöl adatokat, az utóbbiakról csak taglétszámot. Mivel a „hitközségek” esperességi hovatartozása nincs feltüntetve, szükség volt ezek azonosítására. Az alapító egyházi személyek nevének ismerete, az 1888-as,²³ az 1898-as²⁴ és 1900-as²⁵ sematizmusok, valamint az erdélyi helységnévtár²⁶ és papi névtár²⁷ segítségével, egy kivétellel²⁸ sikerült ezeket meghatározni. Két esetben ugyanabból az egyházközségből kétszer említ az összeírás egyletalapítást, különböző névhasználattal.²⁹

A 97 élő rózsafüzér társulat közül 70 (72%) a történelmi Székelyföld területére eső főesperességekben (alcsík–kászoni, felcsíki, gyergyói, kézdi–orbai, marosi, sepsi–barcasági, székelyudvarhelyi) szerveződött. Területi megoszlásuk a következő: 11 (16%) alcsík–kászoni, 12 (17%) felcsíki, 8 (11%) gyergyói, 7 (10%) kézdi–orbai, 12 (17%) marosi, 6 (9%) sepsi–barcasági, 14 (20%) székelyudvarhelyi főesperesi kerület. Ezek közül egyedül a szentegyházfasfalusi élő rózsafüzér társulat nem volt törvényesen elismerve, így erről az összeírás csak taglétszámot közöl. A társulatalapítások 1885–1899 közöttiek.³⁰ A 7 főesperesi kerület 69 szabályszerűen megalakított egylete közül a legkorábbival Kézdivásárhelyen, a legtöbb alapítással 1887-ben (13), a legtöbb társulattal a székelyudvarhelyi főesperesi kerületben (14) találkozunk. A 69 vallási egyesület alapítói közül egyetlen személyről (gimnáziumi igazgatóról) nem tudjuk, hogy világi, vagy

²² RFA. 1900. 312–315.

²³ *Schematismus venerabilis cleri dioecesis Transsilvaniensis editus pro anno A Christo Nato 1888*. A. Carolinae 1888.

²⁴ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Transsilvaniensis editus pro anno A Christo Nato 1898*. Albae Carolinae 1898.

²⁵ *Catalogus venerabilis cleri almae dioecesis Transsilvaniensis pro anno jubilari MDCCCC*. Gyulafehérvár 1900. (A továbbiakban *Sematizmus*. 1900.)

²⁶ Szabó M. Attila: *Erdély, Bánság és Partium történeti és közigazgatási helységnévtára. 1-2 kötet*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda 2003.

²⁷ Ferenczi Sándor: *A Gyulafehérvári (Erdélyi) Főegyházmegye történeti papi névtára*. Szent István Társulat – Verbum, Bp. – Kvár 2009.

²⁸ Egyedül Farmost nem sikerült azonosítani. Ilyen erdélyi településnevet a helységnévtár sem ismer, a papi névtárban sem szerepel a megadott egyházi személy neve.

²⁹ A Menaságon (1889-es alapítású, 375 tagú) és Csikménaságon (1892-es alapítású, 425 tagú) történt alapítás az eltérő helységnév ellenére mindkét esetben az alcsík–kászoni főesperesi kerülethez tartozó Csikménaságon történhetett, annál is inkább, hogy mindkét esetben ugyanaz a nevű egyházi előjáró van feltüntetve alapítóként, és az egyházmegyében eddigi ismereteim szerint nincsen hasonló elnevezésű település. A másik Csiknagyboldogasszony esete. Az egyházközség a századfordulón három faluból tevődött össze: Csikjenőfalva, Csikkarcfalva, Csikdánfalva. A leltár az egyházközség nevének feltüntetése nélkül, a falunevék kíséretében tünteti fel mindhárom település 1886-ban, ugyanazon egyházi személy szorgalmazására létrejött élő rózsafüzéres (105, 180, illetve 180 tagú) közösségét. 1888-ból egy 975 tagút Nagyboldogasszonyról jelent, ez már valószínűleg a három falu anyatársulata lehet, de nem tudjuk, milyen kapcsolatban állt az 1886-ban létesültekkel.

³⁰ 1885-ben: 1 kézdi–orbai

1886-ban: 6 (1 gyergyói, 1 alcsík–kászoni, 1 kézdi–orbai, 3 felcsíki)

1887-ben: 13 (1 sepsi–barcasági, 2 felcsíki, 2 gyergyói, 2 kézdi–orbai, 2 marosi, 4 alcsík–kászoni)

1888-ban: 10 (1 alcsík–kászoni, 1 sepsi–barcasági, 2 kézdi–orbai, 3 felcsíki, 3 székelyudvarhelyi)

1889-ben: 1 (alcsík–kászoni)

1890-ben: 7 (1 gyergyói, 1 udvarhelyi, 2 alcsíki, 3 marosi)

1892-ben: 5 (1 felcsíki, 2 alcsík–kászoni, 1 marosi, 1 székelyudvarhelyi)

sem, a többi 68 mind egyházi személy,³¹ legtöbb esetben a helyi plébános. Négy esetben az alapító ferences szerzetes. Legnagyobb tagsággal Gyergyóremete (705 tag), Gyergyószentmiklós (765 tag), Nagykászon (795 tag) és Csiknagybaldogasszony (975 tag) élő rózsafüzér társulatai rendelkeznek.

Az itt közölt információk képezték az egyik kiindulópontot, a másikat a Gyulafehérvári Érseki és Főkáptalani Levéltárban talált összeírás.³² Az 1928-ban készült leltár elkészülését valószínűleg az egyházmegye katolikus egyesületei számára ekkortájt létrehozott központi igazgatóság³³ valósította meg, és az erdélyi egyházmegyében akkor működő vallási közösségeket vette számba. Főesperesi kerületenként mutatja be a plébániák „katolikus egyesületeit”, feltüntetve az alapítás évét, tagjainak számát, valamint vezetőjük és elnökük nevét.³⁴ A rózsafüzér társulatokra vonatkozó névhasználat nem egységes az 1928-as összeírásban. Itt is az a szemléletmód látszik igazolódni, amit Barna Gábor említ,³⁵ hogy nincs különbségtétel az Élő Rózsafüzér és a korábbi rózsafüzér társulat között, a szétválasztás csak az Örökös Rózsafüzér társulatoknál egyértelmű. Az 1928-as összeírás folytatásaként értelmezhető kötetben,³⁶ amely a vallási egyesületek taglétszámának nyilvántartását tartalmazza, az Élő Rózsafüzér társulatok megkülönböztetése egyértelmű, mivel előre megadott társulattípusok szerint kellett a besorolást elvégezni. Ezt a kategorizálást követve elmondható, hogy az 1928-as összeírás a 7 főesperesi kerület 133 plébániájából 99-ben (74%) jelzi az Élő Rózsafüzér társulat meglétét. Az alapítás évére, valamint a vezetőkre és az elnökökre vonatkozó adatok nagyon pontatlanul vannak megadva. Az alapítás événél vagy nem jelenik meg semmi, vagy ha igen, akkor leginkább az ismeretlenséget (ismeretlen, bizonytalan mikor, nem tudható stb.) vagy a régi fennállást (ősrégi, nagyon régi, ősidőktől fogva stb.) kifejező jelzős szerkezetek különféle változataival találkozunk. Van, ahol az újjászervezés is vagy csak az van feltüntetve. A pontosan feltüntetett alapítások 1876–1928 közöttiek. A vallási közösségek vezetőjének, elnökének a megjelölésénél legtöbb helyen nem tartották fontosnak az egyházi személyek nevének feltüntetését, csak a laikusokét, de ezt sem minden esetben. A vezetői tisztséget legtöbb esetben a helyi plébános, az elnököt laikus töltötte be. A taglét-

1893-ban 1 marosi

1894-ben: 2 (1 marosi, 1 székelyudvarhelyi)

1895-ben: 2 (1 marosi, 1 székelyudvarhelyi)

1896-ban: 1 székelyudvarhelyi

1897-ben: 4 (1 felcsíki, 1gyergyói, 2 székelyudvarhelyi)

1898-ban: 10 (1 gyergyói, 1 felcsíki, 2 marosi, 3 sepsi–barcasági, 3 székelyudvarhelyi)

1899-ben: 6 (1 felcsíki, 1 kézdi–orbai, 1 marosi, 1 sepsi–barcasági, 2 gyergyói)

³¹ A korábban idézett papi névtár segítségével ellenőriztem a Rózsafüzér-albumban alapítókként feltüntetett egyházmegyes papok azonosságát és a szolgálati helyek időpontjait. Több esetben is kisebb névelírások tapasztalhatók, egy eset kivételével a megjelölt személyek szolgáltak az alapítás évében az adott egyházközségben.

³² GYÉFKL. *Hitbuzgalmi egyesületek, társulatok iratai 1863–1947. Az erdélyi püspöki egyházmegye plébániáiban létező katolikus egyesületek jegyzéke esperesi kerületek szerint 1928.*

³³ Tamási Zsolt: *Az esperesi kerületek a püspöki rendeletek tükrében. = A maros–küüllői főesperesi kerület plébániáinak története 1900-tól 1989-ig.* Szerk. Barabás Kisanna – Tamási Zsolt. Verbum, Kolozsvár 11–106; 73.

³⁴ A kötet nemcsak 1928-as, hanem későbbi bejegyzéseket is tartalmaz. Ennek az lehet az oka, hogy 1929-től kezdődően ezen összeírás folytatásaként egy 10 éven át tartó nyilvántartást vezettek az egyházmegye plébániáin működő vallási közösségek éves taglétszám-változásáról. Az 1929–1939 között történt alapításokat a korábbiösszeírásban is feltüntették.

³⁵ Barna Gábor: *i. m.* 114.

³⁶ GYÉFKL. *Hitbuzgalmi egyesületek, társulatok iratai 1863–1947. Statisztikai adatok az egyházi egyesületekről plébániánként 1929–1939.*

szám mindenhol fel van tüntetve. Legnagyobb tagsággal Zetelaka (1070 tag), Gyergyóalfalu (1250 tag), Gyergyóremete (1355 tag) és Gyimesközéplok (2250 tag) élő rózsafüzér társulatai rendelkeznek.

A két forrás taglétszámra és az alapítási évre vonatkozó és a székelyföldi esperességek területére eső adatait a mellékletben található táblázatban összesítettem. Az erdélyi egyházmegye főesperesi kerületei szerint történő bemutatás az 1928-ban érvényben levő területi és adminisztrációs felosztást, az esperesi és plébániai elnevezések³⁷ a mai használatot követik.

A továbbiakban a két időszak adatainak összehasonlító elemzését kerületenként mutatjuk be.

Az *alcsík-kászoni főesperesi kerületet* 1900-ban 13,³⁸ 1928-ban 15³⁹ plébánia alkotta. 1912-ben Újtusnád,⁴⁰ 1914-ben Lázárfalva⁴¹ vált önálló egyházközséggé. Az 1900-as leltár 8 plébánia (Csíkmenaság,⁴² Csíkszentgyörgy, Csíkszentimre, Csíkszentkirály, Csíkszentlélek, Csíkszentmárton, Csíkszentsimon, Nagykáson) és két filia (Csekefalva, Csatószeg), az 1928-as 14 plébánia keretében említ élő rózsafüzér társulatot. Az utóbbinál Kászonyjakabfalva az egyetlen kivétel, de valószínűleg ott is működött abban az időben valamilyen fajta rózsafüzér társulati forma, mivel a leltár egy későbbi bejegyzése annak 1929-es újjászervezéséről tudósít. Ezek alapján elmondható, hogy ebben a kerületben a századfordulón a plébániák 62%-ban, 28 évvel később 93%-ban működtek élő rózsafüzér társulatok. Az alapítás évét csak Csíkszentkirálynál jelöli meg mindkét leltár pontos évszámmal, de ezek nem azonosak. Itt leginkább taglétszám-csökkenést mutatnak az adatok.

A *felcsíki főesperesi kerületben* az 1900-as sematizmus 14⁴³ plébániát tüntet fel, de valójában 15 volt, mert Balánbánya már 1825⁴⁴ óta önállósult. Feltételezhetően azért nem tüntették fel a plébániák sorában, mert Csíkszentdomokosról volt ellátva. Így a 19–20. század fordulóján 15, 1928-ban 19 plébánia tartozott a kerülethez. Gyimesfelsőlók 1907-ben,⁴⁵ Csíktaploca 1908-ban,⁴⁶ Madéfalva 1911-ben,⁴⁷ Csíkdánfalva pedig 1922-ben⁴⁸ önállósodott. A Rózsafüzér album

³⁷ A milleneumi sematizmus névhasználatát követtem.

³⁸ 1. Csik-Kozmás, 2. Csik-Menaság, 3. Csik-Mindszent, 4. Csik-Szent-György, 5. Csik-Szent Imre, 6. Csik-Szent-Király, 7. Csik-Szent-Lélek, 8. Csik-Szent-Márton, 9. Csik-Szent-Simon, 10. Csik-Tusnád, 11. Kászony-Jakabfalva, 12. Kászony-Ujfalu, 13. Nagykáson. Sematizmus 1900. 17–19.

³⁹ Mivel csak az 1938-as sematizmushoz (*Catalogus dioecesis Albae Iulienensis pro anno 1938. Albae Iuliae, 1938*) sikerült hozzáférni, az adatokat összevettem a 2010-es sematizmussal is, amely rövid történeti leírást is közöl az egyházközségekről. *A gyulafehérvári főegyházmegye millenniumi sematizmusa*. Szerk. Zsebe Márta – Knecht Tamás. Kvár 2010 (a továbbiakban Sematizmus 2010.)

⁴⁰ Uo. 331.

⁴¹ Uo. 326.

⁴² Csíkmenaságon, amint már korábban is említettem, az összeírás két alkalommal, 1889-ben és 1892-ben tüntet fel társulati alapítást. A főesperesi kerületben való jelenlététől ettől eltekintettem, mert ott azt vettem figyelembe, hogy hány plébánián van jelen a vizsgált társulati forma.

⁴³ 1. Csik-Csicsó, 2. Csik-Delne, 3. Csik-Gyimes, 4. Csik-Gyimeslok, 5. Csik-Madaras, 6. Csik-Nagy-Boldogasszony, 7. Csik-Rákos, 8. Csik-Somlyó, 9. Csik-Szent-Domokos, 10. Csik-Szent-Mihály, 11. Csik-Szent-Miklós, 12. Csik-Szent-Tamás, 13. Csik-Szépvíz, 14. Csik-Szereda. Sematizmus 1900. 19–21.

⁴⁴ Sematizmus 2010. 332.

⁴⁵ Sematizmus 2010. 360.

⁴⁶ Uo. 355.

⁴⁷ Uo. 366.

⁴⁸ Uo. 335.

8 plébánián (Balánbánya, Csíkdelne, Csíkmadaras, Csíknagyboldogasszony,⁴⁹ Csíksomlyó, Csíkszentmiklós, Csíktaploca, Szépvíz) és 2 filián (Borzsova, Csíkdánfalva), az 1928-as összeírás 15 plébánián említi élő rózsafüzéres társulást. Az utóbbi esetében Balánbánya, Csíkszereda, Csíktaploca és Gyimesfelsőlok képezi a kivételt. 1900-ban a plébániák 53%-ban, 1928-ban 79%-ban tüntetnek fel a források élő rózsafüzér közösséget. Az alapítási év megjelölésénél itt már több egyházközség esetében tüntet fel mindkét összeírás pontos évszámot. Csíkmadarasnál megegyeznek. Csíkdelnénél, Csíkszépvíznél és Csíkdánfalvánál az 1928-as leltárban mind későbbi időpontok vannak feltüntetve, mint 1900-ban. Az adatrögzítések közötti időszakban itt taglétszám-növekedésről beszélhetünk.

A *gyergyói főesperesi kerületnek* az első összeírás idején 12 plébániája⁵⁰ volt, a Rózsafüzéres-album ezek közül 7 plébánián (Ditró, Gyergyóalfalu, Gyergyócsomafalva, Gyergyóremete, Gyergyószentmiklós, Gyergyótölgyes, Maroshévíz) és 1 filián (Borszék⁵¹) jelzi a vizsgált közösségek meglétét. 1928-as leltár szerint a 16-ra⁵² növekedett plébániák közül csak kettő (Gyergyóbékáson és a gyergyószentmiklósi örmény katolikusok körében) keretében nem működött élő rózsafüzér társulat. 1900-ban 58%-os, 1928-ban 88%-os a rózsafüzér társulatok jelenléte a kerületben. Borszék, Gyergyócsomafalva és Maroshévíz esetében tüntet fel mind a két összeírás pontos évszámot. Ezek nem egyeznek, az Borszéken egy évvel korábbi, a másik kettőnél későbbi alapítási év jelenik meg. Ebben a kerületben változó a taglétszám alakulása.

A *kézdi-orbai főesperesi kerülethez* 1900-ban 18 plébánia⁵³ tartozott, ezek közül 5 (Esztelnek, Imecsfalva, Kézdivásárhely, Lemhény, Szentkatolna) (28%) plébánián és 2 filián (Csomortán, Kurtapatak) tüntet fel élő rózsafüzér társulatot a Rózsafüzér-album. 1928-ra Kézdimartonos⁵⁴ és Zabolá⁵⁵ is önállósodott. Az akkori összeírás szerint a főesperesi kerület 20 plébániája közül csak 5-ben (25%)⁵⁶ nem működött a vizsgált társulati forma. Az esztelneki közösség alapításáról mindkét leltár pontos évszámot közöl, ebben az esetben a Rózsafüzér-album tüntet fel későbbi időpontot.

A *marosi főesperesi kerületet* 20 plébánia⁵⁷ alkotta a 20. század elején. Az 1900-as összeírás szerint 10 (50%) plébánia, 1 filia és 1 gimnázium, az 1928-as szerint pedig 13 plébánia

⁴⁹ Ebben az esetben három közösségről van adatunk, de a rózsafüzér társulat meglétének vizsgálatánál, ez tulajdonképpen csak egyet jelent.

⁵⁰ 1. Gyergyó-Alfalu, 2. Gyergyó-Csomafalva, 3. Gyergyó-Ditró, 4. Gyergyó-Kilyénfalva, 5. Gyergyó-Remete, 6. Gyergyó-Szárhegy, 7. Gyergyó-Szent-Miklós (latin szertartású), 8. Gyergyó-Szent-Miklós (örmény szertartású), 9. Gyergyó-Tekerőpatak, 10. Gyergyó-Toplicza, 11. Gyergyó-Tölgyes, 12. Gyergyó-Ujfalu. Sematizmus 1900. 23–25.

⁵¹ 1901-ben önállósult. Sematizmus 2010. 370.

⁵² Bernád Rita: *i. m.* 260.

⁵³ 1. Al-Csernáton, 2. Al-Torja, 3. Bereczk, 4. Esztelnek, 5. Futásfalva, 6. Gelencez, 7. Imetsfalva, 8. Kanta (Kézdi-Vásárhely), 9. Kézdi-Polyán, 10. Kézdi-Szent-Lélek, 11. Lemhény, 12. Nyujtód, 13. Osdola, 14. Sárfalva, 15. Sósmező, 16. Szárazpatak, 17. Szent-Katolna, 18. Zágon. Sematizmus 1900. 27–29.

⁵⁴ 1915-től lett önálló plébánia. Sematizmus 2010. 183.

⁵⁵ 1922-ben lett önálló plébánia. Sematizmus 2010. 202.

⁵⁶ Alsócsernátonon, Futásfalván, Lemhényben, Sósmezőn és Zabolán nincs feltüntetve élő rózsafüzér társulat.

⁵⁷ 1. Ákosfalva, 2. Böő, 3. Deményháza, 4. Ehed, 5. Görgény-Szent-Imre, 6. Hodos, 7. Jobbágyfalva, 8. Jobbágytelke, 9. Kaál, 10. Kőszvényes, 11. Kőszvényes-Remete, 12. Maros-Szent-György, 13. Maros-Vásárhely, 14. Mező-Erked, 15. Mező-Sámsond, 16. Nagy-Ernye, 17. Selye, 18. Szász-Régen, 19. Szent Háromság, 20. Teke. Sematizmus 1900. 33–36.

rendelkezett élő rózsafüzér társulattal. Időközben Görgényüvegesür⁵⁸ és Mikháza⁵⁹ is önállósult, így a 22 plébániára szaporodott kerület 60%-ban működött a vizsgált közösségi forma. Görgényüvegesürnél mindkét leltár pontos alapítási évet ad meg, az előbbi kerülethez hasonlóan itt is az 1928-as összeírás tünteti fel a korábbi időpontot.

A *sepsi–barcasági főesperesi kerülethez* 1900-ban 12 plébánia⁶⁰ tartozott. 1919-ben egy újabb egyházközség létesült a kerületben,⁶¹ így Sepsibükszáddal 13-ra szaporodott a plébániák száma. A korábban keletkezett összeírás 6-ban (50%), a későbbi már csak kettőben (15%) tüntet fel élő rózsafüzéres közösséget. Ebben a kerületben a legkorábbi társulat 1887-ben alakult Baróton, itt mindkét összeírás ugyanazt az alapítási évszámot tünteti fel.

Az *udvarhelyi főesperesi kerületnek* az első összeírás idején 27 plébániája⁶² volt. Ezek száma 1928-ra 29-re emelkedett, Székelyvarság⁶³ és Nyikómalomfalva⁶⁴ önállósodásával.

1900-ban a kerület plébániáinak 48%-ban, 1928-ban ezek 93%-ban (Homoródtremete és Lövete kivételével minden plébánián) működtek élő rózsafüzér társulatok. Ebben a főesperességben Kadicsfalván, Küküllőkeményfalván és Oroszhegyen tüntet fel mindkét összeírás pontos alapítási dátumot, mindháromnál az 1928-as összeírás közli a korábbi.

Az eddigi bemutatásból kitűnik, hogy a két összeírás alapítási évre vonatkozó adatai több esetben is eltérőek. 34 egyházközségről közöl mindkét összeírás adatot. Ezek közül az alapítási évre vonatkozóan 14 esetben szerepel mindkettőnél konkrét évszám. Két esetben ugyanaz, 6 esetben későbbi és 6 esetben korábbi az 1928-ban közölt adat, mint az 1900-as.

Ahol a Rózsafüzér-album későbbi évszámot közöl, mint az 1928-as összeírás, ott valószínűleg korábban is működött élő rózsafüzér társulat, de a domonkosok elismerését csak a későbbi dátumon szerezték meg. A tanulmány elején említett gyűjtőlevéltárakban talált adatokkal néhány településről ez be is bizonyítható. A Gyergyóalfaluban alakult élő rózsafüzér társulatról az 1900-as 1890-es, 1928-as ősrégi alapítást említ. Gál Irma⁶⁵ a falu rózsafüzér társulataival foglalkozó tanulmányában találunk a 20. század eleji működésre vonatkozó adatokat, de a megalakulást pontosan ő sem tudta datálni. A *historia domusban*⁶⁶ szereplő feljegyzés 1890-ben nem létrehozásról, hanem újjászervezésről beszél. Ebből is láthatjuk, hogy

⁵⁸ Görgényüvegesür már 1900-ban önállósodott. *Sematizmus* 2010. 278. Azonban az 1900-as sematizmus még filiaként tünteti fel.

⁵⁹ Az önállósulás már 1896-ban elkezdődött, de csak 1913-ban vált el végleg Nyárádköszvényestől. *Sematizmus* 2010. 297.

⁶⁰ 1. Baróth, 2. Brassó, 3. Felső-Tömös, 4. Ilyefalva, 5. Köhalom, 6. Köröspatak, 7. Miklósvár, Mikó-Ujfalu, 9. Sepsi-Szent-György, 10. Sepsi-Szent-Iván, 11. Törtsvár, 12. Türkös. *Sematizmus* 1900. 13–15.

⁶¹ *Sematizmus* 2010. 152.

⁶² 1. Atyha, Bözöd-Ujfalu, 3. Etéd, 4. Farkaslaka, 5. Fenyéd, 6. Homoród-Karácsonfalva, 7. Homoród-Remete, 8. Kadicsfalva, 9. Kápolnás-Oláhfalva, 10. Korond, 11. Küküllő-Keményfalva, 12. Lengyelfalva, 13. Lövete, 14. Méréfalva, 15. Oroszhegy, 16. Pálfalva, 17. Parajd, 18. Székely-Keresztur, 19. Székelyudvarhely, 20. Szentegyházás-Oláhfalva, 21. Szent-Király, 22. Szent-Lélek, 23. Szent-Tamás, 24. Szováta, 25. Vágás, 26. Zetelaka, 27. Zsombor. *Sematizmus* 1900. 41–45.

⁶³ 1902-ben lett önálló plébánia. *Sematizmus* 2010. 426.

⁶⁴ 1908-ban kapott plébániai rangot. *Sematizmus* 2010. 410.

⁶⁵ Gál Irma: *i. m.*

⁶⁶ „1890. január havában szervekedett ujonlag a régen fenn-álló »élő rózsafüzér társulat«, melynek tagjai elhatározták, hogy a havi 2 Kr. illetékből, ha az lassankint összegyűl, előbb egy társulati lobogót vesznek, aztán egy szentmise alapítványra fognak bizonyos összeget letenni, hogy annak kamatjéért, havonként legalább 1-egy énekes szentmisét mondjanak a mindenkori plebánosok, a társulat élő és meghalt tagjaiért.” GYFL GYGYL. *A gyergyóalfalusi plébánia iratai*. Tematikusan rendezett kötetek 1823–2001. *Historia domus* 1886–1930.

a szemléletkülönbség is magyarázhatja az említett évszámeltéréseket. Az egyházmegyes pap szempontjából a társulat megújítása, a domonkosok szempontjából ennek megalapítása történt 1890-ben. A Nagyernyén működő élő rózsafüzér közösséget mindkét összeírás említi. A későbbi ősréginek jelöli, az 1900-as 1890-es alapítási évet tüntet fel. Az 1889. szeptember 14-től vezetett társulati anyakönyv⁶⁷ adatai azt is segíthetnek alátámasztani, hogy az 1889-ben alakult társulat csak 1890-ben szerezte meg a domonkosok jóváhagyását, így ők ezt az évet tekintették az alapítás évének.

De az is feltételezhető, hogy nem minden esetben megbízhatóak az adatok, mind a két összeírásban lehetnek tévesek ezek. Gyergyócsomafalván mindkét vizsgált összeírás pontos évszámot közöl, az 1900-as 1886-ot, az 1928-as 1887-et. A plébánia iratai között fennmaradt az „1887. márcz. 15-én alakult szent élőrózsafüzér tagjainak 1907. július 21-én revideált névsora”⁶⁸, amely alapján a Rózsafüzér-albumban feltüntetett 1886-os évszámmal szemben az 1928-as összeírásban szereplő 1887-es alapítás tűnik megbízhatóbbnak. Tekerőpatak rózsafüzéréseiről csak az 1928-as leltár tesz említést, 1876-os alapítást tüntetve fel. Az 1877. február 14-én tartott „Rózsafüzér társulat alakuló gyűlésében” kelt jegyzőkönyv⁶⁹ egy évvel későbbi alapítást bizonyít.

De ezek megbízhatóságát is alá tudjuk támasztani néhány levéltári forrással.

Gyergyóújfaluról csak az 1928-as összeírás közöl adatokat. Az alapítás eszerint 1899-ben történt, emellett feljegyeznek egy 1933-as újjászervezést is. Itt az „Élő-Rózsafüzértársulat” anyakönyve⁷⁰ maradt fenn, amelyet 1899-től kezdenek vezetni, ami az 1899-es alapítást igazolhatja.

Bárth János⁷¹ hivatkozásaival is a jubileumi albumban közölt adat hitelessége és a domonkosok korábban említett gyakorlata bizonyítható. Csíkszentgyörgyön mindkét összeírás említi rózsafüzér társulatot. A jubileumi évkönyv 1887-t, a másik nem jegyez meg semmit ennél a rovatnál. A Bárth János által felkutatott forrásban 1845 a megalakulás éve, 1887 újjászervezési dátumként van feltüntetve.

A levéltári forrás segítségével olyan példát is tudunk mutatni, ahol a domonkos elismerés megléte mellett sem szerepel az élő rózsafüzér társulat a Rózsafüzér-albumban. A Zetelakán működő közösséget csak az 1928-as összeírás említi. Itt az egyházi előljáró gondosságának köszönhetően sikerült megtalálni azt az okiratot⁷² is, amely igazolja, hogy a helyi plébános már 1886-ban megszerezte a bécsi domonkosoktól az igazgatói kinevezést, ami az irányítása alatt álló társulat hivatalos elismerését is maga után vonta. Ennek ellenére nem szerepel a Rózsafüzér-albumban. Ebből is látható, hogy azokon a plébániákon is működhettek élő rózsafüzér társulatok, ahol az összeírások ezt nem tüntetik fel.

⁶⁷ GYFL MGYL. A nagyernyei plébánia levéltára. Kötetek 1764–1961. Rózsafüzér Társulat anyakönyve 1889–1890.

⁶⁸ GYFL GYGYL. *A gyergyócsomafalvi plébánia iratai*. Tematikusan rendezett kötetek 1697–1959. A Rózsafüzér Társulat nyilvántartása 1907.

⁶⁹ GYFL GYGYL. *A tekerőpataki plébánia iratai*. Tematikusan rendezett kötetek 1838–1972. A Rózsafüzér Társulat jegyzőkönyve 1877.

⁷⁰ GYFL GYGYL. *A gyergyóújfalusi plébánia iratai*. Tematikusan rendezett kötetek 1760–1985. A Rózsafüzér Társulat jegyzőkönyve 1899–1929.

⁷¹ Bárth János: *i. m.* 92.

⁷² GYFL SZUGYL. *A zetelaki plébánia levéltára*. Tematikusan rendezett kötetek 1738–1982. Rózsafüzér Társulat könyve 1886–1926

A bemutatott példákban kitűnik, hogy az elemzett adatok önmagukban még nem elegendőek ahhoz, hogy tisztán lássuk az Élő Rózsafüzér társulatok székellyföldi megjelenésének és elterjedésének kérdését. Remélhetőleg a közeljövőben nagyon sok levéltári forrás összegyűl, amelyek segítségével igazolhatjuk, vagy megcáfolhatjuk az itt felvonultatott összegzéseket, és közelebb kerülhetünk az egykori valósághoz.

Összefoglalás

A tanulmányban két olyan összeírás bemutatására került sor, amelyek segítségével feltételeztük, hogy körüljárhatóak a székellyföldi Élő Rózsafüzér társulatok megjelenésének és elterjedésének kérdései. Az adatok összehasonlító vizsgálatából kiderült, hogy 1900-ban a Székellyföld területére eső főesperesi kerületek közül a kézdi–orbai (28%) és a székellyudvarhelyi (48%) kivételével az Élő Rózsafüzér társulatok 50% fölötti elterjedése mutatható ki. Ez az arány 1928-ra tovább nőtt, a székellyudvarhelyi és az alsók–kászoni kerületekben elérve a 93%-t, ellenben a sepsi–barcasági kerületben tovább csökkent. A Rózsafüzér-album a legkorábbi székellyföldi Élő Rózsafüzér társulatot Kézdivásárhelyen említi, amely 1885-ben alakult. Az 1928-as összeírás 1876-tól kezdődően tüntet fel évszámmal ellátott alapításokat, de még korábbi megalakulásra is utal pontatlanul. 33 plébániáról közöl mindkét összeírás adatokat, ezek közül mindössze kettőnél azonos a megadott alapítási év. A pontatlanság mellett ezek az eltérések leginkább abból adódhatnak, amire Barna Gábor is többször rávilágít,⁷³ hogy az 1880 utáni megalakulások kötődnek inkább a domonkos rendhez, a korábban létesült, valamint az ő jóváhagyásuk nélkül létrejött közösségek törvényességét nem ismerték el. Így az általuk összeállított jubileumi évkönyvben az alapítás éveként azt az évszámot tüntetik fel, amikor az egyes egyházi előjárók megszerezték tőlük az igazgatói kinevezést. A végén rávilágítottunk arra is, hogy számolnunk kell pontatlanságokkal és hiányosságokkal, így a tisztánlátáshoz további adatok gyűjtése szükséges, amelyek segítségével biztonságosabban körüljárható a vizsgált téma.

Data Regarding the Appearance and Spreading of Living Rosary Societies in Szeklerland

Keywords: rosary societies, inventories, Szeklerland, popular religiosity

The study treats the spreading and developing of rosary societies, especially the appearance of the Living Rosary Society from the Szeklerland in the 19th century. We tried to sum up the number of communities of rosary type which existed and organised in the parish churches towards the Roman Catholic Archdiocese of Alba Iulia, supported on the inventories drawn up in the 1900 and 1928. In the inventories we found important informations about the institution of this community, also it gave us exact dates about the number of the members and the names of the leaders and the founder president. After a comparative study maded, we stated a 50% spreading in the archdeaconries – with two exceptions-known in 1900. This proportion reached the 93% until the 1928. We have also found that in both inventories appeared different data of formation. Perhaps this is because the Dominican Order haven't recognized the legitimacy of companies before they received the privilege in 1877 from Pope Pius IX (who ordered the rosary type companies under legislation, organization, leadership of Dominican order). So in the jubilee book, made by them have that date of formation when company leaders received legal nominations from the Dominicans. Finally we draw attention to the fact that inventories studied have some shortcomings, inaccuracies. So in the future we need to collect as much accurate data from existing records for a clear vision form the occurrence of rosary communities spreading from the Szeklerland.

⁷³ Barna Gábor: *i.m.*

Melléklet

Sorszám	Egyház-köztség neve	Alapítás éve		Tagok száma	
		Rózsafüzér-album	1928-as összeírás	Rózsafüzér-album	1928-as összeírás
	<i>Alcsik-kászoni főesperesi kerület</i>				
1.	Csikmenaság	1889 1892	nagyon régi	375 425	345
2.	Csikmindszent		-		105
3.	Csikszentgyörgy	1887	-	515	495
4.	Csikszentimre	1887	régi	450	225
5.	Csikszentkirály	1888	1890	300	144
6.	Csikszentlélek	1892	-	340	105
7.	Csikszentmárton	1887	nagyon régi	300	462
	Csekefalva	1887		330	
8.	Csikszentsimon	1890 1890	régi	264 150	450
	Csatószeg				
9.	Kászonyjakabfalva				
10.	Kászonyújfalva		régi		136
11.	Kozmás		régi		170
12.	Lázárfalva		1924		102
13.	Nagykászton	1886	nagyon régi	795	407
14.	Tusnád		1887		584
15.	Újtusnád		1913		150
	<i>Felcsiki főesperesi kerület</i>				
1.	Balánbánya	1892		45	
2.	Csikcsicsó		1902		630
3.	Csikdánfalva	1886	1927 újra alapítva	105	525
4.	Csikdelhe	1887	1912	240	765
5.	Csikmadaras	1897	1897	120	225

Sorszám	Egyházközség neve		Alapítás éve		Tagok száma	
			Rózsafüzér-album	1928-as összeírás	Rózsafüzér-album	1928-as összeírás
6.	Csiknagyboldogasszony	Csikjenőfalva	1886	régóta fennáll	180	975
		Csikkarcfalva	1886		180	
7.	Csikrákos			-		223
8.	Csiksomlyó		1898	nagyon régi	165	462
9.	Csikszentdomokos			régi		740
10.	Csikszentmihály			1880 körül		368
11.	Csikszentmiklós	Csikszentmiklós	1887	-	30	120
		Borzsova	1888	ősidőktől fogva	300	555
12.	Csikszenttamás					
13.	Csikszereza					
14.	Csiktaploca		1899		30	300
15.	Gyimesbükk			-		
16.	Gyimesfelsőlók					
17.	Gyimesközéplók			1915		2250
18.	Madéfalva			1912-ben felújítva		135
19.	Szépvíz		1888	1902	300	450
	<i>Gyergyói főesperesi kerület</i>					
1.	Borszék		1899	1898	256	240
2.	Ditró		1887	ismeretlen	600	645
3.	Gödemesterháza			-		45
4.	Gyergyóalfalu		1890	ősrégi	525	1250
5.	Gyergyóbékás					
6.	Gyergyócsomafalva		1886	1887	540	395
7.	Gyergyóhodos			1925		18
8.	Gyergyóremete		1887	nagyon régi	705	1355
9.	Gyergyószentmiklós (latin szertartású)		1898	régi	765	462
10.	Gyergyószentmiklós (örmény szertartású)					

Sorszám	Egyházközség neve	Alapítás éve		Tagok száma	
		Rózsafüzér-album	1928-as összeírás	Rózsafüzér-album	1928-as összeírás
11.	Gyergyótölgyes	1899	-	105	300
12.	Gyergyóújfalu		1899 újjaszervezve 1933		624
13.	Kilyénfalva		1908		150
14.	Maroshévíz	1897	1908	60	70
15.	Szárhegy		régen		780
16.	Tekertópatak		1876		335
	<i>Kézdi-örbai főesperesi kerület</i>				
1.	Alsócsernáton				
2.	Bereck				98
3.	Esztelnek	1887	1880	105	72
		1888		60	
		1888		105	
4.	Futásfalva				
5.	Gelence		-		579
6.	Imecsfalva	1887		45	131
7.	Kézdimartonos		1899 (1883)		50
8.	Kézdisárfalva		1928		38
9.	Kézdisárapatak		-		90
10.	Kézdiszentkereszt		1901		345
11.	Kézdiszentlélek		-		720
12.	Kézdivásárhely	1885	bizonytalan mikor	285	170
13.	Lemhény	1886		435	
14.	Nyújtód		1927		183
15.	Ozsdola		ősrégi		94
16.	Sósmező				
17.	Szentkatolna	1899	régi	50	105
18.	Torja		ismeretlen		198

Sorszám	Egyházközség neve	Alapítás éve		Tagok száma	
		Rózsafüzér-album	1928-as összeírás	Rózsafüzér-album	1928-as összeírás
19.	Zabola				
20.	Zágon		1897		45
	<i>Marosi főesperesi kerület</i>				
1.	Ákosfalva		1897-1898		50
2.	Deményháza	1890	nincsen semmi okmány	75	75
3.	Ehed	1892		95	150
4.	Görgényszentimre	1893		90	60
5.	Görgényüvegesűr	1895	1894	90	247
6.	Jobbágyfalva	1887		30	160
7.	Jobbágytelke				191
8.	Marosjátra				
9.	Maroszentgyörgy		1924		60
10.	Marosvásárhely	1890		75	
	Marosvásárhely-gimnázium	1898		75	
11.	Mezősámsond	1899		225	
12.	Mikháza				
13.	Nagyernye	1890	nem tudható	180	135
14.	Nyárádköszvényes		már az 1850-60 években volt		120
15.	Nyárádremete		1783		387
16.	Nyárádselye		1904		45
17.	Szászrégen				
	Kakucs	1894		200	
18.	Székelybó				
19.	Székelyhodos				
20.	Székelykál	1898			45

Sorszám	Egyházközség neve	Alapítás éve		Tagok száma	
		Rózsafüzér-album 1887	1928-as összeírás nincs adat	Rózsafüzér-album	1928-as összeírás
21.	Szentháromság	1887		45	147
22.	Teke				
	<i>Sepsi-barcasági főesperesi kerület</i>				
1.	Alsótömös				
2.	Barót	1887	1887	210	310
3.	Brassó	1898		330	316
4.	Illyefalva		1902		120
5.	Kőhalom				
6.	Miklósvár				
7.	Mikóújfalva	1898		240	
8.	Sepsibükszád				
9.	Sepsikőröspatak	1888		150	
10.	Sepsiszentgyörgy	1898		80	
11.	Szentivánlaborfalva	1899		75	
12.	Töröcsvár				
13.	Türkös				
	<i>Székelyudvarhelyi főesperesi kerület</i>				
1.	Atyha	1898	ismeretlen	195	180
2.	Bözödújfalva		1928		14
3.	Étéd	1888	-	60	30
4.	Farkaslaka		1887 (Mária Társulat) 1926		210
5.	Fenyéd	1896	1901 körül	60	205
6.	Homoródkarácsonyfalva		1908		90
7.	Homoródremete				45
8.	Kadicsfalva	1895	1890	90	180
9.	Kápolnásfalva	1888	-	630	504

Sorszám	Egyházközség neve	Alapítás éve		Tagok száma	
		Rózsafüzér-album	1928-as összeírás	Rózsafüzér-album	1928-as összeírás
10.	Korond		1895 előtt		300
11.	Küküllőkeményfalva	1897	1895	225	45
12.	Lövete	1890	-	525	-
13.	Máréfalva		újraalapítva 1923		225
14.	Nyikómalomfalva		1898		198
15.	Oroszhegy	1897	1891	30	585
16.	Parajd	1892	1900 körül	195	120
17.	Székelyszeresztúr		1907		35
18.	Székelylengyelfalva		-		45
19.	Székelypálfalva		1911		120-130
20.	Székelyszentkirály	1898	ősrégi	230	280
21.	Székelyszentlélek		1890 körül		227
22.	Székelyszenttamás	1894	-	30	240
23.	Székeljudvarhely	1898	-	300	360
24.	Székelyvárság		régi gyakorlat		75
25.	Székelyszombor				
26.	Szentegyházásfalva	-	1920	752	795
		1888		75	
27.	Szováta		régi, 1924 újjaszervezve		396
28.	Vágás		1900 körül		300
29.	Zetelaka		1886		1070

Szijártó Éva

A tej szimbólumának jelentésmezője egy magyar proverbiumgyűjtemény alapján angol, német és francia párhuzamokkal

„Miért olyan nagy öröm az, ha valakit tejben-vajban fürösztenek? Fürdés után a tejet még csak leöblíti a szerencsétlen magáról, de ugyancsak sokat vesződhet, amíg a vaját is lekaparja [...] S végül: óvjon meg az ég attól, hogy hazám tejjel-mézszel folyó Kánaán legyen, mert a tejjel-belefulladni semmi kedvem, köldökig gázolni a mézben – ennél is ismerem jobb időöltést.”¹ Ez a Tabi Lászlótól² való idézet nagyon jól rávilágít arra a tényre, hogy bár proverbiumainkat sokszor használjuk, a bennük előforduló képek szimbolikus tartalmának magyarázatát nem ismerjük. Tisztában vagyunk ugyan azzal, hogy a tejjel-mézszel folyó Kánaán „jó dolog”, de fogalmunk sincs arról, hogy miért éppen tej és méz a boldogság szimbóluma.

Tanulmányomban ezekre a kérdésekre szeretnék rávilágítani a tej szimbóluma kapcsán, amely a méz szimbólumával együtt szokott az állandó nyelvi kifejezésekben és egyes népi szimbolikus megnyilvánulásokban előfordulni, és jelentéseik is nagyjából azonosak vagy legalábbis hasonlóak. Indokolt volna tehát a két szimbólumot együtt tárgyalni, de a terjedelmi korlátok itt csak a tej szimbólumának bemutatását teszik lehetővé.

A szimbólumokat, archetípusokat a különböző kutatók más-más irányból közelítették meg Sigmund Freudtól Carl Gustav Jungon át Mircea Eliadéig. Számomra Gilbert Durand felfogása meghatározó, aki szerint az archetípusokat az különbözteti meg a szimbólumoktól, hogy univerzálisak, így a szimbólumok az ő értelmezésében csupán egy-egy archetípus megnyilvánulásának variációi. A kerék például nem egyszerű szimbólum csupán, hanem egyszerűs mind a ciklikusságnak, a körforgásnak nagy archetípusa, amit más szimbólumok (év, nap, hold, kígyó stb.) is kifejezhetnek. Az archetípusok tehát ebben az értelmezésben sok, látszólag egymástól távol álló szimbólumot kötnek össze, helyesebben hoznak létre.³ „Az archetípus tehát nem meghatározott mitológiai kép vagy motívum, hanem egyfajta irányulás, ábrázolások tendenciája, mely részletekben változhat, de az alapirányultság nem vesz el” –

Szijártó Éva (1990) – egyetemi hallgató, mesteri fokozat, BBTE, Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, Kolozsvár, szijartoevi@gmail.com

Jelen tanulmány szakdolgozatom egy részének átdolgozott változata, amelyet 2012-ben védtem meg az Eötvös Loránd Tudományegyetemen. A dolgozat dr. Tanczos Vilmos vezetésével készült, akinek ezúttal is szeretném köszönetemet kifejezni sok segítségért.

¹ <http://szepidezet.hu/Idezetek/13600> (utolsó megtekintés: 2013. 11. 26.)

² Tabi László (Budapest, 1910 – Budapest, 1989) író, szerkesztő és humorista.

³ Gilbert Durand: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris 1984. 63. – A továbbiakban minden, idegen nyelvű könyvből származó idézet saját fordítás.

írja C. G. Jung archetípus elméletére hivatkozva Tánzos Vilmos, aki *belső mentális képeknek* tekinti az archetípusokat, amelyek kifejeződhetnek a kultúra legkülönbözőbb területein, így a folklórban is (például az oralításban, közösségi rítusokban, vizuális ábrázolásokban vagy éppen írott folklórműfajokban).⁴

Gilbert Durand a képzelet antropológiai struktúráit bemutató nagy rendszerében a mézet és a tejet az éjszakai szimbólumtartomány képein belül tárgyalja, és a leereszkedés szimbólumai között az intimitást kifejező anyagokhoz sorolja. Többek között ebbe a csoportba tartozik még a sír, a titkos szoba, a barlang, a paradicsom, a zárt szent hely, a szent italok (mint például a bor), a bárka, a tojás, az edény vagy a gyomor archetípusa.⁵

A méz és a tej archetípusához nyilvánvalóan nem rendelhetünk hozzá egy-egy jelentést, hiszen különböző helyzetekben más és más jelentésaspektusuk kerül előtérbe. Ezek természetesen nem állnak nagyon távol egymástól, sőt nagyon szorosan összefüggnek. Például mind a kettő jelent boldogságot és bőséget is, ezek kapcsolata pedig nem szorul magyarázatra. Hasonlóképpen a két táplálék is mint szimbólum sok esetben ugyanazt fejezi ki, több alkalommal egymás mellett fordulnak elő, azonos jelentésükkel erősítve egymást.

Tanulmányom adatbázisaként Szemerikényi Ágnes 2009-ben megjelent nagyszerű proverbiumgyűjteményét⁶ használtam, amely minden közölt proverbiumnál jelzi, hogy az állandó szókapcsolat melyik korábbi szótárak anyagában lelhető fel. Azért esett erre a kötetre a választásom, mert hatalmas magyar anyagot ölel fel, idézi a korábbi gyűjteményeket (ezekben nagyon sok esetben fordulnak elő átvételek, de gyakran a forrásul szolgáló mű megnevezése nélkül, ilyen esetekben a szerző a legkorábbi említést veszi alapul), mindig feltünteti a pontos variánsokat az egyes gyűjteményekből, és rövidítéssel jelzi a pontos lelőhelyüket. Szemerikényi felhasználja nemcsak Baranyai Decsi János, Kis Viczay Péter, Kovács Pál, Baróti Szabó Dávid, Dugonics András és Erdélyi János régi gyűjteményeit, hanem az újabb gyűjtéseket is, például Vő Gabriella újabb munkáit.

Annak bizonyosságaként, hogy a tej szimbólumának feltárt jelentései valóban archetipikusak, az elemzéshez kigyűjtöttem a tejjel kapcsolatos proverbiumokat néhány nem magyar nyelvű gyűjteményből, kötetből is, hogy a feltárt jelentésekre a bibliai, mitológiai előfordulások mellett nemzetközi párhuzamokat is tudjak hozni. Ugyanis, feltevésem szerint a tej szimbóluma nem genetikai kapcsolatok miatt fordul elő azonos jelentésben más népeknél, hanem azért, mert az archetipikus szimbólumok valóban egyetemes érvényűek.

A tej mint alapvető táplálék, az élet, a gyermekség jelképe

A tej az esszenciális táplálék archetípusa,⁷ és ennek megfelelően jelentése mindig nagyon erősen pozitív. Minden kultúrában az élet itala és szimbóluma, hiszen amikor egy gyermek megszületik, csak és kizárólag anyatejjel táplálkozik, amely mindent tartalmaz, amire a csecsemő szervezetének szüksége van, sőt annak igényeivel együtt változik az összetétele is. Ezért utalnak a táplálékbőségre a nagy emlők, például a paleolitikorból fennmaradt

⁴ Tánzos Vilmos: *Folklórszimbólumok*. Egyetemi jegyzet. Kvár 2006. 16.

⁵ Gilbert Durand: *i. m.* 217–307.

⁶ Szemerikényi Ágnes: *Szólások és közmondások*. Bp. 2009

⁷ Gilbert Durand: *i. m.* 294; Tánzos Vilmos: *i. m.* 214.

szobrocskákon.⁸ Jób keserűségében, amikor a Sátán „jóvóltából” már nemcsak vagyona és családja nincs, de még betegségek is kínozzák, így kiált Istenhez: *Nemde kiöntöttél, mint a tejet szokták, aztán saját módjára hagytál megalvadni.*⁹ Ebben az igében Jób saját életét hasonlítja a tejhez.

A tej egyrészt az anyatej miatt vált a táplálék archetípusává, hiszen az egymagában elég táplálék egy kisbabának, viszont arról az oldalról is megközelíthetjük, hogy a tehéntej mennyire tápláló: egy pohár tej energiatartalma megegyezik egy kisebb karéj kenyérével, a többi folyadék ettől nagyon messze áll. Így nemcsak a gyermekek, de a betegek és öregek tápláló itala is. Ezenkívül nem egy étel alapanyaga, hiszen ha egy háztartásban sok tej van, akkor azt nemcsak inni lehet, hanem le lehet szedni róla a tejszínt, lehet belőle aludttejet, tejfölt, túrót, sajtot készíteni, vaját köpülni.

A Biblia is sok esetben kiemeli a tejet mint alapvető táplálékot. *Vigyázz rá, hogy milyen juhaid külséje, és fordíts gondot a nyájaidra! Mert nem marad meg a vagyon örökre, s nem száll a tartalék apáról fiúra. Ha már lekaszálták a füvet, a sarjút kihajtott, s hazahozták a hegyekből a szénát, akkor tarts bárányokat, hogy legyen ruhád. Bakokat is tarts, hogy földet vásárolhass, s legyen sok kecsketejed élelmedül, meg a szolgálóid eltartására.*¹⁰ Ez a bibliai hely tehát a bárányokat jelöli meg mint a ruházat, a bakokat mint a földvásárlás feltételét és a kecsketejet mint ételmelet. *A tejet felhasználtátok eledelül, a gyapjút ruházatul, a kövér állatokat levágtátok, de a nyáját nem legeltettétek.*¹¹ Ezékiel próféta itt a rossz pásztoroknak közvetíti Isten szavait, és a tej ebben az összefüggésben is mint táplálék jelenik meg. *Ami a legfontosabb az ember életében, az a víz, a tűz, a vas és a só, a búza java, a tej meg a méz, a szőlő leve, az olaj és a ruha.*¹² Ez az igeszakasz a tejet és a mézet is a tíz legfontosabb dolog között sorolja fel. Izajás Damaszkusz és Izrael királyának büntetését jövendőli a következő versekben: *Azon a napon mindenki csak egy fejőstehenet és két juhot tart. És a tej bősége miatt, amit adnak, aludttej és méz lesz mindenkinek a tápláléka, aki csak életben marad ebben az országban.*¹³ Ebből az idézetből is kitűnik, hogy a tej és a méz elegendő élelem önmagában is. *Ti szomjazóok, gyertek a vizekre mind, és bár nincsen pénzetek, siessetek ide! Vegyetek ingyen gabonát és egyetek, vegyetek pénz nélkül bort és tejet.*¹⁴ Ezékiel is így jövendöl az ammoniták ellen: *Halljátok az Úrnak, az Istennek a szavát! Ezt mondja az Úr, az Isten: Mivel neveltél szentélyemen, amikor meggyalázták, és Izrael földjén, amikor pusztasággá lett, és Júda házában, amikor fogságba hurcolták, azért odaadlak kelet fiainak, hadd üssék fel sátraikat és hadd telepedjenek le benned. Ők eszik majd termésedet és ők isszák a tejedet.*¹⁵ Tehát az a legnagyobb fenyegetés, hogy más eszi majd a termést, és más issza majd a tejuket.

A tej a gyermeki létet is jelölheti, az anyatejből egyértelműen következik ez a jelentésaspektusa. Ide kapcsolódik a Zsidókhoz írt levél néhány mondata: *Ha az időt tekintjük, már tanítóknak kellene lennetek, s mégis arra szorultok, hogy az isteni tanítás elemeire oktassanak*

⁸ Gilbert Durand: *i. m.* 296.

⁹ Jób 10,10

¹⁰ Péld 27, 23–27,27

¹¹ Ez 34,3

¹² Sir 39,26

¹³ Iz 7,21–7,22

¹⁴ Iz 55,1

¹⁵ Ez 25,4

*benneteket. Tejre van szükségetek, nem szilárd ételre. Aki tejen él, járatlan az igaz tanításban, hiszen még kisgyerek. A tökéletesnek viszont, aki gyakorlattal megfelelő érzéket szerzett a jó és a rossz megkülönböztetésére, szilárd eledel való.*¹⁶ A levél írója feddően szól a nyilvánvalóan felnőtt címzettekhez, és úgy véli, még nem érettek a szilárd táplálékra, csak a tejre. Itt érdekes ellentétet fedezhetünk fel, hiszen a tej, amint azt a későbbiekben majd kifejtem, jelentheti a lelki-szellemi táplálékot, így például Isten szavát, valamint a beavatottak számára elérhető tudást vagy a bölcsességet is.

A gyermek Zeusz is tejet és mézet fogyasztott.¹⁷ Izajás próféta pedig így jövendöl: *Ezért az Úr maga ad nektek jelet: Íme, a szűz fogan, fiút szül, és Immánuelnek nevezi el. Aludt tej és méz lesz a tápláléka, míg meg nem tanulja elvetni, ami gonosz, és a jót választani.*¹⁸

A tej az életet jelöli a következő magyar szólásokban: *Szereti a tejnek a fölét.*¹⁹ *A tejnek sincs fenéig föle.*²⁰ *Leszedte a tejjölt, nekem csak a savó maradt.*²¹ *Szereti a tejjelt, de nem akarja enni a szerdéket.*²² *Ha felhörpölte a tej fölét, igya meg a savóját.*²³ Itt a tej az élet egészére vonatkozik, míg a tej föle a boldogságra, a savó pedig az élet több megpróbáltatást, nehézséget magában foglaló részére. A tej föléhez hasonló jelentést a méz esetében is ki tudtam mutatni, „*Das ist kein (reines) Honiglecken/Honigschlecken.*”²⁴ (Ez nem (csak) méznyalás.) illetve „*Das ist nicht der reine Bienenhonig.*”²⁵ (Ez nem tiszta méz.) Vajda Mária adata szerint az *Aki leszedte a tejjelt, igya meg a savóját is.* közmondást a legények a megesett lányra mondták.²⁶ Ezek szerint tehát vonatkozhat csupán a szerelemre is, s azon belül az élvezeteket jelenti a tej föle, a savó pedig ismét a kevésbé élvezetes epizódokra vonatkozik, amikor vállalni kell a következményeket, ez esetben a házasság nélkül fogant gyermeket.

Hasonlóképpen az életre vonatkozik a következő proverbiumcsoport, ezen belül is az életút állomásaira, egy kivétellel gyermekekre, fiatalokra utal. *Jó tehén alatt szoptott.*²⁷ *Tudjuk, micsoda tehén alatt szoptott.*²⁸ *Kinek a tehene alatt szoptál?*²⁹ Ez a három szólás az ember eredetére, családjára utal, tehát arra, hogy hová született, hol szívta magába ezt az életet jelentő folyadékot. Hasonlóképpen az *Anyatejjel szopta.*³⁰ szólás is a gyermekségre utal, olyan tulajdonságokról van itt szó, amelyek szinte a születésétől kezdve jellemeznék valakit. *Meglátszik, melyik tejből lesz túró.*³¹ *Nem minden tejből lesz túró.*³² proverbiumainkban a tej szintén a gyermekkorra, fiatalságra vonatkozik, míg a túró a felnőttkorra, hiszen már gyermekkorban

¹⁶ Zsid 5,12–5,14

¹⁷ Csiky Gergely: *Görög-római mythologia.* Bp. 1911. 13.

¹⁸ Iz 7,14–7,15

¹⁹ Szemerényi Ágnes: *i. m.* 1347.

²⁰ Uo. 1347.

²¹ Uo. 1348.

²² Uo. 1348.

²³ Uo. 1347.

²⁴ Lutz Röhrich: *Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten.* Freiburg–Basel–Wien 1994. 736.

²⁵ Uo. 736.

²⁶ Vajda Mária: *Vallomások a paraszti szerelmi életről. = Erősz a folklórban. Erotikus jelképek a népművészetben.* Szerk. Hoppál Mihály – Szepes Erika. Bp. 1987. 191.

²⁷ Szemerényi Ágnes: *i. m.* 1344.

²⁸ Uo. 1345.

²⁹ Uo. 1344.

³⁰ Uo. 59.

³¹ Uo. 1347.

³² Uo. 1347.

kiderül, hogy milyen ember lesz valakiből, ha majd felnő. A kivétel az aludttej képével jeleníti meg az öreg embert: *Összement, mint az aludttej*.³³ Teljesen „adja magát” az összehasonlítás, hiszen ahogy a tej összeesik, ha megaltatják, ugyanúgy az ember is összetöpörödhet, amikor megöregszik.

A *Bor teje a vén embernek*³⁴ szólás azon alapszik, hogy a bornak, különösen a vörösbornak kis mértékben jó élettani hatásai vannak, ezt állítja párhuzamba a csecsemők ideális táplálékával.

Csupán egy német szólást találtam, amely a tejet mint alapvető táplálékot jeleníti meg. *Etw. mit der Muttermilch eingesogen haben*.³⁵ (Valamit az anyatejjel szívott magába.) Ez a proverbium olyan tulajdonságokra, sajátosságokra utal, amelyek valakit már kiskora óta jellemznek. Magyar párhuzamát már említettem: *Anyatejjel szopta*.³⁶

Most pedig következzenek a tejet életszimbólumként megjelenítő idegen nyelvű proverbiumok. A tej föle, mint az élet boldogabb, szebb része nemcsak a magyar anyagban mutatható ki, amint azt már említettem sok példán keresztül, hanem egy angol párhuzamra is rábukkantam: *I'll have none of your flat milk*.³⁷ (Nem kell nekem a te lefölezött tejed.) Konkrétan ebben a kontextusban a lefölezött tej mindenképpen negatív, ahogy a magyar példákban, és vonatkozhat például rossz vendéglátásra, ajándéokra.

A legtöbb, szám szerint 5 proverbium ebben a csoportban a tej fölét emlegeti, amely ugye ez esetekben a tej egészével szemben, amely az élet egészére vonatkozik, az élvezetet, a boldogságot jelenti, ezért itt megint csak utalnék arra, hogy a tej boldogságszimbólum is (lásd hátrébb). Az áttekintett gyűjteményekben további négy magyar és egy német proverbium említi a szoptást, s további kettő von párhuzamot a gyermek felnőtté válása és a tej túróvá válása között. Az aludttej is megjelenik egy esetben mint az öregember megfelelője. Ezekből a példákból nagyon jól látszik, hogy sokszor különböző tejtermékek is szimbólumként fordulnak elő a tej mellett a proverbiumokban. A bor is több alkalommal kerül a tej mellé, ami nem csoda, hiszen ez a folyadék is sokszor életszimbólumként értelmezhető.³⁸

A tej mint bőségjelkép

A tej nagyon erőteljesen boldogságszimbólum, és ebből következik tulajdonképpen, hogy jelentheti a bőséget is, amely a boldogságnak, ha nem is feltétele, de mindenesetre könnyítő körülménye. A bőséget leíró képek gyakran tartalmazzák a tejet, nagyon sok alkalommal a mézzel együtt. A kép a Bibliában is több helyen megtalálható. Legismertebb ezek közül minden bizonnyal a tejjel-mézzel folyó Kánaán szimbóluma. Az Ószövetség összesen 22 alkalommal

³³ Uo. 50.

³⁴ Uo. 173.

³⁵ Lutz Röhrich: *i. m.* 1033.

³⁶ Szemerkényi Ágnes: *i. m.* 59.

³⁷ G. L. Apperson: *The Wordsworth Dictionary of Proverbs*. Ware 1993. 416.

³⁸ Hgs. Manfred Lurker: *Wörterbuch der Symbolik*. Stuttgart 1988. 798; Szerk. Pál József – Újvári Edit: *Szimbólumtár. Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából*. Bp. 1997. 79; Nanon Gardin et alii: *Szimbólumok lexikona*. Bp. 2009. 76; Dir. Jean Chevalier: *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Paris 1969. 804; J. E. Cirlot: *A Dictionary of Symbols*. London 1971. 374; Hans Biedermann: *Szimbólumlexikon*. Bp. 1996. 57.

említ tejjel és mézzel folyó földet vagy országot, ebből is látszik, hogy ez a két anyag mennyire jellemző a bőség és boldogság képének megjelenítésére. Álljon itt egy példa: *Azért szálltam le, hogy kiszabadítsam az egyiptomiak hatalmából, és hogy kivesszem arról a földről egy szép, tágas országba, egy tejjel-mézzel folyó országba, a kánaániak, a hettiták, az amoriták, a periziták, a hívviták és a jebuziták területére.*³⁹ De ugyanezt a képet megtaláljuk Jóel könyvében, amint Júda békéjéről ír: *Azon a napon új bor fakad a hegyekből, tej folyik a halmokból, Júda minden folyójának víz árasztja el a medrét.*⁴⁰ Ovidius is így jellemzi az aranykort: *egy folyamár tejjel, nektárral folyt le a másik.*⁴¹ Jób ezekkel a szavakkal emlékezik vissza a jólét idejére, miután a Sátán rengeteg testi-lelki szenvedést bocsájtott rá: *Bárcsak újra látnám őszöm napjait, mikor Isten védte sövényvel sátramát. Amikor még nálam lakott az Úr, és körülvelt gyermekeimnek serege. Amikor tiszta tejben mostam a lábam, és olajpatakok folytak a sziklából. Amikor fölmentem a városkapun át, és a piactéren helyet foglaltam; mihelyt megláttak, az ifjak félreálltak, az öregek felálltak, s állva maradtak.*⁴² Eszerint ha még arra is jut a tejből, hogy az ember a lábát mossa benne, akkor rengeteg vagyona lehetett. Az Úr Jákobot, miután a pusztában sajátjává fogadta, *Fölvezette az ország magaslataira, A földnek gyümölcseivel táplálta. Mézet szívhatott a sziklából, Olajat a kemény kőből. Aztán a tehén teljes teje és a juhtej, Meg a bárányok és kosok kövérsége.*⁴³ A Biblia ebben az esetben is a tej és a méz képét hívja segítségül a bőség, a gazdagság kifejezésére.

A tej bőség- és gazdagságszimbólum, ez szólásainkból és közmondásainkból is kiütöközik. Ha *van mit aprítani a tejbe,*⁴⁴ akkor nem kell éhezni, ha viszont *nincs mit a tejbe aprítani,*⁴⁵ akkor nagy a szegénység, abban az esetben még kenyérrre, a legalapvetőbb élelmiszerre sem futja. A *Könnyű a tej alá morzsolni*⁴⁶ közmondás pedig azt jelenti, hogy van minden abban a háztartásban, nem szenvednek hiányt, tehát nekik könnyű a dolguk, mert nem kell nélkülözni. *Tejbe-vajba fűrösztik.*⁴⁷ Ez a szólás asszony vagy gyermek elkényeztetését jelenti, de ezt sem lehetne megtenni, ha nem lenne miből a kedvükre tenni, szegény ember nem tudja elkapatni a gyereket vagy a feleségét, ha kenyérrre is alig telik. A vaj ebben az esetben mint tejtermék a tej jelentésének erősítésére szolgál. Ezt a proverbiumot majd a boldogságról szólva is megemlítem, mert oda is sorolható.

*Szoptatóra ne tekints, hogyha annak teje nincs.*⁴⁸ Arra utal ez a közmondás, hogy nem érdemes olyanl foglalkozni, akitől az ember nem várhat hasznot. Ez a haszon nyilván főleg anyagi javakat jelent, tehát a tej itt is a gazdagságra vonatkozik. *Amely tehén sokat bög, kevés tejet ad.*⁴⁹ Ez a közmondás azon alapszik, hogy a sokat bögő tehénnek általában valami baja van, amelyet így juttat kifejezésre, éppen ezért kevesebb tejet termel. A tej itt is a hasznot jelenti, hiszen ez a közmondás a nagyhangú emberekre vonatkozik, akiknek csak a szája jár,

³⁹ Kiv 3,8

⁴⁰ Jo 4,18

⁴¹ Publius Ovidius Naso: *Metamorphoses*. Bp. 1982. 110.

⁴² Jób 29,4–29,8

⁴³ Mtörv 32,13–14

⁴⁴ Szemerkenyi Ágnes: *i. m.* 1348.

⁴⁵ Uo. 1347.

⁴⁶ Uo. 1347.

⁴⁷ Uo. 1347.

⁴⁸ Uo. 1320.

⁴⁹ Uo. 1343.

de nem jó munkaerők, tehát ők sem hajtanak sok hasznot. Az elvégzett munka és az anyagi haszon közti szoros összefüggés a következő közmondásban is nagyszerűen megfigyelhető: *Amint tartod enédet, úgy ihatod tejedet.*⁵⁰ Ha valaki tehát nem fektet bele elég munkát valamibe, akkor a vagyona sem fog gyarapodni. *A tehén se adja le a holnapi tejet*⁵¹ szólásban is ezt a jelentést véltem felfedezni, hiszen ahogy a tehéntől is mindig csak egy napi adagot lehet fejni, úgy a másnapi, még elvégzetlen munkáért sem lehet előre a hasznot behajtani. *A bakot is megfejné*⁵² szólás ugyan nem tartalmazza a „tej” szót, ugyanakkor nyilvánvaló, hogy arra utal. Aki pedig még a baktól is tejet, tehát valamiféle anyagi hasznot szeretne szerezni, az nagyon kapzsi.

*A fekete tehénnek is fehér a teje.*⁵³ Tehát a piszkos tehénnek is tiszta a teje. A fehér szín tisztaság jelenése⁵⁴ itt is erősíti a tej szimbólumát. Azt jelenti, hogy nem számít, ki milyen piszkos körülmények között dolgozik, az eredmény, a haszon a lényeg. Ez a közmondás hasonlít egy angol proverbiumra: „*Every bee’s honey is sweet.*”⁵⁵ (Minden méh méze édes.) Az eredmény a lényeg, nem az, hogy ki és milyen körülmények között hozza létre. Mivel a tej és a méz szimbolikájában rengeteg a hasonlóság, nem döbbenhetünk meg azon, hogy ugyanazt a jelentést a magyar nyelv az egyik, míg az angol a másik ősi táplálékkal fejezi ki.

*Sok bogár gyűl ott össze, ahol sok a tej.*⁵⁶ Ebben a közmondásban kifejezetten a gazdagságra vonatkozik a tej, hiszen a jómódú házakba csak úgy gyűlnek a vendégek, ahogy a bogarak a tejre. Az emberek általában oda mennek, ahonnan hasznot remélhetnek.

A tej nem csak a magyar proverbiumanyagban jelenti a bőséget, gazdagságot. *Er hat nicht viel in die Milch zu brokken.*⁵⁷ (Nincs sok, amit a tejbe apríthatna.) Ez a szólás nyilván ugyanúgy a szegénységre, a szerény életkörülményekre utal, mint magyar párja, amely ugyanezekkel a szavakkal fejezi ki: *Nincs mit a tejbe aprítani.*⁵⁸

*Milch und Honig.*⁵⁹ (Tej és méz.) A Kánaánra utaló szólás nyilvánvalóan bibliai eredetű, az Ószövetségben 22 alkalommal előforduló „tejjel-mézzel folyó” föld vagy ország kifejezés nem is csoda, hogy részévé vált a német proverbiumkincsnek. Természetesen bőséget és boldogságot jelent.

Érdekes módon ebben az esetben a 11 magyar proverbiumhoz képest csak kevés idegen nyelvű, csupán két német párhuzamot találtam. Három magyar példában a tej az éhezés elenszereként jelenik meg, ahogy az egyik német szólásban is. Tehát ha van tej, az alapvető táplálék, a táplálék archetípusa, akkor nem kell éhezni. Egy magyar szólás a vajjal együtt a tej segítségével fejezi ki a kényeztetést, amely boldogságot is jelenthet, ezért ott is tárgyalom. Hét magyar proverbium pedig kifejezetten ’haszon’ értelemben használja a tejet. A második német szólás pedig elgondolkodtat, hogy vajon a magyar proverbiumgyűjteményekbe miért nem került bele a tejjel-mézzel folyó Kánaán vagy ennek valamilyen rövidebb változata.

⁵⁰ Uo. 354. – Az archaikus elemeket őrző moldvai csángó tájszólásban az „ünö”/”ünő” szó ’tehén’ jelentésű.

⁵¹ Uo. 1344.

⁵² Uo. 102.

⁵³ Uo. 1343.

⁵⁴ Erdélyi Zsuzsánna: *Adatok a magyar népköltészet szímszimbolikájához.* Ethnographia LXXII(1961). 180.

⁵⁵ G. L. Apperson: *i. m.* 33.

⁵⁶ Szemerkenyi Ágnes: *i. m.* 157.

⁵⁷ Lutz Röhrich: *i. m.* 1033.

⁵⁸ Szemerkenyi Ágnes: *i. m.* 1347.

⁵⁹ Lutz Röhrich: *i. m.* 1033.

A tej mint erőszimbólum

Nagy tápértéke miatt nem csodálkozhatunk azon sem, hogy az erő italának tartották nemcsak Európában,⁶⁰ de Kínában is, ahol az anyatej ivásának a fizikain kívül a szexuális erőt növelő hatást is tulajdonították.⁶¹ Az alkimista szimbolika szerint képletesen spermát jelenthet. Egy antik eredetű megtermékenyítés-elmélet pedig úgy tartja, hogy az élet a fehér sperma és a vörös menstruációs vér keveredéséből születik.⁶² A magyar tündérmesékben is előfordul, hogy a hős pokolbéli kancák tejével teli üstben fürdik, mielőtt megmérkőzne ellenségével.⁶³ De a moldvai mesében is tejjel kell táplálni a girhes táltoslovat három napig, hogy erőre kapjon.⁶⁴

Két olyan proverbiumot találtam, amelyben a tej erőszimbólumként jelenik meg. Az első: *Megszopta az anyját.*⁶⁵ Ezt a szólást nagydarab, erős emberre mondják, hiszen a csecsemőknek az anyatejtől lesz erejük. A másik pedig: *Eridj haza szopni!*⁶⁶ ezt pedig olyankor mondják, ha valaki gyenge még valamilyen munkához, tehát a tejből kellene hozzá érőt nyernie. De természetesen itt megint csak visszautalnék a tej gyermekséget idéző jelentésére, hiszen mind a két esetben egy táplálkozó gyermek képe jelenik meg előttünk, aki ugyan még gyenge, de a tej segítségével majd erőre kap. Nemzetközi párhuzamot érdekes módon nem találtam.

Mind a két szólás a szopással kapcsolatban jelenti az erőt, így ez a módja a megerősödésnek, szó sincsen tejből való fürdésről, sőt egyáltalán tehén vagy valamilyen más állat teje sincs megemlítve ebben a két proverbiumban, mindegyik az anyatejre utal.

A tej mint a termékenység, az anyaság szimbóluma

A tej a termékenység és az anyaság szimbóluma is,⁶⁷ ez teljesen evidens, hiszen az anyatejről általában egy szoptató nő képe jelenik meg előttünk. A nőideál sem véletlenül volt évezredekken keresztül egészen más, mint ma, amikor rengeteg lány és nő igyekszik minél jobban lefogyni. A szélesebb csipő, a teltebb kebel ugyanis az anyaságot, a termékenységet juttatta az ember eszébe. Elég, ha a willendorfi Venusra, vagy bármelyik Rubens képre gondolunk. A családalapítás egyik rendkívül fontos célja mindig az utódok biztosítása volt.

A szoptatás rendkívül intim kapcsolat anya és gyermeke között, így Gilbert Durand szerint a tej az anyai meghittséget és az *újra megtalált intimitást jelenti.*⁶⁸ A szoptatás folyamata valamiféle adaptációt, elfogadást is jelent. Egyiptomban például Ízisz megszojtatja a fáraót,

⁶⁰ Nanon Gardin et alii: *i. m.* 569–570; Hans Biedermann: *i. m.* 378.

⁶¹ Szerk. Pál József – Újvári Edit: *i. m.* 452; Hans Biedermann: *i. m.* 378.

⁶² Hans Biedermann: *i. m.* 378.

⁶³ Jankovics Marcell: *Erősz és Erőé. Kasztrációs komplexus a tündérmesékben. = Erősz a folklórban. Erotikus jelképek a népművészetben.* Szerk. Hoppál Mihály – Szepes Erika. Bp. 1987. 135.

⁶⁴ Tánzos Vilmos: *i. m.* 214.

⁶⁵ Szemerényi Ágnes: *i. m.* 57.

⁶⁶ Uo. 1319.

⁶⁷ Szerk. Pál József – Újvári Edit: *i. m.* 452; Dir. Jean Chevalier: *i. m.* 448.

⁶⁸ Gilbert Durand: *i. m.* 297.

ezzel fiává fogadja, és legitimálja hatalmát.⁶⁹ De ugyanezt az elemet Szűz Máriára vonatkoztatva is megtaláljuk a középkori Európában.⁷⁰ A görög–római mitológia nagy hőse, Héraklész is úgy nyerte el a halhatatlanságot, hogy csellel megszoptatták Héra tejéből. A Tejút egyik keletkezési magyarázata is az, hogy amikor Héra ellökte magától a túlságosan mohó csecsemőt, teje az égboltra fröccsent.⁷¹ Ezek az adatok megint kapcsolódnak *A tej mint istenek itala, lelki táplálék* című alfejezethez, sőt visszautalnék a gyermekséggel kapcsolatban írtakra, hiszen az anyaság ezzel áll párban, így az ott említett proverbiumok ide is kapcsolódnak, de hangsúlyosabbnak éreztem azt a jelentését, ezért történhetett meg, hogy egyetlen magyar vagy nemzetközi példát sem soroltam ehhez a csoporthoz.

A tej mint halhatatlanság, újjászületés, gyógyítás

A tej életszimbólum, így az újjászületést, a feltámadást, a halhatatlanságot, a fiatalságot is jelenti, és gyógyító, tehát életerőt visszaadó tulajdonsága is van. Kínában a hosszú élet összeforrásának tartották, és gyógyító erőt tulajdonítottak neki. Egy hindu mítosz szerint a tejet az istenek készítették a tejóceán kiköpülésével. Indiában az isteni életáramot jelölte. Az ókori Görögországban pedig az újjászületés szimbóluma volt.⁷² A keltáknál a tej a halhatatlanság itala volt, s nem véletlenül nevezték az alkimisták a bölcsek kövét, amely köztudottan örök életet biztosít, Szűz Mária tejének. Mint láttuk, Héraklésznek is Héra elcsent teje biztosította a halhatatlanságot.⁷³ Manfred Lurker szerint is életvize, újjászületés és a mézsel együtt halhatatlanságszimbólum.⁷⁴ Gilbert Durand is fiatalság- és életelixirként jellemzi.⁷⁵ Az írek és a bretonok gyógyírként használták.⁷⁶

A magyar népi gyógyászat is ismerte és alkalmazta a tejet különböző bajok esetén. Például anyatejet fejtek a fájós fülbe, vagy szemre kenték. A leforrázás vagy megégetés által keletkezett sebekre tejet, tejfelt vagy aludttejet tettek: Ma is gyakran, ha valaki leég a napon, tejföllel kenik be a kipirult bőrt, ami kellemes hűsítő érzéssel jár együtt. De a keléses, gennyes sebekre is tejből főtt lenmagpakolást alkalmaztak, valamint a részeggel is, aki rosszul lett, tejet itattak.⁷⁷

Érdekes, hogy élet, feltámadás, újjászületés és erőszimbólumként a tej Nanon Gardin szerint az emberi gyöngesség és részvét analógiájaként is megjelenik. Pedig éppen ez a szócikk állítja szembe a tejet, amely higgadt, megnyugtató, összeköt, erősít, felépít, a borral, amely viszont tüzes, megcsonkít, átalakít és világra hoz.⁷⁸

⁶⁹ Hans Biedermann: *i. m.* 378.

⁷⁰ Dir. Jean Chevalier: *i. m.* 447.

⁷¹ Csiky Gergely: *i. m.* 92–93; Dir. Jean Chevalier: *i. m.* 448; Robert Graves: *A görög mítoszok*. II. Bp. 1970. 131.

⁷² Szerk. Pál József – Újvári Edit: *i. m.* 452; Hans Biedermann: *i. m.* 378; Hoppál Mihály et alii: *Jelképtár*. Bp. 1997. 217.

⁷³ Dir. Jean Chevalier: *i. m.* 447–448; Hoppál Mihály et alii: *i. m.* 217–218.

⁷⁴ Hgs. Manfred Lurker: *i. m.* 468; Nanon Gardin et alii: *i. m.* 569; Hoppál Mihály et alii: *i. m.* 217.

⁷⁵ Gilbert Durand: *i. m.* 293.

⁷⁶ Szerk. Pál József – Újvári Edit: *i. m.* 452.

⁷⁷ *Magyar Néprajz nyolc kötetben*. VII. Bp. 1990. 720–721.

⁷⁸ Nanon Gardin et alii: *i. m.* 569–570.

*Wie Milch und Blut aussehen*⁷⁹ (Úgy kinézni, mint a tej és a vér) illetve *Aussehen wie Milch und Blut/wie das ewige Leben*⁸⁰ (Úgy kinézni, mint a tej és a vér/mint az örök élet). Akkor mondják, ha valaki fiatalos, rózsás, egészséges. Ebben az esetben nagy hangsúly kerül a színekre. A tej fehér, a vér pedig piros. Ez egyrészt az egészségre utal, másrészt viszont egy szépségideál is megtestesít, elég, ha a közismert mesére, Hófehérkére gondolunk, amelyben a királyné azt kívánja, hogy olyan leánya szülessen, akinek bőre fehér, mint a hó, ajka piros, mint a vér, haja pedig fekete, mint az ében. A tejfehér bőr adta kontraszt a vérpáros szájjal évezredes szépségideál.

Nem lepődtem meg, hogy magyar proverbiumot nem találtam ebben a témában, viszont annál inkább, hogy németet igen, hiszen úgy gondoltam, hogy az újjászületés vagy a feltámadás nem jellemző témái sem a közmondásoknak, sem pedig a szólásoknak.

A tej mint istenek itala, lelki táplálék

A tej nemcsak az emberi táplálék archetípusa, hanem előszeretettel fogyasztják az istenek is a különböző kultúrákban. Egyiptomban az istenkirályok, a fáraók eledele is volt. Ha isteni táplálék, akkor viszont nem csoda, hogy az Attisz- és a Mithrász-kultuszban a tejet a mézzel együtt szentségként vették magukhoz a hívók.⁸¹ Manfred Lurker a mézet és a tejet egyaránt szakrális ételként és kultuszszimbólumként mutatja be.⁸²

A tej nemcsak a testet táplálja, jelentheti a lelki és a szellemi táplálékot is.⁸³ Szűz Mária teje égi-szellemi ital a kereszténységben.⁸⁴ Az Ószövetség Isten igéjét is a tejhez hasonlítja.⁸⁵ Péter apostol első levelében is így szerepel: *Mint újszülött csecsemők kívánjatok lelki, vizezeten tejet, hogy rajta felnőjete az üdvösségre, hisz tapasztaltatok, hogy milyen jó az Úr.*⁸⁶ Pál apostol a tejet mint a gyermekek táplálékát megkülönbözteti a felnőtteknek való szilárd eledeltől, amely az igazság igéje,⁸⁷ tehát ebben az esetben a tej éppen ellentétes jelentést kap, mint az imént, pedig mindkét példa bibliai, sőt újszövetségi. Az Énekek Énekében a tej a mennyei mennyasszony kertjében található, a mézzel és a borral együtt,⁸⁸ tehát természetfeletti táplálék.

A tej az égi világgal való kapcsolat záloga, párhuzamot vonhatunk az életfával, hiszen az is az eget és a földet köti össze.⁸⁹ Az altaji tatár sámánok is ezért igyekeznek az égi tejóceánból inni.⁹⁰ Itt megint visszautalnék a *tejerőszimbólum* jelentésére, hiszen a sámánok tulajdonképpen erőt nyernek a tejivással. A tejtenger képe nemcsak a tatároknál fordul elő, hanem egy óind

⁷⁹ Lutz Röhrich: *i. m.* 1033.

⁸⁰ Uo. 122.

⁸¹ Hans Biedermann: *i. m.* 378; Nanon Gardin et alii: *i. m.* 569–570.

⁸² Hgs. Manfred Lurker: *i. m.* 318–319.

⁸³ Dir. Jean Chevalier: *i. m.* 448.

⁸⁴ Hoppál Mihály et alii: *i. m.* 217.

⁸⁵ Szerk. Pál József – Újvári Edit: *i. m.* 452.

⁸⁶ 1Pét 2,2

⁸⁷ 1Kor 3,2; Zsid 5,12–13

⁸⁸ Én 5,1

⁸⁹ Hoppál Mihály et alii: *i. m.* 217.

⁹⁰ Róheim Géza: *Primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata*. Bp. 1984. 208.

teremtésmonda, és egy hindu eposz, a Rámájana is a világ teremtését a tejtenger istenek által történő megköpüléséhez köti.⁹¹

Ez a jelentés természetesen nem jelenik meg a proverbiumokban, hiszen erre a műfajra nem jellemző a különböző mitológiák isteneinek tárgyalása.

A tej mint áldozat

B. L. Ogibenyin szerint az áldozat mint ajándék a kommunikáció egyik fajtája. A szent rítusok segítségével az ember a szimbolikus kódokból kiválaszt egy szimbólumot, ez az áldozati ajándék.⁹²

„A tej áldozati szerepét olyan elhomályosult kvázi-áldozati cselekmények őrzik, mint a villám gyújtotta tűz tejjel való oltása vagy a házikigyónak és a garabonciásnak, táltosnak járó tej hiedelemmondai motívuma”⁹³ – írja a *Magyar Néprajz*. Az evilág és túlvilág közti egyik jellemző interakció az áldozat, így nem csoda, hogy a tej gyakran ebben a szerepben fordul elő. *A tej és a méz olyan ajándékok, amelyeket szeret a „Bona Dea”*.⁹⁴ A pásztornépek gyakran áldoztak tejet isteneiknek, kiváltképp a menydörgés istenségeinek. A görög–római mitológiában is nagyon sok isten kedvelt áldozata. Janus istent például a rómaiak Újév napján ünnepelték, s áldozatul tejjel és mézzel készült kalácsot mutattak be neki.⁹⁵ Pánnak, a pásztoristennek is tejet és mézet ajánlottak fel, többek között.⁹⁶ Pales, az itáliai pásztoristennő is szívesen fogadta a tej-áldozatot.⁹⁷ Tulajdonképpen logikus, hogy a különböző istenek örültek az áldozatként felajánlott tejnek, hiszen ez a folyadék jellemző táplálékuk volt, így ez a jelentés szervesen összefügg az előző alfejezetben tárgyaltakkal.

A tejnek Közép-Ázsiában és a régi Európában azt a képességet tulajdonították, hogy egyedül ő képes eloltani a villámcsapás okozta tűzvészt.⁹⁸ Szemadám György ezt azzal magyarázza, hogy a villám égi férfi princípium, míg a tej égi női princípium, ezért működik fordítva is, ugyanis az égből hullott „ménkú” az egyedüli gyógyír a szoptatós anya emlőjére, illetve a tehén begyulladt tőgyére.⁹⁹ Az áldozatról J. E. Cirlot ezt írja: „Minden folyékony szubsztancia (méz, tej, bor), amelyeket az antikvitásban a halottakért isteneknek és szellemeknek ajánlottak fel, a vér képei (amely a legértékesebb áldozat).”¹⁰⁰ A tej, a méz vagy a bor étleszimbólum-volta megindokolja ezt a cserét.

Itt sem szolgálhatok proverbiumokkal, hiszen áldozatokról megint csak nem igazán szól a proverbium műfaja.

⁹¹ Hans Biedermann: *i. m.* 378; Nanon Gardin et alii: *i. m.* 569–570.

⁹² Hoppál Mihály: *A mitológia mint jelrendszer*. Szemiotikai irányzatok a szovjet összehasonlító mitológiai kutatásban. = Szerk. Voigt Vilmos – Szépe György – Szerdahelyi István: *Jel és közösség*. Bp. 1975. 95.

⁹³ *Magyar Néprajz nyolc kötetben*. VII. Bp. 1990. 655.

⁹⁴ A. Piganiol: *Essai sur les origines de Rome*. Paris 1917. 209. id: Gilbert Durand: *i. m.* 296.

⁹⁵ Csiky Gergely: *i. m.* 42.

⁹⁶ Uo. 71.

⁹⁷ Uo. 75.

⁹⁸ Dir. Jean Chevalier: *i. m.* 448; Hans Biedermann: *i. m.* 378; Hoppál Mihály et alii: *i. m.* 218.

⁹⁹ Hoppál Mihály et alii: *i. m.* 218.

¹⁰⁰ J. E. Cirlot: *i. m.* 29.

A tej mint a kegyelem és a békesség képe

Jelenti az isteni kegyelem megnyilvánulását is, amikor Szűz Mária több ábrázoláson is Clairvaux-i Szent Bernátnak, Péter vagy Pál apostolnak juttat *kegyelme tejéből*.¹⁰¹ Így a lelki nyugalom, a békesség képe lesz. Avilai Szent Teréz a lelket egy szopó gyerekhez hasonlítja, akit az anyja szájába csöpögő tejjel vendégel meg, illetve beszél még lelkekről, akik a szent mellen nem tudnak mást tenni, csak örülni.¹⁰² Ez a jelentés is nagyon szoros kapcsolatban áll az alább kifejtett, *A tej mint boldogságszimbólum* című alfejezetben írtakkal.

A tejnek nyugalom, békesség jelentésére alapulnak a következő proverbsok: *Alszik, mint a tej*.¹⁰³ Jelentése közismert, hogyha valaki nem forgolódik, hanem nyugodtan, békésen alszik, akkor szoktuk ezzel a szóval jellemezni. *Aludttej is megfűjja*;¹⁰⁴ *Akit a tej megégetett, a tarhót is fűjja*.¹⁰⁵ Ezek a proverbsok a túlságosan óvatos emberre vonatkoznak, hiszen az aludttej nagyon békés, senkinek sem tudna ártani. Ugyanezen a gondolon alapszik a következő szólás: *Ha az Isten akarja, még az aludttej is elsül*.¹⁰⁶

Egy szólásunk a vörös, meleg vért állítja szembe a hideg, fehér aludttejjel. Itt a színek jelzőként megerősítik a vér és a tej szimbólumát. A piros ugyanis, mint maga a vér, sokszor az életet jelenti, míg a fehér színnek egyik jelentésaspektusa a megtisztulás, tisztaság, ártatlanság.¹⁰⁷ *Aludttej folyik az ereiben*.¹⁰⁸ Már korábban említettem, hogy Nanon Gardin szócikke a higgadt, megnyugtató, összekötő, erősítő, felépítő tej ellentétéként említi a tüzes, megcsönkítő, átalakító és világra hozó bort.¹⁰⁹ A bor pedig elsősorban vérszimbólum. Ez a szólás is a nyugodt, lassú emberre vonatkozik, akit senki sem tud kihozni a sodrából, azonban ez a mondás egyértelműen negatív jelentésű, mert az ilyen ember nem elég ügyes, nem elég életrevaló, és emiatt a családjának nem hoz olyan sok hasznot, mint ha ki tudná aknázni az életben adódó lehetőségeket. Ugyanezt jelenti, ha valakinek *A tej is megalszik a szájában*.¹¹⁰ *Az Olyan, mint az aludttej*¹¹¹ szóláshasonlatunknak van egy, az előbb említett két szólásunkkal megegyező jelentése, illetve jelentheti csupán azt is, hogy valaki sápadt, színtelen. Ebbe a kategóriába sorolnám a *Nekiesik, mint tót az aludttejnek*¹¹² szólást is, amelynek jelentése: gyorsan, mohón eszik. Itt ez a hirtelenséget, gyors cselekvést kifejező ige áll ellentétben a tej s még inkább az aludttej békességével, nyugodtságával.

Tehát összesen 8 magyar proverbsban találtam hangsúlyosnak a tej ezen jelentését, azonban érdekes módon egyetlen idegen nyelvű párhuzamot sem találtam. Persze a békesség képe is szoros kapcsolatban áll a boldogsággal, hiszen ha a háborúval vagy a nyugtalansággal állítjuk szembe, akkor ezek egyértelműen a boldogtalanságot írják le.

¹⁰¹ Hoppál Mihály et alii: *i. m.* 156.

¹⁰² Sainte Thérèse d'Avila: *Le Chemin de perfection*. Paris 1925. 121. id: Gilbert Durand: *i. m.* 295.

¹⁰³ Szemerkenyi Ágnes: *i. m.* 1346.

¹⁰⁴ Uo. 49.

¹⁰⁵ Uo. 1346.

¹⁰⁶ Uo. 50.

¹⁰⁷ Erdélyi Zsuzsánna: *i. m.* 180, 409.

¹⁰⁸ Szemerkenyi Ágnes: *i. m.* 49.

¹⁰⁹ Nanon Gardin et alii: *i. m.* 569–570.

¹¹⁰ Szemerkenyi Ágnes: *i. m.* 1346–1347.

¹¹¹ Uo. 50.

¹¹² Uo. 50.

A tej mint boldogságszimbólum

Ahogy erre már több ízben utaltam, a tejnek talán a leghangsúlyosabb jelentése a boldogság. Az öröm képe nemegyszer kapcsolódik a tejhez, tulajdonképpen ezen nem is lepődhetünk meg, elég, ha egy szopás utáni jóllakott és elégedett csecsemőre gondolunk, akinek még semmilyen gond nem nyomja a vállát. Gilbert Durand szerint: „Minden boldogító ital valamiféle anyatej”. Illetve ugyancsak ő: „A tej és a méz az édesség, az öröm és az újra megtalált intimitás.”¹¹³ A *Magyar Néprajz* kézikönyv szerint: „A mennyei boldogságot a mindennapi paraszti beszédben ritkán használt jelzők halmozásával fejezik ki: van tej-méz, nem kell koplalni, jóság, édesség, öröm tölt el mindenkit, míg a bentlévőket a szépség, fényesség, tündöklés jellemzi.”¹¹⁴ Izajás így ír: *Örülj, Jeruzsálem, s ujjongjatok ti is mind, akik szeretitek! Örüljetek és vigadjatok, akik gyászoltatok miatta! Hogy tejével táplálkozzatok és jóllakjatok vigasztalása ölen, és elteljete gyönyörrel dicsőségének emlőjén.*¹¹⁵

A tej is jelentheti a testi gyönyörűséget.¹¹⁶ Az ókori Mezopotámiában is Innin istennő a menyegző után új otthonában tejet, tejfölt, vajat, és túró, tehát tejtermékeket kér férjétől, amely a gyönyört jelenti, mindez pedig a szerelmi lírában maradt ránk, jelentése tehát egyértelmű.¹¹⁷ Az Énekek Éneke is szerelmi szimbólumként használja a mézzel együtt: *Ajkadról, jegyesem tiszta méz csurog. A nyelved alatt tej van és méz.*¹¹⁸

*A részegesnek a bor édesanyja teje.*¹¹⁹ Ez a szólás azt hivatott kifejezni, hogy a részeges ember számára a bor ugyanolyan fontos, mint az újszülött számára az éltető anyatej. Ugyanazt a boldogságot, önfeledtséget jelenti a bor a részegesnek, legalábbis ideiglenesen, mint amilyen gondoktól mentes a kisgyermek élete.

Ahogy a magyar anyagban, az idegen nyelvűben is csak egy példát soroltam ide, ennek magyarázata, hogy úgy éreztem: a többi proverbiumban hangsúlyosabb volt a tej bőségszimbólum-volta, amely a boldogság egyik megnyilvánulása. *Nothing turns sourer than milk.*¹²⁰ (Semmi nem lesz savanyúbb, mint a tej.) Semmi nem lesz rosszabb, mint az elromlott jó, mondja az angol közmondás.

Tehát annak ellenére, hogy itt csupán egy-egy proverbiumot említettem meg, nem gondolom, hogy ez a jelentés ilyen szűkkörűen példázható, hiszen a már említett csoportok esetén több ízben is előreutaltam erre a jelentésvonatkozásra, megjegyezve, hogy ide, a boldogságszimbólumokhoz is sorolhattam volna több proverbiumot.

A tej mint a tudás, a beavatás képe

A tej következő jelentései túlmutatnak a földi világon. A lelki táplálékkal kapcsolatban már említettem, hogy szellemi eledel is lehet, jelenti a szellemi világba való bevezetődést,

¹¹³ Gilbert Durand: *i. m.* 294. ill. 297.

¹¹⁴ *Magyar Néprajz nyolc kötetben.* VII. Bp. 1990. 100–101.

¹¹⁵ *Iz 66,10–66,11*

¹¹⁶ Szerk. Pál József – Újvári Edit: *i. m.* 330.

¹¹⁷ Komoróczy Géza: Erotikus „lira” az ókori Mezopotámiában. = *Erősz a folklórban. Erotikus jelképek a népművészetben.* Szerk. Hoppál Mihály – Szepes Erika. Bp. 1987. 98.

¹¹⁸ *Én 4,11*

¹¹⁹ Szemerkenyi Ágnes: *i. m.* 1184.

¹²⁰ G. L. Apperson: *i. m.* 454.

az evilágin túlmutató tudást.¹²¹ A tej a legfőbb tudás. Ibn Omar szerint Mohamed kijelentette, hogy tejről álmodni Istenről vagy a Tudásról álmodni.¹²² Szemadám György szerint is a felsőbb tudást, beavatottságot jelzi, ezt támasztja alá, hogy a táltos és lova, valamint a garabonciás és sárkánya is csak tejen élnek, márpedig ők a szellemi világgal vannak kapcsolatban.¹²³ Ez a jelentés kapcsolódik az erőhöz is, hiszen a tejből merítenek erőt különböző, isteni kapcsolattal rendelkező lények. A garabonciás diák szállást és élelem gyanánt tejet vagy aludttejet kér, s ha nem kap, bosszúból vihart támaszt.¹²⁴ Diószegi Vilmos szennai (Somogy megye) gyűjtése is alátámasztja ezt a hiedelmet, hiszen adatai szerint egy alacsony, ápolatlan, két sor foggal rendelkező ember tejet kért, és csak egy kiskutyának köszönhetően nem verte el a határt, amiért letagadták, hogy van tej a háznál.¹²⁵

De más természetfeletti lények is előszeretettel fogyasztják a tejet, így például a vadleány vagy a magyar nora, aki, eltérően vadabb rokonaitól, nem vérrel, hanem tejjel táplálkozik.¹²⁶ A szintén túlvilági kapcsolatokkal rendelkező boszorkány viszont kiszopja vagy elapasztja a tehén tejét.¹²⁷ A menyét, a boszorkány egyik ritka megjelenési formájaként, de a valódi menyét is kiszopja a tehén tejét a magyar nyelvterületen általánosan ismert hiedelem szerint.¹²⁸ Tehát ha csökken a tejhaszon, elsősorban boszorkányra gyanakszanak, de abban az esetben is, ha nem sikerül vaját köpülni.¹²⁹

A következő történetben is megjelenik a tej mint a boszorkány tápláléka, aki hasonlóan a garabonciáshoz megbosszulja természetfeletti hatalmának segítségével, hogy nem adnak neki: *Krácsiné elment Vargáékhoz tejet kérni. Vargáné azt mondta: Nem adhatok, csak annyi tejem van, amit a gyerekeknek hagytam. Krácsiné nagy méreggel kiment az ajtón. Vargáné főzni kezdett, s mikor fölébredt a gyerek, meg akarta etetni. Fogta a tejesbögrét, hogy összeönti a kávéval. Az egész massa egybe mozgott, nem aludttej volt, hanem sokkal keményebb, szinte kopogott. Rőgtön tudta, honnan fúj a szél. Megrontotta a boszorkány, mivel nem kapott tejet.*¹³⁰ A tejhozamot a boszorkányon kívül a tudós pásztor is képes csökkenteni, ilyenkor a saját tehénének lesz több teje, míg a másénak kevesebb.¹³¹

A ház őrzőszellemét jelképező házi kígyó ugyancsak tejen él, ezért a ház gyermekeivel tart barátságot, akik titokban etetik.¹³² A magyar néphagyomány számára sem ismeretlen a kígyó és a tej kapcsolata, itt is őrzőszellemszerű vonásokkal is rendelkezik, így a neki adott tejnek áldozati jellege van. De *A kígyókirály nászajándéka* című mesében is megjelenik a fehér kígyó a fején koronával, és tejet kér, majd meghálálja.¹³³ Elterjedt hiedelem, hogy a kígyó szabadban

¹²¹ Szerk. Pál József – Újvári Edit: *i. m.* 452; Hoppál Mihály et alii: *i. m.* 217.

¹²² Dir. Jean Chevalier: *i. m.* 447–448.

¹²³ Hoppál Mihály et alii: *i. m.* 217–218.

¹²⁴ *Magyar Néprajz nyolc kötetben.* VII. Bp. 1990. 598.

¹²⁵ Diószegi Vilmos: *A táltos alakjának földrajzi elterjedéséhez.* Szolnok megyei Múzeumok Évkönyve. 1973. 192.

¹²⁶ *Magyar Néprajz nyolc kötetben.* VII. Bp. 1990. 554. ill. 567; Tánczos Vilmos: *i. m.* 214.

¹²⁷ Hoppál Mihály et alii: *i. m.* 217–218.

¹²⁸ *Magyar Néprajz nyolc kötetben.* VII. Bp. 1990. 541.

¹²⁹ Uo. 615.

¹³⁰ Kisbodak, Győr-Sporon m.; Magyar Néphit Topográfia 16. kérdőíve id: *Magyar Néprajz nyolc kötetben.* VII. Bp. 1990. 611.

¹³¹ *Magyar Néprajz nyolc kötetben.* VII. Bp. 1990. 677.

¹³² Erdész Sándor: *Kígyókultusz a magyar néphagyományban.* Debrecen 1984. 73–74.

¹³³ Jung Károly: *A kígyókirály nászajándéka.* = Uő: *Az emlékezet útjain. Ötvenöt olvasmány a néphagyományról.* Újvidék 1993. 30.

alvó emberekbe, illetve őrizetlenül hagyott kisgyermekbe belemászhat. Ha ez bekövetkezik, tejjel lehet kicsalogatni.¹³⁴ A falban él a házi kígyó, ha előbújik, tejjel kell táplálni. Életét azért is kell óvni, mert szorosan összefügg a házigazdáéval. Elpusztítása szerencsétlenséghez vezet, mint például a ház leégése, a gazda vagy lánya halála. Az a hiedelemmonda is országosan elterjedt, hogy a házikígyót a kislány eteti tejjel, és ha a kígyót megölik, vagy etetését megtiltják, a lány belehal. Ezt a mondaszüzsét egész Európában ismerik.¹³⁵

Ugyanakkor a filozófia megszemélyesített alakjának melléből is hét sugárban ömlik a tej, amelyek mindegyike egy-egy szabad művészetet táplál. A bölcsék köve is, amelyet gyakran Szűz Mária tejének neveznek, nemcsak a halhatatlansághoz, hanem a tudáshoz is kötődik.¹³⁶ A tej az iszlám ezotériában is a beavatás szimbóluma.¹³⁷

Csupán egyetlen idetartozó szólást találtam: *Die Milch der frommen Denkungsart*¹³⁸ (A hasznos gondolkodásmód teje), mondják a németek az őszinte, hasznos gondolatra. Tehát ebben az esetben a tej mint maga a gondolat, a gondolkodás eredménye jelenik meg.

Összegzés

Az idézett nyelvi, néprajzi és mitológiai példákkal úgy vélem, sikerült bizonyítanom, hogy a tej mint táplálék erős szimbolikus vonatkozásokat hordoz, és hogy ezek a szimbolikus jelentések egymással érintkeznek, összefüggnek, egymásból levezethetők. Ez talán nem meglepő következtetés, az viszont igen sokatmondó, hogy egy rendkívül bő, a magyar proverbiumokat történeti vonatkozásban is monografikus igénnyel bemutató átfogó gyűjtemény anyagának vizsgálatából az derül ki, hogy a tej 35 magyar proverbium esetében valamilyen szimbolikus jelentésben tűnik fel, és mindössze 2 olyan proverbiumunk van, amelyekről ez nem mondható el. A vizsgálat során ugyanis csupán két olyan proverbiumot találtam, amelyben a tej szó jelentését nem lehet besorolni a tanulmányban ismertetett egyik szimbolikus jelentéskategóriába sem. Ez azért van így, mert ez a két proverbium egyszerű gyakorlati tapasztalatot fogalmaz meg: *a Tejbe verik a macska orrát*.¹³⁹ szólás csak azt jelenti, hogy tettenérésnél elbánnak az emberrel, *a Tejesfazék mellett hívatlan szolgál a macska*¹⁴⁰ pedig csupán azt, hogy a macska megeszi a tejet az ember elől, ha nem vigyáz rá.

Fontos továbbá az is, hogy a megvizsgált francia, német és angol nyelvű proverbiumok körében is rengeteg példát találtam, amelyek vagy a magyar anyaggal állíthatók párhuzamba, hiszen ugyanazt a jelentést ugyanazzal a képpel, sőt sokszor ugyanazokkal a szavakkal fejezik ki, vagy pedig valamely más jelentést fejeznek ugyan ki, de besorolhatók voltak az általam felállított jelentéskategóriákba. Úgy érzem, mindez alátámasztja azt a feltevésemet, hogy a tej archetípusa valóban egyetemes, sőt az archetípus jelentésmezője is analóg módon tagolódik a különböző kultúrákban, vagyis az archetípus nem csupán egy nép körében rendelkezik ezekkel

¹³⁴ *Magyar Néprajz nyolc kötetben*. VII. Bp. 1990. 542.

¹³⁵ Uo. 562.

¹³⁶ Hoppál Mihály et alii: *i. m.* 217–218.

¹³⁷ Dir. Jean Chevalier: *i. m.* 447–448.

¹³⁸ Lutz Röhrich: *i. m.* 1034.

¹³⁹ Szemerkenyi Ágnes: *i. m.* 1347–1348.

¹⁴⁰ Uo. 1348.

a jelentésekkel. Szerintem magától értetődő továbbá az is, hogy ezek a jelentések nem átvétel útján terjednek és nincsenek történeti folklorisztikai módszerekkel kimutatható genetikus kapcsolataik sem, vagyis a valóban létező analógiák tisztán lélektani és egyetemes tapasztalati okokkal magyarázhatók.

The Semantic Field of the Symbolism of Milk Based on a Hungarian Collection of Proverbs with English, German and French Comparisons

Keywords: symbol, archetype, the milk, the honey, proverbs, Hungarian folklore

My subject is the appearance of milk as a symbol in the proverbs. ‘The land flowing with milk and honey’ is clearly a good place to be, but we do not know any more why exactly ‘of milk and honey’. On the basis of a collection of Hungarian proverbs, supplemented by examples from three major European languages, I try to argue that the archetype of milk carries the same meanings in each of the cases. The arch-type being a basic tendency instead of a definite motive, I have tried to divide the meanings of milk into the categories of happiness, wealth, life, force, fecundity, grace and sacrifice - and I have tried to put the proverbs into these.

Lajos Veronika

Etnográfia és oral history

2007-ben az oral history volt a központi témája a Replika című társadalomtudományi folyóirat 58. számának.¹ Az esettanulmányok és az ajánló bibliográfia mellett a folyóirat szerkesztői társadalomtudósoknak tették fel az alábbi körkérdést: „Ön miben látja a szóbeli történeti források jelentőségét saját kutatásainak tükrében?”. A Replika tematikus száma nemcsak azt mutatta be, hogy milyen változatos lehet az oral history alkalmazása és értelmezése, hanem azt is, hogy az egyes tudományterületek miként használják fel az orális történeteket.

Elméleti szempontból nehezen indokolható, írja az észak-amerikai oral historikus, Ronald J. Grele, hogy a szóbeli forrásokat miért ne lehetne alávetni az interjúkat feldolgozó egyéb szakterületek – mint például a nyelvészet – elemzési módszerének.² Jelen tanulmány ehhez a gondolathoz kapcsolódva az interjúkészítés és a terepkutatás egy hagyományos területén, a kulturális antropológiában ismert teoretikus és módszertani megállapítások bemutatásával igyekszik felhívni a figyelmet az oral history alkalmazásának néhány elméleti és gyakorlati kérdésére.

A múltra vonatkozó elbeszélések kutatási témaként és/vagy módszerként több mint nyolcvan éve vannak jelen a kulturális antropológiában és a történettudományban; az oral history mint történeti kutatási terület tehát viszonylag új jelenség. Előbbi szinte a kezdetektől, a 19. század utolsó harmadától foglalkozott a múlt eseményeit elbeszélő történetek gyűjtésével, míg az elsősorban archiválási szándékkal rögzített orális történeti interjúk az 1920–30-as években jelentek meg az Amerikai Egyesült Államokban.³

A szóbeli történetek kutatásának kezdetétől természetesen jelentős változások mentek végbe mindkét diszciplína személelmódjában, módszertanában és elméleti megközelítésében. A sajátos tudománytörténeti fejlődés mellett az 1970–80-as években mindkettőt egyaránt érintette a modern tudományos gondolkodás alapjaira – mint például a metanarratívák

Lajos Veronika (1979) – tudományos munkatárs, PhD, MTA-DE Néprajzi Kutatócsoport, Debreceni Egyetem, lajosvera@yahoo.co.uk

A kutatásokat az MTA-DE Néprajzi Kutatócsoport és az OTKA K 72807 pályázat támogatta. Tanulmányomban az oral history mellett az orális történeti interjú, az orális történet, a szóbeli történelem és a szóbeli történeti forrás kifejezést is használom, és az azt alkalmazó történezt a magyar szaknyelvben elfogadott módon oral historikusnak, oral historistának, oral history-történésznek vagy az angol terminust lefordítva szóbeli történésznek nevezem.

¹ A Replika mellett ugyanebben az évben az Aetas 2. száma, illetve korábban a 2002/2–3. szám, emellett a Múltunk című folyóirat 2005/4. száma, majd a Forrás című folyóirat 2011/7–8. száma közölt tanulmányokat az oral historyval foglalkozó magyarországi kutatóktól.

² Ronald J. Grele: *Movement without aim. Methodological and theoretical problems in oral history.* = *The Oral History Reader.* Eds. Robert Perks–Alistair Thomson. London 1998. 48.

³ A „szavakkal megjelenített történelem feljegyzése”, illetve felhasználása azonban a történelem kezdetéig vezethető vissza. A szóbeli történeti források felhasználásának rövid történetét lásd Vértési Lázár: *Oral history. A szemtanúként elbeszélő történelem lehetőségei.* Aetas 2004. 1. 159–163.

létezésére vagy a tudományosan semleges, objektív tudásra – vonatkozó kritika, a történettudományban nyelvi, illetve kritikai fordulatként emlegetett változás. Egyben ez az az időszak, amikor a két tudományterület egyre intenzívebb érdeklődést kezd mutatni a másik teoretikus és metodológiai problémái iránt: az antropológiai kutatások történeti mélységet nyernek, a történelem nyit az antropológiai gondolkodásmód irányába.

A következőkben nem az oral history történetét kívánom felvázolni az antropológián és a történettudományon belül,⁴ hanem az előbbi tudásterületet kiindulópontnak tekintve célokom azoknak a problémaköröknek a tárgyalása röviden, amelyek az orális történeti interjú módszerét alkalmazó történeti kutatásokban jelenleg alapvető episztemológiai, elméleti vagy metodológiai kérdéseket vetnek, illetve vehetnek fel.

Magyarországon még ugyan meglehetősen vitatott a kérdés, a nemzetközi tudományos-ságban azonban az oral historyt rendszerint két értelemben használják: módszerként vagy az írott dokumentumokat kiegészítő forrástípusként.⁵ Tanulmányomban az előbbi gyakorlatot követem, vagyis azt módszertani értékű, önálló, az interdiszciplinaritás jegyét magán viselő kutatási eljárásként értelmezem: „Az *oral history* olyan módszer, amely interjúkon keresztül gyűjt történeti információkat a múltbeli eseményekről és életmódokról”;⁶ „Az oral history számos tudományágban használható kutatási technikát jelent...”⁷

Amennyiben tehát a szóbeli történeteket nem a történetileg hitelesnek és igaznak vélt ismeretszerzést célzó tudományos eszköznek tekintjük, akkor az nemcsak több mint egy meghatározott interjúkészítési technika, hanem alkalmazása további kérdéseket is felvet. Továbbá, amennyiben az oral historyt olyan terepen végzett, szóbeli forrásokat feldolgozó módszerként értelmezzük, amelynek célkitűzése feltárni az adott társadalmi csoport tagjainak saját, történelemben való jelenlétének tudatát és annak reprezentációját, valamint ezzel összefüggésben az emlékezet és az identitás szerveződését, akkor az interjúszituáció túlmutat önmagán, és olyan narratív dialógussá, tanulási helyzeté válik, amelyben a beszélő tanítja a korántsem mindentudó kérdezőt, miközben a kutató számára ismeretlen információkat nyújt.⁸

A továbbiakban, erre a kiindulópontra helyezkedve és elsősorban az antropológia és az oral history közötti összefüggésekre koncentrálva, először a megismerés kérdését, vagyis az antropológiai és a szóbeli történeti ismeretek természetét és ezzel összefüggésben ezen tudástípusok létrehozásának mikéntjét tárgyalom (az empirikus tapasztalat és az interjúkészítés). Ezt követően kitérek a szövegalkotás folyamatára, az antropológiában az etnográfiai írás gyakorlatára. Végül az interjúszövegek értelmezésére, az interpretációra vonatkozó felvetéseket fogalmazok meg. A következőkben elsőként a megismeréshez és az oral history módszerével szerzett tudás szerveződésének módjához kapcsolódó néhány kérdést járom körül.

⁴ A magyarországi oral history-kutatásokat bemutató tanulmányt lásd Lénárt András: „Történetgyűjtés” – *Oral history archívumok Magyarországon*. Aetas XXII. 2007. 2. 5–30.

⁵ Udvarnok Virág: *Szóbeszéd vagy történelem? Az oral history értelmezési lehetőségei*. Replika 2007. 58. 28–29.

⁶ Kovács Éva: *A narratív módszertanok politikája*. Forrás CLIII. 2011/7–8. 3. (kiemelés az eredetiben)

⁷ Vértési Lázár: *i. m.* 164.

⁸ Alessandro Portelli: *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories. Form and Meaning in Oral History*. Albany 1991. xi.

A megismerés problémája és a tudásszerveződés módja

Közismert, hogy az antropológus tudásának alapját saját, terepen szerzett tapasztalatai képezik, és az etnográfiai megismerés módja az *a posteriori* ismeretekre alapoz. A kortárs antropológiai kutatásokban a megismerés tárgya egyrészt az elbeszélő kulturális, illetve kommunikatív emlékezete és a terepen elsajátítható tudás, másrészt az antropológus társadalmi háttere mellett a kutatónak a tudományos közegben betöltött helye is, tudatos magatartása és tudattalan megnyilvánulásai – összefüggésben a terep önreflexív kutatói gyakorlatként történő értelmezésével.⁹

Tulajdonképpen a tudás az oral history esetében is hasonló módon szerveződik, a kettő között azonban mégis lényeges a különbség. A szóbeli történész a tapasztalatok szűkebb körét képes birtokolni, hiszen a megismerés időben sokkal korlátozottabb – rendszerint egy vagy néhány interjúnyi hosszúságú –, és az átadott ismeretek alapvetően az interjúalany emlékezetének függvényében jönnek létre. Az oral historyban tehát az emlékezet kérdése az, ami kulcsszerepet tölt be – még ha ez a gyakorlatban kevésbé reflektált is –, míg az antropológiai kutatásban az emlékezés és elbeszélés nagymértékben kiegészül a kutatónak a részt vevő megfigyelés módszerével szerzett saját tapasztalatával napjainkban beleértve a terep önreflexív gyakorlatát is.

A *részt vevő megfigyelés* az antropológiában általánosan alkalmazott kvalitatív kutatási módszer,¹⁰ amelynek két alappillére a közvetlen megfigyelés és a személyes részvétel, vagyis a kutató, egyszerre a megfigyelő és a megfigyelt szerepében, a saját környezetében követi nyomon a vizsgált közösség mindennapjainak szerveződését, miközben különböző eseményekben vesz részt.¹¹ A részvétel egyfelől lehetőséget biztosít az elmondottak (az emlékezet) és a hétköznapi gyakorlatban tapasztaltak összevetésére, másfelől kiegészíti azokat, és lehetővé teszi a rálátást a helyi szociokulturális életvilág aktuális egészének térben és időben meghatározott működésére.

Az oral history-történész elsősorban olyan megfigyelő, aki történeti forrásként személyes visszaemlékezéseket (is) használ. Az oral historikus egyike a közelmúltat és a jelent kutató történészeknek; ahogy Vértesi Lázár történész írja: „Ma már elvitathatatlan az oral history-források felhasználásának érvényessége a kortárs történeti kutatások részeként...”¹² A kortárs társadalmat kutató antropológushoz, médiakutatóhoz vagy szociológushoz hasonlóan az oral historikus is szembesül azzal a problémával, hogy maga is a tudományos vizsgálódás tárgyává tett idődimenzió részese. A történeti diskurzusban a jelenorientáltság, az időhöz kötődő

⁹ Biczó Gábor: *Az ismeretrepresentációs válság és kutatás etikai háttere a kortárs antropológiaelméletben*. Meditor I. 2011. 1. 94.

¹⁰ A kezdetben a törzsi társadalmak között végzett részt vevő megfigyelés tudománytörténetének főbb állomásai Franz Boas (1858–1942), Bronislaw Malinowski (1884–1942) és Clifford Geertz (1926–2006) munkásságához kapcsolódnak.

¹¹ A részt vevő megfigyelés különösen az etnológiában, a kulturális antropológiában és a szociológiában alkalmazott terepen végzett, adatgyűjtő módszer. Bővebben a részvevő megfigyelésről és annak típusairól pl. Kathleen M. Dewalt – Billie R. Dewalt – Coral B. Wayland: *Participant Observation. = Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Ed. H. Russel Bernard. Walnut Creek 1998. 262–264 vagy H. Russel Bernard: *Participant Observation = Uő: Research Methods in Anthropology*. Lanham. 2006. 342–386. A kortárs társadalom antropológiai kutatásakor alkalmazott új módszer a több szinterű etnográfia, aminek alapműve: George E. Marcus: *Ethnography In/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*. Annual Review of Anthropology 1995. Vol. 24. 95–117.

¹² Vértesi Lázár: *i. m.* 164.

átalakult viszony nemcsak új kutatómódszertani és elméleti kérdéseket vetett fel az 1980-as évektől kezdve, hanem ennek következtében új fogalmi háló jött létre.

Az új fogalmak egyike az *emlékezet* volt – ennek tudományos használata napjainkban messze túlmutat a történetiszakmán –,¹³ ami összefügg az oral historikus munkájával is. Az interjúszituációban a beszélgetőtárs az eseményeket retrospektív nézőpontból beszéli el, aminek következtében az interjú idődimenziója összetett szerkezetű, vagyis egyaránt megjeleníti a beszélgetés idejének, a jelen időnek a jellemzőit és az adott korszakhoz, a múlthoz a jelenben tárított sajátosságokat is. Ahogyan Gyáni Gábor fogalmaz: „Az emlékezés tehát, summázhatjuk, mindig a jelenből íródik... [...] S mivel a narratív struktúrában megnyilvánuló emlékezés eleve retrospektív jellegű, valójában nem a múlt szintén narratív módon feldolgozott tapasztalatát, hanem a jelen perspektívájából feltáruló múltat beszéljük el.”¹⁴ Az 1970–80-as évektől kezdve az oral history mint módszer és a szóbeli történeti interjú mint forrás újraértelmezésére tett egyik kísérlet az élettörténet-kutatás volt. Van azonban egy fontos különbség az oral historyban és az antropológiában, szociológiában alkalmazott biográfiakutatás között, mégpedig előbbi forrásnak tekinti az élettörténeti elbeszélést, míg utóbbi esetében ez sokkal inkább kvalitatív kutatási módszerként, narratív élettörténeti interjúként értelmeződik.¹⁵ Tulajdonképpen napjainkig sokszor az oral history-módszer hiányossága, Kovács Éva megfogalmazásában, hogy kevésbé „reflektál (mert nem is kérdése) az emlékezet, az élmény és az egykori esemény közötti különbségekre”, vagyis arra, ahogy az elbeszélő kiválogatja múltjából az „emlékezetre méltót”, másokat pedig egyszerűen elfelejt.¹⁶

Az antropológia területén napjainkban is sokat vitatott téma a *megfigyelő és a megfigyelt viszonya*, az etnográfiai tudás létrehozásának mikéntje. A hermeneutikai nézőpontra alapozott antropológia egyrészt megértés tárgyává teszi azt, ahogyan a bennszülött értelmezi saját életvilágát,¹⁷ másrészt – ezzel összefüggésben – azt vallja, hogy az ember tudása elválaszthatatlan az adott szociokulturális sajátosságoktól és az abban használt nyelvtől, illetve nyelvektől.¹⁸ Ez utóbbi vonás egyaránt érvényes a szakemberre és a vizsgált kultúra tagjára is. A társada-

¹³ A másik három fogalom a megemlékezés, az örökség és az identitás. Ezek egyenként vagy összességükben más társadalomtudományi diszciplínákhoz is kapcsolódnak, mint pl. az antropológiához, a pszichológiához vagy a szociológiához. François Hartog: *A történetész jelene*. Előadás az ELTE Atelier Európai Társadalomtudomány és Historiográfia Tanszéken. Bp. 2011. május 9.

Az emlékezet kérdésével foglalkozó szakirodalom nagyon széles körű. Magyarul a legalapvetőbb művek pl. Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Bp. 1999 és Pierre Nora: *Emlékezet és történelem között. Válogatott tanulmányok*. Bp. 2010. Magyar vonatkozásban lásd pl. a térképek és a nemzeti emlékezet kérdését: Keményfi Róbert: *Nehéz örökség – Az SS szerepének emlékezete a magyar etnikai térképezés történetében*. Regio XXI. 2010. 4. 3–32.

¹⁴ Gyáni Gábor: *Emlékezés és oral history*. = Uő: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Bp. 2000. 131, 134.

¹⁵ Kovács Éva: *Interjúk módszerei és technikái. = Közösségtanulmány. Módszertani jegyzet*. Szerk. Uő. Bp. – Pécs. 2007. 272; Uő: *A narratív módszertanok politikája*. Forrás CLIII. 2011/7–8. 3–4.

¹⁶ Kovács Éva: uo; Uő: *i. m.* 4.

¹⁷ Az antropológus megismerő tevékenysége során tulajdonképpen háromszoros hermeneutikai feladatot teljesít: 1. a kutató tisztázza saját szerepét a megismerésben, 2. a „bennszülöttre” úgy tekint, mint aki saját életvilágában megértő-értelmező módon van jelen – és az antropológus ezt az értelmezést és megértésgyakorlatot kívánja megismerni, 3. arra keresi a választ: hogyan lehet a „bennszülött” megértésgyakorlatát értelmezhetővé, közvetíthetővé tenni a saját társadalom számára. Az antropológiában alkalmazott émikus tudásparadigma részletesebb kifejtését lásd Biczó Gábor: *i. m.* 87–90.

¹⁸ Biczó Gábor (szerk.): *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen 2003. 252.

lomtörténeti kontextus, a kulturális háttér, a nyelv és a kutató egyéni tapasztalatára alapozott világtérkép hatást gyakorol egyrészt a terepmunkára, szóbeli történész esetén elsősorban az interjúkészítésre, másrészt a szövegalkotás folyamatára is. Tehát a nemzetiség, a nem, a faj, a kor és a személyes történetek mind-mind befolyásolják a megismerést, az antropológiai, illetve szóbeli történeti tudás és szöveg létrehozását is. A semleges, mindentudó és arctalan megfigyelő – ahogyan ez ma már közismert – nem létezik többé.

Az oral history tudás is ehhez hasonló módon szerveződik, és a szóbeli történeti forrásokat gyűjtő interjúk készítésekor sem beszélhetünk arról, hogy élesen és változatlanul különülne el a megfigyelő és a megfigyelt szerepe a terepen¹⁹ – különösen, mivel a megfigyelt is megfigyeli a megfigyelőt, ami alakítja a megismerés, illetve megfigyelés folyamatát. Tehát ez esetben is alapvetően társadalomtörténetileg meghatározott az elbeszélés tartalma és mikéntje, valamint az átélt, majd elbeszélte eseményekhez társított jelentések.²⁰ Az elbeszélte történelem tulajdonképpen „egy szubjektív tanúságtétel, önmagunk meghatározása, identitásunk megerősítése és leírása”,²¹ és „mindenekelőtt a kultúra kifejeződése és reprezentációja”.²²

Kétségtelenül vitathatatlanok a hasonlóságok a két tudományterület módszertanában: mindkettő a szemtől szembeni találkozásokra alapoz, és szóbeli forrásokat (is) használ. Az antropológiai gyakorlatban a kutató a vizsgált szociokulturális kontextus részeként, a kulturális és társadalmi összefüggések által meghatározott szereplőként tekint az emberekre, és nem a saját életvilágától függetlenül szemléli az egyént. Ennek köszönhetően nemcsak az elbeszélte eseményeket, narratívákat tekinti „adatértékűnek”, hanem a különböző viselkedésmódokat is vizsgálat tárgyává teszi. Ebből következően az antropológus képes lehet megismerni olyan attitűdöket és szociokulturális összefüggéseket is, amelyeknek tulajdonképpen maga a beszélgetőtárs sem biztos, hogy tudatában van – kérdés azonban, hogy ez a kultúráról szerzett többlettudást jelenti-e, vagy a nyugati megismerési gyakorlat következtében keletkező ismeretet.

Az oral history-kutatásokban is vélhetően jól hasznosítható az az antropológiai felismerés, amely kritikával illeti az írásbeliség felsőbbrendű tevékenységként való értelmezését.²³ Az írásbeliséget – tudatosan vagy reflektálatlanul – társadalmi hierarchiaképző tényezőnek tekintő kutatók a társadalmi csoportokat az írásbeliséghez és a szóbeliséghez kapcsolt attribútumok alapján különböztetik meg: előbbihez társítva a kritikus és objektív gondolkodás képességét, valamint a távolságtartást az érzésektől és képzetektől.²⁴ A szóbeliség tehát kevésbé értékes társadalmi gyakorlatként értelmeződik, ezzel szemben az írás és az írásbeli kultúrák egy válogatott együttese az elméletalkotás és végső soron a történelem részeként jelenik meg. Az írásbeliséggel nem rendelkezők tehát értelemszerűen a klasszikus történetíráson kívül rekednek, és nézőpontjuk helytelen, „primitív”, szociokulturális életvilágukban nem termelődik „hiteles”, a történelem szempontjából „értékes” tudás. A parasztsághoz hasonlóan az ipari munkásságot is hosszú időn keresztül olyan társadalmi csoportnak tekintették, amelynek „emlékei esetlegesek,

¹⁹ Portelli: *i. m.* 30.

²⁰ Portelli: *i. m.* 34.

²¹ Vértési Lázár: *i. m.* 164.

²² Luisa Passerini: *Work ideology and consensus under Italian fascism*. = *The Oral History Reader*. Eds. Robert Perks – Alistair Thomson. London 1998. 54.

²³ Az írásbeliségről és az írásszokásokról magyar vonatkozásban lásd a Keszeg-iskola eredményeit, pl. Keszeg Vilmos: *Alfabetizáció, írásszokások, populáris írásbeliség*. KJNT – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék. 2008.

²⁴ Linda Tuhiwai Smith: *Decolonizing Research and Indigenous Peoples*. 2006. 28–29.

montázsszerűek, nincsenek kész történeteik. [...] A társadalmi elvárások szerint mindennapi emlékeik nem annyira fontosak, hogy részei legyenek a kollektív emlékezetnek” – írja Tóth Eszter Zsófia a munkásságról és az oral history-kutatásokról készített tanulmányában.²⁵

Az oral history pontosan ezeket az írott forrásokban „hangtalan” és „láthatatlan”, a hivatalos történetírásból kimaradt, „jogfosztott” rétegeket, csoportokat – mint például, ahogy fentebb is láhattuk, a munkásságot vagy a kisebbségeket és a hatalmi rendszerek áldozatait – kívánja megszólaltatni és láthatóvá tenni, illetve vizsgálni.²⁶ Ugyanakkor ez a nézőpontváltáson alapuló, „történelem alulnézetből” megközelítés hajlamos arra, hogy a vizsgált közösséget automatikusan elnyomottnak, a történelem folyamán elhallgatottnak, illetve kiszolgáltatottnak tekintse, olykor az adott csoport saját értelmezésétől és helyzetértékelésétől függetlenül. Ennek következtében hierarchikus viszony jöhet létre a „néma” kutatott és a „felvilágosult” kutató között, amelyben észrevétlenül kialakulhat a „kutató beszél a szótlan kutatotról” gyakorlat.²⁷

A kritikai gyakorlatnak köszönhetően az 1980-as években alakul át a kutató és kutatott közötti viszony, aminek egyik hatása a kollaboratív kutatás vagy együttműködő módszerek (*collaborative research*) megjelenése az 1990-es években. A részt vevő kutatás (*participatory research*) és kollaboratív módszerek alkalmazása azt a szemléletmódot változtatta meg, ahogy a különböző kutatásokban – elsősorban az alkalmazott projektekben – az antropológusok a lokális társadalom tagjaira tekintettek, akik ennek következtében a megismerés tárgyából az irányítást is a kezükben tartó alanyokká vál(hat)tak.²⁸

Az 1980-as évekig az oral history esetében az interjúszituációt az egyének szintjén, eltérő szociokulturális háttérű személyek közötti találkozásként értelmezték, miközben az „adatgyűjtés” elsősorban az „interjúalany” narratívájának és a személyes tárgyaknak (fényképek, iratok és okiratok, levelek stb.) a beszerzésére vonatkozott.²⁹ Az oral history módszertan fejlődésének következtében azonban az ezredfordulótól változás tapasztalható a kutató és a kutatott viszonyában, vagyis az interjúszituációban már nem a készítő lesz a történeti emlékezet domináns „szerkesztője” és irányítója, hanem az interjúalanyok interjúpartnerekké válnak, köszönhetően a kérdező aktív hallgatásának.³⁰

Az oral historikus, hasonlóan az antropológushoz, hangot kíván adni a hangtalanoknak, láttatni kívánja a nagy többség számára láthatatlan vagy nem szívesen látott életmódokat és eseményeket. Pontosan emiatt érdemes azt szem előtt tartani, hogy a történelem „hangtalan” szereplői „némaságuk” ellenére sem cselekvőképtelen, szemlélődő résztvevők, hanem a makroszinten végbemenő társadalmi, gazdasági, politikai és kulturális folyamatokat lokális életvilágukban sajátosan, másként érzékelő emberek, akik egyaránt rendelkeznek a döntéshozatal, a

²⁵ Tóth Eszter Zsófia: *Munkásság és oral history*. Múltunk 2005. 4. 79.

²⁶ Mindazonáltal hozzá kell tenni, hogy az oral history nem mindenhol és mindenkor jelenti a mindennapok vagy a társadalom „underdogjainak” történetét – pl. az USA esetében kezdetben elitkutatást és hadászati célokat is szolgált. Erről lásd részletesebben Rebecca Sharpless: *The History of Oral History*. = *Handbook of Oral History*. Eds. Thomas L. Charlton – Lois E. Myers – Rebecca Sharpless. Altamira Press. 2006. 21–22. és Horváth István: *i. m.* 23–27.

²⁷ Vö. Barát Erzsébet: *A nők érdekében folytatott kutatás és korlátai*. Replika 1999. 37. 163.

²⁸ John van Willigen – Satish Kedia: *Emerging Trends in Applied Anthropology*. = *Applied Anthropology: Domains of Application*. Eds. John van Willigen – Satish Kedia. Westport, Connecticut–London 2005. 349.

²⁹ Micaela Di Leonardo: *Oral History as Ethnographic Encounter*. The Oral History Review Vol. 15. Fieldwork in Oral History 1987. 1. 4–5.

³⁰ Vö. Horváth Sándor: *Muszáj interjúzni? Az oral history mint nyilvános és/vagy szakszerű történelem*. Forrás XLIII. 7–8. 37. A történész mint a történeti narratíva szervezője kérdését lásd később.

racionális gondolkodás, a reflektív viszonyulás és az affirmatív értelmű alkalmazkodás képességével. Ezt a felismerést ösztönzi a kutató és kutatót közötti viszony fentebb említett átalakulása, ami az oral historyt napjainkban performatív műfajként értelmezi újjá.³¹

A *performativitás* és a kutatásban részt vevők viszonyának változása összefüggésben áll a *reprezentáció és a hatalom* kérdésével is. Az oral history esetében a reprezentáció fogalmában egyszerre több jelentés sűrűsödhet: 1. megjelenítés, 2. ábrázolás és 3. helyettesítés, képviselet.³² A reprezentációs gyakorlat egyrészt lehet megjelenítés értelmű, vagyis a szóbeli történelmi módszereket alkalmazó kutató a szemtanúként bizonyoságot tevő személy egy másik időszakban, és talán a térbeliség más keretei között szerzett tapasztalatait közvetíti, jeleníti meg a megtapasztalás folyamatán kívül rekedt többieknek. Másrészt az ábrázolás jelentéstartalmú reprezentáció esetében a narratívaként gyűjtött, elbeszélő közvetítette tapasztalatot az oral historikus nem közvetlenül a maga természetes, vagyis szóbeli formájában mutatja be, hanem a reprezentáció eszközeként a felsőbb társadalmi rétegek elidegeníthetetlen attribútumának tekintett írásbeliséget használja, az eseményeket az írás szabályainak eleget téve ábrázolja. A megismerés, tapasztalás és az ábrázolás közege, illetve formája közötti inherens különbségeknek köszönhetően maga a tartalom is átalakul, „a »másik« helyett valójában a »másik« kontextuális reprezentációival találkozunk.”³³ Harmadrészt maga az oral historikus az, aki beszél, aki az „elnyomott”, „néma”, „kisebbségben élő” személyeket, illetve közösségeket megszólaltatja, láthatóvá teszi, képviseli a saját társadalom más rétegei előtt. Tehát az oral history gyakorlatában a reprezentáció tulajdonképpen egyszerre ruházódik fel mind a megjelenítés, mind az ábrázolás, mind pedig a képviselet, helyettesítés értelemmel, és hol az egyik, hol a másik jelentés lesz domináns.

Hasonlóan az etnográfiai írás gyakorlatához, az oral history esetében is diszkrepancia fedezhető fel a tudományos reprezentáció és a kutatók önreprezentációja között a társadalmi hatalmat gyakorló tudós narratív és értelmező stratégiáinak, valamint az írásgyakorlatot átható poétikai és politikai folyamatoknak köszönhetően. A kettő közötti különbségek egyik példája, amikor az adott csoport tagjai nem látszanak a szövegben, illetve nem látják saját magukat és életvilágukat benne, vagy amikor a tagok csak részben hasonlítanak az önmagukról alkotott képhez, alig ismernek képmásukra.³⁴ Azon lokális társadalmak esetében, amelyek egyfajta diszkurzív közösségként újra- és újraértelmezik szociokulturális életvilágukat, az is előfordulhat, hogy az elbeszél, illetve a mindenki által ismert és megtapasztalt, a társadalmi gyakorlatokban testet öltő valóság leírt, nyomtatott változata elfogadhatatlannak és „hibásnak” minősül nyilvános el nem beszélhetősége okán.³⁵

³¹ Horváth Sándor: *i. m.* 37.

³² Emellett a reprezentáció fogalmát – Waldenfels szerint – még egy további jelentéshez és társadalomkutatói gyakorlathoz társíthatjuk. A képzetként értelmezett reprezentáció esetében a kutató személy vagy közösség nem a maga tapasztalati valóságában jelenik meg, hanem a rá vonatkozó szubjektív mentális aktusként, olyan adott valamiként, amelyre bizonyos tapasztalati szabályok érvényesek. Lásd részletesen Bernhard Waldenfels Bernhard: *Az idegenség etnográfiai ábrázolásának paradoxonjai. = Az Idegen. Variációk Simmelről Derrridáig.* Szerk. Biczó Gábor. Debrecen 2004. 93–96; 115.

³³ Biczó Gábor: *Az ismeretreprezentációs válság és kutatás etikai háttere a kortárs antropológiaelméletben.* Meditor I. 2011. 1. 93.

³⁴ Linda Tuhiwai Smith: *i. m.* 35.

³⁵ Bakó Boglárka: *A terepmunka értelm(ezés)e, avagy az etikusság határán.* Kisebbségkutatás 2004. 3. 392. Erről a problémáról, a „hivatalosság” és a „közösségi tag” reprezentációs módjáról lásd részletesebben Bakó Boglárka: *i. m.* 388–394. Az oral history-kutatások esetében is voltak kísérletek arra, hogy a beszélgetőtársakat bevonják az értelmezésbe, pl. a Lutz Niethammer vezette nyugatnémet kutatócsoport az interjúkat elolvastatta néhány alannyal, akiknek kommentárjai bekerültek a publikált anyagba. Tóth Eszter Zsófia: *i. m.* 81.

A többi kvalitatív kutatási módszerrel együtt a terepmunkát – és az orális történeti interjút – is át- meg átszövik a politikai és etikai kérdések. Ebből következően nemcsak az előbbi, hanem az utóbbi is egy hatalmi helyzetet képez le. Ahogy Vértesi Lázár fogalmaz: „A történeti diskurzus ellenőrzése mindvégig a történész kezében marad. Ő válogatja ki az embereket, akiket meghallgat, ő formálja a tanúvallomásokot kérdéseivel és a válaszokra adott reakcióival. Ő adja meg az anyag végső, publikált formáját, összefüggéseit és értelmezését. Nem csupán felfedezi a forrásokat, hanem részben teremti is azokat.”³⁶

Az antropológia esetében a társadalmi hatalom működése több szintéren is tetten érhető. A hatalmi viszonyok egyrészt például megmutatkozhatnak abban, hogy a kutató miként bánik a kutatottakhoz képesti relatív státuselőnyével és hatalmi pozíciójával a terepen, majd a későbbiekben. Továbbá abban is, hogy az etnográfában, vagyis az írott szövegben kinek a hangja válik hallhatóvá, és vajon ez a hang ugyanarról beszél-e, mint amit a vizsgált csoport saját politikai és civil társadalmi reprezentációja közvetítene.³⁷

Egyes történeti témák esetében a megfelelés a köztörténeti narratíva szerkezetének és tartalmának alapjaiban szervezheti át az egyén történetét, ezért az időszakos részvétel és a kutatói jelenlét különös jelentőséggel bírhat. Erre példa az egyes kisebbségek vagy a totalitárius diktatúrák áldozatainak esete,³⁸ amikor magának az elbeszélésnek a kerete határozza meg az élmények és események elbeszélhetőségét és tartalmát.³⁹ Ezt szemléltetik a holokauszt túlélő, Egyesült Államokba költözött roma áldozatok történetei, akik az 1930–40-es években Európa-szerte folytatott hagyományos utazó-kereskedő életformát igyekeztek elbeszéléseikben háttérbe szorítani vagy kihagyni, annak érdekében, hogy azok ne törjék meg a holokauszt köztörténeti narratíva vélt egységét.

A szóbeli történeti források nem magáról a megtörtént eseményről tudósítanak, hanem az ahhoz társított kontextusfüggő jelentésekről. Az oral history módszerrel, vagyis az interjúk segítségével szerzett tudás mindenkor interszubjektív természetű ismeret. Nemcsak az adott társadalomtörténeti kontextus határozza meg a beszélgetőpartner megítélését saját, az idők folyamán megváltozott társadalmi realitásáról, hanem az interjúkészítő és az interjúalany közötti szociokulturális összefüggések, a társadalmi hatalom kérdése is.⁴⁰

Az antropológus aktív részese a tudományos munka során feldolgozott adatok és tapasztalatok előállításának. Ehhez hasonló módon, az oral historikus sem rátalál az „adatokra” írott dokumentumok formájában, hanem az interjút alakító tényezőként maga is jelentősen hozzájárul az információk keletkezéséhez, vagyis „megosztott szerzőségről” beszélhetünk.⁴¹ Az oral history-történész tehát nem külső szemlélő, hanem maga is forrásszervező szereppel bír, hiszen a szóbeli történeti forrásanyag az interjúszituációban, a kérdező és a beszélgetőpartner

³⁶ Vértesi Lázár: *i. m.* 166.

³⁷ Feischmidt Margit: *Az antropológiai terepmunka módszerei. = Közösségtanulmány. Módszertani jegyzet.* Szerk. Kovács Éva. Bp. – Pécs 231–232.

³⁸ Vö. Tóth Eszter Zsófia: *i. m.* 79; Uő: *Válasz a Replika körkérdésére.* Replika 2007. 58. 53.

³⁹ Vö. Pető Andrea: *Válasz a Replika körkérdésére.* Replika 2007. 58. 51.

⁴⁰ Micaela Di Leonardo: *i. m.* 1987. 12.

⁴¹ Peter Friedlander: *Theory, Method and Oral History = Oral History. An Interdisciplinary Anthology.* Eds. K. David Dunaway – Willa K. Baum Walnut Creek 1996. 153; Vértesi Lázár: *i. m.* 165; vö. pl. Ronald J. Grele: *Oral History as Evidence = Handbook of Oral History.* Eds. Thomas L. Charlton – Lois E. Myers – Rebecca Sharpless. 2006. 49.

folyamatos egyezkedése során, a kettőjük közötti dinamikus és dialektikus viszonyban jön létre,⁴² ahol a felek közösen birtokolják a „szövegszerkesztői” szerepet.⁴³

Mindezekből következően az oral history-interjú tartalma, a szöveg előállításának folyamata nagymértékben kontextusfüggő, ami azt is maga után vonja, hogy ugyanazzal a személlyel készített két interjú sohasem lesz azonos egymással, és pontosan emiatt érdemes több alkalommal is interjút készíteni a kiválasztott egyénnel. Az oral history találkozások alkalmával, hasonlóan az etnográfiai találkozásokhoz, maguk a résztvevők is megváltoznak a kulturális idegenséggel történő szembesülés hatására.⁴⁴ Az oral history-kutatóknak, úgy tűnik, érdemes több figyelmet fordítaniuk az interjúszituáció dialogicitásának és interszubjektív, illetve interaktív természetének tudatos és reflektált elemzésére.

Az antropológiai megismerés és tudás témaköréből választott részproblémák bemutatását követően alább a szövegalkotás folyamatának néhány kérdésére térek ki.

A metanarratívák megkérdőjelezése és a szövegalkotás reflektív gyakorlata

A nemzetközi társadalomtudományi gyakorlatban az 1970–80-as években következett be az a fordulat, amelynek eredményeként a különböző diszciplínák a saját tudományterületükön uralkodó nyelvhasználathoz és gondolkodásmódhoz kezdtek kritikusan és reflektív módon viszonyulni. A klasszikus oral historyt is számottevő kritika érte az alábbi területeken: a módszertan kidolgozatlansága, az élettörténet objektivitásának előfeltételezése és a történelmi „tények” rekonstruálására való törekvés miatt.⁴⁵

Az etnográfiai írás gyakorlata is ebben az időszakban került az antropológiai érdeklődés középpontjába, amit az 1980-as évek második felében a retorikai fordulat követett.⁴⁶ A szakemberek az írást meghatározó poétikai és politikai folyamatok, valamint az alkalmazott textuális stratégiák vizsgálatára fordultak. Az írás terepmunkában és azt követően betöltött központi jelentőségének felismerésével tulajdonképpen az antropológia saját tárgyához való viszonyának újrarendelése indult meg, amelynek egyik eleme volt például az, hogy a tudományt nem a történelmi és nyelvi folyamatok fölött állónak, hanem azok szerves részének kezdték tekinteni vagy etikai feladatként értelmezni a kulturális leírások készítését.⁴⁷

⁴² Alessandro Portelli: *The Peculiarities of Oral History*. History Workshop No. 12. Autumn, 1981. 103–104.

⁴³ Gyáni Gábor: *i. m.* 143.

⁴⁴ Vö. Alessandro Portelli: *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories. Form and Meaning in Oral History*. Albany 1991. xii.

⁴⁵ Kovács Éva: *i. m.* 4.

⁴⁶ Az etnográfiai írásgyakorlatban bekövetkező változásokat tárgyaló alapvető mű, mint az közismert, a *Writing Culture* (1986) című tanulmánygyűjtemény: James Clifford and George E. Marcus (eds.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley. 1986. Az etnográfiai szövegekkel kapcsolatos elméleti álláspontok változásának összefoglalásához lásd N. Kovács Tímea: *Helyek, kultúrák, szövegek: a kulturális idegenség reprezentációjáról*. Debrecen 2007. 120–163.

⁴⁷ James Clifford: *Bevezetés: Részleges igazságok*. Helikon 1999. 4. 495. Eredeti: James Clifford: *Introduction: Partial Truths*. = *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Eds. James Clifford and George E. Marcus. Berkeley 1986. 2.

Az etnografikus írásmód jellemzőinek megfogalmazása – hogy az kontextuálisan, retorikailag, intézményileg, műfajilag, politikailag és történetileg meghatározott –⁴⁸ tulajdonképpen dekonstruálta az antropológus mint író tevékenységét, az etnográfia mint írás folyamatát. A szembesülés az etnográfiai tekintet sajátosságaival például rávilágított az antropológus azon sikertelen törekvésére, hogy a lokális társadalom egészét bemutassa, hiszen maga a kutató az, aki kiválasztja a beszélgetőpartnereket, illetve a helyieket képviselő személyeket, az adott életvilág karakteres vonásait. Ugyanakkor maga a kultúra fogalma is lassan sokkal inkább olyan előadásként, az eszmék, gondolkodásmódok és világtérképek olyan megtestesüléseként (*embodiment*) értelmeződött, amelynek realizálódásában, színrevitelében maga az antropológus is aktív szerepet tölt be.⁴⁹

Az etnográfiai írás gyakorlatát tárgyaló tudományos érdeklődés ugyanakkor megkérdőjelezte az etnográfiai leírás befejezettségének, teljességének eszméjét. Az etnográfia fikcióként, vagyis megformáltként (*fashioned*), csináltként (*made*) és kitaláltként (*made up* és *invented*) történő értelmezése a kulturális és történeti igazságok részlegességére hívja fel a figyelmet, és az etnográfiai igazságot természeténél fogva részlegesnek, vagyis elkötelezettnek és nem teljesnek tekinti.⁵⁰

A véglegesnek tekintett tudományos válaszok elvetésével, a párhuzamos narratívák létezésének elfogadásával összefüggésben tehát felvetődik az igazság fogalma is. A kulturális relativizmus a 19. század végétől az antropológussal szemben támasztott alapvető diszciplináris követelmény. A kulturális relativizmus mint a kutatás központi elve kimondja, hogy az egyes kultúrák és társadalmak nem állíthatók hierarchikus sorrendbe és nem rendezhetők evolúciós sémába, hanem minden egyes kultúra, illetve társadalom saját rendszerén belül, saját kategóriái szerint értelmezendő.

Az orális történeti források esetében az, hogy a történeti szakirodalomban bevett klasszikus igazságfogalom nem érvényesül, illetve nem érvényesülhet, egyrészt a módszerrel szembeni legélesebb kritika forrása. Másrészt jelenleg már közhelynek számító megállapítás az, írja Kovács András nyomán Hanák Gábor és Kövér György, hogy az oral history „elsősorban a történelmi cselekvőkről szállít hasznos forrásokat, akik döntéseikkel és cselekedeteikkel hozzájárulnak az események alakulásához. Beszámolóikkal végül az igazságot nem ismerjük meg, de *saját* igazságaikat igen”.⁵¹ Amennyiben nem követjük azt a historiográfiai hagyományt, amely a történész feladatáknak a tények egymásutániságának meghatározását és a „mi is történet valójában” kiderítését jelöli meg, akkor „éppen az élmények és tapasztalatok kerülnek a vizsgálódások előterébe”.⁵²

Mivel az oral historikus a „megértő történetírás” egyik lehetséges forrásanyagával dolgozó történész, a szélesebb körű antropológiai jellegű tudás minden bizonnyal hozzájárulhatna a mássággént vagy idegenséggént értelmezett múltbeli események hermeneutikai problémaként

⁴⁸ Ennek bővebb kifejtését lásd James Clifford: *i. m.* 499, eredeti: James Clifford: *i. m.* 6.

⁴⁹ Biczó Gábor (szerk.): *i. m.* 2003. 253. A kultúra mint előadás, színrevitel (*performance*) képzete számtalan területen termékenyítette meg az antropológiai kutatásokat.

⁵⁰ James Clifford: *i. m.* 499, eredeti James Clifford: *i. m.* 6.

⁵¹ Kovács András: *Szóról szóra*. BUKSZ 4. 1. 94; Hanák Gábor – Kövér György: *Biográfia és Oral History. = Hatalom és társadalom a XX. századi magyar történelemben*. Szerk. Valuch Tibor. Bp. 1995. 98. (Első kiemelés – H. G. – K. Gy., második kiemelés – L.V.)

⁵² Gyáni Gábor: *i. m.* 135.

testet öltő megértéséhez.⁵³ A sokféle témában folytatott, többszöri beszélgetések, az etnográfiai adatgyűjtés, vagyis az interjúkészítésnél huzamosabb idejű jelenlét többek között elősegítene az émikus, a „benszülött” szemszöveget érvényesítő kutatói értelmezés kialakítását az adott társadalmi rétegben forgalmazott történeti hagyományok társadalmi funkciójának és változékonyságának elemzésekor. Továbbá rávilágítana a történelem fogalmának a lokális értelmezés szerinti jelentésére, vagy arra, miként szerveződik a történelmi igazság helyi változata,⁵⁴ illetve milyen szociokulturális kontextusban válnak érvényessé és igazzá az egyes történetek.

A kortárs antropológus számára nem az igazság felderítése a cél, hanem annak megértése, ahogyan a „kulturálisan idegen” kategóriákat hoz létre és értelmezi a világot. Az oral history kortárs értelmezése is, ahogy arra Gyáni Gábor rámutat, egyre inkább a megértés irányába mutat: „Az orális történet ennek megfelelően a múlt olyan, az eseménytörténettel *egyenértékű* olvasatához segíthet hozzá bennünket, amely elsősorban nem a múlt magyarázata, hanem annak megértése szempontjából fontos.”⁵⁵ A „benszülöttek” szemszövegének hermeneutikai olvasatához egyáltalán nem alkalmasak a kutató saját értelmezése szerint definiált fogalmak, legyen szó a modernizáció meghatározásáról vagy az igazság értelemtartalmáról.⁵⁶ Előbbihez példaként hozható az a tudományos gyakorlat, amely a moldvai csángók esetében a modernizációt, a globalizációt és annak kísérvjelenségeit veszteségként értelmezi, vagy épp fordítva, úgy tekint azokra, mint ami egyáltalán nem érinti a helyieket. Mindeközben például Lujzikalagorban a kétezres évek elején a külföldi munkavállalás általánosan bevett és ésszerű lépésnek tekintett, a „boldogulás” egy domináns formáját jelentő megélhetési stratégia volt.⁵⁷

Vitathatatlan, hogy mind az antropológia, mind az oral history területén meghatározó szerepet töltenek be az „adatok” előállításában részt vevő beszélgetőpartnerek. Az etnográfiai gyakorlatban kiemelten fontos az elbeszélők anonimitásának védelme, nehogy őket személyükben vagy tulajdonukban (erkölcsi, anyagi vagy egyéb) kár érje. Ezzel szemben az oral historikusok gyakran hozzák nyilvánosságra a másik fél nevét, életkorát, származását, foglalkozását és aktuális lakhelyét, aki így nemcsak azonosíthatóvá válik, hanem az anyakönyvezett név használata és a valódi kilét feltárása a hitelesség bizonyítékaként erősíti meg az adatokat és ezen keresztül a történész munkájának tudományos értékét. Ugyanakkor kétségtelen, hogy a valódi nevek használata a beszélgetőpartnereknek lehetőséget biztosít egyrészt a kutatói értelmezésekre

⁵³ Gyáni Gábor a megértő történetírás egyéb forrásanyagának tekinti a tágan értelmezett személyes dokumentumokat is, mint például a naplót, a magánlevelet és a memoárt. Gyáni Gábor: *i. m.* 137.

⁵⁴ Bernard L. Fontana: *American Indian Oral History: An Anthropologist's Note*. History and Theory Vol. 8. 1969. 3. 370.

⁵⁵ Gyáni Gábor: *i. m.* 136.

⁵⁶ Utóbbihoz vegyük példaként a radikális kulturális idegenséget jól érzékeltető amerikai indiánok esetét. Itt pontosan azt kell megvizsgálni, hogy az indiánok miként határozzák meg az igazmondást, mit értenek valami igaz voltán – már ha egyáltalán esetükben a nyugati értelemben vett igaz és igazság szavak jelentéstartalma valahogyan meghatározható. Az értelmezésbeli különbségeket jól szemlélteti a Cree törzsbeli vadász esete, „aki (a történet szerint) elment Montrealba, hogy a bíróságon tanúként mondja el vadászterületeinek sorsát a James-öbölben építendő, új vízierőmű tervével kapcsolatban. Elbeszélte, hogyan él, de amikor esküt kellett volna tennie, vonakodni kezdett: »Nem vagyok biztos abban, hogy el tudom mondani az igazságot... Csak azt mondhatom, amit tudok.«” James Clifford: *i. m.* 501; James Clifford and George E. Marcus (eds.): *i. m.* 8.

⁵⁷ A modernizáció értelmezéséhez összefüggésben a moldvai csángókkal és a csángók külföldi munkavállalásának kérdéséhez lásd pl. Lajos Veronika: „*Felkelnének az öregek, lássák meg, milyen jó élni most...*” *Modernitás és migráció összefüggései Moldvában*. = *Moldvai csángók és a változó világ*. Szerk. Diószegi László. Bp. – Szombathely 2009. 123–136.

adott reflexióra, másrészt a tudományos kijelentések megkérdőjelezésére – bár az antropológiai gyakorlatban ez úgy valósul meg, hogy a nyilvánosságra hozott adatokban és elbeszélésekben az anonimitás követelménye továbbra is érvényben marad, hiszen a kutatók a publikálás előtt vitatják meg a kézirat tartalmát az elbeszélőkkel.⁵⁸

Az etnográfiai írás gyakorlatával összefüggő felvetések után a következőkben az interpretáció problémájának néhány aspektusát vizsgálom.

Szóbeli források és az értelmezői gyakorlat az antropológiában

Az antropológiai és az oral history-kutatásokra egyaránt jellemző, hogy rendszerint maga a kutató az, aki előállítja a forrást, és egyben értelmezi is azt. Az 1980-as évektől megfogalmazódó önreflexív kritika kikezdte a tudományos semlegesség pozícióját védő állításokat is. Ennek következtében nemcsak a megismerés és a terepmunka, a gyűjtés folyamata telítődött szubjektív vonásokkal, hanem az értelmezés objektivitása is megkérdőjeleződött. Az oral history-kutatásokban a hagyományos történeti forrásokat alkalmazó történész munkától eltérően azonban mind a megismerés, mind az értelmezés fázisában a szubjektív tényező tulajdonképpen ugyanaz a személy, maga a szociokulturálisan és történetileg, illetve a tudományos közeg által meghatározott kutató.

Az etnográfiai találkozás kultúrák közötti interakcióként értelmezett esemény. Ez azt jelenti, hogy a kutató és a kutatott közötti viszony mindig, még a saját társadalom kutatásának esetében is a saját és az idegen kultúra közötti relációt képezi le. Az oral history azonban elsősorban a „mi” „elhallgatott”, „kisebbségben élő” múltunk feltárására irányul, vagyis a találkozás a saját és a saját ismeretlen része közötti interakciót jelenti. Tulajdonképpen a kettő között elméleti különbség van a találkozás aktusában részt vevő felek beállítódásának és viszonyának tekintetében. A jelen és a saját múlt közötti szociokulturális és társadalomtörténeti különbségek tudatosítása – ahogyan ez megtörtént a történeti antropológia, illetve a mikrotörténet esetében is – hozzájárulhat az oral history adatok körütekintőbb és mélyrehatóbb elemzéséhez, valamint az adott eseményekhez társított korabeli jelentések feltárásához is.

Az antropológiában az émikus értelmezői gyakorlat nem egyszerűen a bennszülött nézőpontjának és a világot meghatározó kategóriarendszernek a feltárása. Sokkal inkább egy összetett értelmezői pozíció, amely egyrészt kiterjed a kulturális gyakorlatok mögött rejlő, lokális társadalomra jellemző szabályokra és jelentésekre is, másrészt azokra, amelyeket a bennszülött nem tud megfogalmazni, vagy nem önthet szavakba, illetve amelyeknek nincs tudatában.⁵⁹ A kutató feladata tehát a helyi szociokulturális életvilágba tartozó elemek összegyűjtése és jelentésük feltárása.

Az émikus megközelítés összefüggésben áll a fordítás mint kutatói gyakorlat kérdésével is. A fordítás gyakorlatilag az a folyamat, amely a megfigyelés, a megismerés és az elemzés középpontja közötti különbségeket fedi fel. Eszerint az antropológus a megfigyelt, pl. a moldvai csángók szemszögét érvényesítő jelentéseket ülteti át saját társadalmára „nyelvére”, szociokulturális értelmezési mezejébe. A megismerés és az elemzés eltérő perspektívájának tudatosítása és

⁵⁸ Lásd pl. Bakó Boglárka: *i. m.*

⁵⁹ Alan Barnard: *History and Theory in Anthropology*. Cambridge 2000. 114.

következetes alkalmazása hozzájárulhat ahhoz, hogy az oral history-kutatások módszeresebben adhassák vissza a vizsgált csoportra jellemző történeti perspektívákat, a történelemhez és a történelmi eseményekhez fűződő viszonyokat.

A személyes történelem valósága és az élettörténet, önéletrajz igazsága közötti összefüggések szintén az interpretáció témakörébe tartoznak. Ez a probléma tulajdonképpen nem más, mint a kronológia kérdése. Az európai típusú társadalmakban a személyes történelem valósága és az élettörténet igazsága rendszerint minden bizonnyal egyezést mutat. Ám ez korántsem érvényes a nem „nyugati” gondolkodásmóddal rendelkező társadalmakban, ahol az elbeszélte történetek gyakran megkérdőjelezhetetlenül igaznak tekintett önéletrajzi elemekként foglalják magukban a vágyott, de soha meg nem történt eseményeket és cselekedeteket. Érdemes tehát a kettőt egymástól szétválasztani aszerint, hogy az egyén személyes, megélt és elbeszélte történelmének „valósága” az elbeszélésnek azon rétege, amely összhangot feltételez az emberi cselekedetek és az azt elbeszélő történetek között. Az önéletrajz, az élettörténet „igazsága” azonban az értelmezés olyan rétege, amelynek igaz volta magában a szövegben lakozik, függetlenül minden külső kritériumtól.⁶⁰

A személyes történelem „valósága” és az önéletrajz „igazsága” közötti összefüggéseket jól szemlélteti a kritikai, illetve retorikai fordulat egyik ismert szerzőjének, Vincent Crapanzano amerikai antropológusnak *Tuhami. Egy marokkói portréja* (1985) című könyve. A munka Tuhami, az írástudatlan marokkói arab cserépkészítő munkás élettörténetét dolgozza fel, aki női démont vett feleségül. Crapanzano a *Bevezetés* elején rögtön egy olyan történetet mutat be, amelynek kétséges a valóságtartalma: ebben Tuhami gyermekkorában a pasa szolgálatában állt. A későbbiekben kiderül, hogy a találkozások alkalmával Tuhami számtalan olyan történetet is önéletrajza részeként beszélt el, amelyek valójában meg sem történtek, ellentmondva ezzel a nyugati gondolkodásmódra jellemző képzeletbeli és valóságos közti abszolút különbségtételnek. Az élettörténeti kronológiába nem illő események fiktív voltának felismerésén túl azonban ezek a történetek nagyszerűen tükrözik a marokkói arab társadalmi viszonyokat, a hierarchia működését vagy a nőkkel és férfakkal szembeni attitűdöket és azt, hogy az egyén miként használja a szimbólumokat a valóságábrázolásban.⁶¹

A felvételek átírásán és értelmezésének etnográfiai gyakorlata túlmutat az interjúszövegek kiejtési és nyelvi jelmagyarázatokkal ellátott leírásán, még ha ez már önmagában is számtalan információt közvetít. Az interjúban elhangzottak körültekintő és mélyreható elemzését az teszi lehetővé, hogy az antropológus igyekszik minél több információt összegyűjteni a beszélgetőtárs személyéről és hovatartozásáról, valamint a tágabb környezet mindazon színteréről, amelyhez az egyén közvetve vagy közvetlenül kapcsolódik.⁶² A szociokulturális realitásából kiszakított személy interjúszövege nemcsak természetszerűen részleges, hanem félreértelmezhető adatokat tartalmazhat az egyénre, az eseményekre és a személyes történelemre vonatkozóan. Az elhamarkodottan levont következtetések megelőzése érdekében tehát az oral history

⁶⁰ Vincent Crapanzano: *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Chicago and London. 1985. 4–5.

⁶¹ Vincent Crapanzano: *i.m.* 3–7. A *Tuhami* arra is felhívja a figyelmet, hogy minden értelmezői stratégia választásokkal jár együtt, és ebből következően etikai és politikai következményei vannak. Vincent Crapanzano: *i.m.* x–xi.

⁶² Michael Agar: *Transcript Handling. An Ethnographic Strategy*. The Oral History Review Vol. 15. No. 1. Fieldwork in Oral History, Spring 1987. 219.

esetében is elengedhetetlennek tűnik a beszélgetőtárs személyéhez és életvilágához kapcsolódó háttérismeretek összegyűjtése.⁶³

Az interjúszövegek feldolgozásának folyamatában problémát jelenhet a titkok és a hazugságok, a titoktartás és a valótlan állítások értelmezésének mikéntje, már amennyiben a kutató ezeket felismeri. Amennyiben a kérdést nem az igaz, valós – hamis, valótlan oldaláról közelítjük meg, akkor a titok és a hazugság maga is olyan kulturális, társadalmi termékként értelmezhető, amiből számos szociokulturális vonás kiolvasható. Ezek vizsgálata egyrészt feltárja azt, hogy a társadalmi praxisnak megfelelően miről és kinek szabad, illetve *kell* hazugságot mondani, és a valótlan állítás gyakorlatának milyen kritériumokat kell követnie. Másrészt a hitelességgel, hihetőséggel kapcsolatos bevett képzetekre világít rá, és annak mikéntjére, hogyan használható az egyik narratíva egy másik elfedésére.⁶⁴

A személyes történelem és visszaemlékezés mindig részleges, fragmentált, nem csak az elbeszélés természetéhez szervesen hozzátartozó felejtés-emlékezés dialektikája következtében, hanem mert a kutató tulajdonképpen „*sohasem tudhatja, mi az, ami kimarad egy elbeszélésből*”.⁶⁵ Fontos azonban látni, hogy az elhallgatás aktusa szociokulturálisan és gyakran politikailag is meghatározott cselekvés, ami egyúttal lényeges információkat hordozhat. Az orális történeti interjú alanya tehát minden bizonnyal számos olyan történettel is rendelkezik, amelyek nem a felejtés következtében hullottak ki az elbeszélések tárházából, hanem abba eleve bele sem kerültek, mert el nem beszélhetőségük okán a beszélgetőpartner tudatosan elhallgatta őket.⁶⁶

Mindazonáltal a jelenben megismert elbeszélő, annak ellenére, hogy ugyanaz a személy, aki megélte az elbeszélte eseményeket, mégis idősebb lett, esetleg változott a társadalmi állása és feltehetően az őt körülvevő szociokulturális környezet is. Az önreflexív énképben konstruálódó narratív éntelmezés dinamikusan változó természetének tudatában válik érdekes kérdéssé az, hogy az interjú alanya a jelenben milyen témákról nem kíván beszélni, és vajon milyen társadalmi, kulturális, esetleg személyes okok húzódnak az elrejtés szándéka mögött.⁶⁷ Milyen összefüggések fedezhetők fel a jelen és a kettős konstrukcióként értelmezett, vagyis a megélt és az aktuális körülményeknek megfelelően elbeszélte múltbeli események között.

Zárás helyett

Tanulmányomban az antropológiában és a történettudományban egyaránt alkalmazott szóbeli források kapcsán először a megismerés kérdéséhez kötődő, majd az írás gyakorlatát érintő,

⁶³ Alessandro Portelli, az oral history-kutatások nemzetközileg elismert olasz származású képviselőjének egyik beszélgetőpartnere a régi olasz dalok felvételekor két fasiszta nótát is elénekelt. A többszöri találkozások alkalmával azonban kiderült, hogy a férfi nem tagja egyetlen neonáci szervezetnek sem, mindössze a fasiszta dalokat is a régi nóták csoportjába sorolta. Alessandro Portelli: *i. m.* 30.

⁶⁴ A szakirodalom szerint az orális történeti kutatásokban a tabusítás kétféle gyakorlata ismert. Lásd részletesen Tóth Eszter Zsófia: *i. m.* 52.

⁶⁵ Dömötör Bea: *A rögzíthetetlen elbeszélői és olvasói pozíció. Népi önéletrások elemzése*. Tabula 2007. 1. 81. (Kiemelés D. B.)

⁶⁶ Vö. Keszeg Vilmos: Élettörténetek populáris regiszterekben. = *Emberék, életpályák, élettörténetek*. Szerk. Jakab Albert Zsolt – Keszeg Anna – Keszeg Vilmos. Kvár 2007. 178–179. Az elhallgatott-kikényszerített történetekről lásd részletesebben: Keszeg Vilmos: *i. m.* 178–181.

⁶⁷ Alessandro Portelli: *The Peculiarities of Oral History*. History Workshop No. 12. Autumn, 1981. 102.

végül az interjúszövegek értelmezésére vonatkozó felvetések közül mutattam be néhányat részletesebben. Mindezekkel korántsem kívántam a két diszciplína között bármiféle tudományos hierarchiát felállítani, sokkal inkább azt igyekeztem szemléltetni, hogy az antropológiai megközelítés az oral history-módszerrel összefüggésben milyen elméleti és módszertani problémákat vet fel, és milyen alternatívákat nyújt(hat) a felmerülő kérdésekre. Ezek közül például kimaradt az etikai aspektus, ami napjainkban már az orális történeti interjúk esetében is egyre fontosabb szerepet tölt be.

A kortárs antropológia önreflexív, kritikai gyakorlata⁶⁸ különböző megoldásokat kínál az ismeretrepresentációs válságra, és annak belátása mellett, hogy a társadalomtudományi eszköztár mindössze részleges igazságok és valóság szeletek megismerését teszi lehetővé, nem mond le arról, hogy a kutatott témát a maga komplexitásában megértő módon tárgyalja.

Ethnography and Oral History

Keywords: oral history, cultural anthropology, meta-narratives, history studies, methodologies

Stories narrating about the past, as a research object and/or a method, have been part of cultural anthropology, as well as of history for more than 80 years now. In the last couple of decades, especially since the 1970–80's, significant changes have occurred in the approaches, methodologies and theories of both disciplines, which can be best described by the criticism concerning the bases of modern scholarly reasoning, such as the existence of meta-narratives or the existence of neutral, objective social science knowledge. Simultaneously, this is the period when the two above-mentioned fields have started to show intense interest in each other's theoretical and methodological problems.

In my paper, I do not intend to trace the history of oral history in cultural anthropology and history studies, I rather attempt to briefly discuss the following issues on the standpoint of anthropology: 1. the question of cognition, that is the nature of anthropological and oral history knowledge, and, in connection with this, the different ways how these kinds of knowledge are acquired (empirical experience and conducting an interview), 2. the process of creating a text, the practice of writing an ethnography in anthropology, and, 3. the ways of comprehending the contents of interviews, the process of interpretation. The reason for choosing to discuss these three topics is their capacity to raise important epistemic, theoretical and methodological questions in historical researches applying the oral history method.

⁶⁸ Ehhez lásd még Lajos Veronika: *A modernitás eleganciája. A kritikai szembenézés társadalomtudományi gyakorlatának néhány aspektusa*. Kultúra és Közösség 2013. 4. 43–54.

Vajda András

Emlékversírás és emlékvershasználat a Maros megyei Sáromberkén

Az emlékversírás hagyománya

Vasvári Zoltán definíciója szerint az emlékverses füzet „mint jelenségkomplexum a nem-folklór jelentkezése folklórszerű megnyilvánulásokban és szabályszerűségek alapján a folklór a nem-folklór határterületein”.¹ A kutató szemléletében az emlékverses füzetet a „kollektív és anonim alkotás és terjesztés” és „a variánsok egymás mellett élésének kritériumai” határozzák meg, ahol „az első kritérium fennáll még akkor is, ha tudjuk, hogy a szövegek egy részének eredeti szerzője (költő, gondolkodó) megállapítható”.²

Az emlékkönyv története közel fél évezreden át következő nyomon. Előzményei közé tartozik az úgynevezett *album amicorum*, melyekben külföldön tanuló diákok gyűjtöttek össze emléksorokat diáktársaiktól és tanáraiktól. A kifejezés már a 13. századi szótárakban is előfordul.³ Ezeket a díszes kivitelezésű albumokat hivatásos mesterek készítették el megrendelőik számára, egyúttal mintát szolgáltatottak a későbbi korok emblémaanyagához.⁴ A bejegyzések antik szerzőktől és a bibliából vett idézetek voltak, többnyire latin vagy görög nyelven íródtak. Ezeknek az albumoknak a klasszikus korszaka a 17. és a 18. század első fele, de a szokás már ebben az időszakban is terjedni kezd az alsóbb rétegeknél is. A szokást átvették a vándorló kereskedők, tehát ez egyszerre több csatornán át is eljuthatott a polgárság körébe.⁵

A 18. században a polgári emlékkönyv általánosan elterjedt, de igazi virágkorát a 19. század elején, a szentimentalizmus és a biedermeier korban éri meg. Az emlékkönyv családi tárgyá, az intim családi szféra és a társaság tagjai közötti kommunikáció sajátos eszközevé vált. Népszerűségét az irodalmi párhuzamok is bizonyítják: olyan jelentős költők, mint Goethe, Heine, Puskin vagy nálunk Petőfi Sándor, Vörösmarty Mihály, Arany János is írtak

Vajda András (1979) – néprajzkutató, PhD, A Hagymányos Kultúra és Művészeti Oktatás Maros Megyei Központja, Marosvásárhely, vajdandras@yahoo.com

A tanulmány véglegesítésekor az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíjában részesültem.

¹ Vasvári Zoltán: *XX. századi emlékkönyvek komplex folklorisztikai elemzése. (Példa a folklór továbbélésére nem-folklór körülmények között)* Magyar és Összehasonlító Folklorisztika Doktori Iskola, ELTE, Bp. 1998. 1. Kézirat.

² Vasvári Zoltán: „Hallgass a szív szavára.” *Emlékversek funkcionális használatban parasztságunk kezén.* = *A Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve. 7. Írás, írott kultúra, folklór.* Szerk. Keszeg Vilmos. Kvár 1999. 119–129.

³ Vasvári: *i.m.* (1998) 10.

⁴ Verebéli Kincső: *A szépírástól a képirásig. Jegyzetek a magyar népi grafika válfajairól.* Népi Kultúra–Népi Társadalom XVIII(1995). 228–234.

⁵ Keszeg Vilmos: *Szolgálatban – az emlékvers.* = *Uő: A folklór határán. A népi írásbeliség szerves műfajai Aranyösszeiken.* Kriterion Könyvkiadó, Buk. 1991. 73; Vasvári: *i.m.* 11.

emlékverseket ismerőseik albumaiba.⁶ Az emlékkönyv az I. világháború kitöréséig – a leveleskönyvek és a vendégkönyvek mellett – a társasági tárgyi kultúra speciális darabjai voltak és maradtak. Ebben az időszakban nyerte el feminin jellegét. Így az emlékkönyv eredeti funkciója, a híres emberrel való találkozás dokumentálása elhalványult, helyére az összetartozás kifejezése került. Ezzel pedig lényeges változások következtek be az emlékverses füzetek tartalmát illetően is: míg a 16 században latin és görög szerzőktől származó idézetek kerültek a könyvek lapjaira, addig a 19. századtól kezdődően az idézetek szerző nélkül, gyakran módosítva kerültek bele a füzetekbe. Ekkor alakult ki a népi környezetben ma is használatban lévő emlékszövegek jelentős hányada.

Az emlékkönyv vagy emlékfüzet a népoktatás és a polgári kultúra életmintáinak szélesebb körben való elterjedésével épült be a paraszti kultúrába is. A 20. század első felében még a felnőttek vagy a szolgálatukat teljesítő katonák is vezettek emlékes füzetet, a század második felétől viszont a használat terén erőteljes társadalmi regresszió figyelhető meg: bár az emlékverses füzetek száma továbbra is magas, ezek használói és készítői leginkább az általános iskola tanulói köréből kerülnek ki. Élettere a diák- és gyerekfolklór területére vonul vissza. A társadalmi szinten és a használat szintjén lezajlott elmozdulással együtt az emlékvers komolyságából is sokat veszített. Egyre több a tréfás megfogalmazás, a már-már pajzán humor.

Az emlékversek kutatása a magyar folklorisztikában

Az emlékversek használatának intenzitásáról csak elszórt adataink vannak. Keszeg Vilmos Torda környékéről 52 füzetet gyűjtött össze, ezekben összesen 2404 szöveg 3271 alkalommal fordul elő. A füzetek közül csupán 2 származik a 19. századból, 12 készült 1901–1950 között, 13 1951–1970 között és 25 1970 után. A 19. századi két füzet 46 szövege 43 személytől származik, az 1901–1950 között készült füzetekben 502 szöveg található, az 1951–1970 között keletkezettekben 277 személytől 631 szöveg olvasható, az 1970 utáni füzetekben pedig 1469 szöveg található 2234 bejegyzésben.⁷ Palkó Attila és Zsigmond József magyarói népköltési gyűjtésében 39 emlékvers olvasható, Enyedi József Hajdúhadház népköltészetét bemutató kötetébe 561 szöveg került.⁸ A Kriza János Néprajzi Társaság adattárában található Mátyás János (1943) sorkatonaság alatt készített emlékverses füzete, mely 149 szöveget tartalmaz. Egy rigmányi férfi (1952) emlékverses füzete 24 oldalnyi verset tartalmaz.⁹ Ugyanakkor az egyes közösségekben hozzá kapcsolt kulturális értékeket az is jól jelzi, hogy az emlékverseket hosszú időn át megőrizték. Egy 23 éves várvölgyi asszony az 1974-ben megrendezett Országos Néprajzi és Nyelvjárási Gyűjtőpályázatra 200 emlékverset is beküldött, az 1998-ban szervezett önkéntes néprajzi gyűjtőpályázatra a téglási Molnár János szintén több emlékverset küldött be.¹⁰

⁶ Keszeg: *i.m.* 73; Vasvári: *i.m.* 12.

⁷ Keszeg: *i.m.* 73–194; Keszeg Vilmos: *Alfabetizáció, írásszokások, populáris írásbeliség*. Egyetemi jegyzet. BBTE–KJNT, Kvár 2008. 214–222.

⁸ Vasvári: *i.m.* 120.

⁹ Keszeg: *i.m.* (1991) 221–222.

¹⁰ Vasvári: *i.m.* 120

Az emlékkersek fejlődéstörténetét összegezve Vasvári Zoltán azt írja, hogy bár számos tényező kölcsönhatása során fejlődtek ki, „formájukban, de tartalmukban is alig változtak az elmúlt évszázadok alatt, ugyanakkor a hagyomány megszabta kereten belül tág keretet biztosított a változások létrejöttéhez. A műfaj hosszú századokon keresztül való szívós továbbélésének magyarázata éppen a kötött és rugalmas szerkezeti és tartalmi elemek szerencsés összekapcsolódásában keresendő.”¹¹

Az emlékkersek, az emlékkeres füzetek, valamint az emlékkerírás kutatása viszonylag rövid múltra tekint vissza. Keszeg Vilmos 1991-ben közölt egy hosszabb tanulmányt, melyben az 1980-as évek közepén, Tordán és környékén végzett kutatás eredményeit összegezte. Tanulmányába az emlékkeres füzetek morfológiai modellje mellett az emlékkersek tartalmi jegyeit, motívumkészletét, stíláriis sajátosságait, szöveg és kép viszonyát, az emlékkerírók társadalmi pozícióját, valamint az emlékkerírás rítusait elemzi.¹² Egy másik tanulmánya pedig az emlékkeres füzetekben megjelenő vallásos témákat és funkcióikat tárja fel.¹³ Ezeknek a tanulmányoknak az ösztönző hatására Vasvári Zoltán végezte el a 20. századi emlékkerönyvek komplex folklorisztikai elemzését.¹⁴ Emellett két rövidebb tanulmányt közölt az emlékker funkcionális használatáról, valamint műfaji előzményeiről és kapcsolatairól.¹⁵ Kutatásának eredményeit összefoglaló munkája 2009-ben látott napvilágot¹⁶

Sáromberke: társadalmi-gazdasági kontextus

Sáromberke a Maros középső szakaszának dombok által övezett széles völgyében terül el, a Marosvásárhelyt Szászrégenneel összekötő 15-ös országút mentén, két km hosszúságban, az előbbbitől 14, az utóbbbitől pedig 18 km távolságra. Az 1886-ban megépült, Dédát Székelykocsárrdal összekötő 405-ös vasútvonal szintén érinti a települést, és ez a közelben lévő városokkal és a külvilággal történő kapcsolattartást lényegesen megkönnyíti, a kapcsolat(ok) minőségét befolyásolja. A települést az egykori Torda megyéből 1877-ben Maros-Torda vármegyébe kebelezték be, ma Maros megye részét képezi. Kulturális (néprajzi) sajátosságait tekintve a Mezőség és a Székelyföld közötti határzónában található, kultúrája a kettő közötti átmenetet képezi.

Státusát tekintve a romániai településrendszeren belül a legalsó szinten található falvak sorába tartozik, melyek nem rendelkeznek önálló jogi személyiséggel. Területi-adminisztratív szempontból – további hat településsel együtt – Nagyernye községhez tartozik. Népeség szempontjából a közepes méretű falvak közé sorolható, fizionómiai szempontból (forma, a belterület szerkezete, textúra) pedig elágazó, alapraját tekintve lineáris, utcára szervezett

¹¹ Vasvári: *i.m.* 17.

¹² Keszeg: *i.m.* (1991) 73–194.

¹³ Keszeg Vilmos: *Vallásos téma az aranyosszéki emlékkeres füzetekben.* = *Népi vallásosság a Kárpát-medencében.* II. Szerk. Lackovits Emőke. Veszprém – Debrecen 1997. 419–425.

¹⁴ Vasvári: *i.m.*

¹⁵ Vasvári Zoltán: *Az emlékkerönyvszöveg. Egy elevenen élő „diákműfajról”.* Magyartanítás 1996. 5. sz. 18–21; Vasvári: *i.m.*

¹⁶ Vasvári Zoltán: *Emlék, emlék, miért kísérsz? Tanulmány a XX. századi emlékkernyvkultúráról.* Ad Librum, Bp. 2009.

szalagtelkes településnek mondható: a gazdaságok szorosan egymás mellett sorakoznak a települést észak–dél irányban átszelő országút két oldalán.

A lakosság foglalkozási szerkezetét alapul vevő funkcionális osztályozás szerint vegyes (komplex) funkciójú településnek nevezhető; az 1960-as évektől az ingázó szakunkások, valamint a szolgáltatóipari szektorban dolgozók száma fokozatosan emelkedett az agrárszektorban dolgozókkal szemben. Nemzetiségi összetételét tekintve a települést zömében magyarok lakták, és ezt a hangsúlyosan magyar jellegét mind a mai napig megőrizte.

1. táblázat. Sáromberke népességének és etnikai szerkezetének alakulása

Év	összesen	román	magyar	német	egyéb, összesen	zsidó	cigány
1850	618	72	452	0	94	0	94
1880	933	16	752	6	159	0	0
1890	968	11	933	8	16	0	131
1900	1003	17	979	7	0	0	0
1910	1030	43	970	17	0	0	0
1920	1017	28	988	0	1	0	0
1930	1071	65	997	7	2	0	0
1941	1084	29	954	4	97	1	95
1956	1271	23	1248	0	0	0	0
1966	1949	166	1772	11	0	0	0
1977	1816	167	1626	5	18	0	18
1992	1692	159	1459	1	73	0	73
2002	1648	75	1539	0	34	0	33

Forrás: Varga E. Árpád.: <http://varga.adatbank.transindex.ro>, Népszámlálási adatok, 2002. március 18. Nemzeti Statisztikai Hivatal (INS), Bukarest.

A település lakói a múltban alapvetően agrártevékenységet folytattak, de mivel a létfenntartás forrásául szolgáló földterület nem túl nagy kiterjedésű, és a lakosság ennek is igen kis részét birtokolta, a fő jövedelemforrást az állattartás (elsősorban szarvasmarha) biztosította. Ugyanakkor már a 18. századból vannak adatok arra nézve, hogy a helységben pálinkafőzés-sel, italméréssel és áruszállítással (fuvarozás, tutajozás) is foglalkoztak. A jobbágyfelszabadítás, valamint az 1854. évi császári rendelet nyomán végbement tulajdonviszonyi változások, illetve a településen és környékén beindult iparosítás, valamint a közlekedés fejlődése a gazdasági szerkezet változásához és egyben a hagyományos paraszti társadalom lassú bomlásához vezetett. Annak ellenére, hogy fokozatosan gyarapodott azoknak a száma, akik a földművelés mellett ipari munkát vállaltak, a falu a 20. század közepéig alapvetően önellátásra termelő, agrártípusú település maradt, és az iparban vagy a szolgáltató szektorban dolgozók is rendelkeztek földterülettel, tartottak állatokat. A 20. század végétől kezdődően ezek a mezőgazdasági tevékenységet kiegészítő tevékenységként, mintegy második műszakban végző

családok életmódjukat városi (kertvárosi) mintákhoz igazították, és fokozatosan lemondtak a mezőgazdasági tevékenységekről.

Emlékfüzetek és emlékversírás a sáromberki társadalomban

Az elemzés során felhasznált emlékverskészlet kilenc személy nyolc füzetéből, két füzetredékéből és több önálló lapra írt szövegéből tevődik össze.

Az első emlékverses füzet 1924–1927 között készült. Méretei: 18,5 x 11,5 x 20 cm. A külső borítóval együtt 55 lapot tartalmaz, a bejegyzések a második lapon indulnak. A füzetben 11 bejegyzőtől (két bejegyzésnél nem szerepel név) összesen 21 emlékvers olvasható. A bejegyzések zöme (18) Budapesten, két bejegyzés Gödöllőn, illetve egy Rákospatakon készült. A bejegyzések éves eloszlása a következőképpen alakult:¹⁷

2. táblázat. Az emlékverses füzetben található bejegyzések éves eloszlása

Év	Hónap	Vers	Bejegyző
1924	május	4	3
1924	június	2	1
1924	november	8	4
1925	január	1	1
1925	május	2	1
1927	június	2	1

A füzet jelenleg Kádár Erzsébet tulajdonát képezi. Ez az emlékes füzet nem illeszkedik szervesen a többi közé. Tulajdonosa csak élete utolsó éveiben élt Sáromberkén, rokonai gondozásában. Emlékverses füzete így került a településre. Az, hogy Kádár Erzsébet és leánya a füzetet tulajdonosának halála után is megőrizte és 2001-ben egy néprajzi-helytörténeti kiállítás szervezése alkalmával közzétett felhívást követően maga ajánlta fel kiállítás céljára, jelzi, hogy a család nemcsak megőrizte, de kulturális szempontból értékes tárgyként tartja számon az emlékverses füzetet. Mint ilyen az emlékvers használatához és megítéléséhez szolgált adalékokat.

Egy másik emlékverses füzet a sáromberki Berekméri Mária (1931) tulajdona. Az emlékkönyv megkezdésének időpontja, az első oldalon található bejegyzés szerint 1943. december 6-a. A könyv méretei: 185 x 120 mm. A kemény kartonborítójú, kötött füzet borítója enyhén megrongálódott, ami az intenzív használatnak tudható be. A fedőlapot leszámítva összesen 36 lapból (72 oldal) áll. A füzetet az első bejegyzés tanúsága szerint tulajdonosa édesapjától kapta ajándékba. Az emlékkönyvbe 44 bejegyző összesen 86 bejegyzést tett. A füzetet 1952-ig használták intenzíven, de ezt követően is készült három bejegyzés. 1967-ben a tulajdonos kisebbik fia (1957) két helyen jegyezte be ugyanazt a szöveget, később pedig unokája (1976) írta be nevét a társas lapra. Ezenkívül a füzet még tartalmaz 21 rajzot, 2 szövegkeretet és 2 titkot. Az emlékversek éves eloszlása a következő táblázatban összegezhető:

¹⁷ Három bejegyzésnél nem szerepel semmiféle időmegjelölés.

3. táblázat. Berekméri Mária emlékv verses füzetében található bejegyzések éves eloszlása

	1943	1944	1945	1946	1947	1948	1949	1950	1951	1952	1967	é.n.
I.												
II.			7									
III.		1	1			1			3			
IV.				1	1							
V.				3								
VI.												
VII.			3				2	1	1			
VIII.			1			1	2	1				
IX.	1					2						
X.												
XI.	3					4				6		
XII.	8		1		4						2	
h.m.n.		1				1						25
88	12	2	13	4	5	9	4	2	4	6	2	25

Mózes Mihály a háború alatt vezetett emlékes füzetet. Az emlékv verseket, hazafias és szerelmes dalokat, valamint átköltéseket tartalmazó füzet lapjaira esett szét, számos megmaradt lapja is töredékes. Szerkezetére csak következtetni lehet. Ugyanakkor ebből az időszakból tíz különálló, különböző formájú és eredetű lapra írott emlékv ers, vers és dal is fennmaradt. A szövegek felett a *dal*, ritkábban az *emlékv ers* felirat található, az egyes szövegeket egymástól vonal, szaggatott vonal vagy a más szó választja el. A szövegek szerzőjét minden esetben nehéz beazonosítani, de az biztos, hogy az emlékv ers egy részét (8 szöveget) Mihály testvére, Jenő írta 1942. március 30-án. A feldolgozás során a különböző lapokon összesen 87 teljes vagy töredékes szöveget azonosítottam. Ezek közül 63 emlékv ers, 21 dalszöveg és 3 verses levél. A legkorábban keltezett emlékv ers 1939. december 4-én íródtak, szerzőjük Mózes Mihály, a legutolsó keltezés 1942. március 30-áról való, és Mózes Jenőtől származik (4. táblázat).

Mózes Ferenc szintén a katonaság ideje alatt vezetett emlékv erses füzetet. Egy 14,5 x 10 cm-es notesz lapjaira másolta le 109 emlékv ers és 41 ének, valamint a csók 32 törvényének szövegét. Az emlékv ers a füzet lapjainak *a* oldalára vannak jegyezve, míg az énekek a *b* oldalára. Ahol az ének szövege nem fért ki egy oldalra, ott a szöveg két oldallal tovább folytatódik. Mindebből arra lehet következtetni, hogy az énekeket később jegyezték be az énekesfüzet üres oldalaira.¹⁸ A füzet 48 lapot tartalmaz, de láthatóan több lapja is hiányzik. Az emlékv ers között egyetlen egy van keltezve, ez egy katonatársától származó pár soros román nyelvű bejegyzés. Emellett két, az előbbivel azonos formátumú füzet lapjaira 26 (19 + 7) ének és egy titkos ábécé van lejegyezve. Az egyik füzet-töredék 20 lapot, a másik ötöt tartalmaz. Az énekek

¹⁸ Egyébként a többi füzet esetében is megfigyelhető, hogy a bejegyzéseket előszeretettel készítik a lapok *a* oldalára. Arra, hogy az emlékv erses füzetbe utólag dalszövegeket is bemásolnak, szintén van példa.

zöme (18 + 4) az 1950–1960-as évek nótáiból és slágereiből való,¹⁹ de van közöttük három a világháború idejéről származó katonadal²⁰ és egy népdalszöveg²¹ is. Ez későbbi bejegyzés, amit az eltérő íráskép is jelez.

4. táblázat. A Mózes család irattárában található emlékkersek

a lap mérete	szerző	kelt	emlékvers	ének	verses levél	megjegyzés
32,5x18,5 cm	-	-	25	-	-	
25,5x31,5 cm	-	-	-	3	-	
21x30 cm	-	-	-	1	-	Egy a katonák rendfokozatát is tartalmazó névsor van a hátoldalán
23,5x15 cm	Mózes Mihály	-	14	-	-	két lap, a második lap fele hiányzik
19,7x15,7 cm	Mózes Mihály	-	5	-	-	
21x15 cm	-	-	1	-	-	
21x15,5 cm	Mózes Mihály	+	6	16	-	Katonai tanulófüzet oldalain vannak, összesen 24 lap, több belőle csonka
21x15 cm	Mózes Jenő	+	8	-	-	1942. 3. 30.
21x15 cm	Mózes Mihály	-	-	-	1	Az anyjától kapott levél hátlapjára írta
16,7x16,7 cm	Mózes Mihály	+		1	2	
21x12 cm	Mózes Mihály	+	4	-	-	1939. 12. 4.
Összesen			63	21	3	

A Berekméri család irattárában egy második emlékkeres füzet is található. Méretei: 14,5 x 10 cm. A füzet a sorkatonaság alatt készült, tulajdonosa Berekméri György. Kettő kivételével tőle származnak a bejegyzések is, ez utóbbiakat Berekméri Mária írta évekkel később. A katonaság alatt 35 piros golyóstollal írott, az utolsó kivételével gondosan számozott dal és egy prózában írott *emlék* található a füzetben. Az első bejegyzés 1950. január 1-jéről, az utolsó 1951. május 24-éről származik. 2 Bukarestben, 19 Bräilában és 13 Buzăuban íródott, a többi esetben a helyszín nincs megjelölve. A füzetben található 35 kék színű golyóstollal írt *B Gy* monogrammal szignált, keltezetlen emlékker, melyek az írásképből ítélve szintén ebben az időszakban készültek. Egy ének, szintén kék színnel van írva. Az alatta található keltezés szerint 1962. március 17-én íródott Sáromberkén. A füzetben emellett található hét másik dal szövege is, ezeket Berekméri Mária jegyezte le. Kettő ceruzával íródott, öt pedig golyóstollal, ez

¹⁹ *Nem fog téged senki úgy szeretni; Sötét erdő sűrűjében kakukk madár hallik; Csinibaba; A strandoló kislány; Tűzpiros virág; Valaki vár; Túl szép, amit te mondasz; Oly távol; Ezüst gitár; Nincs nálam boldogabb; Talán egy perc alatt; Téged várlak; Virágos kert az én szívem; Reszket a Hold; Megáll az idő; Összecsendül két pohár; Szeretni kell; Veled is megtörténhet egyszer.*

²⁰ *Valahol az orosz fronton; Égbe nyúló havas alján; Messze távol a hőmezőn, hol a szél muzsikál.*

²¹ *Sárgát virágozik a repce.*

utóbbiak az 1990-es évek végéről származnak. Az utolsó oldalon pedig gazdasági feljegyzések találhatók 1962 augusztusából.

Kristóf István (1952) emlékverses füzeté 1965-ben készült. A füzetben 35, osztálytársai által jegyzett, valamint 5 általa lemásolt emlékvers szövege található. Ezeket később, 1972-ben jegyezte fel a füzetbe. Az emlékversek mellett 9 esetben rajz, 3 esetben keltezés, 1 esetben titok és 15 esetben névalírás is található. Az emlékversek alatt található névalírás alapján az derül ki, hogy egy-egy személy több helyen is készített bejegyzést a füzetbe, a 15 névvel ellátott bejegyzés ugyanis mindössze 5 személytől származik.²² A füzetben található a csók törvénye, valamint társas lap is. Ez utóbbin hét név (Vajda Ferenc, Kristóf István, Aurariu László, Nagy Csilla, László Mária, Boczog Katalin és Varró Hajnal) szerepel. A füzet üres lapjaira utóbb 8 dalszöveget másolt be a füzet tulajdonosa.

Kristóf István lánya, Éva (1978) az 1990-es években vezetett emlékverses füzetet, kettőt is. Az egyik az emlékverses és *kérdéses* füzet ötvöze. A füzetben 18 kérdés és 45 emlékvers található. A kérdések sorrendben a következők: 1. Hogy hívnak? 2. Hol laksz? Pontos címed, 3. Van telefonod? Hány a száma? 4. Van kedvesed? 5. Hogy hívják? 6. Hány éves ő? 7. Hány éves vagy? 8. Melyek a kedvenc színeid? 9. Melyik sportot kedveled? 10. Kik a kedvenc éneke-seid? 11. Milyen éneket szeretsz? 12. Milyen a szemed? 13. Milyen filmeket szeretsz? 14. Hol szeretsz sétálni? 15. Milyen együtttest szeretsz? 16. Írj egy emléket! 17. Mi a foglalkozásod? 18. Bezáró szó. A kérdésekre 10-en (9 lány és egy fiú) válaszoltak. Az emlékversek mellett 7 esetben szerepel név és 3 esetben társul rajz, illetve titok hozzájuk, keltezés nem található egy esetben sem. A füzet társas lapot is tartalmaz, itt 9 név²³ szerepel. A társas lap szerint a bejegyzések 1989. december 28 és 1991. február 26 között készültek. A bejegyzők zöme mindkét esetben az osztálytársak közül került ki, emellett közeli barátok (2) és rokonok (1) szerepelnek.

A második füzetet 1992-ben nyitotta meg, ebben 150 emlékvers található. A füzet egy-egy oldalára több, akár 4-5 szöveget is bejegyeztek. Az így kialakult emlékversfüzerek alatt 41 alkalommal szerepel a bejegyző neve.²⁴ A szövegek mellett 31 alkalommal színes rajz is található, további 5 alkalommal a rajz önállóan szerepel. De sok esetben a verseket bevezető *emlék* felirat is annyira díszített, hogy már-már a rajzhoz áll közelebb. A füzetben emellett 5 titok és társas lap szerepel. A társas lapon 11 név olvasható.²⁵ A bejegyzők közül 11 lány és csupán három fiú, 4 kivételével mind a füzet tulajdonosának osztálytársai.

A bemutatott emlékverses füzetek készítői és használói leginkább két társadalmi kategóriához kötődnek. Az egyik a katonai szolgálatot teljesítő, az otthontól hosszabb időre elszakadni kényszerült férfiak, a másik pedig az általános iskolai tanulók. A bejegyző közösség homogén, egyazon generáció, csoport tagjai közül kerülnek ki. Ezalól csak a Berekméri Mária füzeté képez kivételt. Az ő füzetébe rokonai (5) és a nagyapja könyvelői tevékenységét ellenőrző, Hádor Tibor szövetkezeti körzetvezető is írt emlékverset. Ez utóbbi a használt időkeretei szempontjából is kivételnek számít. Míg a többi emlékverses füzet csupán egy-két évig vagy a katonai

²² A bejegyzések készítői: Jutka 6, Marika 3, Zsuzsi 1, Ibi 2 és Kati 3.

²³ Nagy Domi, Balogh Júlia, Katona Réka, Fazakas Tünde, Simon Lea, Vajda Hajnal Katalin, Kristóf Imola, Vajda Kinga, Csoma Annamária.

²⁴ Melinda 16, Anus 12, Imola 15, Kati 23, Tünde 14, Domi 2, Erika 4, Ildi 11, Imi 2, Zita 5, Réka 14, Andris 8, Kinga 8, Csilla 10 alkalommal.

²⁵ Balogh Júlia, Farkas Csilla, Vajda Imola, Szántó Anna, Simon Lea, Katona Réka, Vajda Kinga, Fazakas Tünde, Vass Melinda, Bajkó Erika, Vajda Hajnal Katalin.

szolgálat időszakában volt használatban, addig a Berekméri Mária füzetébe tíz éven át rendszeresen készítettek bejegyzéseket. A füzet használata csak akkor szűnt meg, amikor Berekméri György udvarolni kezdett a füzet tulajdonosának. Az utolsó bejegyzések tőle származnak.

A településen a korszakonként változó kulturális, illetve politikai környezetben, valamint a különböző korosztályoknál és/vagy társadalmi csoportoknál eltérően alakult a füzetek használata. A katonaság alatt készített füzetekbe a tulajdonos maga jegyezte fel az emléкverseket. A feljegyzéseknek unaloműző funkciója volt, ahogy ezt több bejegyzés is tanúsítja. Berekméri György ezt írja emléкverses füzetében: „*Ami ebe a noteszbe van írva katona időm alatt írtam. Mert sokszor elfogott a hazai vágy s ilyenkor a katonának minden jól eltöltött napjai mit otthon töltött, az sajog a szívébe. Írta Berekméri György Brăila 1950. I. 1-én, Unalmamba.*” Mózes Mihály pedig ezt írta az egyik emléкvers alá: „*Írtam 1941. II. hó 25-én éjjel, mikor ügyeletes voltam Gyergyótölgyesen.*” Emellett az írás és a leírt tartalmak révén az otthonnal teremtettek kapcsolatot.

Az 1960-as évekig született füzetek egy része az udvarlás és a szerelmi vallomástétel esz-köze volt. Berekméri Mária füzetében több ilyen vallomástétel is olvasható:

Sz-edd a tavasz virágait
 E-gy csokorba össze,
 R-ózsát tégy és nefelejcset,
 E-gyet-egyet közbe.
 T-ekints néha e pár sorra,
 L-átni fogsz a múltba, s jusson
 E-szedbe néked,
 K-i e pár sort írta.
 Örök emléкül,
 Istvántól.”

Ezeknek a bejegyzéseknek az udvarlásban betöltött szerepére maga a füzet tulajdonosa hívta fel a figyelmemet. A füzeteknek ilyen céllal történő használatára az 1960-as évekből is van példa. Mózes Ferenc tulajdonában szintén található egy olyan emléкverses füzet, melyben egykori szerelme által írt emléкversek, vallomások találhatóak, ezt azonban nem bocsátotta a kutatás rendelkezésére.

Az 1980–1990-es években készült emléкverses és kérdéses füzetek néhány hónap alatt készültek és hulltak ki a használatból. A kérdéses füzeteket az iskolában, a szünetekben töltötték ki egyénileg vagy csoportosan, mintegy „ellenőrzés alatt”. Az emléкverses füzeteket, mely nagyobb odafigyelést igényelt, többnyire otthon jegyezték, de a felkérésre és a „terjesztésre” (olvasásra) az iskolában került sor. Néha az utcán is megtörténhetett a felkérés; a játszótársakat otthon is fel lehetett kérni ilyesmire. Ez nem valami szabályszerűséget akar jelenteni, egyszerűen csak azt mutatja, hogy az emléкverseket író, használó generáció hol találkozott, találkozhatott egymással.

Az emléкfüzetek szerkezete

Az emléкkönyvek rendszerint ajándékba kapott vagy külön erre a célra vásárolt füzetek. Kivitelezésüket és formájukat tekintve nagyon sokfélék. Egyesek egészen apró és jelentéktelen noteszek, mások cifra kivitelezésű bőrkötésű könyvecskék, de lehetnek más, elmés előállítású,

egyedi darabok.²⁶ A vizsgált emlékfüzetek közül kettő használ fel igényes kivitelezésű, kisebb formátumú, keményfedelű füzetet, további négy (melyek közül kettő töredék csupán) noteszbe íródott, három pedig iskolai füzetbe. A háború idejéből fennmaradt emlékverseket viszont a katonaiskolában használt tanulófüzetbe vagy önálló lapokra jegyezték fel. A vizsgált füzetek közül csupán egyet, Berekméri Mária füzetét vásárolták és ajándékozták tulajdonosának emlékfüzet céljára.

A második világháború alatt írt emlékversek kivételével a füzetek első néhány oldala a tulajdonos nevét, a megnyitás időpontját, helyét, ajándék esetében a dedikációt, valamint egyéb a kezdés általánosan elterjedt formuláit tartalmazzák. Ezt az oldalt gyakran rajzokkal is díszítik.

Berekméri Mária emlékverses füzetében a fedőlap belső oldalán szerepel a tulajdonos neve. Mivel a füzetet apjától kapta ajándékba, az első oldalon dedikáció áll:

*Aki engem szeret –
Én is szeretem azt
Édesapád
Alatta pedig:
Marikának apja vagyok
Az első laphoz jogot tartok
Berekméry*

A Berekméri György füzetének külső borítóján ez áll: „*Tanulmányi eredmény előmenetek*”. Alatta: „*Sold[atul]*²⁷ *Berekméri Gheorghé*²⁸ *1950. VI. / Brăila.*” A második oldalon pedig: „*Berekméri György Sáromberke, Maros-Torda megye 1950. IV. 29.*” A harmadik oldalon pedig ezt írja: „*Emlék, meg nótás füzet.*”

Kristóf István füzetének borítóján, neve mellett, román és magyar nyelven egyaránt szerepel a füzet megnevezése: *Caiet de amintire, Emlékes füzet*. Lánya, Kristóf Éva egyik füzetében a borítón a név és a megnevezés mellett pop- és rockegyüttesek neve szerepel (ABBA, Bikini, Pokolgép, EDDA, HEAVY METAL). A borító belső oldalán szintén szerepel a tulajdonos neve, alatta pedig a következő bejegyzés: „*A füzet emlékes Éva szerelmes*”. Az első oldalon pedig színes ceruzával írva ez áll: „*EMLÉK FÜZET*”. A másik füzetben a belső borítón található a következő szöveg: „*Kristóf Éva Sáromberke 1992.*” mellette: „*A füzet Emlékes, Éva szerelmes*”. Az első oldalon színes betűkkel az áll, hogy *Emlék füzet*, a következő három lapon pedig a következő sorok: *Első lapra nem írok, Másodikra nem tudok, Harmadikra csak annyit: Légy boldog.*”

Ezután következnek a bejegyzések. a Berekméri Mária füzetében néhány kivételtől eltekintve minden személy külön lapra jegyzett be emléket, némelyek több helyen (oldalon) is. A lap tetején megszólítás és ajánlás szerepel: *Emlékül Marikának, Emlék, Marikának*. A megszólítást a tulajdonképpeni bejegyzés követi. Általában egyetlen bejegyzés szerepel, hat alkalommal egy lapon két bejegyzés található, ezeket öt esetben két különböző személy írta. Egy személyre átlagban két szöveg jut. A lapot és az emlékverset kolofon zárja. Ebben megtalálhatjuk a bejegyző aláírást, a bejegyzés időpontját és gyakran a bejegyző és a címzett viszonyára is utal: *barátnőd, Bözsi nénéd, Édesapád*. A többi füzet, melyben több személytől vannak bejegyzések

²⁶ Keszeg: *i.m.* 73.

²⁷ közkatona

²⁸ A György román változata

(Kristóf István, Kristóf Éva) ettől annyiban különbözik, hogy nagyobb az egy lapon olvasható, valamint az egy főre eső bejegyzések száma. Kristóf István füzetében egy lapon 2-3 bejegyzés található, egy személyre pedig átlag 3,5 szöveg jut. Kristóf Éva füzetében ezzel szemben oldalként 3-4 szöveg a gyakori, az egy személyre átlagban mintegy 10 szöveg jut. Az 1989-ben nyitott füzetben viszont az egyik személytől 38 bejegyzés (a 45-ből) olvasható.

A diákok által készített emlékverses füzetek elmaradhatatlan tartozéka a titok, noha egy-egy füzetben 2-3-nál több ritkán szerepel. A titok szövegét 3 alkalommal a lap alsó, 8 alkalommal a felső sarkának betúrt része alá írták. Ezek rendszerint rövid, tréfás szövegek: *Titok!!! Tilos felnyitni/te kíváncsi kis csacsi!*; *Titok/Marika, Tilos a felnyitás/Ne légy kíváncsi te kis csacsi. I-á-i-á számár!!!*; *Titok/Éva csinos megpuszítani tilos*; *Titok/Szeretlek*; *Titok/Te piszok, nem látod, hogy titok*; *Titok/Erre voltál olyan kíváncsi butácska*. Egy esetben a titok alatt semmilyen bejegyzés nincs. Van a titokszövegeknek egy olyan változata is, mely rokonságot mutat a vicces oldal szövegeivel: *Akasszanak fel/Egy új ruhát a szekrényedbe*. (K. É.).

A társas lap szintén szerepel a diákok által írt emlékkönyvekben. Berekméri Mária füzetében a társas lap megnevezés nem szerepel. A lap tetején, ahol a bejegyzők nevei találhatók, a következő felirat olvasható: *„Aki Marikát szereti, írja nevét ide ki!”* A későbbi füzetekben a társas lapot a könyv tulajdonosa készítette elő oly módon, hogy különböző színes vonalakat vagy formákat rajzolt a lapra, melyekbe a bejegyzők beírták nevüket, néha címüket is. A társas laphoz hasonló funkcióval rendelkezik a következő feliratot tartalmazó oldal is: *„Figyelem! E lap túlsó oldalára annak szabad írni, aki a mi Marikánkat nőül fogja venni.”* Ilyen oldal a Kristóf Éva füzetében is található.

A füzetek záróformulákkal végződnek. Berekméri Mária emlékverses füzetében kettő szerepel:

Aki nálam jobban szeret, Fordítson még egyet ha lehet

Anna Mária

Aki jobban szeret mint én, Írja Nevem alá a nevét

Vecserka Kati

Kristóf Éva füzeteiben a záró formulák valóságos tobzódása figyelhető meg, mindkettőben öt-öt szerepel. A két fentebb említett szöveg mellett ennek változatai és átköltései is megtalálhatók, mint például: *„Aki nálam jobban szeret, kapjon be egy pócegeret. Kinga”* vagy: *„Aki nálam jobban szeret, nyelje le az emlékkönyvet. Imola”*. Emellett olyan humoros bejegyzés is szerepel, mint: *„Jaj, Jaj!!! Borzasztó, én lettem az utolsó!”*

A füzetekben emellett még két alkalommal (Kristóf István és Mózes Ferenc) előfordul a csók törvénye, egy helyen (Mózes Ferenc) titkos ábécé szerepel, Kristóf Éva első füzetében pedig orákulum is található. A katonaság és a háború alatt készített emlékverses füzetek (Mózes Mihály, Mózes Ferenc, Berekméri György) az emlékkersek mellett dalokat, nótákat is tartalmaznak, ezek szervesen kapcsolódnak a füzet többi részéhez. Azonban a füzetekben előfordul az emlékkersekhez szervesen kapcsolódó anyagok is.²⁹ Ezek rendszerint utólag, a füzet lezárása után kerülnek bejegyzésre, jelenlétüket csupán az indokolja, hogy az emlékverses füzet keretét biztosít a megőrzésre. Berekméri György füzetében gazdasági feljegyzések olvashatók, Kristóf István pedig slágerszövegeket másolt füzetébe.

²⁹ Lásd Keszeg: *i.m.* 216.

Az emlékverses füzeteknek szerves tartozéka a szöveget kísérő, kiegészítő vagy azt helyettesítő rajz, illusztráció is. A magyar népi grafika válfajairól írt tanulmányában Verebélyi Kincső kifejti, hogy a kéziratdíszítésnek erre a szokására az írásbeliség popularizálódása, valamint a rajzoktatás kötelezővé tétele hatott. Az úgynevezett *szépírás* az iskolamesterek közvetítésével széles körben elterjedt, és a helyi népművészet ornamentikáival ötvözve az ünnepi alkalmakra egyedül illő írásformává alakult.³⁰ A vizsgált anyagban a „szépírás” és a „képírás” egyaránt előfordul. A képi ábrázolások leggyakrabban növényi és madármotívumokat alkalmaznak, az 1980–1990-es évek rajzai között viszont a különböző rajzfilm- és képregényfigurák is gyakran szerepelnek. Az egyszerű és egyszínű ceruzával vagy golyóstollal készült rajzoktól a bonyolult kompozícióval rendelkező, több szint felhasználó, ceruzával vagy filctollal készült rajzokig számos változat megtalálható. A szöveg és kép viszonyát tekintve az emlékverses füzetekben a *díszített irat*,³¹ a *képes irat*,³² a *kép szöveggel*³³ és az önálló kép³⁴ egyaránt szerepel.

Az emlékfüzetek funkciói

Az emlékverses füzetek az emlékversíró közösség tagjait összetartó konnektív struktúraként értelmezhetők. Elsődleges funkciójuk az íráson keresztül megvalósuló generációs szolidaritás kinyilvánítása. A füzet tulajdonosa az emlékirásra történő felkérés révén kapcsolatteremtésre vagy már működő kapcsolat visszaigazolására tesz kísérletet, kortársai, iskola- vagy katonatársai – egyszóval szűkebb közössége körében keresi pozícióját. A felkérésre válaszoló személyek pedig jóváírják ezt a kapcsolatot, megerősítik az egyént kapcsolatépítő törekvésében. Azáltal, hogy személyes gondolataikat osztják meg egymással, intim érzelmeket juttatnak kifejezésre, a füzet tulajdonosa és a bejegyzések készítői szolidaritást vállalnak egymással. Az emlékvers az emléklaphoz hasonlóan egy bizonyos csoport „korporatív összetartozását”³⁵ hivatott emlékműszerűen megőrkíteni. A bejegyzés aktusa és a használat viszonylag rövid időkerete³⁶ csoporttá kovácsolja a bejegyzések készítőit.

A bejegyző közösség homogén, tagjai ismerik egymást, ezért a füzet egy olyan közösen használt érintkezési felület, melynek célja egyazon emlékezethorizont kialakítani, ennek részévé válni és az ehhez tartozást az emlékversírás révén kommunikálni. Az emlékverses füzetek ilyen értelemben emlékközösséget hoznak létre. A közösség elsősorban a tulajdonos körül szerveződik, de a bejegyzők egymáshoz fűződő viszonyát is befolyásolják. Az emlékversek

³⁰ Verebélyi: *i.m.* 210.

³¹ „A verbális szöveget különösen szép, díszes ünnepi formában állítják ki. Ez leggyakrabban az írásmód jellegében valóul meg.” Verebélyi: *i.m.* 211.

³² „Az irat egésze már nem szövegszerű, hanem »képzőművészeti« jellegű kompozíció, rendszerint több színnel és motívummal.” Uo.

³³ „Az előbbi fokozatokhoz képest egészen más kategória, amelyben már egy képnek (nem feltétlenül szükséges) eleme a szöveg.” Uo. Ebben az esetben a nyelvi kód nem elégséges az üzenet kifejezésére, ezért a szerző vizuális kóddal egészíti ki vagy erősíti meg (Keszeg: *i.m.* 181.).

³⁴ Ebben az esetben a szerző kizárólagosan a vizuális kódra bízta a mondanivalóját. Verebélyi: *i.m.* 211.

³⁵ Fülemlé Ágnes: *Populáris grafika Magyarországon a 19. század második felében: emléklapok és emblematikájuk. = Parasztkultúra, populáris kultúra és a központi irányítás.* Szerk. Kisbán Eszter. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Bp. 1994. 221.

³⁶ Mind a szakirodalomban, mind a saját kutatásom során előkerült emlékverses füzetek azt bizonyítják, hogy a füzeteket egy-két év alatt le is zárják.

írói nemcsak elolvassák, hanem kiegészítik, átírják vagy kihúzzák egymás bejegyzéseit. Ennek a cselekvésnek ugyanis ellenőrző funkciói vannak, a közösség így fejezi ki jóváhagyását vagy nemtetszését az egyes bejegyzésekkel/bejegyzőkkel szemben. Az átírásnak, kihúzásnak tehát performatív és normatív funkciója van.

Az emlékvers és az emlékverses füzet az emlékállítási rítusok része, mely arra irányul, hogy megváltoztassa az egyén időtapasztalatát, a jelen idővel szembeni viszonyát. Az emlékvers írója a márt a holnap előestéjeként kezeli,³⁷ a jelent múlttá transzformálja, és hozzákapcsolja a jövőhöz. Ez a rítus a felkérés – emlékjegyzés – olvasás – megőrzés mozzanataiból építkezik, a létrejött szövegtárgy pedig „mind a benne foglalt, mind a konvencionálisan hozzá kapcsolt jelentések által a múltra emlékeztet”.³⁸ Éppen ezért a szövegek többségére az érzelmi entrópia³⁹ és az ünnepélyes és nosztalgikus hangvétel jellemző, amit a szöveghez kapcsolódó rajzok is fokoznak.⁴⁰

Az emlékkönyv a kapcsolattartás eszköze. A bejegyzők az írás révén folyamatosan kapcsolatba lépnek egymással, a füzet szövegeit nemcsak elolvassák, de ki is beszélnek egymás között, ezáltal láthatóvá és ellenőrizhetővé teszik az aktuális szerelmi, baráti, iskolatársi viszonyokat. „A füzet – írja Keszeg Vilmos – elsősorban a kétszemélyes kommunikációt szolgálja. Megvalósulásában azonban túllépi mind a kétpólusú kommunikációs aktus, mind az üzenetközvetítés szféráját. A füzet tulajdonosának személye, személyisége által összetoborzott csoport (közösség) kollektív, szerteágazó igényeket kielégítő alkotásává válik. Kapcsolatai [...] az egész kultúra területeit behálózzák.”⁴¹

Az emlékvers megragad és kimerevíti egy pillanatot, egy helyzetet (az elbúcsúzás pillanatát). Spirituálisan összeköti a tőlünk távol eső jövőt és a minket elhagyó múltat. Az időnek ezt a kortárs pillanatát és érzékelését Hartog prezentizmusnak nevezi.⁴² A tulajdonos életének egy fontos momentumát rögzíti, tartja emlékezetben, de egyben az én emlékezetben maradásának garanciája is.

Emellett az emlékkönyv kapcsolatban van az életpálya alakulásával is. A füzetek készítésére az élet fordulóin kerül sor, egy megszűnt szerepet, státust örökít meg.⁴³ Ebben a környezetben az emlékvers az átmenetet könnyíti meg, az újabb életszakaszra való felkészítést vállalja magára. Tanácsot ad, az élet értelméről, az erényes életről elmélkedik, vallásos meditációkat közöl, vagy kívánságot fogalmaz meg. A katonaság alatt készült emlékverses füzetek pedig a hosszúra nyúló átmenetet, ezt az időn kívüli állapotot teszik elviselhetővé.

Az emlékverses füzet az emlékeket kihelyezi, emlékezési alaktatként funkcionál. A tárggyakkal való emlékezés egy változata, mely az egyént önmagát horgonyozza le, mely által saját képét tükrözi, önmagára, múltjára, őseire emlékezik. A tárgyak időkitevője a múlt valamilyen rétegeire is utal. Túllépik a tárgyi emlékezet horizontját, az implicit idő- és identitási kitevőt explicitté teszik.⁴⁴ A későbbi generációk számára pedig a szép/hasznos szövegek tárházát jelenti.

³⁷ François Hartog: *A történetiség rendjei*. Prezentizmus és időtapasztalat. L Harmattan – Atelier, Bp. 2006. 23.

³⁸ Keszeg: *i.m.* 219.

³⁹ Keszeg: *i.m.* 90.

⁴⁰ Verebélyi: *i.m.* 210.

⁴¹ Keszeg: *i.m.* 84.

⁴² Hartog: *i.m.* 28.

⁴³ Keszeg: *i.m.* 219.

⁴⁴ Jan Assmann: *A kulturális emlékezet*. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Atlantisz Könyvkiadó, Bp. 1999. 20–21.

Az emlékvers tartalma szerint a szerelmi ajándékokon szereplő feliratokkal és levéllel, főleg annak verses változatával van legközelebbi rokonságban, melynek hagyományait magába integrálta.⁴⁵ Funkció szempontjából az emberélet fordulójának egyéb szövegeivel és dokumentumaival (emléklapok, búcsúbeszéddek, kicsengetési kártya stb.) rokonítható. Emellett enyhe rokonságot mutat a naplóval (bár itt nem a tulajdonos ejti a bejegyzéseket) és a daloskönyvvel.

Összefoglalás

Az emlékverses füzet az írás révén a kommunikációs szituáció kiterjesztését végzi el, egy olyanfajta emlékezetet alakít ki, mely „túlterjed az adott korszakban hagyományozott és kommunikált értelem horizontján, és ugyanúgy kilép a kommunikáció síkjáról, mint az egyéni emlékezet a tudatéről. [...] Tradíciót és kommunikációt táplál.”⁴⁶ Az emlékverses füzet által teremtett és/vagy fenntartott tradíciók korszakonként eltérő funkcióval bírnak – ennek megfelelően eltérő mondanivalót hordoznak. Az 1960-as évekig az emlékversírás alapélményét a világháború és a katonáskodás határozta meg. Ez nemcsak azt jelenti, hogy az emlékverses füzetek többségét a katonaság alatt készítik, hanem azt is, hogy az emlékversek, de főleg az emlékversekhez kapcsolódó egyéb szövegek témája szorosan kötődik a 20. század első felének eseményeihez. A katonák a háború alatt tanult hazafias szövegeket a családban hagyományozták, megtanították a következő generációnak is. Ezek a szövegek pedig az emlékverses füzetekben, daloskönyvekben visszaköszönnek. Az 1980-as évektől viszont az iskolai élet köré szerveződő témák válnak uralkodóvá. Magyarországi közvetítéssel Erdélyben is szélesebb körben elterjednek a pop- és rockegyüttesek ismert slágerei, kialakul egy a felnőttek által egyre kevésbé ismert és ellenőrzött diákkultúra, melynek fontosabb témái, értékorientációja az emlékverses füzetekben is visszaköszön.

Az emlékverses füzet használói számára olyan konnektív struktúra, mely összefűző és elkötelező hatását két síkon fejti ki: társadalmi és idődimenzióban. Az embert azáltal fűzi társaihoz, hogy közös tapasztalati és cselekvési teret alakít ki, mely a maga elkötelező kötőereje révén bizalmat szerez és eligazítást nyújt, az egyes individuumokat *mi*-vé kovácsolja, közös szabályokra és értékekre támaszkodik.⁴⁷

Az emlékversírás ellenőrizhetlensége révén „a fiatalok személyes eszmény- és preferenciarendszerét engedi felszabadulni”,⁴⁸ és mint ilyen egyfajta ellenkultúrát, szubkultúrát működtet és tesz láthatóvá. Ilyenként egyrészt a hivatalos államideológia ellenében egy sajátos nemzetiségi, kisebbségi értelmezést és állásfoglalást közvetít. A katonaság intézményének harcias és hazafias ideológiája a szerető kedves és a szülőfalu utáni nosztalgiával védekezik, illetve az iskolai és szülői szabályok ellen lázít.

Az emlékversírás népszerűsége az 1990-es évek végéig töretlennek mondható, sőt az egyes füzetekben található bejegyzések és a bejegyzők számának alakulása alapján növekvőnek is mondható. Az utóbbi évtizedben a számítástechnikai fejlődés, az internetszolgáltatás kiépülése és a felhasználók számának ugrásszerű megnövekedése, valamint a különböző szocializációs oldalak megjelenése és széles körű elterjedése nyomán elvesztette korábbi funkcióinak jelentős részét. A szocializációs oldalak ugyanis a napló, az emlékkönyv a verses levél stb. funkcióit nemcsak integrálták, de hatékonyságukat és formanyelvüket is bővítették.

⁴⁵ Vasvári: *i.m.* 30.

⁴⁶ Assmann: *i.m.* 22.

⁴⁷ Assmann: *i.m.* 16.

⁴⁸ Keszeg: *i. m.* 1991. 90

Memorial Poems: Writing and Usage in Dumbrăvioara, Mureș County

Keywords: memorial booklets, writing and usage of memorial poems, Sáromberke/Dumbrăvioara, Mureș County

Present paper analyzes the writing and usage of memorial poems in 20th century Dumbrăvioara. The analyze is based on eight booklets, two fragments of booklets and several texts, written on individual sheets, all owned by nine persons in total.

In the village of Dumbrăvioara in different cultural and political environment and in case of different social groups, the usage of memorial poems turned out variant. In the first half of the 20th century grown-ups, even men in military service, kept memorial booklets. From the second half of the century we can witness a significant social regression in the usage sphere: although booklets were in a high number, they were realized and used especially by pupils of junior school, so the seriousness of memorial poems sunk simultaneously with social dislocation. So, humorous, even blithe poems appear more frequently.

Memorial poems actually show the workings of the connective structure holding groups and societies together, how a group realizes and communicates their own thoughts. For this reason I have identified the memorial poem as the product of a group culture (counterculture). Memorial booklets form a special memorial community, which surround the owner, and influences the relationship between the persons scoring the booklets.

Székely Zsolt

Két székely tudós legendás barátsága

Bözödi György születésének 100. évfordulójára

Bözödi Györgynek, a hányatott sorsú, méltatlanul mellőzött és elfeledett székely regényírónak, szabadverselő poétának, tudós történésznek és szociológus falukutatónak, a két világháború közötti erdélyi szociográfia egyik megteremtőjének életműve nagyrészt ismert. Kéziratok hagyatékát Bogdándi Zsolt rendezte.¹ Sokrétű tudományos tevékenységének a régészettel kapcsolatos része mégis ismeretlen. Születésének 100. évfordulóján egynéhány, Székely Zoltánhoz címzett, eddig kiadatlan levéllel próbáljuk színesebbé tenni e nagy tudású, jó humorú és rendkívül tehetséges személyiségről alkotott képet. Bözödi Györgyöt Székely Zoltánhoz, a sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeum egykori régész igazgatójához több évtizedes barátság kötötte. A múlt század ötvenes éveiben Székely Zoltán az egykori Magyar Autonóm Tartomány egész területére kiterjesztette rendszeres régészeti kutatásait. Jelentős szerepet vállalt az erdőszentgyörgyi múzeum szervezésében is. Ráduly János a következőképpen emlékezik az eseményekre:

„1957. december 30-án avatták föl Erdőszentgyörgyön a rajoni történelmi és néprajzi múzeumot, amelynek az első esztendőben kifejtett áldásos tevékenységéről e sorok írója is beszámolt – Múzeum Erdőszentgyörgyön címmel – a Vörös Zászló napilap 1962. július 22-i számában. 1958 nyaratól a múzeum akkori vezetősége megkezdte a régészeti ásatásokat. Legfőbb tanácsadók a sepsiszentgyörgyi, illetve a székelykeresztúri múzeumok munkatársai voltak. S persze, a múzeumi élet minden jelentősebb eseményénél ott volt az író- és költő Bözödi György, aki akkoriban folyamatosan Bözödön élt.”²

A két székely tudós barátságáról és a bözödi régészeti ásatások hangulatáról szintén Ráduly János emlékezéseiből értesülünk:

„...az egyik nap kiszállást terveztünk a Bözöd községhez tartozó lóczi tanyára, az egykori római út maradványainak felkutatására [...] A kutatócsoport fő »előkelőségét« egyrészt Bözödi György, másrészt pedig a történész Székely Zoltán jelentette, aki Sepsiszentgyörgyről rándult át néhány napra a Kis-Küküllő mentére.

Emlékszem, gyönyörű idő volt, sok-sok napsütéssel, derűs hangulattal. A tájélmény mellett a Bözödi–Székely között kibontakozó polémia kötötte le mindannyiunk figyelmét: a székelység eredetéről, történelmi múltjáról folyt a szó.

Székely Zsolt (1954) – régész, PhD, egyetemi docens, BBTE, Sepsiszentgyörgy, székely.zsolt@fspac.ro

¹ Bogdándi Zsolt: *Bözödi György kézirat hagyatéka aзи Erdélyi Múzeum Egyesület kéziratárában*. – www.eme.ro/servlet/eme/template/ForwardScreen.vm/clickedmenuid/EMEBözödiMenu (2014. január 28)

² Ráduly János: *Két Bözödi-vers születésénél*. 1992. 20.

Csakhamar letértünk az Erdőszentgyörgy–Bözöd közötti »főútról« (aszfalt akkoriban nem volt), s a Lócz fele vezető bekötőúton haladtunk tovább. Jó tíz perc múlva szénával megrakott szekér közeledett felénk. Idősebb parasztember ült a széna tetején. Azt mondja Bözödi György:

– Na, most megvicceljük az öreget.

A parasztember mindjárt megállította a lovakat. Azt kérdezte tőle Bözödi:

– Bátyám, mondja meg, messze van-e még a római út?

Az öreg komótosan végigbámult a társaságon, szemügyre vette szerszámainkat, aztán kérdéssel válaszolt:

– Hát mér mennek oda, tán meg akarják csinálni?

Mindenki derült a találó feleleten. Utána Székely Zoltán is kérdéssel hozakodott elő:

– Mondja, bátyám, lesz-e ma eső?

– Azt este megmondom – válaszolta az öreg, majd ostorával a lovak közé cserdített, s elindult tovább [...] Az estét (majd az éjszakát) a tornácos házban töltöttük: a földön aludtunk, szétterített szalmán, tucatlán is többen. Akkor este, ott, abban a házban ’született’ Bözödi György két »epigrammatikusan rövid verse«. Miután mindenki megtalálta saját fekvőhelyét, Bözödi megszólalt:

– Itt fekszem, nyolc-tíz nép nyugszik alattam,
miért vagyok hát mégis oly nyughatatlan?

Aztán hirtelen felült, kabátja zsebéből kis jegyzetfüzetet kotort elő, s leírta a két rímes sort. Székely Zoltán élcelődni kezdett:

– Mi van, Gyurka?

– Vers van, vers.

– Nagy vers?

– Nagy vers, de rövid.

Utána társaságunk azt kezdte mérlegelni, hogy végül is mennyire volt eredményes a lóczi kiszállás?

– Megkerült a római út – összegezett Székely Zoltán. Bözödi azonnal replikázott:

– Megtaláltuk a római utat a mai nap, /
rajta tehát! – jöhetnek a rómaiak.

Jegyzetfüzetébe ezt a költői gondolatvillanást is beírta. Később a két Bözödi-remeklés közül az első az Ásatáskor, éjjel, a második pedig az Ásatáskor, nappal címet kapta. Mind a kettő megtalálható a *Nap és árnyék* című verskötetben, a *Csak egy villanásra* (1957–1962) versciklus darabjai között.³ Nos ennek a Bözödi-féle alkotói könnyedségnek volt köszönhető, hogy Székely Zoltán „jó emlékekkel” viszonyult az íróhoz-költőhöz, aki a maga „okos” figurájával tényleg lenyűgözte barátait, olvasóit.

A Székely Nemzeti Múzeum – akkori nevén Sepsiszentgyörgyi Tartományi Múzeum – habár Sepsiszentgyörgy nem volt tartományi központ, mint a legnagyobb romániai magyar közgyűjtemény megkapta a tartományi múzeumok státusát. Felmerült az is, hogy muzeográfusnak jelentkezzen Sepsiszentgyörgyön Bözödi György, Dankanits Ádám és Kristó András,⁴ de alkalmazásukra sajnos nem jutott pénz.

³ Bözödi György: *Nap és árnyék*. Versek. Kriterion Könyvkiadó, Buk. 1979. 100.

⁴ Boér Hunor: *Egy román államiként is magyar tudományos intézet kiteljesítője – Székely Zoltán és múzeuma*. = Székely Zsolt (szerk.): *Emlékkönyv Székely Zoltán születésének 100. évfordulójára*. Háromszék Vármegye Kiadó, Sepsiszentgyörgy 2012. 25.

A ránk maradt kéziratok tanúsága szerint Böződi a *Székely bánja* harmadik kiadását⁵ 1956 nyarán a következő epigrammával ajánlotta Székely Zoltán barátjának:

*Ki mindig a sírját ásd másnak, /
Ne haragudj, ha néha téged ásnak./Székely Zoltán barátomnak.
Böződi György
Sepsiszentgyörgy, 1956. Jun. 29.⁶*

A ránk maradt hat Böződi-levél időben egy évtizedet ölel fel, és hűen tükrözi a két székely tudós meghitt, baráti kapcsolatát. Tudományos kutatómunkával, régészeti ásatásokkal kapcsolatos információkat tudunk meg belőlük.

Marosvásárhely, 1961. Jun. 21.

Kedves Zoltán Barátom!

Nagyon leköteleznél velem, ha tájékoztatnál, hogy július – augusztus folyamán terveid szerint mikor tartózkodol otthon, mert készülök lemenni a fényképésszel együtt és nem szeretnék véletlenül éppen akkor menni, amikor szabadságon vagy vidéken ásol. – Ugyancsak írd meg, légy szíves, hogy a böződi ásatást mikorra vetted tervbe, erre azért van szükségem, hogy alkalmazni tudjam hozzá szabadságom kivételét.

Viszontlátásig szeretettel üdvözöllek:

Böződi György Kutatótörténeti szempontból azért fontos ez a Böződi levél, mert a böződi ásatások eredményeiről szóló jelentésben Székely Zoltán azt írja, hogy a Lóc és a Küsmöd patakok völgyében, Böződ határában 1958 és 1960 között végeztek kutatásokat.⁷ A szakirodalomban 1961-es kutatásokról ez idáig nem történt említés. Így azt sem tudjuk, hogy abban az évben egyáltalán megvalósultak-e a tervezett kutatások. *Marosvásárhely, 1962. Január 30.*

Kedves Zoltán!

Téged is külön kerlek, ne haragudj a késedelemért. Reméltem, hogy legalább az 1848-as anyag fényképmásolatai elkészülnek, de decemberben kiderült, hogy már év vége van! / és elfogyott a pénz, januárban meg kiderült, hogy év eleje van és még nem jött meg a pénz, így a dolog halasztódik. De lesz néhány érdekes háromszéki jelentés, sőt még eddig ismeretlen Gábor Áron is.

Most a 400 éves forduló alkalmából elsősorban az 1562-i lázadás az aktuális és sürgős, azért részleteztem annak a fontosabb adatait.

Ami a tervezett kiadványt illeti, végre megkaptam a választ az Akadémiai Kiadótól. Elvileg benne vannak, de úgy látják, ez inkább csak székely mozgalom s ez esetben nehézségek gördülnek a könyv kiadása elé. Azt tanácsolták, foglaljam össze 30–40 oldalon a Studii számára a mozgalom lényegét, kidomborítva a román vonatkozásait s annak alapján döntenek majd, hogy adnak-e ki róla könyvet. A tanácsot elfogadva, júniusra ígértem az összefoglaló tanulmányt. Te csak dolgozz azért a lécfalvi vár leleteivel, mert reméljük, csak lesz valami a kiadványból.

⁵ Böződi György: *Székely bánja*. Magyar Élet kiadása, Bp. 1943³.

⁶ Ráduly János: *Dr. Székely Zoltán (1912–2000) öt levele*. = Székely Zsolt (szerk.): *Emlékkönyv Székely Zoltán születésének 100. évfordulójára*, Háromszék Vármegye Kiadó, Sepsiszentgyörgy 2012. 43–66.

⁷ Székely Zoltán: *Materiale ale culturii Sântana de Mureş din sud-estul Transilvaniei*. Aluta I–1969. 7–114.

A Bodor-féle⁸ kéziratot mielőbb visszajuttatom. Rövidesen magam is lemegyek ismét legkésőbb március elején és akkor lesz alkalmunk részletesebben megbeszélni mindent.

Addig is jó munkát kívánok és szeretettel üdvözöllek:

Bözödi György

Napjainkban szinte hihetetlennek tűnik, hogy mennyire politikumfüggő volt a kommunista diktatúrában a történész kutatók munkája. Mindennapi gondok, dilemmák tükröződnek a fenti levélből. Bözödi elmélyült kutatója volt az 1562. évi székely lázadás körülményeinek, akárcsak az 1848–49-es forradalom és szabadságharc erdélyi eseményeinek, azok gazdasági és társadalmi vonatkozásainak.

Kedves Zoltán!

Sürgető leveledre elsősorban is sürgős boldog Újzsidót kívánok amíg még el nem késem és arra kérlek, legyetek kissé türelemmel, mert én is sok türelemmel vagyok mindenfelé. Elsősorban is a betegség, vagy inkább csak darvadozás féle. Hetekig lábadoztam – ez azt jelenti, hogy félig fennjárva, vagyis amolyan talponálló kórház-félében, vagyis az életben. Aztán meg egyéb sürgős dolgaim is voltak, amelyek persze, mind halasztást szenvedtek. Csak az vigasztalt, hogy nemcsak én szenvedek, hanem végre a halasztás is. Ezeknek következményeként a dolgozatot febr. 15. előttre nem tudom ígérni. Kérlek, értesíts, hogy akkor még időszerű lesz-e, nehogy feleslegesen pazaroljam maradék erőmet.

Szeretettel üdvözöllek:

Marosvásárhely, 1969. január 20.

Bözödi György

Ismeretes, hogy Székely Zoltán 1969 óta Aluta címmel évkönyvet adott ki. Higgadt bölcsességgel, megértő szeretettel gyűjtötte a múzeumba a legjobb fiatal erdélyi tudósokat, biztosítva számukra a kutatási feltételeket, irányítva, támogatva, inspirálva őket. Hosszú éveken át ez volt az egyetlen olyan tudományos évkönyv, amelyben magyar nyelven is közölhettek tanulmányokat az erdélyi kutatók. A levélben említett sürgetés az Aluta első kötetében közlésre kerülő Bözödi tanulmányra utal.⁹ A levél stílusa irodalmi szempontból is figyelemre méltó.

Marosvásárhely, 1969. Márc. 2.

Kedves Zolti Barátom!

Ne csodálkozz, hogy életjelt adok magamról, de végre félig visszajöttem az élő és rendes emberek sorába. Ugyanis egy hónappal ezelőtt eltörtém a térdem, azóta gipszben voltam a bal lábammal és persze mozdulatlanságra ítélve, ágyhoz kötve. Most levették róla, de sajnos még jobban fáj, de legalább mozogni tudok.

Ez a körülmény gátolt meg abban, hogy a Gábor Áronról ígért tanulmányt kellő határidőre elküldjem. De betegségem alatt is foglalkoztam vele, főleg a jegyzeteimmel, félig már kész is van,

⁸ Bodor András (Magyarszovát, 1915. augusztus 5. – Kolozsvár, 1999. október 4.) egyetemi tanár, történész, műfordító.

⁹ Bözödi György: *Gábor Áron 1849-ben*. Aluta I–1969. 143–168.

néhány napon belül legépeztetem. Most már akkor is befejezem és elküldöm, ha kiestem is az időből, mert a tárgy engem is érdekel és már sok időt, munkát beleöltem.

Ne haragudj késedelmemért, nem egészen rajtam múlt.

Viszontlátásig szeretettel üdvözöllek:

Bözödi György

Amint már korábban utaltunk rá, a fent nevezett tanulmány végül bekerült az Aluta I. kötetébe.

Marosvásárhely, 1970. jan, 16.

Kedves barátom!

Évkönyvetek megjelenéséről közvetve értesültem, de sehol nem látható, még kevésbé kapható. A sajtó is hallgat. Mi ez? Véka alá rejtitek? Ha már kihoztátok, a terjesztést és eladást is meg kell szervezni. A lapoknak küldtetek-e ismertetési példányt – lehetőleg valamelyik szerkesztő nevére címezve? Most kell mozogni vele, amíg újdonság, különben pár hónap múlva újabb dolgok jelennek meg és akkor azokkal foglalkoznak, s ez már elavultnak számít.

Sajnálom, hogy az ünnepségen nem lehettem jelen, de éppen akkor Budapesten tartózkodtam. Úgy hallom, nálam nélkül is jól sikerült. Most arra kérlek, kedves Barátom, légy szíves küldj egy példányt címemre az évkönyvből, meg az ugyanakkor megjelent szentgyörgyi képeskönyvből is,¹⁰ ha másképp nem lehet, hát utánvéttel. Különnyomat lesz-e?

A viszontlátásig barátsággal üdvözöllek:

Bözödi György

(A gépelt szöveg alatt, a következő kézzel írott utóirat áll:)

U.i. E percben kaptam meg küldeményeteket és hálásan köszönöm. A könyv elég jól sikerült. E lapot mégis felteszem, főleg az eleje miatt, (olvashatatlan)

Végül 1969 decemberében megjelent a várva-várt kötet. Amint a fenti levélből is kiténik, Bözödi élénken érdeklődött iránta. Az ünnepség, amire Bözödi utalt, a Székely Nemzeti Múzeum fennállásának 90. évfordulója, 1969. november 16-án volt, neves tudományos kutatók, kiemelkedő személyiségek, Demény Lajos, Molnár István, Ion Nestor, Nagy Imre, Andrei Oțetea, Mircea Petrescu-Dîmbovița és mások részvételével

Marosvásárhely, 1970. március 5.

Kedves Barátom!

Múltkori rövid lapom után most részletesebben szeretnék írni. Mindenek előtt elnézésekért kérem, hogy az őszi ünnepségeken nem jelentem meg és nem tájékoztattalak idejében az elmaradásomról. Ez azért történt, mert közben Budapestre kellett utaznom és előre nem tudhattam, hogy meddig maradok ott, egy ideig reményem volt, hogy kellő időben visszajöhetek, amikor meg úgy alakult, hogy nem jöhetek, akkor már úgymint késő lett volna az értesítés, illetve késve kaptátok volna meg.

Kiadványotok az első pillantásra nagyon jó benyomást tett rám, de ez csak a külsejére, a nyomdai kiállításra vonatkozott. A címlaptól ugyan nem vagyok elragadtatva, túl zsúfolt és vidékies, a második sorban lévő díszítés zavaró. Maga a cím lehetett volna valamivel közérthetőbb, még akkor is, ha kevésbé tudományos. A sajtóhibák hemzsegő garmadáját nem mentheti az olvasó előtt az a

¹⁰ Ti. Székely Zoltán – Varga Nándor Lajos: *Sepsiszentgyörgy város építészeti emlékei*. Sepsiszentgyörgy 1969.

körülmény, hogy „hat nap” alatt nyomták ki: roppant bosszantó és a kiadvány tekintélyét nagyon rontja. A jövőben feltétlenül vigyázzatok, hogy hasonló eset meg ne ismétlődjék. És ugyancsak sokkal nagyobb gondot fordítsatok a magyar nyelvű kivonatokra, mert e kötetben némelyik hajmeresztő stílusban látott napvilágot, ez pedig nem a nyomda hibája. Jó volna következetesen rendszeresíteni azt, hogy a tanulmányok után mindig legyen magyar nyelvű kivonat is. Meg azt, hogy minden tanulmány után legyen más nyelvű kivonat, az enyém után például semmi sincs, pedig egyenesen megkértélek, hogy a szerkesztőség legalább románul készítsen rövid összefoglalót.

És most egy inkább háztáji észrevétel. Cikkedben azt írod, hogy Bözöd határában a lóci völgyön át „trecea drumul roman spre castrul de la Sarateni”. Itt valami elírás van. Honnan ment ez az út Sóváradra? A mellékelt 1. sz. térképen aztán még zavarosabb a helyzet: ott ugyanis a 30. sz. alatt szerepel Bözöd és tőle délnyugatra 31. sz. alatt Sóvárad. A helyzetet a valóságban fordítva áll: Bözödtől Sóvárad északkeletre fekszik. Itt csak egyszerű számozási hiba történt a térképen mindenestre elég zavaró, vagy a szöveget is ez befolyásolta?

Ami a kézdivásárhelyi Gábor Áron kiállítását illeti, nekem van két kész képm a kantai anyakönyv bejegyzéseiről Gábor Áron fiáról, de e bejegyzésekről Ti is készíthettek képet. Mégis, ha szükségesnek látjátok, elküldöm ezeket.

Kiadványokról, sajnos semmit sem láttam a sajtóban, pedig lehetőleg figyeltem. A Korunk februári száma sem ír róla. A napisajtó is megemlékezhetett volna az új kezdeményezésről.

Érdeklődéssel várom a következő számotokat. A harmadik számba majd lehetőleg ismét küldök valamit, de még nem tudom, hogy mit, októberig majd kialakul.

Baráti szeretettel ölellek:

Bözödi György

Ez a szám szerint hatodik és egyben utolsó Bözödi-levél a legterjedelmesebb és az Aluta egyik legősintébb és legkiméletlenebb kritikáját tartalmazza. Bözödi észrevételei részben helytállóak, olykor kiméletlenek. Tudjuk, hogy a szóban levő kötet sok kritikát kapott, de végül is, jó negyven év távlatából, elmondhatjuk, hogy az akkori körülmények közt egy fontos magyar tudományos műhelyt képviselt, és sok értékes, máig maradandó írást tartalmazott.

A fent közölt Bözödi-levelekkel emlékezünk a neves tudóra, aki 100 évvel ezelőtt látta meg a napvilágot, és akit méltánytalanul elfelejtett az utókor.

The Friendship of two Legendary Transylvanian Scholars.

To the Anniversary of 100 Years from the Birth of Bözödi György

Keywords: George Bözödi's unpublished letters, Aluta, Zoltán Székely, Székely National Museum of St. George

A study brings to life a few previously unknown aspects of the friendship between two prominent scientists, George Bözödi and Zoltan Szekely. There are also six letters to be published, addressed by Bözödi to Zoltán Székely and which contain a lot of valuable scientific information. Our paper wants to be a respectful tribute in the honor and memory of the famous writer, scholar and sociologist, born 100 years ago and unfairly forgotten. The life's work of Bözödi, his handwritten legacy has been processed, but his relation to archaeology was unknown so far.

SZEMLE

Vallások, határok, kölcsönhatások

Vallás, közösség, identitás. Szerk.: Barna Gábor – Povedák Kinga.

Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged 2012. 336 oldal (Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 31.)

A szegedi Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék két évente rendez vallási néprajzi konferenciát. A 2010-ben 10. alkalommal megrendezett konferencia címe *Vallások, határok, kölcsönhatások* volt, és ez lett a címe a konferencia anyagát tartalmazó, 2012-ben megjelent kötetnek is, amely az 1998-ban indult Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár sorozat 31. darabja.

A kötet 28 szerző tanulmányát közli Barna Gábor szerkesztő előszavával ellátva. A konferencia sokszínűsége és tág spektruma sokakat ösztönzött a részvételre, hallgatók és oktatók, professzorok, lelkészek és orvosok gondolták úgy, hogy releváns mondanivalójuk lehet egymásnak, ebből adódóan a témák is nagyon változatosak. A vallási élet szinte minden területe görcső alá kerül, így a szerkesztők hat nagy fejezetre osztották a tanulmányokat.

A *Sokarcú (népi) vallásosság* részben Cselényi István Gábor *A szofilógia távlatai* címmel jelentette meg filozófiai témájú írását, melyben a világvallásokban megjelenő Isteni Bölcsesség és női Istenség kapcsolatára kíván rávilágítani. A közelmúltban elhunyt Hetény János írása gyakorlatiasabb témákhoz vezet az olvasókat rövid írásában. Azokba a problémákba avat be minket nemzetközi példán keresztül, melyekkel egy lelkipásztornak kell megküzdenie a népi vallásosság változásai miatt. Balatonyi Judit témája már ismerős lehet a gyimesi népi vallásosság iránt érdeklődők számára, hiszen már az Erdélyi Múzeum hasábjain is olvashattunk a csíksomlyói kegyeszobor szerepéről a gyimesi

csángók eljegyzési rítusaiban (*Gyűrűváltás a csíksomlyói Szűz Mária-kegyeszobor lába előtt. Egy gyimesi csángó eljegyzési rítus társadalmi karrierje és funkcióváltozásai*. Erdélyi Múzeum LXXIII. 2011. 1. 63–85.). Eden-Vörös Emese egy nagyon érdekes, de keveset kutatott témát elemez *Az újmise és a paplakodalom* című tanulmányában, amelyben az újonnan felszentelt pap első, ünnepélyes keretek között bemutatott szentmiséjének és az azt követő „paplakodalomnak”, azaz ünnepélyes vacsorának a bemutatására és értelmezésére vállalkozik.

A kötet *Vallás és identitás. A vallási identitás megszerkesztése* című leghosszabb fejezetében 8 szerző tanulmányát olvashatjuk, változatos témákban. Korpics Márta a *Lelkiségi közösségek mint a szakrális kommunikáció megvalósulásának színterei* című írásában az egyházakat teszi a vizsgálat tárgyává, és a Házás Hétféve mozgalmon keresztül vizsgálja a szakrális kommunikációt. Nagy Károly Zsolt a református egység napját és annak emlékezetét vizsgálja internetes fórumokon keresztül. Zsigmond Júlia a kolozsvári református egyetemi csoportok identitásképző szerepéről és ennek megvalósulási helyzeteiről számol be, a kolozsvári Genézium Társaság és a Főiskolai Ifjúsági Keresztyén Egyesület egymáshoz való viszonyát vizsgálva. Lőrinczi Tünde egy cigány házaspár integrációs lehetőségeit mutatja be egy kisegyházhoz való csatlakozás által Kőrispatakon. A fő kérdésfelvetés: milyen alternatívát kínál az Igazhitű Jehova Tanúi hitközség a társadalomba való integrációhoz egy cigány házaspárnak? Kunt Gergely

két egyházi személy, egy apáca, Bogner Mária Margit és egy jezsuita novícius, Kaszap István életrajzainak interpretációival foglalkozik. Azt elemzi, hogy az életrajzok megalkotóinak milyen kultusz-építési szándékai voltak, és ezeket hogyan, milyen eszközökkel vitték véghez. Földvári József a kötetben egyedülállóan kutatásának helyszínéül a 20. századi írónők műveinek világát választja. Ebben a világban keresi és értelmezi a vallási mítoszokat és istenképzetek megjelenési formáit. Puskás Bernadett görög katolikus vértanúk ábrázolásának ikonográfiájában avatja be az olvasót. A szerző Kuncewicz Szent Jozafát, az első görög katolikus vértanú és két 20. századi, Boldog Romzsa Tódor mohácsi püspök és Boldog Gojdić Péter Pál eperjesi megyés püspök vértanúk attribútumait és ábrázolásuk módját, életük történetét meséli el. A fejezet utolsó tanulmánya Voigt Vilmos rövid összefoglalója *Régi-új kis, nyakban hordott orosz pravoszláv keresztek Magyarországon* címet viseli, egyik közülük a kötet borítóján is látható.

A kötet egyik legérdekesebb fejezete a zsidó vallásosság mai formáit mutatja be. Schöner Alfréd a peszách ünnepi olvasókönyv, a hággáda kodifikált textusának sikertelen átalakításáról ír, annak kísérletéről a második világháború utáni Magyarországon. Fényes Balázs és Glässer Norbert szerzőpáros a Magyarországról elvándorolt chászidok beilleszkedését és régi közösségi formáinak fenntartására tett kísérleteit vizsgálja új otthonukban. Szót ejtenek az Amerikában és Kanadában létrehozott „nyirselégi” falvokról és a modernizációs folyamatokról, amelyek akarva-akaratlanul is kapcsolatba és kölcsönhatásba kerülnek a kitelepült zsidóság mindennapi életével. Hrotkó Larissza egy zsinagógai közösség női rétegének változó arcát mutatja be, az általa felkeresett női zsinagógálatógatók interjúi/levelei segítségével.

A *Vallási közösségek* fejezet hat tanulmánya egy-egy lokális vallási problémára világít rá. Bodnár Mónika Putnok mai vallási képének bemutatására vállalkozik, de konklúziók levonására nem kerül sor, sőt a lezárás sem történik meg. Az írás végén felveti ugyan azt a kérdést a szerző,

hogy melyik vallási gyülekezetben milyen arányú a cigánység részvétele, de itt hirtelen véget is ér a tanulmány. A felvetett téma részletesebb kifejtése nagyon érdekes lehetne. Gyertyános Éva a ferences harmadrendi szerzetesség 20. századi szerepéről és formáiról tájékoztatja az olvasót. Kajári Gabriella tanulmánya nagyon érdekes és aktuális témát jár körbe. Írásának címe: *Lokális és globális rózsafűzér társulatok Gyimesben. Egy virtuális imaközösség helyi adaptációja*. A szerző annak történetét tárja az olvasó elé, hogy miképpen csatlakozik több száz gyimesi hívő egy váci imacsoporthoz az interneten keresztül.

Lédeczi Dénes a Fokolare, Chiara Lubich által alapított, Olaszországból indult lelkiségi mozgalom történetét és magyarországi hatásait mutatja be. Fábrián Gabriella a székelyföldi engesztelő mozgalmakkal foglalkozik írásában. Thorday Attila Szeged-Szentmihály község vallási életének rövid leírását közli.

A *Vallás, állam, hatalom* fejezetben Babarcsi Dóra *Brentán Károly hajóútja az Amazonason* címmel közli tanulmányát, amelyben a magyar származású jezsuita hittérítő munkásságát és életének történetét mutatja be. Levéltári források alapján betekintést nyerünk abba, hogy milyen diplomáciai szerepe volt egy jezsuita szerzetesnek a 18. században. Miklós Péter *Ókatolikus és mariavita mozgalmak Magyarországon* című tanulmánya ugyancsak nagyon érdekes, aktuális témát jár körbe: azt vizsgálja, hogy egy magát katolikus egyháznak definiáló mozgalom hogyan próbál meg a kommunizmussal karöltve – annak támogatását kérve – létezni. Jároli József rendkívül izgalmas írása abban a korszakban, abban az érásban kutatja a vallásosságot, amelyben tilos volt a vallás gyakorlása. Ami ezt az írást igazán érdekessé teszi, az a forrás, amit a kutató használt: az Államvédelmi Hatóság (ÁVH) békés megyei 1950 és 1955 közötti jelentéseit.

A *vallás határain* címet viselő utolsó fejezetbe gyűjtött tanulmányok már valóban a vallás határain járnak. Dr. Süle Ferenc és dr. Unger Klára a vallást a pszichiátriai oldaláról közelítik meg. Dr.

Süle Ferenc *A vallás és a spiritualitás a klinikai gyakorlatban – keresztény mélylélektan* címmel tárgyalja a klinikai spiritualitást, míg dr. Unger Klárával közös munkájuk a valláslélektanok a pszichiátriai osztályra gyakorolt tapasztalatairól szól. Farkas Judit írásának tanulsága szerint azok az ökofalvak, melyekben nemcsak a környezetvédelem, az ökolét az összetartó erő, hanem a közös vallás, az egy vallási közösséghez tartozás is jelen van, sokkal sikeresebben működnek és maradnak fenn. A kötet zárótanulmánya Gerencsér Diána antropológiai vizsgálatának konklúzióit foglalja össze egy rajongói kultuszjelenségről. *A Lost in yaoland* című írás a yaoik („japán rajzfilmek – animék – és japán képregények – mangák egy speciális alműfaja, mely férfiak közti homoszexuális kapcsolatokat ábrázol” idézet a tanulmányból) iránt érdeklődő személyek internetes fórumáról, annak közösségéről szól, akiknek a yaoik iránti rajongását a szerző vallási jelenségnek tekinti.

Összességében elmondható, hogy a konferencia anyagát tartalmazó *Vallás, közösség, identitás* című kötet érdekes képet nyújt a mai valláskutatásról, melynek témái igen szerteágazóak, bár nem túl terjedelmesek, és így mindenből csak egy kis ízelítőt kapunk, aminek okát a résztvevők sokaságának és a terjedelmi keret szűköségének tudhatjuk be. A különböző szakterületek jeles képviselőinek, illetve a még kiforratlan, de annál lelkesebb ifjabb generáció tollából származó írások számos témát érintenek. A negatívumok között ki kell emelni, hogy egyik-másik tanulmány csak érintőlegesen foglalkozik egy-egy témával, míg más írások az átlagos olvasó számára igen magas színvonalon értekeznek egy-egy tárgyról. Pozitívum azonban, hogy ezt a változatos tanulmányrengeteget a szerkesztők szakszerűségének köszönhetően jól sikerült csoportosítani. Így a kötet minden valláskutatás iránt érdeklődő számára – szakmabelinek és laikusnak egyaránt – hasznos olvasmánya lehet.

Mogyorósi Ágnes

Ön-azonosulás és ön-megkülönböztetés társadalmi praxisai a Kárpát-medencében

„Megvagyunk mi egymás mellett...” Magyar–román etnikai együttélési helyzetek a szilágysági Tövisháton. Szerk. Biczó Gábor – Kotics József. ME KVAI, Miskolc 2013. 312 oldal

Az etnikai együttélés antropológiai szemléletű vizsgálata nem új keletű. A többség-kisebbség viszonyát tárgyaló kutatások kulcsfogalmai például az asszimiláció, az akkulturáció, a sztereotípa, az előítélet, a hibridizáció, az etnopolitika, az etnicitás vagy az etnikai identitás. Különösen utóbbi kettő tehet szert különböző értelemösszefüggésekre a kutatói beállítódás – primordialista, esszencialista, szituacionalista, szimbolista stb. – függvényében. Ugyanakkor nagyfokú egyetértés mutatkozik abban, hogy az eltérő szociokulturális háttérrel rendelkező közösségek mindennapi együttélésében egyaránt megfigyelhető az elhatárolódás és a különbségtétel társadalmi gyakorlata, valamint a hasonulás különböző folyamatai, illetve aspektusai (asszimiláció, akkulturáció, akkomodáció,

adaptáció). A *„Megvagyunk mi egymás mellett...” Magyar–román etnikai együttélési helyzetek a szilágysági Tövisháton* című tanulmánygyűjtemény ugyanakkor azt a hipotézist fogalmazza meg, hogy a vizsgált településeken a magyar és román etnikai közösségek viszonyában „nem fejlődtek ki tendenciaszerű asszimilációs folyamatok” (58, Biczó). Ha nem az asszimilációhoz kapcsolódó jelenségek és változások jelölik ki a tövisháti etnikai együttélés gyakorlatának értelmezési tartományát, akkor az vajon milyen fogalmakkal és milyen elméleti összefüggés keretében ragadható meg?

A *„Megvagyunk mi egymás mellett...”* kötet a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológia Intézetének az erdélyi Szilágyság északi peremvidékén 2009–2012 között végzett

OTKA kutatásának eredményeit foglalja össze. A tanulmánygyűjtemény első része a kutatási helyszín leírását, az elméleti keretek megfogalmazását és a használt fogalmak jelentéstartalmának meghatározását tartalmazza, továbbá az etnikai együttélés mindennapi gyakorlatának három antropológiai elemzését. A második részben a kutatásban részt vett egyetemi hallgatók esettanulmányai olvashatók az együttélés különböző aspektusairól: a generációk és a vándorlási hajlandóság közötti összefüggésekről, illetve azok etnikai vonatkozásáról (205–226, Keresztury), a kulturális önszerveződés hiányáról és annak funkciójáról (227–249, Osgyáni–Kovács), a hagyományos nő szerepekről és azok változásáról (251–272, Mészáros–Nagy), valamint a stabilitást lehetővé tevő etnikai együttélési folyamatok dinamizálódásáról a lokális és a globális kölcsönhatások összefüggésében (273–293, Ujhelyi). A szerkesztők a könyv végére egy antropológiai dokumentumfilmet – *„Elkacagott világ” – Portré az etnikai együttélésről a Szilágyságban* – illesztettek, egyikét annak a négynek, amelyet a kutatás során készítettek. Ennek szövegváltozata a függelékben található.

A kutatás tágabb helyszíne a szilágysági Tövishát (Dealurile Majei), amelynek tájegységi besorolása szakmai viták tárgya; határai a diszciplínaris hagyományok szerint változóak. A négy vizsgált település Monó (Mănău), Szamosardó (Arduzel), Bósháza (Biuşa) és Völcsök (Ulciug) volt. A kutatás célja a hosszú távú etnikai együttélési folyamatok elemzése volt olyan településeken, ahol bipoláris együttélési helyzetek figyelhetők meg, ami jelen esetben a magyarok és románok kapcsolatának értelmezésére vonatkozott.

A kiválasztott helyszín stabil etnikai együttélési helyzetnek nevezhető, mivel statisztikailag dokumentált és kimutatható, hogy az „össznépegen belül az etnikai csoportok számaránya legalább egy évszázad távlatában legfeljebb 5%-os ingadozást tükröz a kiindulási viszonyokhoz képest. Ezek szerint az ilyen etnikai együttélési helyzetekben az érintett közösségek kapcsolatviszonyai lehetővé tették a nyelvi, kulturális, vallási,

szokásrendbeli integritás megőrzését és a »másik« közösség etnikum-specifikus jellemvonásainak kölcsönös elfogadását” (33, Biczó). Felmerül tehát a kérdés, hogyan valósulhat meg a hosszú távú együttélés a lokális életvilág szintjén úgy, hogy közben a magyar és román közösségek megőrzik saját etnikus jellegzetességeiket? Milyen művelési fogalmakkal és elméleti keretekben lehet értelmezni ezt a jelenséget?

A tövisháti színtér értelmezéséhez, ahogy fentebb is utaltam már a hipotézisre, alkalmatlanok az asszimilációs diskurzusok, mivel a „magyar és román közösségek között nem fejlődtek ki tendenciaszerű asszimilációs folyamatok. A nyelvi, kulturális és vallási integritásukat megőrző részközösségek viszonyai, a működő transzferfolyamatok, melyek keretében meghatározott jellemvonások és kulturális minták átadása-átvétele végbemegy, nem értelmezhető asszimilációként” – állítja a stabil etnikai együttélési helyzetek elméletét kidolgozó szerző, Biczó Gábor (58.). A továbbiakban azt mutatja be, hogy a szilágysági tövishát kiválasztott településeinek miért nem indultak be asszimilációs folyamatok és a hosszútávon stabil etnikai együttélés jelenségét miként lehet értelmezni. Ez utóbbi kulcsfogalma az egyensúly, ami „az együttélés dinamikus jellegét általánosan megragadó művelési fogalom, melynek eseti jelentéstartalma a lokális színtér együttélési viszonyaiban érintett etnikai csoportok körülményeinek függvényében változik” (61, Biczó).

Az egyensúlyi helyzetet lehet egyrészt a fizikalista magyarázó modell keretében értelmezni, amely szerint a különböző erőhatások egymást gyakorlatilag „kioltva” teremtenek stabilitást az etnikai együttélésben. A Tövishát esetében azonban a települések földrajzi elhelyezkedése, a „történeti demográfiai folyamatok, a körzeti iskola és a szomszéd települések viszonylatában kialakult rokoni kapcsolatok hálózata” nem nyújtanak kielégítő magyarázatot arra nézvést, hogy a Szamosardón kívüli három települést tekintve miért nem beszélhetünk azonos mechanizmusokról az együttélésben (70–71, Biczó). A probléma megértése érdekében,

érvel tovább a szerző, az etnikai egyensúlyi helyzetet érdemesebb „eltérő szituatív kulturális gyakorlatok és szabályok rendszereként” értelmezni (71, Biczó), vagyis adott helyzetben alkalmazott, változó kulturális kvalitásként. Jelen esetben az együttélés összetartás értelmű, vagyis „az együttélés háttérében a közös előnyök felismerése és érvényesítése áll”, ami tulajdonképpen „állandó és dinamikus alkalmazkodás a »másikhoz« (75, Biczó). Nem arról van szó tehát, hogy ezek a települések társadalmi konfliktusoktól mentes életvilágokat jelentenek, hanem sokkal inkább arról, hogy a „szembenállás (ön-megkülönböztetés) természetes tényezőinek – nyelv, vallás, értékrend, szokások stb. – »ütközését« az együttélési közösség szigorú ellenőrzés alatt tartja” (75, Biczó). Ez teszi lehetővé az együttélés stabilitását hosszú távon.

A továbbiakban nézzük meg, hogy a kötetben olvasható tanulmányok alátámasztják-e az elméletet, és hogyan példázzák a stabil etnikai együttélésben a magyar–román érintkezés különböző színtereit. Az első színtér a *kölcsönösen alkalmazott gesztusrendszer*, amelynek funkciója a konfliktusok elkerülése egyrészt a vallási hovatartozással összefüggésben – lévén a magyarok reformátusok, a románok ortodoxok –, másrészt pedig az ünnepek terén. Mindkét területen alapvető a kölcsönös elismerés és tiszteletadás.

A szakrális időkezelés etnikai különbségei szembeütőek a vizsgált tövisháti településeken, azonban nemcsak a másik „mássága” iránti türelem figyelhető meg, hanem a kettő közötti eltérések összeegyeztetésére irányuló hajlandóság is: „a magyarok az ortodox nagyünnepek alatt kerülnek a látványos munkákat, az egyéni ismeretségek szintjén meg is tartják az ünnepeket” (191, Dallos). A két egyház tagjai alkalmanként részt vesznek egymás ünnepein, például Bősházán a román és a magyar pap együtt van jelen a szakrális időben kitüntetett alkalmakon (282, Ujhelyi). Ennek magyarázata az, hogy a „vegyes rokon kapcsolat igénylik, helyenként megkövetelik a felekezetek közötti időnkénti átjárást, a kitüntetett alkalmakon, elsősorban az emberi élet fordulóihoz kötődően pedig – különösen a vallási vezetők felé – erős közösségi

elvárás a másik felekezet rítusain való megjelenés” (186, Dallos). Az egymás iránti megbecsülés és a másik liturgikus hagyományának tisztelete a közösen megült szakrális ünnepek gyakorlatában is kifejeződik Bősházán – például a szomszédság körében a magyar és román húsvét közös megünneplése esetében (282, Ujhelyi). Amennyiben Völcsökön az esküvőn vagy temetésen mindkét etnikum tagjai jelen vannak, akkor azok rendszerint kétnyelvűek, a „ceremoniális szövegek általában mindkét nyelven elhangzanak”, a résztvevők pedig „készek a nyelvváltásra” (240, Osgyáni–Kovács). A bősházi vegyes házasságok esetén sem érvényesülnek a kizárásra irányuló gyakorlatok, illetve a kizárólagosság elve, mivel a házasságkötési szertartást nemcsak a református, hanem az ortodox templomban is egyaránt megtartják (286, Ujhelyi).

A második színtér a lokális szociokulturális életvilág *interferencialitása*, vagyis a kulturális transfolyamatok mindennapi gyakorlata. „A vallási, nyelvi, szokásbeli sajátosságok átadása és átvétele azonban nem a másikkal való hasonlást, hanem a saját kulturális integritás megőrzése mellett bizonyos jellemvonások adaptációját” jelenti (79, Biczó). Például a bősházi lakosság körében az évszázados együttélés ellenére sem tapasztalhatók a domináns egy nyelvűvé válás jelei, bár tagadhatatlan a kölcsönhatás a nyelvhasználatban (274, Ujhelyi). A kulturális interferencia egyik további fontos területe az etnikai és vallási határokat átszelő általános kölcsönös munkasegítség gyakorlata, ami érdekes módon pont a magyar és román etnikumhoz tartozókból álló neoprotestáns gyülekezetek esetében szűkül le kizárólag a vallási közösség tagjaira (126–127, Kotics). A transfolyamatok másik terepe a vizuális-esztétikai ízlésvilágban tapasztalható hasonlóságok, illetve kölcsönhatások. Ezt jól példázza az, hogy az épített környezetben sokkal inkább generációs különbségek mutatkoznak, mint más típusú – etnikai vagy vallási – megoszlás (160, Bán), ahogyan a tárgyak rendezőelve is sokkal inkább egy generációnként újrafogalmazott rend, ami egy sokszínű, innovatív és kreatív folyamat eredményeként jön létre (168, Bán).

A harmadik szintér a *lokális transz-etnikus etnosz*. Ez arra vonatkozik, ahogyan a helyi társadalom tagjai egymással érintkeznek, vagyis az együttélés során elsősorban a sorsközösségnek, a lokális léthelyzet azonosságának felismerése és a mindennapokat átható érdekközösség az, ami a kutatott tövisháti településeken az egymáshoz való viszonyt jellemzi. Tulajdonképpen „kettős” elkötelezettségről beszélhetünk, valaki egyszerre lehet az egyik vagy másik etnikum, illetve vallási közösség tagja és az egész lokális társadalom egy szereplője. Ehhez kapcsolódik az is, hogy például a bősázi „közösség tagjai elsősorban a falu lokális társadalmába tartozóként ismerik el egymást és nem tesznek olyan különbséget egymás között, ami a fenti alapelveket felülírná” (277, Ujhelyi).

Az etnikai és vallási határokat átszelő erkölcsi imperatívusz mutatkozik meg az egymás iránti szolidaritásban. Ennek egyik példája az a völcsöki gyakorlat, amikor a váratlanul nagy kárt szenvedett helyi család nehéz helyzetének megoldását a lokális társadalom tagjai etnikai hovatartozástól függetlenül egyaránt segítik kisebb adományokkal vagy ingyenesen végzett munkával (115, Kotics). A helyiek gyakorlatilag egy román férfi vezetésével és néhány presbiter segítségével „informálisan támogatott segélygyűjtést végeznek a károsult számára” (241, Osgváni–Kovács).

A kötet végére érve megállapítható, hogy az első részben olvasható antropológiai elemzések és a hallgatók esettanulmányai igen meggyőzően támasztják alá a stabil etnikai együttélési

helyzetekre vonatkozó elméletet, és jól szemléltetik a kölcsönösségre, a tiszteletre és az elismerésre alapozott mindennapi érintkezés mindhárom színterét. Pontosan emiatt tűnik fel az olvasónak, hogy van két esettanulmány, amely a magyar–román együttélési keret ellenére csupán az egyik, vagyis a magyar közösséget vizsgálja. Az egyik célja azoknak az értékeknek az azonosítása, amely a bősázi magyarok szokásaiban, gazdasági és társadalmi gyakorlatában az elvándorlás ellen hatnak (205–226, Keresztury), míg a másik a monói magyar etnikai közösség nemi normáit és annak változását elemzi egy élettörténeti elbeszélő életvezetési stratégiáját állítva a középpontba (251–272, Mészáros–Nagy).

Ettől függetlenül a tanulmánygyűjtemény remek példája azoknak a szakmai könyveknek, amelyek nemcsak tudományos érdeklődésre tarthatnak számot, hanem a szélesebb olvasóközönség figyelmét is felkelthetik – akár mint az asszimilációs diskurzus mellett érvényt szerző értelmezési modell, akár mint az etnikai együttélésre vonatkozó viták tárgya. A stabil etnikai együttélési helyzet elméletének kidolgozása ugyanakkor iránymutató lehet a Kárpát-medencében együtt élő etnikai közösségekre vonatkozó szakpolitikák számára, vagyis konkrét gyakorlati értékre tehet szert. Vagy ahogyan az egyik szerző ír erről: „Pontosabban fogalmazva, az efféle gyakorlati értékű ismeretek segíthetik az érintett népek történelmi sérelmekkel terhelt együttélésének tudatos és előremutató »kezelését«” (54, Biczó).

Lajos Veronika

Az etnológia gyakorlata: a történehasználat társadalomtudománya

Keszeg Vilmos: Hiedelmek, narratívumok, stratégiák. Néprajzi Egyetemi Jegyzetek. 8. BBTE Magyar Néprajz és Antropológiai Intézet, Kriza János Néprajzi Társaság. Kvár 2013. 516 oldal.

A szerényen egyetemi jegyzetnek nevezett több mint 500 oldalas kötet a kolozsvári Néprajz és Antropológia Intézetnek nyolcadik egyetemi tankönyve, amely egyrészt a kolozsvári etnológiai iskola elmúlt 25 évi hiedelemkutatásainak

összegzése, másrészt az iskola jelenlegi tudományos álláspontjának keresztmetszete. Keszeg Vilmos kötete jóval több, mint egyetemi jegyzet. Kitekintés, ám leginkább – az elődökkel szembeni mély tisztelettel ugyan, de végre kilépés a német

Vincze Kata Zsófia (1979) – adjunktus, PhD, Budapest, ELTE Néprajzi Intézet, kataszofia@gmail.com

modellre épülő kelet-európai, nemzettudomány-szerű nosztalgikus néprajztudomány pszeudotudományosságának attitűdjeiből, a múltat és a parasztságot, a metaforizált „népet” romantizáló és ennek emlékezetkultúráját esztétizáló magyar irodalmi folklorisztika tudományos hagyományainak megkötéseiből és ezen örökség korlátozásai feletti, hosszúra nyúlt tétovázásból. E kötet kristálytisztá könnyedséggel túllendít azokon a koncepcionális, fogalmi és módszertani bizonytalanságokon és zavarokon is, amelyek az ún. klasszikusabb magyar néprajztudománynak az amerikai kulturális antropológiával, illetve a francia szociálintropológiával való, szinte tiltott kokettálásból vagy illegitim kapcsolatból származtak.

Keszeg Vilmos számos kötelező körrel szakít ebben a kötetben. Úgy tűnik, nem akarja legitimizálni (vagy beszűkíteni) a hiedelemkutatást valamely tematikus vagy műfajcentrikus tudománytörténettel, nem akarja „anyagát” a magyar hiedelemtörténetek nyelvi vagy etnikai határai közé kényszeríteni, ugyanakkor bölcs tartózkodással, explicit elméleti sikon nem száll vitába ezek értelmetlenségével és működésképtelenségével sem. Nem állítja, hogy heterogén nyelvi és dinamikus kulturális környezetben (melyik nem az?) csak durva, tudománytalan csúsztatásokkal, monolitikus szűklátással, esetenként politikai megfontolásból és politikai következménnyel lehetne nemzeti barikádokat felállítani a kulturális áramlások ellen, hanem a tőle megszokott viszafogottsággal annyit mond, hogy ilyent már írtak mások (15.), itt most nem foglalkozik ezzel. Azonban a könyv számos esettanulmánya, példája kiválóan mutatja, hogy a kultúra sok-sok jelensége interetnicitásában, transznacionalitásában mutatkozik meg ugyan, azonban a kulturális jelenségek, a történetek, a cselekedetek milyensége és alakulása sokkal inkább függ a földrajzi helyzettől, éghajlattól, gazdasági állapotoktól, technológiai lehetőségektől és megannyi más kultúraképző faktortól. Éppen ezért a hiedelem inkább a használat felől, életvezetési stratégiaként ragadható meg, amely válaszként működik adott helyzet szükségleteire, igényeire,

hiányaira, kérdéseire. Természetesen Kelet-Közép-Európában is a különböző nyelvű, nemzetiségű, vallású csoportok kollektív identitásukat rendkívül jelentősnek vélik, különállásukat és összetartozásukat fontosnak tartják kulturális kódokkal kifejezni és hangsúlyozni, így a románnak, magyarnak, cigánynak, reformátusnak, katolikusnak, ortodoxnak nevezett tartományoknak különböző és számukra mélységesen fontos kollektív szemantikája van. Az empirikus kutatás azonban azt mutatja, hogy a társadalmi gyakorlatban a kultúra történeti, társadalmi képződményként – ezen etnikai határképző címkeken túl és ezeken belül – észrevétlen, ökéntelen és tudatos interetnikus interakcióban, szándékosan különbözik el, illetve keveredik, kontaminálódik, áramlik, folyamatos organikus, dinamikus vegyülésben él és változik. A hiedelemkutatás neuralgikus pontja a hiedelemnek tartás euró-/nyugati tudomány-/kereszténycentrikussága. A szerző már a bevezetés elején lerántja a leplet a terminus ítélkező konnotációjáról: „Hiedelme csak a másik embernek van. [...] mindig egy másik mikrouniverzumhoz tartozik, egy asszimetrikus viszonyt jelenít meg. Továbbá a hiedelem mindig a múlt, a volt, a letűnt, amiről a jelen magas bástyái mögül immár fölényesen lehet nyilatkozni. Illetve a hiedelem a modernnel, a tudományossal, a technikával szemben az elavult, a primitív, a tökéletlen.” (11.)

Kérdés, hogy hogyan lehet egy olyan fogalom a tudományos apparátus része, amely az igazságérvények asszimetriáján alapszik, amely önmagában is értékítéletet és előítéletet hordoz. Keszeg Vilmos a hiedelem túlélő képességét, létmódját éppen ezen előítéletességre való igénnyel magyarázza: „ma már világosabban látjuk, hogy miért ennyire életképes, rugalmas a hiedelem. Az egyik magyarázat az emberi gondolkodás előítéletes természete, a másik az emberi identitásépítés stratégiája. [...] Az előítélet, a másság megbélyegzésének kézenfekvő formája az, hogy hiedelemnek minősítsünk valamit.” (11.)

A szerző szerint a hiedelem megértése a mitológia, a vallás és a történelem kutatástörténetével szorosan érintkezve lehetséges. A tudomány történetének

megértése sem lehetséges a hiedelem működésének megértése nélkül, hiszen a hiedelem maga is változó regiszterekben, adott kor kontextusaiban az abszolút igazságérvénnyel rendelkező, a tudományhoz hasonlóan meggyőződéssel vállalt tudás.

A kötet, a kutatás, a tárgy kiindulópontja a hiedelemre való társadalmi és egyéni igény. Így az olyan kérdések visznek közelebb a pragmatikai szempontú megértéshez mint miért, mikor, milyen formában élnek a hiedelmek, mikor, miért nélkülözhetetlenek ezek a hiedelmek, milyen szerepeket töltenek be, mennyire racionálisak, explicitek, vagy milyen médiumaik vannak. A vallásos ember viselkedésének megértéséhez szintén segítség a hiedelemre való igény antropológiai megértése. Kihívás ugyan úgy értelmezni, „elfogadni” a hiedelmet, ahogyan azt a használója teszi, akinek szüksége van a hiedelemre, de a szakma talán éppen erre az empátiára készíti fel a kutatót, e jegyzet mindenesetre iskolapéldája a toleráns problematizálásnak, a nem hierarchikusan bemutató módszereknek, egyenlősítő nyelvezetnek és a hiedelmek funkcióját, igényét megértő társadalomtudományi értelmezésnek.

Keszeg a hiedelmet a mitikus lények és személytelen varázserő létezését tételező tudatforma, gyakorlat, ezekkel összefüggő tárgyak, szövegek, cselekvések és attitűdök rendszereként értelmezi, amely két nagy területen, a világméretben (a mitológia) és a cselekvésekben (a mágia) mutatkozik meg. A cselekvések alkalmazási területei közül a legfontosabbak az egyéni boldogulás (egészség, szexualitás, jólét, a lélek túlvilági sorsa), a társadalmi, gazdasági eredményesség, a transzcendenciaival való kapcsolat, az ünnepek, az emberélet fordulóihoz kapcsolódó rítusok.

A kötet etnológiai szemlélete az elemzés során transzparens marad, és voltaképpen a tárgy megmutatását szolgálja. Éppen ezért tud jelentős lenni abban, hogy az etnikai pluralizmus, kontaminált műfaji heterogenitás mellett az a történetiségelv érvényesül szervezőelvként, amiről úgy gondoltuk, hogy már tudjuk alkalmazni. A történetiség elve az egykori néprajzi jelen idővel szemben az etnológiában rég nem újdonság (hiszen a

kultúratudományoknak a történetiségre való tudományos igénye a hatvanas évektől folyamatosan téma), azonban az utóbbi évek kritikái, sőt az utóbbi évek néprajztudományi válsága ellenére, még a legutóbbi néprajzi tanulmányok problémafelvetései, céljai, terminológiája, módszerei, kategorizálási koncepciói sem találják a történetiség, társadalmiság, a pluralizmus gyakorlatba való ültetésének módjait. Nem beszélve arról, hogy az ősiségre, „eredeti” etnikus tisztaság illúziójára, az archaikusan és mitikusan régi-népíre, mindig ugyanolyan lelki és társadalmi igény van, mint a hiedelmekre, amit a népiesség intézményes megnyilvánulásai ki is szolgálnak. A tudományos megértésbe a népiesség e „közhangulata”, igénye és divatja, a hozzáállás elfogadásától vagy elutasításától függetlenül, mint recepciótörténeti hatás szervesen beivódik.

Ebben a hiedelemtankönyvben azonban sem implicit módon, sem a munkafogalmakban, semmilyen kifogás ürügye alatt nem találjuk már a tudományos örökség utózöngéinek mellékhatásait. Nincs nyoma például a hagyomány ködös ősiségre nyúló eredetét kereső szándéknak vagy „a hagyomány” virágzása aranykorának mércéjét olyanképpen való beállításnak, mint amit mint tiszta, igazi, ősi állapotot fel kellene gyűjteni, meg kellene menteni a változástól, az élettől, az időtől, a modernizációtól, az alkalmazkodástól vagy éppen az idegen hatásoktól. Az elemzésből nemcsak kimarad a néprajz félreérthető, kimerevítő, sterilizáló, esztétizáló, „hagyományápoló” funkciója, hanem éppen ellenkezőleg, a könyv a kultúrát életszerűségében jeleníti meg: használatban, változásában, nyelvi vegyességében, etnikai vegyületszerűségében, élő szöveg-szövedék sokféleségében, és nem szétválogatva és nem irodalmi igényű műfajiságában. E történetek, esetek, biografikus kontextusban értelmet nyerő szövegek bemutatási módja jelenti a kötet társadalomtudományi keretét. Hiszen akárcsak a kultúra más jelenségei, a hiedelemcselekvések és hiedelemtörténetek addig, ott és akkor léteznek, ahol és ameddig szükség van rájuk, olyan elemekből építkeznek, amik éppen vannak, és amiknek értelmük van, olyan nyelven szólalnak meg, amelyre

éppen szükség és lehetőség van. Ha pedig a kultúra használatát vizsgáljuk, arra a dimenzióra figyelünk, amelyet valamilyen társadalmi, kulturális, gazdasági kereslet tovább éltet, azaz így nem az „anyag” megmentésében merül ki a feladat, hanem talán továbbléphetünk a társadalmi jelenségek, kulturális mechanizmusok megértése felé.

Milyen tantárgy, milyen szaktárgyba sorolható ez az egy egyetemi jegyzet? Milyen diszciplína szakiránya, szakterülete a *Hiedelem, narratívum és startégia* című tankönyv? Keszeg Vilmos mellett Pozsony Ferenc, Tánzos Vilmos, Gazda Klára által közösen megteremtett kolozsvári etnológiai iskolában nem meglepő, hogy a hiedelemtörténet a reklámhoz vagy az összeesküvéselemlétekhez, a varázsmeséhez hasonlóan egy narratívum, illetve egy interpretatív életstratégia, amely értelmező attitűdökben működik a mindennapok és a tudomány kontextusában. Keszeg szerint egyrészt a hiedelem biografikus funkcióval rendelkezik, azaz része az egyén életvezetési stratégiájának (szerepe van az életpálya alakításában, meghatározza annak fordulópontjait, stb.), másrészt a hiedelemről való beszélés a hiedelmek létezésének egyik formája, ennek pedig sajátos médiumai, stratégiái, kontextusai vannak. A kulturális jelenségeket szintetizáló szociológiai pragmatizmus tehát lényegesen más tematikát, más tárgyfelosztást és nyilván ezáltal másféle problémahangsúlyokat jelöl ki, mint a műfaji vagy művészeti ágak szerinti leíróbb, szövegek központúbb felosztások, amelyeket például a magyarországi tankönyvek és egyetemek követnek. Noha a hiedelemtudásra vonatkozó rendszer elemeit szövegekre, cselekvésekre, ideológiákra bontva számos névvel, címkével illetve a tudománytörténet (mitológia, ősvallás, babona, hiedelemvilág, hiedelemtudat), voltaképpen leginkább folyamatosan konvertálható kulturális tőkeként értelmezhető.

Keszeg Vilmos tanulmányai fordulópontot és új iskolát teremtettek a közép- és kelet-európai néprajztudományban azzal, hogy az etnológiai módszer és megértés középpontjába a pragmatikai szemléletet, a használatot és az életstratégiát

helyezik. A használati funkció révén érthető meg a szövegek, narratívák változása, netán a „hagyományosnak” nevezett „folkloranyag” (pl. a hiedelemmonda) és a mai kulturális jelenségek közötti természetes átalakulási folyamat. Ilyen értelemben ez az etnológia az élő, működő, jelenleg is társadalmi funkciókkal rendelkező, lélektani igényekre válaszként létező kultúrát hivatott vizsgálni és értelmezni.

Keszeg a kötetben a hiedelmeket a rendszeresség elve szerint kívánja láttatni, ahogyan egyrészt maguk a hiedelemesemények, cselekvések, elemek egymással komplementáris és kizáró viszonyban lehetnek, ugyanakkor más generációs és más etnikus rendszerekkel is összefüggésben állnak. A hiedelem kitünően alkalmas annak megértésére, hogy hányféle kulturális és tudományos jelentésréteg és hányféle attitűd csapódik le egy-egy társadalmi, kulturális jelenség mögött. Ha a pragmatikai használat felől vizsgáljuk a kultúrát, kiderül, hogy a vallások, a felvilágosodás, a tudomány nemhogy nem tudta kiszorítani a hiedelmet, hanem annak ellenlábasaként, kiegészítőjeként, melléktermékeként szoros összefüggésben, attól leválaszthatatlan módon terjedt tovább. A netkultúra, a közösségi háló, az ún. szabad kapitalizmus kora, a terrorizmus, a gazdasági válság ugyanúgy kitermeli a maga hiedelmeit, mint a „tudomány előtti” korszak, és ugyanúgy szükség van a világ működésének befolyásolásában való hitre, ugyanúgy szükség van a mágikus eljárásokra vagy a rejtélyes szerencse, a borzasztó tragédia, a sötét erők „alternatív” magyarázataira. Horoszkóppal, jóslással, ezerjófűvekkel és összeesküvéselemlétekkel vannak tele az újságok, az asztronauták kabalát visznek magukkal az űrbe, naponta kapunk olyan levelet, amely a szerencsénket attól teszi függővé, hogy továbbküldjük-e hét, kilenc vagy tizenhárom ismerősünknek. A média, a klónozás, a számítógép, a géntechnológia, mind olyan homályos kontextusokat alakít ki, amelynek réseiben a hiedelem ma is produktívan virágzik.

Keszeg Vilmos sokszor apró betűs zárójelekben fogalmaz meg olyan tudományosan szintetizáló

és precízen megvilágító eljárásokat, szemléletbeli megfontolásokat, módszertani lehetőségeket, értelmező téziseket, amelyekkel valóban át lehet lendülni a magyar néprajzkutatás/etnológia tudományos örökségének olyan barikádjain, amelyek együtt élő etnikai kultúrákat választottak szét, sőt különálló nemzeti kultúrákat tételeztek, korszakokat „hagyományosként” tudományos piedesztálra emeltek, vagy a kultúrát szétválogatott társadalmi regiszterekben vizsgálták, kiszálazva ebből a parasztság kultúráját. Keszeg Vilmos kötete nem a könnyebb oldaláról ragadja meg a megújítás problémáját: nem kritizál, nem épít le korábbi teóriákat és módszereket (legfeljebb ezek következményeit mutatja be), hanem sokkal inkább maga terem meg egy járható utat, ilyenként minden sora gyakorlati megvalósulása annak, hogy miként lehet „etnológiául” megérteni a kultúrát. A régit, az újat, az élő, az írásbelit, szóbelit, digitálisat, a miénknek véltet, a folyamatos változásban és folyamatos kulturális sokféleségben, interakcióban élőt.

A kötet szemléleti eredményei mögött az élő romániai hiedelem, az élő romániai hiedelemkutatás áll. Az esettanulmányok, példák és hiedelemszöveg-elemzések a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Néprajz és Antropológia Intézetében és az intézet körüli 25 éve folyó kutatásokból, terepmunkákból származnak. Az esetelemzések sokasága nem szabályszerű, definíciószerű,

messzemenő, örök érvényű következtetéseket, általánosításokat, egy újabb „mindenre igaz” elméletet hivatottak felépíteni, hanem rendkívül szituatív precizitással egyszerűen láthatóvá teszik azokat az eseti helyzeteket és környezeteket, amelyekben a hiedelem élő funkciót tölt be. Láthatóvá és érthetővé teszik azt a kontextust, amelyben a hiedelem a használnak szükséges, értelmet nyer, logikus és explicit. Az esetelemzések ugyanakkor kitűnő példái a sajátos és adott esetre alkalmazható szituatív etnológiai interpretatív elemzési módszereknek, a diszciplinárisan rendkívül heterogén szakirodalom szerves felhasználásának, a tudományos apparátus konstruktív működtetésének.

Keszeg Vilmos *Hiedelmek, narratívumok, stratégiák* című új könyve ebben az értelemben a kelet-közép-európai etnológia élvonalába állítja az újra és újra megújulni képes kolozsvári etnológiai iskolát. A hiedelem és a narratológia szűkebb szakmai vonalában pedig Keszeg munkássága Pócs Éva mellett paradigmaváltó fordulópontot jelent. A kötet azonban, szemléleti újdonsága és komplexitása ellenére, nyelvezetének tisztasága, közérthetősége és esetelemzéseinek, példáinak olvashatósága miatt nemcsak egyetemi, hanem főiskolai jegyzetként is kitűnően használható oktatási anyag, a szűkebb és tágabb szakmának pedig megkerülhetetlen kötelező olvasmány.

Vincze Kata Zsófia

Boszorkányok, démonok és mágia a Kárpát-medencében

Keszeg Vilmos (szerk.): Rontók, gyógyítók, áldozatok. Történetek és élettörténetek. Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kvár. 2012. (Emberek és kontextusok 8.) 399 oldal, DVD-melléklettel

Az *Emberek és kontextusok* sorozat valamennyi kötete fiatal kutatók néprajzi gyűjtéseit, ezek révén népi specialisták (népi költők, írók, önéletrírók, mesélők, gyógyítók) szóbeli és írásbeli megnyilatkozásait tárja nyilvánosság elé 2008 óta. A magyarvistai András Erzs Erdélyi néprajzkutató szövegeiből Ambrus Judit (2008), a sáromberki

Berekméri István Andráséból Vajda András (2008), a mezőkeszűi Kiss Dánieléből Bajkó Árpád (2010), a mezőköbölkúti Nagy Juliánáéból, illetve három udvarhelyszéki pedagógus élettörténetéből Oszváth Imola (2012, 2009) készített tanulmányokkal kísért válogatást. Keszeg Vilmos a mezőségi Detrehemtelepről tett közzé két 20. századi narratív

Zsigmond Júlia (1986) – doktorandus, BBTE, Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, Kolozsvár, zsigmond_julia@yahoo.com

repertoárt (2012). Czégényi Dóra és Keszeg Vilmos négy fiatal kutatónak a népi gyógyászat és hiedelemvilág témaköreiben végzett gyűjtéseit rendezték sajtó alá *A beteg ember* című kötetben (2010). A gyógyítók kapcsán mondhatni ehhez áll legközelebb a sorozat legújabb, nyolcadik kötete, amely néprajzi gyűjtések révén feltárt témaorientált folkloranyagot és ehhez tartozó elemzéseket tár az olvasók elé a hiedelemkutatás területéről. A *Rontók, gyógyítók, áldozatok. Történetek és élettörténetek* című kötetnek a 21. század elején készült interjúi bepillantást engednek mai közösségek és egyének hiedelemrendszerébe, illetve ezek értelmezéséhez a gyűjtők elemzései, okfejtései, összegzései és következtetései nyújtanak támpontokat. A konkrét gyűjtéseken alapuló munkákat követően a szerkesztő Keszeg Vilmos tanulmánya módszeresen felvázolja a magyar hiedelemkutatás történetét, különös tekintettel az újabb pragmatikai kutatások eredményeire. Nemcsak a kötet egészét, hanem a magyar hiedelemkutatás további folytatását illetően is kivételes jelentősége és értéke van annak a több mint 80 oldal terjedelemben közel ezer tételt tartalmazó, többnyire erdélyi vonatkozású, de az egész Kárpát-medencét átfogó hiedelembibliográfiának, amely Czégényi Dóra munkája.

A könyv első felében Fodor Attila, Salánki-Fazekas Éva és Salló Szilárd tanulmányait találja az olvasó. Ezek a munkák kivétel nélkül a kolozsvári Magyar Néprajz és Antropológia Tanszéken dr. Keszeg Vilmos szakmai irányításával végzett kutatások eredményei. A tanulmányok egyrészt számba veszik az adatközlők által felsorolt hiedelemlényeket, és a hozzájuk rendelt ismertetőjegyeket, másrészt rákérdeznek a hiedelmek társadalmi funkcióira is.

Fodor Attila egy boszorkánynak tartott személyvel kapcsolatban térképezi fel a helyi hiedelmeket Aranyosrákoson. A kuruzslással megvádolt aranyosrákosi asszonyról szóló történetek kapcsán fény derül arra, hogy a lokális hiedelemvilágban kik azok a személyek, akik boszorkányság gyanújába keveredhetnek, mennyire van ebben szerepe a nemzetiségnek, a vallásnak, a furcsa egyéni

szokásoknak, a jellemnek, hogyan lesznek boszorkánnyá és hogyan adják tovább a tudományukat a rontó személyek, milyen tevékenységeket tulajdonítanak nekik, milyen eszközökkel és módszerekkel viszik véghez a rontást, mi okból és mi céllal folyamodnak kuruzsláshoz, illetve milyen társadalmi, gazdasági és egészségügyi problémákat idézhetnek elő vagy oldhatnak meg. A tanulmányt olvasva elgondolkodunk azon, hogy a saját közegében (rokonok, ismerősök közt) gyűjtést végző kutató bennszülött voltának egyik előnye, hogy adatközlői bizalmukba fogadják, így osztják meg vele a történeteket, amelyek egy része már csak egyszerű folkloriszöveggként, a valamikor feltételezett vagy megtörtént események narratívumaként él tovább, passzív tudásként, megváltozott funkcióval, más részük pedig ma is aktív tudást képez. A történetek megosztása során valamelyest rekonstruálható az egyesek által boszorkánynak tartott nő életpályája, ugyanakkor megmutatkozik helye mások élettörténetében, ráláthatunk a hozzá fűződő viszonyokra, hogyan vélekednek róla közelebbi szomszédai és távolabb élő falustársai.

A kötet második tanulmánya is egyetlen személyre fókuszál, de nem mint hiedelemlényre, hanem mint hiedelmek hordozójára. Salánki-Fazekas Éva a Bihar megyei Berettyószéplak cigánytelepén működő iskola tanítójaként ismerkedik meg a közösséggel, nyeri el fokozatosan bizalmukat, míg érdeklődésére az egyik cigány asszony készségesen beavatja hiedelemvilágába. A kutató sora kérdez rá az emberfeletti erejű személyekhez (boszorkány, román pap, tudós), természetfeletti lényekhez (lidérc, démonok, visszajáró halott), állatokhoz (göte, kígyó, tücsök) kapcsolódó hiedelmekre. A megnevezett hiedelemlényeket megjelenési formájuk, tulajdonságaik, tartózkodási helyük, ténykedésük tere és ideje, oka és célja, elháríthatósága alapján csoportosítja, kategóriákba sorolja. Elemzi a hiedelemtudás megszerzésének és használatának alkalmait, ugyanakkor figyelmet fordít a hiedelmeknek az asszony életvezetésében betöltött szerepére (veszély, nehézségek elkerülése, akadályok legyőzése, a másik emberhez való helyes

viszonyulás, a hiedelem szocionormatív szerepe stb.) A bemutatott cigányasszony hiedelemtudása szervesen beépül életpályájának értelmezésébe, de nemcsak saját, hanem mások sorseseeményeire is gyakran a titokzatos erők misztikus világában talál magyarázatot. A megoldást is sokszor itt keresi, tehát életvezetési stratégiáinak reprezentatív részét képezik a mágikus cselekvések, főleg a szerencsét és anyagi hasznot hozó eljárások, de ismer szerelem-, egészségvárazsló módszereket is.

A harmadik tanulmányban a Salló Szilárd által vizsgált gyimesi közösségek világképében is keverten vannak jelen a mágikus és racionális elemek. A mágia különböző formáit általában itt is krízishelyzetekben veszik igénybe (betegség, lopás, szerencsétlenség, halál, szerelmi élet sikertelenségei stb.), ezzel próbálva megoldást találni problémáikra. A kutató egy borospataki gyógyító asszony kapcsán azt vizsgálja, hogy a közösség tagjai betegség esetén milyen megfontolásból fordulnak a népi specialistához, és rámutat: lopás, gyilkosság és egyéb konfliktusok során gyakran ma sem a hatóságokhoz fordulnak, hanem közösségen belül keresnek megoldást a megfelelő mágikus erővel felruházott specialisták révén. Mágiával kapcsolatos nézeteiket általában szocializációjuk során szerzett tapasztalataik, családjuk és közvetlen környezetük befolyásolja. Egyes eljárásokat ezeknek megfelelően elítélnék, másokat előnyben részesítenek.

A boszorkányokkal kapcsolatos hiedelmek esetében sem jellemző a statikusság és uniformizáltság. Salló Szilárd Gyimesfelsőlokon és Gyimesközéplekon vette számba a fellelhető boszorkánytípusokat, amelyek között ott találjuk a fermekást, a gurucást és a szépasszonyt; a hiedelemlények között a helyiek tudatában nagy az átjárhatóság, ugyanazt a funkciót több hiedelemlénynek is tulajdonítják. A kutató konkrét személyekhez fűződő történeteken át vizsgálja két gyimesfelsőloki, boszorkánynak tartott asszony esetében, hogy milyen rontási technikákat alkalmaznak a boszorkányok, a hagyományos képzetek milyen modern formákkal egészülnek ki, melyek

lehetnek azok a jellemvonások, amelyek miatt az asszonyok boszorkányság gyanújába keveredhetnek, és ezek következtében milyen viszonyba kerültek a falubeliekkel.

A három fiatal kutató a 21. század elején végezte gyűjtését. A magyar hiedelmek kutatása már a 17. században kezdődött. A hiedelemkutatás több évszázados történetében különböző célok, szándékok, szemléletek és módszerek érvényesültek – ezeket ismerteti átfogóan Keszeg Vilmos tanulmánya. Kezdetben az ősvallás és a mitológia rekonstruálása volt a cél, a figyelem a különböző nemzetek etnogenézisével kapcsolatos kérdésekre összpontosult, más-más kutatási módszereket használva, amelyek külön vonulatokban fejlődtek tovább. Egy másik kutatási kánonban jellemző volt a tipológiák szerinti felosztás, rendszerezés, a hiedelemlények kategorizálása, hiedelemmondák katalógizálása. Ezeket követően került előtérbe a hiedelemtörténeteket narratív stratégiák alapján létrehozó folyamatok vizsgálata. A hiedelmek értelmezésében magyar viszonylatban fordulópontot jelentett, amikor a kutatók a mindennapi tudat szerkezete, a hiedelem és a tudás, a hiedelem és a vallás viszonya szempontjából kezdték megközelíteni a hiedelemanyagot, és ennek nyomán vizsgálat tárgya lett a hiedelmek szerepe a mindennapi életben, az írott és a vizuális kommunikációban, a hiedelem mint individuális élmény és mint társadalmi viszonyok reprezentációja. A kutatások kezdetén a kultúrát használó egyén közömbös volt a gyűjtő számára, ugyanis az egyén a kollektív jellegű tudás hordozójának számított, a 19. és 20. század fordulója körüli évtizedekben viszont már szabálylává válik az adatokat szolgáltató egyén kilétének megnevezése olyan adatok révén, amelyek jelzik az egyénnek a bemutatott kultúrával való kapcsolatát. Innen már csak egy lépés az egyéniségkutatás, amely a hiedelmek vizsgálatára nézve azt is jelentheti, hogy egy-egy specialista kerül a figyelem középpontjába a róla szóló történetekkel, vagy azt is, hogy ekkor már egy-egy személy hiedelemtudására összpontosul a kutatói figyelem, vagy akár arra, hogy az élettörténetekbe miként épülnek be

hiedelmek, és milyen szerepet játszanak egy-egy életpálya során. A 20. század első felében megkezdődött beszédkutatás hozadékaként kérdéssé vált, hogy melyek a hiedelemről való beszélés releváns helyzetei, milyen stratégiái, céljai, hatásai vannak. „A hiedelemről való beszélés által válnak érzékelhetővé az egyén meggyőződése, kognitív elkötelezettségei, a tereknek, helyeknek, tárgyakkal, állatoknak és növényeknek, időpontoknak tulajdonított mítikus és mágikus jelentések és funkciók. A hiedelemtörténet narratív identitásokat épít meg, tárol és közvetít. A hiedelemről való beszélés a társadalomra, az egyénekre vonatkozó sajátos tudás megszerkesztése, forgalmazása és tárolása” – írja a szerző.

Az utóbbi évtizedek kiemelkedő vállalkozása a lokális vallásba ágyazott hiedelmek pragmatikai vizsgálatának kezdeményezése, amely a Pócs Éva által *Tanulmányok a transzcendensről* címmel szervezett konferenciasorozat keretében bontakozott ki. 1990 után a kolozsvári hiedelemkutatások is a pragmatikai vizsgálatokhoz zárkóztak fel, a kutatás láthatóvá tette a hiedelemtudás mértékét, a hiedelem elsajátításának alkalmait és módjait, a hiedelemhasználat habitusait, a hiedelem-szakértő érvényesülési stratégiáit és környezete általi megítélését, a hiedelmek beépülését a lokális életvilágba. A kolozsvári fiatal kutatók közül többen

ehhez a tudományos paradigmához kapcsolódtak. Komáromi Tünde aranyosszéki gyűjtése kapcsán a mágikus-vallásos szolgáltatásokat nyújtó román pap szerepkörének elemzésével foglalkozott, akárcsak Czégényi Dóra szilágysági viszonylatban. Bajkó Árpád egy csíkszentdomokosi természetgyógyász életpályáját, gyógyítási módszerét, ténykedésének auto- és heteroreprezentációit összegezte, Erdős Kinga Mária egy dicsőszentmártoni jósasszony életpályáját és tevékenységi körét térképezte fel, Peti Lehelnek pedig ide kapcsolódik a pappá szentelt trunki (Moldva) származású orvos csodás tetteiről, környezete és a szentség közötti mediátori szerepéről forgalmazott narratívumokat számba vevő munkája.

„A hiedelemtörténetek létezővé, jelenvalóvá tesznek, artikulálnak és értelmeznek egy lehetséges (elmúlt, elképzelt, sajátos körülmények között megtapasztalt) világot” – fogalmaz a tanulmányokat és a gyűjtött anyagot sajtó alá rendező Keszeg Vilmos.

A *Rontók, gyógyítók, áldozatok* című könyv nemcsak a témával behatóbban foglalkozó néprajzkutatók, hanem az érdeklődő laikusok, a saját hiedelmekkel is rendelkező ember számára is hasznos, élvezetes olvasmány. A kötethez a szerzők és szerkesztők hangfelvételeket és fényképeket tartalmazó DVD-t csatoltak.

Zsigmond Júlia

Almák a síron, avagy halottkultusz egy gyimesi csángó közösségben

Hesz Ágnes: Élők, holtak és adósságok. A halottak szerepe egy erdélyi falu társadalmában. PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan Kiadó – Könyvpont Kiadó, Bp. 2012. 280 oldal, 3 ábra

Amikor a könyvet először a kezembe vettem, a borítója kissé meglepett. A cím és az alcím szerint elsősorban halottokról szól majd a könyv, pontosabban a halottak szerepéről egy erdélyi falu társadalmában. A *Szimbólumtár* szerint a *sírok virágdíszítése a feltámadás és a paradicsomi boldogság reményét fejezi ki. Nem is ez és a sírt*

díszítő virágok színével harmonizáló könyvborító volt számomra meglepő, hanem a sírra helyezett almák. Miért vannak almák a síron? A könyvet fel-lapozva olvashattam, hogy a borítófotó egy Hesz Ágnes által 2010-ben készített fénykép, amelynek a szerző a következő címet adta: Alamizsnaként sírra rakott almák halottak napján. De miért almák?

A kötet két sorozatnak is része: a Pécsi Tudományegyetem Néprajz – Kulturális Antropológia Doktori Programjának Kiadványai virtuális sorozatnak a 6. kötete, ezenkívül pedig a *Kultúrák keresztútján* című sorozat 16. kötete. Az utóbbi sorozatszerkesztője Vargyas Gábor, és az MTA BTK Néprajztudományi Intézet, a PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék és a L'Harmattan Kiadó közös sorozatáról van szó. Hesz Ágnes a Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2009-ben szerzett PhD-fokozatot, és ez a kötet doktori dolgozatának kissé módosított változata. Témája a halottak helye az élők társadalmában, társadalmi szerepük a gyimesi csángók közösségében, a halálhoz, halottakhoz kapcsolódó képzetek és társadalmi tényezők bemutatása.

A kutató 2002-ben és 2003-ban nyolc hónapot töltött egy kis közösségben, egy gyimesi településen, ahová azóta is rendszeresen visszajár, és ahol résztvevő megfigyelést végzett és interjúkat készített. A gyimesi térségben egymást követik a „-pataka” utónévben végződő kis hegyi szórványok, telepek. Könyvében így nagyon találóan „Patak”-nak nevezi a különleges adottságú, periférikus fekvésű mikrotérség anonimizált települését.

A Pócs Éva vezetésével folyó *Néphit, vallás és vallásos folklór Gyimesben* című kutatási projekt célja a gyimesi csángók vallásos életének komplex vizsgálata, és ennek a nagyívű programnak Hesz Ágnes kutatása is részét képezi. A program keretében folyó vizsgálatok a jelenkutatásra fókuszálnak, a vallásos élet, a vallásos jelenségek mai szerepére és napjainkban zajló változásaira koncentrálnak. A kutatások kiterjednek a szentkultuszra és démonhitre, az átmeneti rítusok, a népi gyógyászat, a természeti környezettel és természeti jelenségekkel kapcsolatos elképzelések, a vallási szocializáció, az emlékezet és az élettörténet, valamint az írott és a szájhagyományozott kultúra kapcsolatának feltárására, leírására, elemzésére, tanulmányozására, és közben a történeti szempontú vizsgálatot is igyekeznek elvégezni. Hesz Ágnes korábbi jelentős publikációi a témával kapcsolatban a 2005-ben megjelent *Álom mint élők és holtak közti*

kommunikáció című írása (*Ethnographia* 116(3). 349–365.), és a Pócs Éva által szerkesztett két kötetben 2007-ben és 2008-ban publikált egy-egy tanulmány: *A változás tagadása. Halotti rítusok és társadalom Gyimesben*. In: Pócs Éva (szerk.): *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallási fogalmak interdiszciplináris megközelítésben*. Balassi Kiadó, Bp. 306–320; *Néphit vagy helyi vallás: lélek- és túlvilágképzetek Hidegségen*. In: Pócs Éva (szerk.): *„Vannak csodák, csak észre kell venni”. Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben*. L'Harmattan, Bp. 15–78.

Az *Élők, holtak és adósságok* című kötet egyik kulcsfogalma a kommunikáció, melyet kapcsolatokat létrehozó és alakító interakciónak tekint, olyan aktusnak, amelynek során verbális és/vagy non-verbális módon információáramlás történik (például a halotti rítusokon való részvételt is annak tekinti). A kötet a közösségben folyó diskurzus elemzését helyezi a középpontba, és kifejezetten az élők és holtak kapcsolatát vizsgálja. A magyar néprajztudományban korábban az élők és holtak kapcsolatát illetően leginkább a visszajáró halottakkal kapcsolatos hiedelemközlésekkel és ezek elemzésével, valamint a halottlátó alakjával foglalkoztak. Hesz Ágnes munkája előzményének sokkal inkább a halállal foglalkozó kulturális és szociálintropológiai, illetőleg történeti antropológiai kutatásokat, a társadalomorientált műveket tartja, az érdeklő alapvetően, hogy az egyes kultúrák és társadalmak hogyan kezelik a halál okozta egzisztenciális, érzelmi és társadalmi problémákat.

A gyimesi településen jelenkutatást végzett, kutatása a jelenben (is) zajló társadalmi és kulturális folyamatok dinamikájára és megértésére irányult, ám az interjúk során a retrospektivitás is érvényesül, az elmondottak nem korlátozódnak a jelenkori gyakorlatra és ismeretekre. Fontosnak tartotta, hogy munkájában minél több interjúrészletet közöljön.

A könyv a bevezető rész után (előszó, bevezetés) négy nagy fejezetre tagolódik: I. Élők, II. Holtak, III. Élők és holtak, IV. Élők és élők. Az *Élők* című részben a gyimesi régiót és a helyi

társadalmat mutatja be. Történeti áttekintést nyújt, ismerteti a gazdasági változásokat és a társadalmi problémákat. Megismerhetjük a rokonsági, komasági és szomszédsági kapcsolatok hálózatát, az együttélés szabályait, azt, hogy mi határozza meg az egyén megítélését, hogyan mozognak az egyének a társadalmi térben, milyen értékrendbeli különbségek vannak a különböző generációk között, hogyan változik a nyilvánossághoz való viszony, hogyan zajlik a tárgyak, a szívességek, a munkakerő és az egymásnak nyújtott rituális szolgáltatások csererendszere, kölcsönössége. A *Holtak* című rész a halálhoz, halottakhoz kapcsolódó képzetek, rítusok, rituális kötelezettségek, valamint a szokások heterogenitásának bemutatása, álomélmények és ezek elbeszélése, álomértelmezések ismertetése. Nyomon követi, hogyan keverednek, egészülnek ki a keresztény vallás, a közösségre hatást gyakorló felekezetek (római katolikus, görög katolikus és ortodox) hivatalos tanai, a keresztény liturgia előírásai a halálra és a halottak túlvilági sorsára vonatkozó laikus tudással, népi hiedelmekkel. Az *Élők és holtak* című részben az élők és holtak közötti kapcsolatteremtés rituális vagy spontán formáit és a köztük fenálló sokrétű és ambivalens viszonyt tárgyalja. Az *Élők és élők* fejezetből megtudhatjuk, hogy élők és halottak kommunikációja hogyan válik az élők közötti kapcsolatokat alakító tényezővé,

a közösségben folyó mindennapi kommunikáció egy sajátos formájává.

A kötet összegző részének értelmében a gyimesi közösségben az élők és a halottak között materiális jellegű és spirituális jellegű cserekapcsolat van: az élők a holtak üdvözülését, a holtak az élők földi boldogulását segít(het)ik, mindkét fél adományozó és adós is egyben. A halottak normatív tényezőként keresztény életvitelre ösztönöznek, fontos szerepük van az élők közötti kapcsolatok és az egyének társadalmi pozíciójának alakításában.

Hesz Ágnes véleménye szerint élők és holtak kapcsolata szorosan összefügg a társadalmi viszonyokkal, a megélhetési lehetőségekkel és stratégiákkal. Ma még nem tudhatjuk, hogyan reagál majd a bemutatott közösség az őt ért gazdasági és társadalmi változásokra (például az Európai Unióhoz való 2007-es csatlakozásra), a globalizáció hogyan alakítja a helyi hagyományos kultúrát, hogyan alakul majd az itt élők és halottjaik további sorsa.

A spontán folyamatokat és a tudatos fejlesztési stratégiákat addig is kiegészíthetik az erőt és a reményt adó rítusok és szimbólumok. Például a teljességet, a tudást, a szerelmet, a termékenységet, a halhatatlanságot jelképező alma sírra való helyezése, mely a bűnbeesés szimbólumából a bűn leküzdésének jelképévé válhat.

Tekei Erika

Megjelent *A magyar folklór szövegvilága* című sorozat első kötete

2012-ben jelent meg a Pócs Éva által szerkesztett és közreadott *Hiedelemszövegek* című szöveggyűjtemény Budapesten a Balassi Kiadó gondozásában. A kötet *A magyar folklór szövegvilága* című, szintén Pócs Éva szerkesztői munkásságát gazdagító szöveggyűjtemény-sorozat első tagja, melynek feladata elsősorban a néphit, népi vallásosság, vallásos folklór szöveganyagának közreadása. A szöveggyűjtemény felépítésében és tartalmában a folklórisztika hagyományos kategóriarendszerét, műfaji beosztását, valamint

a jelen kutatások új kategóriáit is figyelembe veszi.

A szöveggyűjtemény-sorozat és ennek most megjelent első kötete nagyszabású vállalkozás, mely célkitűzéseinek köszönhetően egyedi, ugyanakkor felbecsülhetetlen értékű hiánypótló munka nemcsak a folklórkutatók számára, hanem minden, a néphit téma iránt érdeklődő olvasó számára is.

A Pócs Éva által írt *Előszóból* megtudhatjuk, hogy a tervezett szövegkiadások a Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia

Tanszékén folyó kutatáshoz kapcsolódnak, és hogy ezen kutatások célja a népi vallás és hiedelmek kora újkori és modern kori forrásainak feltárása, archiválása, publikálása mellett a jelenkori gyűjtések eredményeként létrejövő gazdag adatanyag feldolgozása. E kutatás egyik fontos bázisa a szolnoki Damjanich János Múzeumban fél évszázada létesült *Magyar Néphit Archivuma*, melynek alapját Pócs Éva Szolnok megyei hiedelemgyűjtései és néhány válogatott hiedelemtémának a Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattárából kimásolt anyaga jelentette. Az archívum jelenleg a Pécsi Tudományegyetem előbb említett tanszékén található. E szöveggyűjtemény anyagának nagy részét a mintegy 150 000 tételt tartalmazó archívumban található kéziratos gyűjtések képezik. Az anyag legkorábbi adatai az 1870-es évekből származnak, és az archívum rendszerébe bekerült minden fontosabb hiedelempublikáció anyaga. Az 1890-es évektől kezdve Kálmány Lajos, Jankó János, Gönczi Ferenc, Berze Nagy János, Luby Margit, majd az 1960-as évektől Fehér Zoltán, Bosnyák Sándor, Polner Zoltán, Barna Gábor, Jung Károly, valamint Diószegi Vilmos nevéhez fűződnek a leggazdagabb anyagot tartalmazó néphitközlések. Az 1990-es évektől újraindult a gyűjtés a magyar nyelvterület több, addig kényszerűségből fakadóan mostohán kezelt térségében, nemcsak magyarországi, hanem természetesen helyi gyűjtőknek köszönhetően is. Így kerülhettek be a szövegtárba a Keszeg Vilmos, Csögör Enikő, Gagy József, Jung Károly és nem utolsósorban Magyar Zoltán gyűjtései. A szöveggyűjtemény anyagának egy másik fontos forrását azok a kéziratos gyűjtések képezik, melyek kézirattárakból vagy magángyűjteményekből kerültek a kutatók kezébe. Például így került az archívumba Diószegi Vilmos hatalmas kézirattárának jó része is a tudós halála után özvegyének, Morvay Juditnak köszönhetően. Jelen szöveggyűjtemény harmadik legfontosabb adatforrása az a Néprajzi Kutatóintézetben őrzött cédulagyűjtemény, melynek anyagát az 1960–1970-es években gyűjtötték Dégh Linda vezérletével az akkori mondakatalógus-munkálatok keretében. Ez az anyag képezi a Bihari Anna-féle

1980-ban megjelent hiedelemmonda-katalógus alapját is. Ebből az anyagból kerültek be a néphit-archívumban addig még nem szereplő szöveganyagok, melyek közül a leggazdagabbak Dégh Linda, Nagy Ilona, Katona Imre, Mándoky László, Körner Tamás, Vámos Mária nevéhez és gyűjtőmunkájához köthetők. A jelenleg is folyó terepmunkák, új publikációk, valamint a pécsi egyetem egykori néprajz szakos hallgatóinak több erdélyi faluban végzett célgyűjtése folyamatosan gyarapítja az archívum anyagát.

Jelen szöveggyűjtemény párhuzamosan készült azzal a magyar *néphit-enciklopédiával*, mely néhány év múlva lát majd napvilágot, és melynek illusztrációjául fog szolgálni az olvasó által most kézben tartott kötet anyaga. A most közzétett anyag pedig a hiedelmek gyűjtésének intenzív megindulásától napjainkig tartó, mintegy száznegyven éves időszakot reprezentálja. A szövegek a majdani magyar néphit-enciklopédia legnagyobb csoportját, a *hiedelemlényeket* képviselik.

A magyar néphit közlésének hagyományai szerint általában egy világgép, egy hiedelemalakok és egy cselekvési rendszer (kultuszok, rítusok, mágia, varázslás) csoportot szoktak elkülöníteni. Ezen hármas csoportosítás, beosztás érvényesül az 1960–1980-as évek hiedelemmonográfiáiban is, a magyar néphit Dömötör Tekla által megírt összefoglalásában (1981), majd a *Magyar Néprajz* Pócs Éva által megírt Néphit fejezetében is (1990.). A mondagyűjteményekben néha az adatközlők rendjében publikálják a mondatípusokat, a leggyakrabban azonban a hiedelemalakok köré csoportosítva közlik a gyűjtött anyagot a hiedelemmonda-katalógus rendszeréhez igazodva (például Magyar Zoltán gyűjtései). Ez utóbbi szemlélet felel meg jelen kötet szövegei csoportosításának.

Ez a szöveggyűjtemény a létező vagy akár már az archívumban is fellelhető gazdag szöveganyagnak csak mintegy 10%-át tartalmazza, természetesen terjedelmi okokból.

A *hiedelemlények* bemutatásakor a kötet csak azoknak a mitikus vagy természetfeletti lényeknek a bemutatását tűzte ki célul, melyek a

hagyományos néphit kategóriájába esnek. E hagyományos néphitalakok sora csupán a keresztény *ördöggel* egészül ki, mely lény a néphitalakok sok vonását is viseli, jelen van a „népi démonok” között is. A kötetből azonban kimarad az angyalokra, szentekre, Jézusra, Szűz Máriára vonatkozó anyag. Ennek részben az a magyarázata, hogy a keresztény csoda- és látomástörténetek mennyiségüknél fogva külön kötet anyagát képez(het)ik majd, ezenkívül a téves múltbeli kutatói attitűdnek tulajdoníthatóan az archívum anyaga nem tartalmaz az angyal és ördög narratívumain kívül a hagyományos néphit kategóriáin kívül eső szöveganyagot. A kötetből kimaradt a *visszajáró halottakra* vonatkozó igen gazdag elbeszélésanyag, így e lények a *kísértettől* való kényszerű elválasztására került sor. A halál és halottak, valamint a lélek- és túlvilág hit szövegei egy szintén készülőfélben levő külön műben kerülnek majd bemutatásra. E kötet tehát, amint az az eddigiekből is kiderül, nem nyújtja, nem nyújthatja a magyar néphit mitikus lényekinek összefüggő rendszerét, mitológiáját. A *Hiedelemszövegeket* illusztratív segédkönyvként kell kézbe vennünk, mely tartalmával a hiedelemvilág néhány kulcspont-alakjának megismeréséhez és tanulmányozásához szeretne hozzájárulni.

Pócs Éva a kötet szövegeinek formai kategóriáit és jellemzőit illetően *vallásos elbeszélés*ként avagy a *természetfölöttiről való narratívum*ként nevezi meg a szövegeket, majd kitér a hagyományos folklorisztikai kategóriák, az európai szövegfolklór-vizsgálatokban csak újabban előtérbe került kategóriák (*családi történet, élettörténet, hír, pletyka, tanúságtétel, oktató történet, magyarázat, tréfás vallásos elbeszélés* vagy *ál-hiedelemmonda*) számbavételére is. A kötet mellőzi a magyar kutatási terminológiában eddig használt, a vallásos mondát (*legendát*) a hiedelemmondától (*monda*) megkülönböztető szóhasználatot, a monda és legenda terminusok használatát is. A kötetben szereplő szövegek kapcsán nincsenek jelölve jegyzetekben a hiedelemmonda-(rész)katalógusok jelzetei sem, mert a szövegek, különösen az újabban gyűjtöttek, csak töredékeikben sorolhatók be

a nemzetközi mondakatalógusokhoz igazodó magyar rendszerbe.

Bár a kötetben a rendelkezésre álló anyaggal nem sikerült a magyar néphit funkcionális rendszerét reprezentálni, a szerkesztő fontosnak tartotta, hogy „a kutatói konstrukciók szerint válogatott, azoknak alárendelt, sokszor csak háttéradatként hivatkozott vagy a kutatói előítéleteknek megfelelően valamilyen irányban magyarázott, eltorzított, megcsonkított adatok helyett lehetőleg beavatkozásmentesen, mintegy elsődleges forrásként kínáljuk fel a kutatás számára a szövegeket, és ezek bemutatása során legalább bizonyos mértékig hagyjuk a hiedelemvilág valóságát, émiikus kategóriáit érvényesülni.” (25.)

A kötetben szereplő kiválasztott szövegek minden fontos témát, résztemát, sőt az érdekes, egyedi eseteket is képviselik. A szövegek számaránya árulkodik az egyes témák funkcionális fontosságáról. A természetfeletti képességű személyeket képviseli a legtöbb szöveg szemben a par excellence mitikus lényekkel. A boszorkánynarratívumok száma kiemelkedően magas összehasonlítva bármely más természetfeletti erőt birtokló személlyel kapcsolatos narratívummal.

A kötet szerkezetéről azt kell tudnunk, hogy egy-egy hiedelemlény önálló fejezetbe került, a nagy terjedelmű fejezetek alfejezetekre is tagolódnak. E hiedelemlények nem alkotnak egyértelmű, tiszta rendszert, „hiszen térben és időben változóan, a helyi funkciótól, a rokon hiedelemlények változó kontextusától függően más-más fényezésben jelennek meg ugyanazok az alakok a más-más vidékeken, különböző időszakokban végzett gyűjtésekben” (25.). A kötet külön értéke, hogy erre a változékony hiedelemanyagra nem erőltet rá semmiféle rendszert. A hiedelemlények áttekinthető csoportokba való rendezésével próbálkozik a szerkesztő úgy, ahogyan arra az anyag lehetőséget kínál.

Az egyes fejezetek címe megegyezik a fejezetben tárgyalt hiedelemlény-kutatásban használt, ismert nevével. Ezen elnevezések nem mindig egyeznek az általános vagy helyi népi terminológiával.

Bizonyos esetekben a cím tartalmazza kurzíválva a helyi/népnyelvi terminusokat is. A kötetben arra is találni példát, hogy a helyi terminusok egy önálló hiedelemként tekinthető alakot írnak körül. Ilyenkor az ilyen lényre vonatkozó szövegek külön csoportba, alcsoportba kerülnek. A szerkesztő tehát rugalmasan kezeli a különböző helyekről, különböző korokból származó más és más gyűjtési és lejegyzési módszerrel rögzített változatos témájú szövegeket. Az egyes hiedelemként kapcsolatos szövegeket tartalmazó fejezeteket rövid bevezető indítja, melyben megismerkedhetünk a témával, az ide vonatkozó szövegek rövid jellemzésével. A kutatási kérdésekre, a hiedelemalakok történetére, földrajzi elterjedésére, nemzetközi párhuzamaira e rövid bevezető részekben csak igen indokolt esetben találunk, szűkszavú utalást. E témakörök bővebb kifejtésére a néphit-enciklopédiában kerül majd sor.

A szövegtár anyagával igyekszik az eredetinek feltételezhető elterjedési képhez igazodni. Egy-két szöveg minden nagyobb tájegységről képviseli az ott honos jelenségeket. A kötet arra is törekszik, hogy minden gyűjtéstípust, technikát bemutasson. Mivel a kötet nemcsak tanulmányanyag, hanem olvasmányul is kíván szolgálni, a szövegtárban elsősorban az olvasható, jó szövegek kerültek be. Mint tudjuk, a 19–20. század fordulóján a folklórgyűjtők körében még ismeretlen volt a szó szerinti lejegyzésre való törekvés, az erre való igény. A 20. század közepéig szinte kivétel nélkül a gyűjtők által valamilyen módon tolmácsoltt, átírt vagy egész egyszerűen hibásan, csonkítva lejegyzett szövegekkel van dolgunk. Természetesen az ilyen szövegek is bekerültek a szövegtárba, nem is beszélve azokról a gyanúsak vélt szövegekről, melyek eredeti vagy hamis voltát nehéz eldönteni. A kötet újabb értéke, hogy éppen a benne közölt szövegek változatosságán keresztül végigkísérhetjük a gyűjtési módszereknek, a szövegek kezelésének, publikálásának, a kutató és a kutató szövegek viszonyának a változásait is.

A szerkesztő azt is szem előtt tartotta, hogy minél többet közöljön eddig még sehol nem publikált,

de igen gazdag és értékes hagyatékából, anyagból, például Diószegi Vilmos, Dégh Linda és Grynaeus Tamás gyűjtéseiből.

A nyelvjárási szövegek az akadémiai szabályzatnak megfelelő átírásban kerülnek publikálásra: csupán a köznyelvben nem szereplő, de a köznyelvi betűkészlettel leírható hangtani sajátosságok kerülnek jelölésre.

A szövegek gyűjtésének helyeként a földrajzi nevek aktuális változatát és mai területi beosztását találjuk meg magyar nyelven. A mai Magyarország határain kívül eső területek esetében országmegjelölést is találunk. A kötet végén található részletesebb helynévmutató azonban tartalmazza az idegen (román, szlovák, szlovén, német stb.) helynévváltozatokat is, a régebbi területi beosztásokat, ha azok eltérnek a maitól, az egykor önálló, de mára már valamely más településsel egybenőtt vagy összecsatolt települések régi elnevesését is. A gyűjtés idejét is megtaláljuk minden egyes szöveg után. Az évszám hiánya az eredeti forrás hiányosságát jelenti minden esetben. A kötet a jegyzetekben közli azoknak a szövegeknek vagy szövegtörödékeknek, a magyar szövegekbe fellelhető idegen nyelvű szavaknak a magyaroztatást, adott esetben fordítását, melyek például gyakori jelenségek a moldvai csángók elbeszéléseiben. Szintén a jegyzetekben kerülnek megmagyarázásra a nem közérthető magyar tájnyelvi szavak is.

Az egyes adatközlők neve nem szerepel az általuk elmondott szövegek után, az adatközlő neve és életkora van feltüntetve csúán még azokban az esetekben is, ha a szövegek igen régiek.

A szövegtár tizenegy nagy csoportba, azaz fejezetbe és ezeken belül több alcsoportot magába foglaló alfejezetbe sorolja be a hiedelemként. A *Mitikus lények* csoportjában az *óriások*, *ördögök*, *Luca*, valamint *kedd asszonya* mellett ott találjuk az *ufók* kategóriát is. A *Természet démonai*, *démonikus állatok* csoportot a *Halál* követi mint hiedelemként-kategória, aztán a *Kísértetfélékre* vonatkozó gazdag anyag következik, melyben a *rekegő* mellett a *kereszteletlen gyermeket* is megtaláljuk. A *Tündérfélék* fejezetben a *tündér*,

szépasszony és menyecske/kisasszony külön alfejezetben szerepelnek. A *Helyek szellemei* és a *Háziszellem* szintén külön-külön fejezetet képez. A *Támadó démonok* csoportba sorolódik a *lidérc*, *nora* és *betegségdémonok* mellett a Mezőségről ismert *tisztátalan* is. Az *Állatemberek* fejezet alfejezeteként szerepel a *farkasember*, *macskaember*, *békaember* mellett a *kutyaember*, vagyis *prikulics*. A *démon-ember kettős lények* csoport a leggazdagabban adatolt, mivel a *boszorkány* is e csoportba kap helyet a *váltott gyermek*, valamint a *sztrigoj* mellett. A *Segítőszellemek* című fejezetet követi a *Varázslók, látók, jósök* című, *idővarázslót*, *garabonciást*, *tálost*, *tudóst*, *halottlátót* és *jóst* bemutató fejezet. Az *Orvosok* című fejezetben a *gyógyítóval/javással*, *bábával*, *vesztorvossal* kapcsolatos szövegeket olvashatunk. A *Szentember*, *pap* című fejezet pedig a *Szentember*, *Tudós pap*, *Román pap* alfejezeteket tartalmazza. Az utolsó, a *Mesterségek tudósai* címet viselő fejezet a *tudós pástort*, *tudós*

kocsist, *ördögös vadászt*, a *patkányküldőt* valamint az *ördögös molnárt*, a *más tudós mestereket* (*tudós méhészt*, *tudós kovács*, *tudós hajós*), az *ördögös muzsikust* ismerteti. A hiedelemlények ilyenfajta besorolása, több szempontot is figyelembe vevő osztályozása nagyobb teret biztosít az eddiginél a kutató számára a saját gyűjtésében szereplő hiedelemlények kategorizálásakor, besorolásakor. Az egyes hiedelemlényeket bemutató, a magyar nyelvterület szinte minden tájegységét reprezentáló szövegek pedig lehetőséget nyújtanak a kutató számára a saját anyagnak más tájegységek anyagával való összehasonlítására.

Ajánlom tehát elolvasásra, lapozgatásra, egy-egy rész áttanulmányozására a Pócs Éva által szerkesztett és közreadott *Hiedelemszövegek* című adattárat elsősorban a néphitkutatók, néprajztanárok számára, másodsorban mindazon olvasónak, akik érdeklődnek a népi kultúra, néphit iránt.

Balassy Enikő

Kutatói narratívumok Márton Áron püspökről

Bodó Márta – Lázár Csilla – Lövétei László (szerk.): Az idők mérlegén.

Tanulmányok Márton Áron püspökről. Szent István Társulat – Verbum, Bp.–Kvár 2013. 221 oldal

Emlékeim szerint Márton Áronról első alkalommal a szárhegyi plébániatemplomban hallottam, amikor az 1990-es évek legelején Hajdó István gyergyói főesperes a miseénekes vetítövásznon diaprojektív felvételeket mutatott a jelenlévőknek. Valójában egyetlen képre emlékszem, amely a Hajdó István és teológustársainak pappá szentelésekor készült, de húsz év távlatából erősebben fõlde-ang az a lelkesedés, amellyel a vetített képeket kommentálta, a Márton Áronhoz fűződõ emlékeit megosztotta. Csíráját tapasztalhattam annak a folyamatnak, amely az elmúlt évtizedekben egyre intenzívebbé vált, és várhatóan egyetlen fókuszpontban fog kiteljesedni: a boldoggá, majd a szentté avatásban.

A kilencvenes évek elején a Gyulafehérvári Egyházmegyében megkezdõdött a boldoggá

avatási eljárás. Múzeum és kiállítás õrzi a püspök emlékét Gyulafehérváron, Csíkszentdomokoson; biográfiák, portréfilmek, dokumentumfilmek sora készült Márton Áronról, nevét intézmények viselik, emlékére köztéri szobrokat állítanak, 2005-ben elindult hagyatékának közreadása a marosvásárhelyi Mentor Kiadó gondozásában.

A Márton Áronra való emlékezésben, a hitvalló püspökrõl szóló egyházi és történetírói diskurzusban fokozatosan kikristályosodnak az alapmotívumok: tevékenysége, hitvallói és nemzeti identitása, személyisége meghatározott szemantikai jegyek alapján körvonalazódik.

2012 augusztusában a csíkszentdomokosi Márton Áron Múzeum és a budapesti Márton Áron Társaság szakmai konferenciát szervezett a püspök

szülőfalujában, Csíkszentdomokoson, *A Márton Áron-kutatás eredményei, aktuális kérdései és feladatai* címmel. A hagyományteremtés szándékával első ízben megrendezett konferencia deklarált küldetése volt, hogy az egyházi és világi körökben tevékenykedő történészeket, egyháztörténet iránt érdeklődő szakembereket összegyűjtse, hogy aktuális kutatási eredményeiket és jövőbeni terveiket elmondhassák egymásnak és a nagyközönségnek. A konferenciaszervezők szándéka az volt, hogy az esemény hozzájáruljon a Márton Áron-kutatás szélesebb körű megismertetéséhez, további kutatások ösztönzéséhez, és ezáltal a püspök életútja és tevékenysége hangsúlyosabb elismerést kapjon Erdélyen kívül is.

A 2013 őszen Jakubinyi György gyulafehérvári érsek és Várszegi Asztrik pannonhalmi főpáti ajánlásával útjára indított tanulmánykötet a konferencián elhangzott előadásokat gyűjti egybe, így valójában a Márton Áron-kutatás során felszínre kerülő újabb források közreadásának és megszólaltatásának lenyomata. A szerkesztők két nagyobb fejezetre tagolták a könyvet: az I. fejezetben az utóbbi évtizedekben végzett, Márton Áron szerepével összefüggő kutatások eredményeit, a II. fejezetben pedig a jelenkori Márton Áron-recepcióval kapcsolatos tanulmányokat olvashatjuk. De miről beszélnek ezek a történeti források, és hogyan sikerül őket megszólaltatniuk a javarészt történészekből, teológusokból, szociológusokból szerveződő csapatnak, amely a romániai vagy éppen oroszországi levéltári anyagok feltárására és feldolgozására vállalkozott újabb, árnyaltabb eredmények reményében?

1939. november 16-án az Egyházmegyei Tanács közgyűlésének megnyitóján Márton Áron a következőket mondta: „A vállainkra nehezedő szerep nagy és felelősségteljes, de úgy becsülnek meg, s az idők mérlegén annyit nyomunk, amennyi értéket önmagunkban, magatartásunkban, feladataink teljesítésében felmutatunk.” (*Templom és iskola*. Erdélyi Iskola VII. 1939/40. 3–4. 121–126.). Innen eredeztethető a kötet címe. Ebben a játékban helyezik az idők mérlegére a püspök tevékenységét,

nemcsak jelképes értelemben, hanem a megszülető tanulmánykötet révén kézzelfoghatóan is.

A jelenkori kutatásoknak köszönhetően egyre árnyaltabb, gazdagabb portré rajzolódik ki Márton Áronról. A különböző kutatói attitűdökkel és módszerekkel véghezvitt megmértetés egyéni perspektívákból tágítja az Áron püspökről szóló eddigi tudásunkat. A történelmi kontextus felvázolására és (re)konstrukciójára tett eltérő értelmezői kísérletek érvényesülnek a kötetben, de egy bizonyos perspektívából szemlélve elmondható, hogy ezek a szálak harmonikus egységbe szerveződnek.

Márton Áron szerteágazó történelmi-társadalmi szerepe, egyház- és társadalomszervezői tevékenysége újabb nézőpontokból kerül megvilágításra. De hogyan értelmezik a tanulmányok szerzői a társadalmi szerep fogalmát, és milyen relevanciával bírnak adott kontextusban a Márton Áron által felvállalt szerepek? Márton Áron céltudatos kolozsvári egyetemi lelkészként, az Erdélyi Iskola c. folyóirat igényes és körültekintő szerkesztőjeként, ifjúságszervezőként, lelki- illetve tanulmányi vezetőként, népnevelőként mutatkozik Oszváth Judit kötetindító írásában. Nagy Mihály Zoltán tanulmányából rálátás nyílik Márton Áron szerepvállalására az 1940-es román–magyar határmódosítást követően, illetve az 1945 utáni erdélyi határvitában.

Holló László írása az Erdélyi Római Katolikus Státus sajátos autonómiáját vizsgálja, és levéltári adatok alapján Márton Áron püspök józan és megfontolt döntéseit, előrelátását domborítja ki. Marton József tanulmánya a püspök tanúságtételét emeli ki a görög katolikus egyház 1948-ban bekövetkezett állami megszüntetésekor: alapvető feladatként bizta papjaira a görög katolikus egyház pasztorálását. Seres Attila az Orosz Föderáció Állami Levéltárában található források alapján beszél a Kreml által folyamatosan ellenőrzés alatt tartott romániai egyházi viszonyokról. Írásából kiderül, hogy Márton Áront „a legreakciósabb egyházi vezetőként” tartották számon. Denisa Bodeanu tanulmánya Márton Áron megfigyelési dossziéinak pontos volumenét, összetételét, a hatványozott megfigyelési módszereket tárja fel. Közel 240

kötetet, majdnem 80 000 oldalt tesz ki a püspök informátori megfigyelési dossziéja, amelyet a Szekuritáté Irattárát Vizsgáló Országos Tanács archívumában őriznek. A szerző kiemeli Márton Áron állhatatosságát és erkölcsi tartását, amellyel ellenállt az állami beavatkozásnak.

Stefano Bottoni tanulmányában a diktatúrával és önkényuralommal következetesen szembeálló püspök alakja kerül előtérbe, és megtudhatjuk, hogy egy történész számára miben mutatkozik meg Márton Áron igazi „szentsége”.

A kötet második részében Kuszálík Péter bemutatja a marosvásárhelyi Mentor Kiadó gondozásában megjelenő Márton Áron-hagyaték köteteit, Kovács Gergely, a püspök szentté avatásának kinevezett tisztviselője a boldoggá, illetve szentté avatás és a történelmi munkák összefüggéseiről ír. Márton Áron tanításának társadalmi aktualitásait Virt László, közéleti tanúságait pedig Soós Károly ismerteti, végül Lázár Csilla bemutatja a csíkszentdomokosi életrajzi és történelmi emlékkiállítását.

A konferencián elhangzott *A jelenkori egyháztörténet-kutatás és Márton Áron-kutatás főbb feladatai* kerekasztal-beszélgetésben a levéltári kutatások mellett az oral history módszere is említésre került. Az elbeszélt történelem műfajként és módszerként megjelenik a különféle

médiумokban: a Márton Áronról szóló biográfiákban, visszaemlékezésekben, vallomásokban, dokumentumfilmekben. Novák Csaba Zoltán tanulmányának (*Márton Áron Pálfi Géza megfigyelési dossziéjában*) négy olyan dokumentummelléklete van, amelyek megfelelnek az elbeszélt történelem vagy oral history követelményrendszerének: Pálfi Géza és Márton Áron lehallgatott és román nyelvre fordított beszélgetéseit a Szekuritáté *szigorúan titkos* dokumentumként kezelte, a tanulmánykötetben a püspök és bizalmas papja közötti párbeszédet magyar nyelvű (vissza) fordítását olvashatjuk, immár nyilvánosan.

Borítójának vörös-fekete színkombinációját a *székely püspököknek* is nevezett Márton Áron regionális identitását kifejező motívumként is értelmezhetjük. Az etnikai szimbólumként is felfogható kötet-arculatot kiegészítik a püspökről készült fényképek, a kötet első borítóján fiatalkori, a hátoldalon pedig időskori felvételeket láthatunk. A borítóterv készítőjének munkája, a képek lineáris elrendezése egybecseng a szerkesztők koncepciójával: a tanulmányokat az egyes korszakok időrendi sorrendjében teszik közzé, az egyetemi lelkész és lapszerkesztő Márton Áronról szóló írással kezdve egészen a 2010-ben megnyitott csíkszentdomokosi emlékmúzeum bemutatásáig.

Bajkó Árpád-István

Sok kérdés – kevés válasz

*Jakab Attila: Mivé lettél, mivé leszel csángómagyar?
Kairosz Kiadó, Bp. 2012. 216 oldal*

Jakab Attila könyve nem kimondottan néprajzi témájú, hiszen már alcímében is megfogalmazza, hogy a csángó sorskérdések egyik legfontosabbikával, a katolikus egyháznak a moldvai csángók elrománosításában játszott szerepvállalásával foglalkozik. De hát a csángók néprajzával, folklórával, tájnyelvével foglalkozó szerzők sem tudták és tudják magukat túltenni e népcsoport ellen

elkövetett igazságtalanságokon, s tudományos munkáikban is szóvá teszik az erőszakos asszimiláció embertelenségeit. Gondoljunk csak Domokos Pál Péterre, Lükő Gáborra, Kallós Zoltánra vagy akár a magánhangzók és a mássalhangzók „száraz” tudományával foglalkozó Csúry Bálintra. Mert a moldvai csángó nép tragikus módon benne van a „román katolikus egyház” létrehozására irányuló,

embertelen és istentelen folyamatban, s ez jórészt meghatározza gazdasági és kulturális életük szinte minden mozzanatát.

Kiszolgáltatottságukban nagy szükségük van minden együtt érző szóra, helyzetüket őszintén, tudományos alapossággal bemutató munkára. Jó, ha valaki időről időre áttekinti és összefoglalja a témára vonatkozó részeredményeket, megjelöli a továbbra is fehér foltokat s a jövőre vonatkozó kutatási feladatokat. Ilyen céllal készült Jakab Attila vallástörténész, kisebbségszociológus moldvai csángó magyarok helyzetével, múltjával és jövőjével foglalkozó munkája. A témát ismerők számára ugyan nem mond sok újat a moldvai katolikus egyház dicstelen tevékenységéről, de felszínre hoz jó néhány kevésbé ismert forrásból származó adatot, és egészében véve teljes áttekintést nyújt a moldvai csángók identitásának a tudomány és a politika metszéspontjában bekövetkezett változásairól, valamint a vatikáni geopolitika és a román nemzetpolitika érdekeinek több évszázados együttműködéséről.

A könyv tematikailag öt fejezetre és a függelékre tagolódik. Az első *rövid történeti áttekintés*, ezt követi a *moldvai katolikus egyház román nemzetpolitikában való szerepvállalásának* bemutatása, majd a *csángó identitás* számbavétele, aztán a *magyar nyelv és kultúra szerepe* a csángók körében, végül pedig helyzetük az új lehetőségek és „kihívások” közepette a *demokratizálódás* és a *globalizáció* viszonyai között. A függelékben felsorakoztatott, szám szerint 8 dokumentum elsősorban az utóbbi részhez szolgált adalékokat. Valamennyi fejezetről elmondhatjuk, hogy – egy kis túlzással – elsősorban az apró betűs lábjegyzeteiben találjuk a fontosabb, ha nem a legfontosabb információkat.

A történeti rész a 14. század közepétől, a tatárok Moldvából való kiszorításától a román állam 19. századi megalakulásáig tekinti át az egykori Etelközbe került magyarság sorsát. A szerző megkülönböztetett figyelmet fordít a lengyel királyság Moldva iránti érdeklődésére, ami valóban jelentős tényező volt az ottani katolikus magyarság

szempontjából. Megállapítja, hogy a Vatikán már a 16. századtól szívesebben támogatta a moldvai katolikusok lelki gondozására irányuló lengyel aspirációkat, mint a – magyar anyanyelvű – katolikus hívek igényeit. Hogy ez az „érdeklődés” elsősorban politikai célokat szolgált, azt mutatja, hogy miután a lengyel katolikus egyháznak a 17. század elején sikerült megszereznie a bákói püspökséget, sem a püspök, sem lengyel papok nem tartózkodtak Moldvában, csupán időnként keresték fel szolgálati helyüket, hogy beszédjék a tizedet. Az oly sokszor és méltán emlegetett lengyel–magyar barátság tehát Moldvában nemcsak hogy nem működött, de a két hatalom olyan ellenkező irányban forgó malomkő szerepét töltötte be, ami folyamatosan örölte a moldvai csángóknak nemcsak a magyarságát, de a katolikus vallását is. Jakab Attila többször is fölveti, hogy a Vatikán a moldvai katolikusok tekintetében milyen elfogult volt a lengyelek mellett a magyarok ellenében, de sajnos adós marad a válasszal, hogy ennek vajon vallási, politikai, netán egyéb okai lehetnek.

Róma azonban nemcsak a katolikus hívek érdekeit nem vette figyelembe, de a lengyel érdekeltségű bákói katolikus püspökségről is levette a kezét, amikor missziós területté nyilvánította Moldvát. Fontos a szerzőnek az a megállapítása, hogy ezt követően, „1622 és 1812 között Moldvában működő, név szerint ismert, szám szerint 54 missziós prefektus között egyetlen magyart sem találunk. Mikor pedig a Habsburgok 1791-ben, a szisztóvi béke eredményeként megszerezték a felügyeletet a moldvai missziós terület fölött, az osztrák fennhatóság alatt lévő »anyaországra« éppen úgy nem számíthattak a moldvai csángó magyarok, mint az 1860-as években a Monarchiával »közös« külpolitikai kalodában, vagy száz esztendő múltán a szovjet hódoltság alatt lévő Magyarországra. Így aztán az 1881-ben önállóvá vált román királyság teljesen kötetlenül, sőt mondhatjuk gátlástalanul folytathatta a moldvai magyar kisebbséggel szemben azt a politikát, amit folyamatosan szemérem hányt Magyarországnak, miközben erőteljesen »követelte az erdélyi román kisebbség számára

mindazt, amit megtagadott a moldvai magyar (és más) kisebbségektől.«”

Az effajta máig ható, kettős mércével manipuláló, a saját kisebbségeit tüzzel-vassal irtó francia nacionalizmus emlőin szocializálódott elittel rendelkező románsággal vállalt aztán szoros és összehangolt együttműködést az 1884-ben önálló sodott moldvai római katolikus egyház. Jakab Attila idéz azokból a román forrásokból, amelyek elismerik, vagy legalábbis tudomásul veszik a csángók magyarságát, mint például az 1958-ban, Bukarestben megjelent *Dicționarul limbii române moderne* (a csángó „a Bákó tartományban a XIII. században megletelepült magyar népességhez tartozó személy”) vagy az ugyancsak bukaresti kiadású *Dicționarul explicativ al limbii române* (a csángók „a székelyek egyik ága, akik a XV. század táján teleleptek a Tatros, az Aranyos-Beszterce és a Szeret völgyébe Románvásártól északig”). Ennél is fontosabb, miszerint az olasz származású jászvásári püspök, Iosif Nicolae Camilli, aki az 1880-as évek végén pásztorlevélben tiltotta meg, hogy a csángó falvak templomaiban magyarul misézzenek és imádkozzanak, 1883-ban még elismerte a csángók magyarságát, s arról írt, hogy taktikai okokból (!) kell román nyelvűvé tenni őket, mert „a román nyelv egyházi használata elsősorban a »szakadár« ortodoxok megtérítése céljából szükséges...” A Jakab Attila által idézett forrásokból – különösen a lengyel Agnieszka Barszczewska kutatásai nyomán – újra és újra nyilvánvalóvá válik, hogy ezek a moldvai katolikus papok, vezetőikkel az élen, tökéletesen tisztában voltak a csángók magyar voltaival, magyar eredetével. A moldvai katolikus papság tehát idestova két évszázada olyan hazugság-özönben él, amiből még azok is képtelenek kitörni, akik netán már – vagy még – tudják a valóságot, és ismerik az igazságot. Hasonlatos ez a kelepce a román történelemszemlélet romantikus korszakából itt rekedt, régen túlhaladott dákoromán eredetmítosz erkölcsi, műveltségi és mentális kártételével. De ebből mintha már ocsúdna az újabb történészgeneráció, a csángók románságának hiedelméhez való görcsös ragaszkodás azonban még ma is olyan

csökönyös a katolikus papság körében, mint a 17. században – Galilei idejében – az egyház arisztotelészi, geocentrikus felfogása. S bár Jakab Attila könyve korántsem vonultatja föl a csángók magyarsága melletti valamennyi érvet, a moldvai katolikus papok beteges magyarellenességének okait keresve felveti a neofita papság lelkivilágának kérdését is, de sajnos nem tapasztalati, hanem spekulatív módszerrel. Pedig fontos volna szociológiai, de legalábbis szociográfiai eljárással elemezni ezt a tényezőt, amely a Ceaușescu-korszakban betetőzte a régóta tartó asszimilációs folyamatot, s melynek következtében a csángók „a nemzeti-kommunista román állam és a moldvai katolikus egyház harmonikus együttműködésével” tömegesen tagolódtak be a románságba.

Az eddigi fejezetek anyagához a szerzőnek viszonylag bőséggel álltak rendelkezésére különféle forráskiadványok és tanulmányok. A következő, a „csángó identitással” foglalkozó részhez azonban inkább csak spekulatív, a zsurnalisztika mérsékelt magasságaiban mozgó írásokra kellett hagyatkoznia, s ez meg is látszik a szövegen. Kétségtelen, hogy hívei nyelvét nem értő pap tolmáccsal történő gyóntatása, a papság és a hívek közötti mélységes érzelmi szakadék hol neveltségessé, hol tragikussá teszi a moldvai katolikus egyház szerepét. De az, hogy a hívek jelentős része nem érti sem a misét, sem a prédikációt, korántsem jelenti azt, hogy a csángók hitélete kimerülne a formalitásokban. Inkább ennek köszönhető, hogy „mélységes hitbeli meggyőződésük” magukra hagyottságuk ellenére is megtartja őket a passzív módon gyakorolt, középkori gyökerű, jószerivel idegenszívű egyháztól független vallásukban. A lelki elhagyatottságuk miatt előtérbe került népi vallásosságukban is inkább értéket látnék, s nem a műveletlenséget és a babonáságot. Úgy is tekinthetünk a népi vallásosságban gyakorolt archaikus imádságaikra mint a templomból is kiüldözött anyanyelv utolsó menedékére.

Hasonlóképpen a helyszíni tapasztalatok hiányával magyaráznám a magyar nyelv és kultúra szerepéről szóló fejezetben található félreértéseket,

mint hogy a csángók nyelve „igazából nem vált a művelődés eszközévé, hanem megrekedt a mindennapi kommunikációs szükségletek kielégítésének szintjén”. Ez a szemlélet – megítélésem szerint – onnan ered, miszerint a hagyományos, szóbeliségben öröklődő kultúra alacsonyabb rendű lenne az írott műveltségénél. Mintha a csángók jórészt nyelvújítás előtti időkből való tájnyelve, művelődésünk legarchaikusabb rétegeiből elővarázsolható, írónk, költőink fantáziáját élesztő, szívét dobogató csángó balladák, népdalok, népmesék nyelvi világa nem „a művelődés eszköze” lenne, hanem „a mindennapi kommunikációs szükségletek kielégítésének szintjén megrekedt”, alacsonyabb rendű közlési mód. Ugyancsak borúlátóan ítéli meg a szerző az úgynevezett „csángó nyelv”, valamint a csángók „hagyományos kultúrájának” jövőjét. De hát miért éppen a csángó tájnyelv és a hagyományos műveltség maradna fenn a mindennapi gyakorlatban a 3. évezred küszöbén, ha nem maradt fenn a közhasználatban teszem azt a palóc, a székely vagy a szegedi etnikumban? Ahol pedig létezik – olyan-amilyen – nemzeti oktatás, közművelődés, értelmiségi réteg.

Ebben a fejezetben (is) közöl Jakab Attila számos panaszkodó, könyörgő levelet, amelyek írói anyanyelvükön értő és azon egyházi szolgálatot végző papokért esdekelnék. Meg lehetne és egyszer meg is kellene írni a moldvai csángók történetét ezeknek a leveleknek egymás mellé helyezésével, a 17. századtól napjainkig. A szerző hangsúlyozza azt a kétségtelen ténnyt, hogy ezeknek a leveleknek évszázadok óta nemhogy hatásuk nem volt, de még választ sem kaptak rá a címzettől, a római katolikus egyház fejétől. Ennek ismeretében valóban megdöbbentő, hogy a katolikus egyház és a román politikai nacionalizmus összehangolt manipulációja ellenére még az 1930-as hivatalos népszámlálás során is a római katolikus hívek Román megyében 61, Bákó megyében pedig 78%-a magyarnak vallotta magát – pontosabban merte magát magyarnak vallani. Márpedig az identitásnak – magyarán azonosságtudatnak – nincs jobb fokmérője, mint az, hogy az ellenséges (és ellenérdekelte) érzelmű

számlálóbiztosok előtt a csángók ilyen nagy hányada vállalta magyarságát. Ezt a kétharmadot törölte el mintegy két emberöltő alatt a nemzeti-kommunista román hatalommal megerősített moldvai katolikus egyház, mintegy befejezve az erőszakos asszimiláció folyamatát. Nem véletlen, hogy még az 1940-es évek végén is, amikor a Román Kommunista Párt szolgálatába szegődött Magyar Népi Szövetség antiklerikális harcának horgára csaliként rövid időre feltűzte az anyanyelvű oktatás lehetőségét, a csángó közösségek szószólóinak egy része határozottan odaállt a kezdeményezés mellé, s az 1950-es évek első felében 35 településen több mint 40 iskolaegység, 8 óvoda működött mintegy 120 tanerővel, sőt 1952-ben két esztendőre még magyar tanítóképzőt is indítottak Bákóban. Jakab Attila ugyan kissé leszólja a magyar nyelvoktatás 1950-es években megvalósított formáinak jelentőségét, de azt azért elismeri, hogy „negyven-ötven év múltán a moldvai magyarság helyi »szószólói« majdnem kizárólagosan azok közül kerülnek ki, akik [akkoriban] ha csak egy-két évig is, magyar iskolába jártak...” S tegyük hozzá, 2000-ben, sőt kezdetleges formáiban már az 1990-es évek második felében újrainduló iskolán kívüli vagy belüli magyar nyelvoktatást elsősorban azok igényelték a gyermekeik számára, akik a szüleiktől átvették, átvehették a magyar nyelv értékékként való felfogásának csíráit. Nem érthetünk tehát maradéktalanul egyet Jakab Attila megállapításával, miszerint ezekkel az iskolákkal „szélesebb körben nem sikerült sem a magyar identitást, sem pedig a nyelv és a kultúra presztízsét megerősíteni”. Már csak azért sem, mert nincs ellenpróbánk, hacsak azoknak a – főként Románvásár környéki – csángó falvak népének identitásával nem vetjük össze őket, ahol nem sikerült még néhány évre sem valamilyen formájú magyar oktatást beindítani.

Könyvének utolsó fejezetében a szerző a „demokratizálódás és a globalizáció” hatását vizsgálja a csángók körében. Ha a Jakab Attila által számba vett, általa „új lehetőségekkel és új kihívásokkal” jellemzett két évtized történéseit tekintjük – s még hozzáadjuk a magunk tapasztalatát is –,

alighanem elmondhatjuk, hogy ez idő alatt több változás következett be a moldvai csángók életében, mint ennek előtte évszázadok során. Több mint húsz településen megvalósult a magyar nyelvű oktatás valamilyen formája, megalakult talán fél tucat csángó magyar civilszervezet, csángó fiatalok száza tanulhattak és tanulhatnak erdélyi, magyarországi iskolákban, csángó munkavállalók ezrei találnak megélhetésre magyarországi, de főleg nyugat-európai munkahelyeken, az Európa Parlament legmagasabb szinten foglalkozott a csángók identitásának megőrzésére vonatkozó elképzelésekkel, számosan felvették a magyar állampolgárságot, Magyar Házak jöttek létre több csángó településen, számos tudományos tanácskozás foglalkozott a csángók identitásával, kultúrájuk értékeivel és bátortalan kezdeményezések történetek az anyanyelvű vallásgyakorlat megvalósítása érdekében. Mindez a nacionalista román politika és a még nacionalistább katolikus egyház következetes ellenállása közepette, mint mikor a vitorlás hajónak teljes ellenszélben kell(ene) előrehaladnia. Úgy tűnik, hogy a csángók ma már (vagy még) nagyon visszafogott és pianóban megfogalmazott igényeivel szemben a román állam toleránsabbnak bizonyul, mint a moldvai római katolikus egyház. Mert a magyar nyelvű oktatás különböző formáira

vonatkozóan a csángó szervezetek vezetői ki tudtak harcolni bizonyos – meglehetősen korlátozott – lehetőségeket, a magyar nyelvű vallási élet lehetőségének megadásától mereven elzárkózik a klérus. Tulajdonképpen meg is lehetne őket érteni, ha nem a bőrünkre menne ez a merevség. Elvégre bő fél évszázad alatt fölépítettek egy olyan elméletet, amire alapozva teljesíthetik az 1880-as években, a román államnak tett ígéretüket: a moldvai római katolikus egyházmegye létrejöttéért és működésének lehetőségéért elrománosítják a moldvai csángó magyarokat. A légből kapott elmélet alapjai ugyan már repedeznek, de amíg az erdélyi és a magyarországi katolikus egyház vezetői – különféle egyéb szempontok és szemponttalanságok alapján – a vétkesek közti cinkosságot választják, a Vatikán pedig annak a hamis illúzióknak a csapdájában lapít, hogy katolikus csángó magyarokból erőszakkal asszimilált „román katolikus egyház” közelebb hozza az ezer esztendeje rómaira és görögkeletre szakadt katolikus egyházat, addig csak az idő lassú kijózanító erejében bízhatnak azok, akik – az Európa Tanács parlamenti közgyűlésével együtt – értéknek tekintik a csángó kisebbségi kultúrát, és tisztelik az emberek jogát, hogy anyanyelvükön gyakorolhassák a vallásukat.

Halász Péter

A *Vadrózsák* kései tavasza

Kriza János: Vadrózsák. Erdélyi néphagyományok. 2. Kriza János és gyűjtői körének szétszórt hagyatékát összegyűjtötte, szerkesztette, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel közlésezi Olosz Katalin. Kriza János Néprajzi Társaság, Kvár 2013. 770 oldal

A *Vadrózsák* első kötete 1863-ban látott napvilágot. Kriza János ekkor már közel húsz éve várta a *hecsempecs bokor* virágzását. A tekintélyes méretű, közel 600 oldalas könyv megjelenését gróf Mikó Imre anyagi támogatása tette lehetővé. Kriza a nyomtatással egyidejűleg szerkesztette a könyvet, a nyomdászok keze alá dolgozott, és végül

meglepetésként érte, hogy a húsz év alatt igencsak megduzzadt anyag nem fért bele egyetlen kötetbe.

Gyűjtött népköltészeti anyagát Kriza tematikailag hat csoportba sorolta. A keze ügyében levő *vígkedvű népdalai* vagy *ó-székely balladái* szinte mind belekerültek a kiadvány első nagy fejezetébe, a *Népdalok, balladák s rokonneműekbe*, de más

Tasnády Erika (1974) – népdalénekes, zenetanár (tasnadyerika@gmail.com)

(Metz, Franciaország), doktorandus, BBTE, Kolozsvár,

műfajokból, „*az egyszerű szó alakjától a közmondásig, egy babonás székely asszony átolmlatásáig*” már csak ízelítőt adhatott a következő, jóval rövidebb, *Táncszók, Találós mesék, Népsajátságok, Népmesék, Tájézők* fejezetekben. Hatalmas, kétszáz darab körüli mesegyűjteményéből mindössze húszat közölt. Szövegeit székelyes nyelvjárásban tette közzé, nem írta át őket irodalmi nyelvre: „Lassankint tisztult bennem a gondolat úgy adni ki a népkölteményeket s szólásmódokat, oly hangejtéssel épen mint a nép kiejti, a virágot egész himével, illatával mutatni be a közönségnek.” Kötetét a székely nyelvjárásokról írott tanulmánya zárta.

A *Vadrózsák* nyomtatása közben derült ki tehát, hogy egy második, sőt valószínűleg egy harmadik kötet kiadásához is elegendő gyűjtés áll rendelkezésére. „*Készleteim nagy sokasága multhatatlanul szükségessé teszi egy második kötet kiadását*” – tudatta Gyulai Pállal egyik levelében. A *Vadrózsák* első kötetéből nemcsak mese-, de monda- és babonagyűjteménye, a népszokásleírások, közmondások, szólások, táncszók nagy része is kimaradt.

A forradalom és az azt követő vergődések ideje nem kedvezett a népköltészeti vállalkozásoknak. Bár az első kötet nagy sikert aratott, anyagilag Krizát mégis nagy adósságban hagyta, és önerőből nem vághatott neki a második kötet kiadásának. Több mint tíz évet kellett várnia arra, hogy az ígéretések konkretizálódjanak. 1874 januárjában a Magyar Tudományos Akadémia ülésén végre „indítványoztatott, hogy Kriza Jánosnak »Vadrózsák« című székely népköltési gyűjteménye vétessék fel az akadémiai kiadványok közé [...] Kriza János levelező tag szólíttassék fel gyűjteménye beküldésére, s az osztály gondoskodni fog a becses munka mielőbbi kiadásáról.” Azonban ugyanez év márciusában Kriza János váratlanul meghalt, és készülő könyve természetesen nem volt még nyomdakész állapotban. Valószínűleg a „jól bevált” módszerrel szándékozott ezúttal is, kiadás közben összeállítani, átírni, javítani, szerkeszteni.

Halála után családja „fel”küldte hagyatékát Kolozsvárról Budapestre, de a második kötet kérdése csakhamar lekerült a napirendről, a hagyaték

pedig később hányattatott sorsra jutott. Lassacskán el is felejtődött, hogy Kriza nagy mennyiségű publikálatlan gyűjtésről beszélt. Az első kötet maradt „a” *Vadrózsák*. Ez persze önmagában is elég jelentős mű volt ahhoz, hogy Kriza személye ne merüljön feledésbe. De a sokoldalú, nagyszabású, változatos elemekben bővelkedő életmű a köztudatban egyoldalúvá vált, Kriza „attribútuma” elsősorban a borongós ószékely balladakincs lett. Az elfekvő gyűjtés pedig lassan el is felejtődött.

Miért tagadták meg az akadémista „támogatók” egykori pártfogoltjukat? A meleg hangvételi Kriza–Gyulai levelezés ismeretében érthetetlen. A legkézenfekvőbb magyarázat az Olosz Kataliné, miszerint Gyulai, Arany és köreik tulajdonképpen „csak” szervezték, irányították az irodalmi, kulturális életet, de sok mindennel nem személyesen foglalkoztak. Az általuk kidolgozott paradigma rendszerében hasznosítható személyek az ő szemléletmódjuknak megfelelő, azt alátámasztó tartalmakat részesítették előnyben. A fiatal Benedek Elek Gyulai Pál utasításai szerint válogatott és szűrte ki egy keveset a Kriza-hagyatékából. Ez *Székelyföldi gyűjtés* címen lett kiadva 1882-ben, a *Magyar Népköltési Gyűjtemény* harmadik kötetében – másik három gyűjtő-szerző, Benedek Elek, Sebesi Jób és Orbán Balázs anyagát pótolandó. A szerkesztők kijelentették, hogy a Kriza-hagyatékban nem maradt más közlésre méltó szöveg, és ezt tényként el is fogadták.

Hála a nyilvános kulturális élet identitáserősítő ünnepségeinek, az évfordulóknak, a *Vadrózsák* első kötete négy, többé-kevésbé betűhű kiadást ért meg, Kriza munkásságáról pedig számos írás, tanulmány, emlékezés stb. látott napvilágot. Ezek közül csupán néhány fontosabbat emelünk ki.

A Kriza-centenárium alkalmából Sebestyén Gyula adta ki újra a *Vadrózsák*at, de szándékai ellenére, ennél tovább nem juthatott. Böződi György az 1930-as években sürgette a Kriza-hagyaték körüli homály eloszlatását, kevés sikerrel. 1949-ben úgy tűnt, hogy a probléma végre megoldódik. Az elkalódott hagyaték egy szerencsés-szerencsétlen véletlen folytán előkerült (ma már tudjuk, csak részben).

Az Akadémia épületét renováló munkások a pincében talált poros-penészes iratokkal, a Kisfaludy Társaság – és benne Kriza János – hatvanöt éve elveszettek hitt kéziratok hagyatékával kezdtek el tüzelni. 1956-ban, Kriza halálának nyolcvan(egyedik) évfordulója alkalmával, Gergely Pál és Kovács Ágnes gondozásában mégsem a *Vadrózsák* második kötete jelent meg, csupán egy átdolgozott első kötet, viszonylag kevés „újdonsággal”.

A *Kriza János* című, az Antal Árpád, Faragó József és Szabó T. Attila három értékes Kriza-tanulmányát tartalmazó kiadvány a *Vadrózsák* megjelenésének centenáriuma-hoz kötődik, majd 1971-ben újabb, bővített és javított kiadása is megjelent. Később Kriza halálának századik évfordulója alkalmából 1975-ben szervezték meg Budapesten azt az „emlékező és emlékeztető ülészakot”, melynek terméke a Kriza Ildikó szerkesztette, *Kriza János és a kortársi eszméaramlatok* című tanulmánykötet lett (1982). A Krizához köthető kiadványok sorában említést kell még tennünk Mészáros János 1988-ban megjelent könyvéről, a Tiboldi István gyűjtötte *Adomák és tanítómesékről*. Ezt a gyűjteményt Kriza nem valószínű, hogy közzétette volna, és éppen ezért is figyelemre méltó.

Az évek során át felgyűlt szakirodalom árnyalt Kriza-portrét vázol fel előttünk. Egy olyan emberét, ki kora lehetőségeit maximálisan kihasználva képes volt egy korát messze megelőző életművet hagyni örökül.

Meg kellett érnünk 2013-at, a *Vadrózsák* kiadásának 150. évfordulóját ahhoz, hogy végre sor kerülhessen a Kriza-hagyaték tényleges felkutatására. A kolozsvári Kriza János Néprajzi Társaságnak sikerült anyagi fedezetet szereznie a hagyaték feltárására, publikálására és megnyernie Olosz Katalint e gigantikus munka elvégzésére. Ám a cseppenként-kortyonként előtalált hagyatékról kiderült, hogy bár nem teljes, még így is legalább két bő kötetre való anyagot tartalmaz. (Reméljük, hogy a legközelebbi évforduló majd világra segíti a harmadikat is!)

E második kötet 770 oldalas, külsőre megjelenésében a 19. század mélypiros, bőrkötéses

könyvére emlékeztet. Nem az első kötetből kimaradt prózai műfajokat, meséket-mondákat tartalmazza, és Kriza nyelvészeti vonatkozású írásai sem szerepelnek benne. Betűhű másolatban, nyolc fejezetbe sorolva azok az egyéb folklórműfajok kerültek bele, melyek terjedelmi okok miatt kiszorultak az első kötetből. Struktúrája nagyjából követi az 1863-belit, de új műfajokat is közöl. A *Balladák, dalok* (I.), *Táncszók, mondókák, rigmusok* (II.); *Találás mesék* (III.), *Közmondások, szólások* (IV.), *Népsajátóságok* (V.) fejezetek után elmaradtak a mesék. Ezek helyett kerültek az *Ünnepek, szokások* (V.), *Hiedelmek, babonák* (VI.), és a *Magyar népcsoportok Erdélyben* (VIII.) fejezetek. A kötetet a *Jegyzetek* (IX.), *Források, irodalom* (X.), *Mutatók* (XI.) és *Mellékletek* zárják. A 170 oldalnyi jegyzetapparátus rendkívül jól kidolgozott, a források ezek alapján könnyedén visszakereshetőek.

Kriza nagyon aggódott a kiadás során becsúszható hibák, pontatlanságok miatt, személyesen szeretett volna mindent felülvizsgálni. Olosz Katalin gondos munkája, hihetjük, Kriza szellemében történt.

Nem kritikai kiadás a 2013-as. A kiadók célja főként a szétszóródott Kriza-hagyaték összegyűjtése és közzététele volt, de – Olosz Katalin szavaival szólva – „a források feltárása, azonosítása, névtelen gyűjtők, gyűjtemény-töredékek Krizáhozrendelésének útvesztői és a Kriza-kutatás tévedései nemegyszer követelték meg az olyan filológiai aprólékosságot, mely a kritikai kiadások jellemzője”.

Mivel a hagyaték szövegei nehezen lokalizálhatók, Olosz Katalin nem követhette Kriza korát meghaladó újítását, a folklórszövegek földrajzilag differenciált bemutatását. De a gyűjtők nevét, ha az ismeretes, mindig közli, és a forrásokat mindig nagyon precízen megjelöli. A balladákat, dalokat műfajilag csoportosítja, s hacsak lehet, közli a származási helyüket is. A szerkesztő a gyűjtők rendszerezését tiszteletben tartva, a forrásokban szereplő sorrendben közli a táncszókat. Megjegyzése szerint a táncszó- és közmondásgyűjtemény a 19. századi szokás-, a társadalomkutatás számára nagy lehetőségeket rejt, „a táncszók és közmondások

együttese tulajdonképpen a székelység 19. századi etikai kódexének tekinthető, melyben rögzültek az életvitel szabályai az öltözködéstől a munkavégzésig, a tisztálkodástól a gyermeknevelésig, a környezetvédelemtől az állattartásig, a szomszédsági és családi viszonyoktól a pereskedésig, elvárt viselkedési normáktól a deviáns magatartási formák megítéléséig”.

A hiedelmeket bemutató fejezet tulajdonképpen a szakma számára is meglepetés: a közzétett, terjedelmes babonagyűjtemény meglétéről ez idáig senki sem tudott. A kötet utolsó fejezete, a *Magyar népcsoportok Erdélyben* közlése szintén nem szerepelt Kriza eredeti terveiben. E szövegek inkább inkább demográfiai, mint néprajzi adatgyűjtések.

A *Vadrózsák* második kötetét nem csak szerkeszteni kellett. A kötethez írott bevezető, szakszerű és izgalmas tanulmányban Olosz Katalin felfedi a kutatás útját-módját, Kriza János, illetve saját szerkesztői munkájának műhelytitkait, fényt derít az eddig megjelent Kriza-kiadványok problémáira, gyakori szakszerűtlenségeire. Valódi kulturtörténeti nyomozás! S bár elszomorító a páratlan minőségű és mennyiségű Kriza-életmű másfél százados hányattatása, tudhatjuk, végül is csak jóra fordul minden, hiszen egy vaskos kötetet tartunk a kezünkben. Helyezzük mellé a Szakál Annáét, az *Így nőtt fejemre a sok vadrózsa...* címűt, melyben Kriza János levelezésének egy részét tette közzé 2012-ben. E két kötet szerzője-szerkesztője, egymást kölcsönösen segítve, a részeredményeket megosztva végezte a feltárással és feldolgozással járó, gyakran reménytelennek tűnő munkát. „Azzal a gondolattal és reménnyel indítjuk útjára a *Vadrózsák* második kötetét, hogy vele nem lezártuk, hanem éppen ellenkezőleg, újraindítottuk az évtizedek óta stagnáló Kriza-kutatást, amelyre még számos homályos kérdés tisztázása vár” – hangzik Olosz Katalin tanulmányának záró mondata.

Kriza János valószínűleg nagyon fiatalon elkezdte a folklórgyűjtést; mellette népi ihletésű, a székely népköltészethez közel álló verseket írt. A korabeli kritika értékelt, ígéretesnek tartotta: valószínűleg önkritikája rostáján akadt fenn ez a

költészet. Az irodalomtörténészek által Petőfi előfutáraként emlegetett Kriza 1844-ben abbahagyta a versírást, és elkezdett „csak tiszta forrásból” inni akkor, amikor még egyesek azt mondták, hogy tiszta vízzel öblítenék ki a szájukat, ha pórdalt vennének bele.

A *Vadrózsákról* szóló írások általában említik a gyűjtemény keletkezésével és kiadásával kapcsolatos körülményeket. Az 1842–44-es években, felhívásaiban Kriza a *Vadrózsák* című népköltési gyűjteményére való előfizetésre, illetve gyűjtésre buzdított: „hogy az ön maga vagy mások ajkán élő népkölteményeket a legszélesebb értelemben, le a táncban felhevült népfia ujjongásáig s a vidéki népszokásokat és erkölcsöket följegyezvén, a gyűjteménybe elküldje, mind pedig azzal, hogy ezen egyszerű, piperétlen virág keletét segítse...” A füzet kiadásához nem gyűlt össze elegendő előfizetés, de a felhívásnak köszönhetően jelentkezett néhány igen lelkiismeretes és tevékeny gyűjtőtárs. Nekik köszönhetően a vékonyka füzet hatalmas gyűjtéssé növekedett, mely talán sohasem lát napvilágot (más korabeli gyűjteményekhez hasonlóan), ha Krizát nem veszik körül lelkes barátok, akik sürgetik, követelik, segítik a *Vadrózsák* megjelenését. Az egyébként nagyon szerény, visszahúzódozó Kriza igényt is tartott az elsőbbségre a népköltési kiadványok terén: „Emlékezhetik még egy-egy olvasóm: hogy máholnap húsz éve – előbb még, mint a Kisfaludy-Társaságnak ilyszerű vállalata megindult volna – Vadrózsa cím alatt kiadandó népköltemények pártolására hívtam fel a nagy közönséget.”

Kriza János hihetetlen erejű meggyőződéssel munkálkodott: *tudta, hitte*, hogy a nép, a haza javát szolgálja. A német romantika lecsapódásaiként a magyar nyelvterületen másutt is jelentkeztek a helyi kultúrák egyediségét hangoztató, idealizáló eszmék (lásd a Felvidék palóc kultúrája).

„Nemzeti hagyomány s nemzeti poézis szoros függésben állanak egymással [...] Úgy vélem, hogy a való nemzeti poézis eredeti szikráját a köznépi dalokban kell nyomozni; szükség tehát, hogy pórdalainkra ily céllal vessünk tekintetet” – hangzott Kőlcsey programja a *Nemzeti hagyományokban*.

Kriza is a nemzeti poézis ügyét akarta szolgálni, népköltészeti érdeklődése irodalmi indíttatású volt. „Nagy ideje hát, hogy minden hazafi annál inkább buzgólkodjék annak keresésén s öntudatos megőrzésében, ami a népnek veletermett valódi kincse [...] hogy így a kevésből is, mi még menthető, gyarapodást nyerve, művelődésünk annál sajátabb nemzeti szín és erőben haladhasson” – olvashatjuk a *Vadrózsák* előszavában. A nép uralmát a költészetben – a kortárs vezető irodalmároktól eltérően – a szó szorosabb értelmében képzelte el.

A romantika eszmeiségében a költésztől elválaszthatatlan a nyelv. Kriza nyelvészeti kutatásai szervesen kötődtek népköltészeti kutatásaihoz. (Nyelvjárási gyűjtései-kutatásai révén a nyelvtudomány is számon tartja.)

A püspök és teológiai tanár Kriza mellett az unitárius teológián is dolgozó Brassai Sámuel nyelvészeti írsaiban a népnyelv kiaknázását ajánlotta a neologizmusok helyett. Kriza ennek gyakorlati megvalósításán munkálkodott tulajdonképpen. Gyűjtőitől precíz, fonetikus lejegyzést kért, szövegeiket javítás, *székelesítés*, *székel lére feleeresztés* végett visszaküldte. Ezen kívül pedig tájszótárat állított össze, mely „magába foglal több eddig sehelse ismertetett székely tájszót is, kellő használatára az irodalomnak.”

Gyűjtői köre, természetesen, nem mindig értette/érthette meg elvárásait. Egyik gyűjtője „ő maga megvallja, hogy a valódi népies székelesítésnek nem tudna embere lenni”, egy másik pedig így reagált: „Egykor olvasám a Kazinczy Gábor és Toldi Ferenc által Pesten kiadott ilyes népmesék egy füzetét. Elhittem vala, hogy nekem sem kell népiesebben írnom mint azon kiadott népmesék valának.” Kriza *Vadrózsái*ban a székelység „ajánlja fel sok tekintetben eredeti, még romlatlan élő beszédét is a magyar irodalom közös szent oltárára, hogy legyen az összes magyar népbeszéd mint egy vadrózsa-tőke, amelybe oltani szokták a nemes rózságot, hogy annál nemesbbé és erőteljesbbé tegyék”. Jegyezzük itt meg, hogy a népnyelv illetén beeresztését az irodalom birodalmába a kor vezető irodalmárai sem vették egyértelműen jó néven. Ez

a fajta polémia napjainkig jellemzi a magyar társadalom népi kultúrához való viszonyulását.

Kriza nem hagyott hátra elméleti írásokat, de az, amit elvégzett, programértékű. A még ma is ismerősen hangzó, veszélyeztetettségéről, „utolsó órá”-ról szóló „herderi jóslatot” visszhangozza a *Vadrózsák* előszava is: „e nyelvünk- s irodalmunkra nézve megbecsülhetlen kincsek, mondani termésaranyak, veszőfélben vannak. Egy-egy versszakot egyik-másik népdalból csak hallani még, leginkább az alsóbb néposztálynál, de az egészet a századik is már alig tudja, s mily számos oly töredék van, melynek egészét már senki sem tudja”.

Krizának mindent meg kellett alapoznia: gyűjtői koncepciót, módszert, szerkesztési elveket. Munkája azért lehetett sikeres és időálló, mert – bár tudományos intézményre nem támaszkodhatott – olyan emberekkel (papokkal, tanítókkal, barátokkal, diákokkal) dolgozott, akik szívvel-lélekkel követték őt, püspöküket. Igen pragmatikusan ott kezdte el a gyűjtőmunkát, ahol elkezdhetette; magánlevelezéssel, személyes kapcsolattartással bonyolította le. A *Vadrózsák* első kötetének megjelenése után újabb gyűjtők jelentkeztek önként, mégpedig a hiányolt székely székekről is, például a katolikus felekezetű Gyergyó- és Csíkszékéről. Amit valószínűleg nem ért volna el felhívásokkal, azt elérte példaeértékű munkája, teljesítménye révén.

Az erdélyi kulturális hierarchiában Kriza János előkelő helyet töltött be akkor is, ha nem állt mögötte tudományos intézmény. De a 19. század kulturális centralizációjának megfelelően „vigyázó szemeit” ő is a fővárosra vetette, mégpedig az irodalomtudomány hangadóira: „Ha valamennyire megnyerhetem az Arany tetszését is, azon örülni fogok.” E Gyulaihoz intézett levélrészlet kísértetiesen emlékeztet a gyűjtőkörhöz tartozó Tiboldi Istvánéra: „Ezek közül habár fele célra lenne, örömmnek tartanám, hogy ennyi részben bár valamit használhattam az ügynek.”

Az 19. század közepe táján az irodalomtudomány új paradigmája lassacskán megszilárdult, miközben Kriza a folklorzisztika, illetve a dialektológia világához került közelebb. Bár kezdeti ösztönzései

irodalmi irányultságúak voltak, Kriza lassacskán saját útját kezdte járni. Ennek ellenére a irodúra mércéjével méretett meg. Talán itt kell keresnünk a Kriza-hagyaték mostoha sorsának egyik okát is. Az irodalmárok ugyanis, a romantikus eszmeiségre alapozva, az egyedit keresték a műalkotásban. Kriza viszont rájött arra, hogy a népi kultúra lényege a variánsokban ragadható meg. Többször is említette például, hogy a *Vadrózsák* második kötetében *hossa* majd több korábban közölt szöveg variánsát is. Gyulai Pál ellenben a hagyatékban rámaradt variánsokat nem tartotta közlésre méltóknak, vagy inkább nem tudta, mihez kezdjen velük.

Egy olyan jelentőségű alkotással szemben, mint a *Vadrózsák*, senki nem maradt közömbös. A sok tisztelő, ünneplő visszhang mellett, természetesen volt olyan is, amely támadott. Nem szükséges itt ismertetnünk a „vadrózsza pör”-t elindító, plágiummal, román balladák fordításával vádoló cikket, mely bár fájdalmasan érintette Krizát, a folklórkutatást mindenképpen előbbre vitte.

Az új vagy „kis Vadrózsza-pör”-t a népmesék váltották ki a Kriza-centenárium alkalmából kiadott *Vadrózsák* kapcsán. Ekkor derült fény arra, hogy Kriza tulajdonképpen „átengedte magán” a meséket, és ezt várta el gyűjtői körétől is: nem az irodalmi, de a szép székely nyelvre „fordítást”. A gyűjtőtárs-barát Kis Mihály szavaival: „Úgy van az ember az ilyen munkával, mintha a magyar nyelvet valamely más idegen nyelvre kellene áttenni; mert szó, betű, betűjegy, szórend, tájmodor, az ember nyelvészeti haladó lábának mintegy kaszát vetnek, meg akarják nyugózni.” A szakma hasznára vált e második „pör” is, ráirányította a figyelmet a mesegyűjtés módszertani, átdolgozást, beavatkozást illető kérdéseire.

Egy harmadik megrovás a 20. század elejének zenefolkloristáitól származik. Ez ugyan nem irányul név szerint Kriza ellen, mégis érdemes szóvá tennünk. Bartók *A népdalkutatás új eredményei Magyarországon* című cikkéből idézzük: „Első gyűjtőink, akik a múlt században tevékenykedtek, sajnos, többnyire beérték a népdalszövegek lejegyzésével. Ez az eljárás persze teljesen elhibázott,

mondhatnók, ezeknek a kulturális dokumentumoknak a megcsonkítása, mivel a népdalban szöveg és dallam elválaszthatatlan egységet alkot.”

Tény, hogy dallam nélkül gyűjtöttek Krizáék, de a *megcsonkítás* mégis túl erős kifejezés. Egy 1841-ben kelt levelében ezt írta Kriza Szemere Miklósnak: „Erős szándékom a magyar népdalokat valaha egy testben kiadni; azokat, melyek szerző, és idő s hely nélkül, vadvízként buzognak föl a nép költészeti szelleméből, még pedig hangjegyekkel együtt.”

Kriza János még az énekesfüzetek hagyományán nevelkedett. Ő maga is írt ilyent diákkorában, részben fel is használta azt a *Vadrózsákban*. Az énekes füzeteknek gyakorlati hasznuk volt, a lejegyzett szövegek egy konkrét igény kielégítését szolgálták. A kor emberének még volt énekszükséglete, az új, szép, énekelhető versek különös értéket jelentettek. Ehhez nem volt feltétlenül szükségük új dallamokra is, hiszen az új verseket általában a jól bevált dallamok kaptafájára szívesen húzták rá. A dallamok másodlagos volta tehát érthető Erdélyben, ahol az énekesfüzet-hagyomány tovább virágzott, mint Magyarország más területein. A kottairás bizonyára nagyon megnehezítette volna a kiadást, mely a nyelvjáráskor pontos lejegyzése miatt így is próbára tette a nyomdászok türelmét. Másrészt a gyűjtői kör minden tagja képtelen is lett volna dallamot lejegyezni.

Kriza rangsorolásában a „veszélyeztetettebb” műfajok kerültek előtérbe. A népmese „még mostan is elég gazdag forrásban buzog fel, gazdagabban a népdalnál, melynek forrását inkább elfojthatja az irodalomból naponként lerakódó daltömeg”. (A *dal* alatt, természetesen a szöveg értendő.) A dallam valószínűleg szintén *gazdag forrásban buzogott fel*. Kriza egyik gyűjtője, Üsmösy Sándor jegyzeteiből tudjuk, hogy azt tapasztalták, amit azóta már többen is megírtak: „a nép fiai” képtelenek a szövegeket dallam nélkül mondani. „...összehíván két-három nőt, leányokat, és egy-két ifjakot, ezen könyvemben írt dalokat elénekeltek. Kértük, hogy csak szavalják el – erre nem ajánlották magokat, de nem is voltak elégségesek, mert próbát tévén, még két rendet sem tudtak

szóval előbeszéli.” S tegyük hozzá: Kriza gyűjteményének köszönhetően már nem teljesen ismeretlen területen indult el Vikár Béla, majd sok más népzene-kutató, hogy tudatosan felkutatassa, összegyűjtse a népi dallamvilág kincseit.

„Ily sokat ölelni akarás mellett, megeshetik, keveset fogtam szorítani” – írta Kriza a *Vadrózsák* előszavában. Mi tudjuk, hogy korához,

körülményeihez mérten rengeteget „szorított”. Hatalmas gyűjteménye, munkája révén, további gyűjtésre, feldolgozásra, vitára, összehasonlító vizsgálatok elvégzésére buzdított számos kutatót.

Aktualizáljuk Kriza egyik, Gyulaihoz írt frázisát eképpen: „Tán nyílik még tavasz a Vadrózsák harmadik kötetének is!”

Tasnádi Erika

Újabb források a *Vadrózsák* keletkezéstörténetéhez

*Szakál Anna: „Így nőtt fejemre a sok vadrózsa...” Levelek, dokumentumok Kriza János népköltészetgyűjtőtevékenységének történetéhez. Kriza János Néprajzi Társaság – Magyar Unitárius Egyház, Kvár 2012. 416 oldal.**

Az „Így nőtt fejemre a sok vadrózsa...” *Levelek, dokumentumok Kriza János népköltészetgyűjtőtevékenységének történetéhez* című, kritikai kiadást megvalósító forrásgyűjteményt a Kriza János Néprajzi Társaság és a Magyar Unitárius Egyház jelentette meg 2012 őszén, mintegy egy évvel ezelőtt. A 416 oldal terjedelmű kiadványban található 19. századi kéziratot Szakál Anna, a budapesti ELTE néprajz szakot végzett hallgatója, jelenleg a kolozsvári BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszékének doktorandusa gyűjtötte össze, rendezte sajtó alá, látta el jegyzetekkel és bevezető tanulmánnyal. A könyv, amint ezt az alcím pontosan megfogalmazza, azokat a korabeli dokumentumokat, mindenekelőtt levelezést teszi közzé, amely a Kriza János által összeállított és 1863-ban kiadott *Vadrózsák* című székely népköltészi gyűjtemény, valamint a Kriza által tervezett, de megjelentetni nem sikerült második kötet körül keletkezett, így a közreadott dokumentumanyag több évtizedet fog át.

A forrásfeltárás során a kutató rendkívül alapos levéltári munkát végzett. A közreadott levelek zöme a Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltárából, a Marosvásárhelyi Bolyai téri Unitárius Egyházközség Levéltárából, az

MTA Könyvtárából, az OSZK Kézirattárából származik, kisebb részük pedig más levéltárakból. Vannak olyan Kriza-levelek is, amelyeket csak korábbi közlésekből ismerünk, ugyanis eredetijük megsemmisült vagy lappang (összesen 6 levél, közülük 3 népköltészetgyűjtőtevékenységére vonatkozó).

Túlzás nélkül állíthatjuk – hiszen a kijelentés több vonatkozásban is érvényes – hogy a most bemutatásra kerülő forrásgyűjtemény majdhogynem előzmény nélküli a magyar folklorisztikai kutatásokban. Az előzmény nélkülség és az újszerűség mind a kötet műfaját, a gyűjtemény jellegét, mind pedig a szerző által követett célt és a célnak alárendelt módszertant illetően is érvényes.

Mivel a magyar folklorisztikában egyáltalán nincs hagyománya az ilyen átfogó levelezéskiadásnak (a több tudományterületen tevékenykedő Erdélyi János és Gyulai Pál levelezését irodalomtörténészek adták ki, a folkloristák közül egyedül Berze Nagy János mesekutató levelezését rendezték sajtó alá), a kötet szerzőjének jobbra magának kellett meghatároznia a forrásközlés elveit is. Mintát számára csak a magyar vonatkozásban is nagy hagyománnyal rendelkező irodalmi levelezések közzététele és a Grimm testvérek hatalmas levelezésének most folyamatban

Tánczos Vilmos (1959) – néprajzkutató, egyetemi előadótanár, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, tanczosvilmos@yahoo.com

* Elhangzott 2013. október 25-én a kötet bemutatóján a kolozsvári unitárius püspökség dísztermében

lévő német kiadása jelentett. (A német párhuzamot illetően meggondolkodtató, hogy a Grimm testvérek levelezése 30000 levelet tartalmaz, amelyet ők 50-60 év alatt mintegy 2000 levelezőpartnerrel váltottak. Ennek a korpusznak a kritikai kiadásán Németországban egy 40 főből álló kutatócsoport 2001 óta dolgozik.)

Szakál Anna több évig tartó levéltári kutatómunkával 559 Kriza János által írt levelet tárt fel, amelyek közül 59-nek van folklorisztikai vonatkozása is. A Krizához írt levelek közül 59 maradt ránk, de közülük csak 19-nek van a *Vadrózsákra* vonatkozó tartalma. A jelen gyűjtemény tartalmazza mind a Kriza által, mind a Krizához írt folklorisztikai vonatkozású leveleket, de ezeket a szerző kiegészíti azokkal a korabeli levelekkel is, amelyek ugyancsak a Kriza-gyűjteményre vonatkoznak, de amelyeknek nem Kriza a címzettje vagy feladója. Ilyen levelek mind Kriza életében, mind a folklórgyűjtő 1875-ben bekövetkezett halála után szép számmal keletkeztek. A kötet végül összesen 131 levelet tesz közzé az 1843–1912 közötti időszakból, de ezen felül más forrásdokumentumokat (életrajzokat, fényképeket, mutatókat stb.) is tartalmaz.

Kriza a *Vadrózsákban* 19 gyűjtőtársát sorolja fel név szerint, de ha a teljes Kriza-gyűjtést, azaz a *Vadrózsákban* meg nem jelent folklóryanagot is nézzük, a közreműködők száma ennél valamivel nagyobb. Levéltári kutatás alapján 1971-ben már Faragó József is 26 gyűjtőt azonosított név szerint, ezeket az adatokat Szakál Anna néhol korrigálja és ki is egészíti. A Kriza-irodalom a *Vadrózsák* megjelenése óta joggal emlegeti fel azt a hiányosságot, hogy Kriza gyűjtése mind a székelység földrajzi, mind vallási megoszlását tekintve rendkívül egyenetlen: a gyűjtések zöme unitárius vidékről (főleg Székelykeresztúr környékéről), kisebbik része pedig Udvarhelyszék, Háromszék és Marosszék református falvaiból származik. A gyűjtőhálózat tagjai között egyetlen falun élő református személy van, a népdalokat gyűjtő makfalvi Dózsa Dániel marosszéki alkirálybíró, de ő is csak 1862 végén, vagyis közvetlenül a gyűjtemény megjelenése előtt kerül kapcsolatba Krizával. A keleti katolikus székelység (Csík, Gyergyó, Kászon,

Felső-Háromszék) egyetlen néprajzi adattal sincs reprezentálva a gyűjteményben. Ezt a korabeli katolikus értelmiség azért sérelmezte, mert abban az időben a herderi eszméknek megfelelően a folklórt a népi alkotói génusz, a szellem megnyilvánulásaként fogták fel. Imets Fülöp Jákó 1865-ben a Kolozsvári Közlönyben azt írta, hogy a Kriza-gyűjtemény eme hiányossága azt a látszatot kelti, hogy az ottani lakosok „egészen képtelenek a szellem bárminemű produkcióira”. Maga Kriza rendkívül sajnálta ezt az egyenetlenséget, és lehetőségei szerint próbált is tenni a gyűjtési kör kiszélesítése érdekében. Minden bizonnyal az ő kérésére vette fel a kapcsolatot a csíki értelmiséggel Szabó Károly kolozsvári történész, az Erdélyi Múzeum-Egyesület könyvtárosa, aki 1862. november 27-én, tehát már a *Vadrózsák* nyomdai munkálatainak idején, így számolt be erről az akkor már Kolozsvárról Pestre költözött Gyulai Pálnak: „Írtam Csíkba a professzoroknak, s hiszem, hogy onnan is kap nemsokára egy csomó dalt; elég kár, hogy e kötetben Csík már nem jöhet a többiekkel sorba, pedig hiszem, hogy megállna a többi székely atyafiság mellett.” (39. levél)

Szakál Anna forrásgyűjteménye a gyűjtőhálózat-hoz kapcsolódó levelezésen kívül azt a levelezést is tartalmazza, amely nem közvetlenül a folklórgyűjtésre, hanem a gyűjtés módszerére, a szövegek kiadására vonatkozik, ideértve a tervezett második kötetre és a Kriza-hagyatéokra vonatkozó levelezést is.

A kötet zömét a közreadott levelek teszik ki mintegy 200 oldal terjedelemben. Ezt a típusú forrást szervesen és rendkívül szerencsésen egészítik ki a gyűjtemény végén a *Dokumentumok* című részben közreadott egyéb források. Itt találunk három részletes, kortársaktól származó Kriza-életrajzot, Toldy Ferenc akadémiai titkár itt először publikált jegyzetét Kriza életéről és munkásságáról, valamint azt a nevezetes Kriza-önéletrajzot is, amely az 1912-ben történt első megjelenés (Keresztény Magvető XLVII. 1. 40–45.) óta eltűnt. Ezt követi néhány gyűjtőtárs – Tiboldi István, Kelemen István, Sándor János autobiográfiája és egyikük, Szentmártoni Sámuel biográfiája. A korabeli dokumentumokat a *Vadrózsák* 1862. december

27-én kelt előszója és Kriza népköltészeti jegyzetei zárják.

A kötet végén található szakszerű mutatók (szemlélynévmutató, helynévmutató, tárgymutató és szakirodalom) a forrásfeltárást megvalósító kötetben való tájékozódást segítik.

Egy szokásos forrásközlést megvalósító kötet itt le is zárulhatna, de Szakál Anna a *Melléletek* című kötetrészen újabb meglepetésekkel, fontos tudománytörténeti adalékokkal szolgál. Nagy munkával felkutatta, és itt lexikonszerű tárgyszerű szócikkekben közlést tesz mindazoknak a személyeknek az életrajzát, akikről feltételezhető vagy biztosan állítható, hogy Kriza János gyűjtőtársai voltak (összesen 37 személy). Ezt követi a gyűjtők és munkatársak pontos forrásmegjelöléssel közzétett fényképe (összesen 15 Kriza-munkatárs fényképét sikerült megtalálnia), sőt még egy adatközlő (a székelykeresztúri Gotthárd Gergely, ragadványnevén Puczi Gecei híres mesemondó) fényképe is szerepel a kiadványban. A *Melléletek* között ott találjuk még a Kriza-munkatársak autográf kéziratairól, a *Vadrózsák* keletkezéstörténetéhez kapcsolható korabeli sajtóhíradásokról és a *Vadrózsák* nyugatványairól készült fényképeket is. A kötetet Kriza János eddig feltárt levelezésének jegyzéke zárja, amely a források lelohelyét is megnevezi jelzetekkel együtt. Meg kell jegyeznünk ugyanis, hogy Szakál Anna, bármennyire alapos munkát végzett is, nem tekinti lezártnak a forrásfeltárást, ezt az impozáns kötetet csak előmunkálatnak tartja a további Kriza-kutatásokhoz. Talán túlon túl szerény is, amikor így fogalmaz: „...a kötet nem tartalmaz a *Vadrózsák* szempontjából meglepő újdonságot. [...] A kötet összeállításának és megjelenítésének relevanciáját nem az adja, hogy ebben olyan adatokat talál a kutató, amelyek alapvetően változtatnák meg a *Vadrózsák* gyűjtőhálózatáról eddig ismert képet. Inkább árnyalhatja, pontosíthatja azt, illetve a későbbi kutatás számára kiindulópontot jelenthet mint egy olyan dokumentumgyűjtemény, amelyben mindent egy helyen megtalálhat.” (19.)

A forrásértékű dokumentumszövegek közreadásának módját itt és most részletesen nem ismertethetjük, de a leglényegesebb közlési elvet mindenképpen

ki kell emelnünk: Szakál Anna nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy a leveleket és minden más dokumentumot az eredeti forrás alapján betűhíven közöljön. Ezt azért szükséges hangsúlyozni, mert a korábbi neves Kriza-kutatók nem mindig alkalmazták ezt a természetesnek mondható és egy tudományos forrásközléstől joggal elvárható szempontot, így a dokumentumok közreadójának most bőven volt korrigálni valója is.

A kötet tárgyi tartalmának bemutatása után szólnunk kell a forrásgyűjtemény céljáról és ehhez kapcsolatosan a közreadó tudományos szemléletéről, illetve az alkalmazott módszertanról is.

Amint tudjuk, Kriza János személye és folklórgyűjtői tevékenysége mérföldkővet jelent a magyar folklorisztikai gondolkodás történetében, hiszen a tudományterület sokáig érvényes kánonjai épp a *Vadrózsák* gyűjtése és kötetbe rendezése idején, 1842–1862 között alakultak ki, amikor alapvető folklorisztikai kérdésekre kellett választ adni: milyen jelenségek, milyen műfajok számítanak egyáltalán folklórnak, azaz hol van a folklór határa a népi kultúra egészen belül; részei lehetnek-e a népies stílusban, ismert szerzőktől származó alkotások a folklór jellegű kultúrának, azaz hol van az oralitás és az írásbeliség határa; a folklórgyűjtőnek milyen mértékben kell figyelnie a a folklórszövegek társadalmi- és szövegkontextusára; a lejegyzés és közreadás során milyen mértékben kell követnie a tájnyelvet, szabad-e, illetve szükséges-e „átszerkeszteni”, módosítani a szövegeket? Ezekkel az alapvetően elméleti jellegű kérdésekkel Kriza a gyakorlatban – a gyűjtés és a szerkesztés során – szembesült. A kötet megjelenését követő, igen hevesnek mondható, ún. „Vadrózsá-pörben” és általában a kötet kritikai recepciója során újabb, igen súlyos elméleti kérdések merültek fel, amelyek végképp megrendítették a folklórról való romantikus gondolkodást, és előkészítették a talajt a pozitivistá folklorisztika számára. A Vadrózsá-vita végső soron a folklór nemzeti vagy nemzetközi jellegére vonatkozott, és ennek megfelelően az összehasonlító folklorisztikai kutatások módszertanát illetően volt máig érvényes hozadéka, de egyéb kérdéseket is érintett. A vita végén, azaz a 19. század középső harmadában kialakult egy kánon

a folklór mibenlétéről, a jó gyűjtőről, a folklorisztika feladatairól, és ez a kép a későbbiekben alapjaiban nem is változott, ugyanis a Vadrózsa-pört követő kisebb-nagyobb kanonizációs viták csak részletkérdéseket érintettek, vagy Kelet-Európában ideológiai természetű áltudományos viták voltak.

Ma azonban gyökeres változásnak vagyunk tanúi: a mai posztmodern kor tudományossága nem ismer el egyetlen kánont, sőt semmiféle értékhierarchiát sem. Míg korábban a folklórgyűjtők tevékenységét a jó gyűjtőről és az érvényes folklórról kialakított 19. századi kánon szerint értékelték, ez az új szemlélet a folklórgyűjtőket és a folklórgyűjtés jelenségét önmagában, azaz mindenféle külső értékszemponttól függetlenül vizsgálja. Az a kánon, amelynek szülőatyjai a magyar folklorisztikában Arany János, Arany László, Gyulai Pál és még sokan mások voltak, az esztétikai relevanciát, az orális jelleget, az autochton népi eredetet, a közösségi jelleget stb. tekintette a kanonizáció fő feltételének, de ez a folklórdefiníció ma már nem tűnik érvényesnek.

Az előttünk álló forrásgyűjtemény tehát szemléletében is újszerű. Úttörő jelentőségének csak azért nem mondhatjuk, mert újabban ezt a szemléletet a történeti folklór más magyar és nem magyar kutatói is követik, és ez a kötet is ebbe az új tudományos paradigmába illeszkedik.

Szakál Anna a kötetet bevezető mintegy 50 oldal terjedelmű bevezetőben – noha élesen ezt sehol nem fogalmazza meg – radikálisan szembefordul a hagyományos folklorisztikai kánonnal. Az ő forrásfeltáró, -közreadó és -értelmező szemléletében nincs hierarchia, számára minden gyűjtő és minden folklórjelenség egyformán érdekes. Maga Kriza is csak azért emelkedik ki a kötetben bemutatott mintegy három tucat személy közül, mert tőle származik a legtöbb forrás, az ő személye és az ő műve fogja össze azt a tekintélyes értelmiségiekből álló gyűjtőhálózatot, amely a 19. század második felében egy adott földrajzi térben folklórgyűjtéssel és közreadással foglalatzkodott. A folklór ünnepi mivolta, az alkotások szépsége és közösségi jellege helyett a hangsúly ma a mindennapiságra tevődik át. Saját kutatói hitvallását Szakál Anna így fogalmazza meg:

„Úgy vélem, hogy a mai, 21. századi folklorisztika nem valamilyen 19. vagy 20. századi értelmiségiek konstruálta eszményhez szeretné mérni a 19. századi gyűjtőket és szövegeket, hanem annak vizsgálatára kívánja helyezni a hangsúlyt, hogy a 19. században kik voltak ezek az emberek, akik népköltészeti gyűjtéssel foglalkoztak, milyen háttérből érkeztek, milyen iskolákban végeztek, ott milyen hatások érték őket, milyen kapcsolathálóval rendelkeztek, hogyan teltek a mindennapjaik, és ebbe hogyan illeszkedett bele a népköltészetről (mint értékről, megmentendő örökségről) való gondolkodás.” (12.) A kötet elsőszója ilyen „mindennapi” kérdések tömkelegét veti fel, és miközben válaszokat keres, újra meg újra idéz a közreadott forrásanyagból.

Valljuk be, nem gondoltunk eddig arra, hogy a magyar folklorisztika egyik legkanonikusabb gyűjteménye kapcsán ilyen kérdéseket is fel lehet tenni. Kérdés persze, hogy „elég sűrű-e” a feltárt forrásanyag ahhoz, hogy ezekre az izgalmas kérdésekre valóban kimerítő válaszokat is kapjunk. A levelezés mellett közreadott más természetű dokumentumanyag műfaji sokszínűsége, változatossága – például újságcikkek, nyugtatványok, biográfiák, fényképek, kézirati lapok, levelezéscímjegyzék stb. – a folklórról, a folklórgyűjtőkről alkotott kép kiegészítését célozza. Szükség van ezekre a kiegészítésekre, hiszen a történeti forrásokra jellemző szűkszavúság, a minduntalan megtapasztalható információhiány kétségkívül korlátokat szab a 19. századi hétköznapi mélyreható megismerésének.

Szakál Anna jól tudja, hogy megbízható alap kutatások elvégzése és ezen alapuló forrásközlések nélkül nincsenek releváns, valóban értékelhető válaszok, sőt még releváns kérdésfelvetések sem. Logikusan szerkesztett, pontos, precíz, a bölcsészettudományi akribia szigorú étoszával összeállított forrásfeltárásnak végső soron ez az értelme és ez a mához szóló tudományos üzenete. Olyan kötetet tett le az asztalunkra, amely mind forrásértékét, mind elméleti hozzáadását tekintve rendkívül fontos és időszerű.

Gratulálunk a szerzőnek, és köszönjük neki az elvégzett munkát!

Tánczos Vilmos

A Hunyad megyei szórványmagyarság nyomában*

Vass Erika: A Hunyad megyei református szórványmagyarság. Skanzen könyvek. Szabadtéri Néprajzi Múzeum, h. n., é. n., 297 oldal

Hunyad megye több szempontból sem tartozik a közkedvelt úticélok közé. Az Erdélybe igyekvő turisták többnyire csak egy-egy fénykép erejéig, átutazóban állnak meg Déva vagy Vajdahunyad váránál, és a néprajzi kutatások is hosszú időn keresztül kevés figyelmet fordítottak a területre, valamint az itt élő (szórvány)magyarságra, az asszimilációs folyamatokra és a rendkívül izgalmas kérdéseket feszegető interkulturális kapcsolathálókra. Szisztematikus kutatómunka Kósa László nevéhez fűződik, aki 1968-ban Lozsárdon, Kisbarcsán és Csernakeresztúron a Magyar Néprajzi Atlaszhoz gyűjtött. Ezenkívül Kolumbán Samu, dr. Kós Károly, Kiss Ilona, Szász Judit, Magyar Zoltán, Messel Balázs, Gazda József, Szabó Imre, Zsók Béla, Schreiber István és László Gergely Pál írásaiból tájékozódhatunk a területről, ám e munkák egy része az ott élő, elsősorban katolikus bukovinai székelységekre vonatkozik. Így éppen hiánypótló jellege miatt (is) üdvözlendő Vass Erikának, a szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum néprajzos-muzeológusának új kötete, amelyben a Hunyad megyei református szórványmagyarság bemutatására vállalkozik.

Vass Erika munkája a Szabadtéri Néprajzi Múzeum egy tágabb kutatási programjába ágyazódik, amelynek célja Erdély népi építészetének és jellegzetességeinek múzeumi bemutatása tizenöt portán, egy unitárius templomon és vízgépeken keresztül. A szerző – egyben a készülő épületegyüttesekért felelős muzeológus – 2006-tól kezdve járja tudatosan, tudományos céllal Hunyad megye településeit, valamint kutatja az ide vonatkozó levéltári forrásokat. A gyakorlati munka, vagyis a későbbiekben a múzeumba

kerülő tárgyegyüttesek és épületek feltérképezése mellett Vass Erika kérdésfelvetései elsősorban a szórványlét, a vallási és etnikai sokszínűség, az interkulturális találkozások, az asszimilációs folyamatok alakulása mentén szerveződtek.

A terület kutatástörténeti és a szórványlétet, valamint a vallási és nyelvi helyzetet áttekintő, rövidebb fejezeteket követően a könyv gerincét Hunyad megye történetének összegzése és negyven település betűrend szerinti egy-hét oldalas bemutatása képezi, beleértve az egykor Zaránd vármegyét, a Hátszegi-medencét és a Zsil völgyét is. A kisebbségi sors és a szórványlét itt olyan szimbolikus aktust is jelent, amely mögött a 20. század nagy történetei, társadalmi és politikai változásai húzódnak meg. A területre a 10–12. század során került a magyarság, azonban Hunyad vármegyére a 13–14. századi Havasalföldről jövő román bevándorlások, valamint a későbbi török pusztítások miatt már a 19–20. század során is a kétnyelvűség volt a jellemző. Az iparosodási hullám következtében az 1950-es évekre a megye települései vonzó munka- és kereseti lehetőséget kínáltak. Ezek azonban a 20. század végére eltűntek, gyökresen átalakítva az életformát és a terület etnikai színezetét. Napjainkban jellemzően egyre több fiatal próbál szerencsét külföldön, Csernakeresztúr kivételével a megmaradt helyi közösségek vagy inkább családok magyarországi kapcsolatrendszere is gyenge és rendszertelen.

A települések ismertetése során a történeti áttekintés mellett Vass Erika elsősorban az identitás fontos építőköveinek, a nyelvnek és a vallásnak a lokális visznyokba való beágyazottságára

Gatti Beáta (1985) – doktorandus, PTE BTK IDI Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, gattibeata@gmail.com

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

fókuszált. A számok és az évszámok mögött azonban ott húzódnak az egyéni sorsok is. Minden település esetében a terepmunkája során megismert egyének, családok szemszögéből láttatja az interetnikus kapcsolatokat, a migrációs és az asszimilációs folyamatokat, a szórványlét nehézségeit, a kétnyelvűség különböző formáit és kontextusait (például a nyelvek elsajátításának sorrendjét, a magyar/román nyelv használatának helyszíneit és alkalmait stb.). Ilyenfórmán nem pusztán az egykori kismemesi falvakat és nemritkán utolsó magyar lakóit ismerhetjük meg, hanem az iparvárosokban élő gyári munkásokat, a lelkészeket, az értelmiséget is. Nem kerüli el a szerző figyelmét az itt élő bukovinai székelység sem, akik bár többnyire katolikus vallásúak, sajátos identitás- és különállóságtudatuk miatt kitekintést, összehasonlítási pontot is jelentenek a Hunyad megyei református magyarság helyzetéhez képest. Bár a kötetnek ez nem kitűzött célja és feladata, az életpályák rövid összefoglalása mellett számomra izgalmas lett volna néhány élet-történet mélyebb elemzését is olvasni.

Hosszabb lélegzetű, külön fejezetben tagolt esettanulmányok szólnak két eltérő sorsú faluról, az egykori kismemesi Lozsádról és Rákosdról. Míg az előbbi településen élő magyarság a falu zárt földrajzi helyzete miatta a 20. századra szinte teljesen eltűnt, s a református egyház is elvesztette közösségformáló erejét, addig az utóbbi lakói, a városhoz való közelségük miatt könnyen be tudtak kapcsolódni a vasgyári

munkába. Ma Rákosd Vajdahunyad egyik negyedét képezi, ahol annak ellenére, hogy a helyi közösség Hunyad megye más településeihez hasonlóan szintén kétnyelvű, az aktív lelkészi tevékenységnek köszönhetően mégis virágzik a magyar közösség. Rákosd esetében a levéltári források segítségével 1801-től kezdődően megismerjük a házassági kapcsolatokat és a házassági kör bővülését is. Közel sem elfogultan, de egyes részekben a sorok között jól kiolvasható a szerző álláspontja is, amellyel a Hunyad megyei magyarságot kívánja támogatni saját múltja megismerésében, sorsa megértésében és a jó gyakorlatok kiemelésével.

A fejezeteket néhány fekete-fehér fotó és térkép illusztrálja és tagolja, a hozzá tartozó DVD-melléklet a terepmunkák során készült fényképeket tartalmazza. A kötetet magyar és angol nyelvű összefoglaló zárja. Zárójeles megjegyzésként teszem hozzá, hogy talán hasznos lett volna magyar és román nyelvű helységnevmutatót is csatolni a könyv végére.

A kötetből a Vass Erika és gyűjtőtársai által bejárta 42 Hunyad megyei települést ismerjük meg. Azt gondolom, hogy a szerző problémaérzékeny megközelítésével nem pusztán a helyi közösségek helyzetét világítja meg, hanem a szórványlét általánosabb kérdéseire is reflektál. A Hunyad megyei református szórványmagyarság című kötetet bátran ajánlom az ide látogató utazóknak, a szakmabeli olvasóknak és nem utolsósorban az ott élőknek.

Gatti Beáta

Erdővidéki lakodalmi szokások az idők tükrében

Vőfély történet. Egy évszázados vőfélykönyv Középpajtáról. A középpajtai Gyenge András, Gyenge Lajos, Szalad Albert és ifj. Gyenge András kéziratoss vőfélykönyvét bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel közlésezi Kinda István. Tortoma Könyvkiadó, Barót 2012. 76 oldal

Vőfély Történet, Egy évszázados vőfélykönyv Középpajtáról címmel 2012-ben a baróti Tortoma Kiadónál jelent meg a középpajtai Gyenge András, Gyenge Lajos, Szalad Albert és ifj. Gyenge András kéziratoss vőfélykönyve, Kinda István

bevezető tanulmányával és jegyzeteivel. A könyvet lektorálta.

A Keszeg Vilmos és Tánzos Vilmos által lektorált kötet a középpajtai Gyenge András által 1901 novemberében megkezdett, 18,4 x 11,5 cm-es,

Dimény-Haszmann Orsolya (1979) – muzeológus, doktorandus, Székely Nemzeti Múzeum – Haszmann Pál Múzeum, Csernáton, haszmannorsi@yahoo.com

kemény borítójú, sima lapokból álló könyv teljes tartalmát betűhű átirásban közli, azzal a céllal, hogy visszaadja az eredeti munka hangulatát.

Idős Gyenge András és fiai, Lajos és András, illetve a rokonsághoz tartozó Szalad Albert írói tevékenysége olyan szegmensét rögzítette a 20. század eleji populáris kultúrának, amelyet Erdővidék viszonylatában más forrásból eddig nem ismertünk, hiszen a térségből vőfélyversek alig jelentek meg, és tudomásunk szerint Háromszékről és Erdővidékről kéziratos vőfélykönyv önállóan mindeddig nem került kiadásra – fogalmazza meg Kinda István bevezető tanulmányában. Ez rávilágít jelen kiadvány fontosságára is, és más hasonló jellegű, eddig ismeretlen kéziratos füzetek felbukkanását is elősegítheti.

A népi kéziratok hagyománya visszanyúlik egészen a 18. századig, amikor a vallásos kéziratos gyűjteményeket fokozatosan váltották fel a világias énekeskönyvek, emlékiratok, naplók stb. A népi kéziratok terjedése szoros összefüggésben áll az alfabetizáció kérdésével. Ebbe a sorba illeszkedik Gyenge András *Vőfély Históriaja* is, amely a 20. század fordulójának lakodalmi szokásvilágába és életvitelébe enged betekintést.

A lakodalmi folklór néprajzi gyűjteményekben való megjelenésére vonatkozóan megállapítható, hogy Székelyföld, szűkebben Háromszék és Erdővidék folklóráját illetően már a 19. század hatvanas éveiből rendelkezünk rendszeres gyűjteménnyel Kriza János *Vadrózsák* című könyvének köszönhetően. Réső Ensel Sándor 1866-ban kiadott népszokásgyűjteménye, majd Orbán Balázs Székelyföld területén végzett gyűjtése esetében a háromszéki lakodalmi szokáskörből a vőfélyek tevékenységének leírását találjuk meg. Ezek a kiadványok még nagyjából csak magára a szokás leírására összpontosítanak. Kriza János sem emelte be a *Vadrózsákba* a lakodalmi költészet darabjait, de az 1882-ben megjelent, *Székelyföldi gyűjtés* című gyűjteményes könyvben már a lakodalom polgáris ízlést tükröző szokásköltészete hangsúlyosabb jelenlétet kapott. Kinda István bevezető tanulmányában rávilágít egy, a Székely Nemzeti Múzeum könyvtárában 29-5b/1900 leltári szám alatt található, *Vőfélyi kötelesség* című, 16

oldalas, kisméretű füzetre, amelyet 1868-ban Budán nyomtattak, és 1900-ban már nagyon használt állapotban, jegyzetekkel tarkítva került a gyűjteménybe. Alcíme alapján nagy valószínűséggel az 1793 körül kiadott *Újdonnan új vőfély kötelesség, melyet az ilyen hivatalokban forgolódnók kedvéért készített és kiadott egy verselő* című ponyván alapszik. Minden bizonnyal nem ez volt az egyetlen, azonos témájú ponyvafüzet, amely már a 19. században eljutott vidékünkre, ezek szerint tehát ismerték, forgatták, másolták ezeket a szövegeket.

Felső-Háromszék első néprajzi monográfiájában, 1942-ben Balázs Márton a házasság, eljegyzés témakörének leírásakor nagyjából szintén csak a szokásleírásra összpontosított. Pár évtizedre rá, 1984-ben, *Háromszéki magyar népköltészet* címmel kiadott vaskos gyűjteményében Konsza Samu már önálló fejezetet szentelt a lakodalmi költészetnek. A térségben, a Barcaságban Seres András végzett népszokás- és népköltészet-kutatást, aki a lakodalmi szokások változásaira is felhívta a figyelmet.

Ebbe a sorba tartozik Háromszékről egy, a jelen kiadványhoz hasonló, 2002-ben megjelent közlés, Tamás István kézdiszentléleki kéziratos gyűjteménye a 20. század közepéről, amely *Népszokások* című fejezetében, ahol az emberi élet fordulóihoz kapcsolódó népszokásokat veszi számba, egy jelentős részt a házasságnak szentel, a lakodalom menetét végigkísérő rigmusokat közölve.

Visszatérve jelen írás tárgyára, megállapítható, hogy Gyenge András kézirata, amelyet 1901 novemberétől kezdett el írni, a kor ponyvakiadványaiból, illetve a szakirodalomból is megismerhető lakodalmi költészet vőfélyrigmusainak változatait tartalmazza, azokat a leggyakoribb verseket, amelyek egy hagyományos falusi lakodalom levezetéséhez szükségesek voltak. Könyve különösebb változtatás nélkül továbbviszi a magyar lakodalmi költészet hagyományát, a költeményekben a vőfély magának a lakodalomnak és a násznépnek az idealizált képét jeleníti meg.

Amellett, hogy a kéziratot betűhűen, változtatások nélkül nyújtja át az olvasónak, a könyv kapcsán ki kell emelnünk Kinda István bevezető tanulmányát, amely kontextusba helyezi azt, elvégezve a kézirat

ismertetése mellett az eredeti könyv utóéletének vizsgálatát is. Rávilágít arra, hogy milyen szerepeket kapott a tartalmát jegyző személyek életében, elemzi azt is, hogyan használhatták a könyvet a családban, mindezzel az adott élettér és kor szokásait is közelképbe hozza. Például azt, hogy egy gazdálkodó, nem tollforgató személy életvitelében az év melyik időszakában jelenik meg az írás cselekvése mint az önmegvalósítás, önmegnyilvánulás eszköze.

Érdekessége a könyvnek az is, hogy a lakodalom menetét követő vőfélyversek után a családi könyvvitelbe is betekintést nyerhetünk általa, ami szintén a könyv családon belüli használatának módjára enged következtetni.

Már a 64 oldalt kitevő kézirat változatos írásképe is jelzi, hogy a könyvbe nem csak egyetlen személy jegyzett be – tudjuk meg a bevezető tanulmányból. Ha belelapozunk, láthatjuk, hogy fő szerzője, a könyv elindítója Gyenge András (1882–1945) 46 oldalt írt be, az utolsó, ceruzával írott verseket pedig ifjabb Gyenge András (1915–1995), a könyvet indító szerző fia jegyezte be 1939. május 1-jén. Így a könyv születésének időtartama közel negyven évet ölel fel. A könyvbe bejegyző személyek legtöbb esetben aláírták a bejegyzett rigmust vagy rigmusokat, amelyek három nagyobb csoportra oszthatók: változatos búcsúztató szövegeket, ételek felszolgálásához kapcsolódó rigmusokat, illetve a menyasszonnyal kapcsolatos verseket találunk benne. A búcsúztatószövegek – anyától, apától, szülőktől, nagyszülőktől, külön a nagyapától, lányoktól, szomszédoktól, rokonoktól stb. – a

legváltozatosabbak, mindig az adott helyzethez aktualizálva fogalmazzák újra ezeket. Az ételekhez kapcsolódó rigmusok többek között *Levesről* (több változat), *Káposztáról*, *Húsról*, *Leves bevitelkor!*, *Borbevitelkor!* címmel szerepelnek a könyvben. Egy másik csoportot képeznek a menyasszonyhoz fűződő szövegek, mint a *Menyasszony elővezetése*, *Menyasszony tánc!*, *Főkötőről*, *Menyasszonytánc kezdetekor*. De *Kárlátni való meghívásra*, illetve *Kásapénzszedésre* címmel is találunk verset a könyvben. Mindezek együttvéve a középjait lakodalmas szokások szemléletes keresztmetszetét kínálják.

Kinda István a család történetére is kitér, ezt a könyv végén található fotómelléklettel is illusztrálja, kronológiai sorrendben, előbb a 19. század végéről látunk képeket, egészen napjainkig menően, megmutatva a Gyenge család életterét, a család történetére vonatkozó fényképeket, a levelesládikát, amelyben a könyvet őrizték, és lezárja a képsorokat a középjaitai temetővel. Az általa felhasznált archív felvételek a sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeum fotótárának darabjai. Emellett megvizsgálja a lakodalmi szokásokat és azok átalakulását az adott térségben, Középjaitán és környékén, a szokásvilágot ily módon beágyazva a tágabb régió vonatkozó folklórhagyományába.

Hasznos, a nem szakmabeli érdeklődők számára is olvasmányélményt nyújtó könyvvel van tehát dolgunk, amely hasonló feltáró munkára ösztönözhet más kutatókat is.

Dimény-Haszmann Orsolya

„Vasalva! Egy a, kettő, három...”*

Könczei Csilla: A borica. Kulturális identitás, rítus és reprezentáció a Brassó megyei Háromfaluban. Kriza János Néprajzi Társaság, Kvár 2009. 295 oldal

A hazai néprajzosok, társadalomkutatók körében közzismert, hogy Könczei Csilla kutatói munkássága szorosan összefügg a hétfalusi,

pontosabban háromfalusi boricával, a borica kutatásával. Saját bevallása szerint 1980-ban Martin György tanácsára kezdett el ezzel a kérdéskörrel

Könczei Csongor (1974) – néprajzkutató, PhD, Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Kolozsvár, cs.konczei@ispmm.gov.ro

* Eredetileg elhangzott 2011. június 3-án a Kriza János Néprajzi Társaság kolozsvári székhelyén.

foglalkozni, akkor a népszokás tánckészletének leírását célozva. Később, 1986-ban az egyetemi szakdolgozatát is a boricáról írta, amelyikben már a teljes szokásanyag bemutatására vállalkozott. Fontos megemlíteni, hogy a *Borica* című szakdolgozatáért 1994-ben Martin György-díjban részesült, és az sem véletlen, hogy a jelen kötet előszava „Martin György emlékére” ajánlással van ellátva. De a borica kisebb-nagyobb megszakításokkal végigkísérte Kőnczei Csilla utóbbi két évtizedes kutatói munkásságát is, a különböző konferenciákon tartott előadásai, publikációi és nem utolsósorban újabb (már egyetemista diákjaival közös) terepmunkái révén, el egészen a 2004-ben megvédésre került *A borica. Kulturális identitás, ritus és reprezentáció a Brassó megyei Háromfaluban* címet viselő doktori disszertációjáig. Ennek a disszertációnak szerkesztett és mellékletekkel bővített változata a 2009-ben megjelent kötet, amely így egy három évtizedes kutatói munkásság összegzésének, mondhatni szintézisének tekinthető. Hogy egyszerűsített lezárásának is? – erre a kérdésre csak a szerző tud majd válaszolni...

De mi is a borica? Az elmúlt évszázadban a magyar néprajzkutatás, ezen belül hangsúlyosan a néptánckutatás, de a magyar művelődéstörténet is elsősorban rituális táncként, táncalkalomként tárgyalta a boricát. Avagy a *Magyar Néprajz VI.* kötetéből pontosan idézve a borica leírását: „A hétfalusi csángók századunkban már csak a Háromfaluban (Tatráng, Zajzon, Pürkeréc) járták aprószentekkor a boricatáncot. A múlt században még minden faluban, s egész farsangban, különösen a farsang három napján végigjártak minden gazdát, sőt még a szomszédos falvakat is meglátogatták. Egy megfogadott öreg vatáf vezetésével már hetekkel előbb megkezdték a kocsmában vasárnaponként a tánc versenyszerű gyakorlását, s kiválasztották a legjobbakat. A boricások színes szalagokkal díszített fekete kucsmát, a mellenvállon átkötött szíjat és selyemkendőket viseltek. Lábszárakon örharangok, bocskorukon, majd csizmájukon sarkantyú pengett. Kezükből régebben csákányt, később falapockát tartottak. A négy kuka

(= néma) fekete ruhában tollal, szőrrel díszített ijesztő fa álarcot viselt, s négy kolomp csörgött a derekukon. Oldalukon fakard, kezükben nyeles korbács volt. A kocsmában gyülekezve indultak falujárásra először az előjárókat megtisztelve, majd minden gazda udvarára betértek. A menetet a tebetartó (tebe: fenyőfa hegye aranyozott gyümölcsökkel) vezette, utánuk két-három cigány: furulyás-hegedűs-cimbalmos vagy hegedűs és kobzás (újabbban csak egy tangóharmonikás), majd a két vezér, vatáf mögött a boricások. A végére maradtak a kosár- és nyárshordozók, akik a húst, kolbászt, tojást és kenyeret gyűjtötték. A kukák a menet körül mókáztak, távol tartva a gyermekeket és a tömeget. A gazda udvarán kört alakítva a vezér vezényszavai szerint egyöntetűen táncoltak: a vatáfokkal szemben lévő két rudasnak szóló szerepe is volt. A tánc négy részből – egyes, kettős, hármas és török boricából – áll, mindegyik résznek saját dallama van, s az utolsó gyors. A bokázó, forduló, sétáló, dobantó, hátravágó, kirugó lépések hosszan ismételt sorozatából álló kötött körtánc után a jelen lévő nőkkel csárdást táncoltak. A kukák tánc közben mókáztak, hajtották a leányokat, mindent összelopkodtak az udvaron, amit csak kiváltani lehetett tőlük. Régebben verekedés közben az egyik kukát leütötték, s fakardjaikkal jelképesen feldarabolták, majd megsiratták, végül korbácsukkal életre fújva és verve feltámasztották. Délben és este a boricások fogadott főzőasszonynál vagy a kocsmában lakomáztak, ahol a falu szegényeit is megvendégelték. A boricajárást este táncmulatság követte. A szomszédos falvakba látogatva rendszerint meg kellett vívniuk s versenyt táncolni az ottaniakkal. A téli napforduló e régi szokása a románság körében cãluser (kaluser), cãluș néven ismeretes.” (Martin György: *Barcasági, hétfalusi csángók. = Magyar Néprajz VI. Népzene. Néptánc. Népi játék.* Főszerk. Dömötör Tekla. Akadémiai Kiadó, Bp. 1990. 446.) A boricáról hasonló leírást tartalmaz a *Magyar Néprajzi Lexikon* is, kiemelve, hogy a téli napforduló ünnepköréhez tartozó boricát Róheim Géza a termékenységvarázslás és az avató ritus elemeit őrző szokásként említi,

Domokos Pál Péter pedig a moreszka magyar és európai hagyományaival vizsgálva értelmezte. A fentiek értelmében tehát a borica nem több, mint egy rituális, a téli napforduló ünnepeköréhez tartozó és a legényavatással kapcsolatos táncos szokás.

A hétfalusi boricatáncot elsőként Zajzoni Rab István írta le 1862-ben, és azóta ez a népszokás sokak fantáziáját megmozgatta, ahogyan erre Kőnczei Csilla is felhívja a figyelmet: „A szokás archaikus vonásaiból sok mindenre következtettek már. Horger Antal sámánkodó nyomokat vélt felfedezni a boricában, Julius Teutsch egyenesen a tél elűzésének szimbolikus bemutatását látta benne, Róheim Géza egy ősi férfiatvási szertartás maradványának tartotta a szokást, Domokos Pál Péter pedig az ártó gonosz szellemek ellen hadakozó és termékenységet varázsló moreszka táncok közé sorolta.” (104.) Természetesen az idézett kutatók megállapításai óta eltelt közel egy évszázad viszont – mint minden megcsontosodott társadalomtudomány – az etnográfiai szakirodalom se nagyon változtatott a boricával kapcsolatos „tudásán”. Pontosabban Kőnczei Csilla munkásságáig, hiszen – ahogyan azt *A borica* című kötet is bizonyítja – ő már teljesen más, mondhatni új társadalomtudományi megközelítésből vizsgálja a borica jelenségét. Egyrészt tágabb társadalmi kontextusba helyezi a boricát, így nem pusztán egy táncszokás elemzésére vállalkozik, hanem rávilágít annak sokrétű történeti-társadalmi, illetve kulturális és etnikai kontextusára is, másrészt több kutatási módszert ötvözve a boricát mint nonverbális médiumot is elemzi: „A hétfalusi boricatánc a szinkretizmus mintapéldája lehetne (az emberi kommunikáció összes fajtáját fellelhetjük benne), kitűnő lehetőséget nyújt az ilyenfajta vizsgálódásokra.” (105.)

A kötet szerkezetileg két nagy elemző fejezetet tartalmaz, amelyekhez szervesen kapcsolódik az igen gazdag adattár is. Az első fejezet (*Hétfalusi társadalmi és reprezentációi*) három részfejezetre oszlik. A társadalmi reprezentációkról szóló elméleti bevezető olyan kérdéseket tárgyal, mint a reprezentáció és kommunikáció, társadalom és reprezentáció, társadalomépítés és reprezentáció,

osztályozási rendszerek, a különbözőség és a másság mint az osztályozás alapkritériuma, reprezentáció és társadalmi egyenlőtlenségek, kizárási technikák, intézményes beszédmódok, a társadalomtudományok mint intézményes diskurzusok, az idegenség megjelölése (mint a nyugati antropológia és a kelet-közép-európai néprajz közös forrásvidéke), a saját társadalom kutatása, a kulturális kategória és a társadalmi csoport közötti különbség s végül a heteroreprezentáció és önreprezentáció. A társadalmi reprezentációról szóló fejezetet történeti áttekintés követi, amelyik részletesen bemutatja Háromfalu 1944 előtti társadalmát. Ebben a fejezetben Kőnczei Csilla a háromfalusiak etnikus és vallási identitásáról, 1848 előtti és utáni társadalmi helyzetükről, rokonsági szerkezetükről értekezik, majd kitér a teljes Hétfalu foglalkozási rétegződésére és a hétfalusiak migrációjára. *A háromfalusi magyarok kulturális (ön)meghatározásai* című alfejezet tulajdonképpen a széles körű szakirodalomra épülő, igencsak kimerítő elméleti bevezető konkrét, terephez igazodó alkalmazása. Ebben a szerző ismerteti a háromfalusi magyarok orális önreprezentációit, a barcasági magyar értelmiségiek írásos önképeit és a külsődleges reprezentációkat. Ez utóbbi kérdéskörben elemzi a hétfalusi magyarok megjelenítését a helyszínen végzett nyelvészeti és néprajzi kutatások alapján készült írásokban, a hétfalusi magyarokra vetített „csángáló” sztereotípiát, külön kitérve a kialakított sztereotípiák forrásvidékére, a másság etnicizálására, a sztereotípiák hatására és elhárítására, illetve a heteroreprezentáció és önreprezentáció konkrét eseteire.

A kötet második nagy fejezete (*A hétfalusi borica mint társadalmi reprezentáció és mint nonverbális médium*) szól magáról a boricáról. Ez a fejezet öt részfejezetre oszlik. Bevezetésként (*Reprezentáció és médium*) a szerző ismerteti a médium, a nonverbális nyelv és a nonverbális jelentés fogalmait, kitérve a magyar tánc kutatásnak a tánc és a nyelv viszonyára vonatkozó alapvetéseire, amelynek kiindulópontja, hogy a magyar tánc kutatás meghatározó paradigmája a strukturális nyelvészeti elemzés mintáját követi. A következő

részfejezet a boricát mint társadalmi jelt elemzi. A szerző ebben a fejezetben olyan résztémákat érint, mint a borica és a háromfalusi legénytársaságok, az autoritás megjelenítése, rítus és helyi társadalom, a kirekesztettség megjelenítése, a boricálás mint a falu szimbolikus térképe, valamint a boricabál és közösségi alap. Külön alfejezet foglalkozik a borica és a hivatalos intézmények viszonyrendszerével, meghatározván négy történeti periódust: az 1867 előtti „láthatatlan” boricát, az 1867–1918 között a hatóságok szeme előtt zajló boricát, az 1918–1946 közötti tiltások időszakát és az 1946–1989 közötti „népi demokráciában” zajló boricálást. A következő alfejezet a borica rituális eszközeinek képi használatát elemzi. Itt a szerző alapkérdése, hogy a fénykép kép a rítusról vagy rituális tárgy, majd külön elemzi a tárgyak társadalmi, referenciális, egyéni identitásra utaló és közösségi jelentéseit, végül pedig a fényképet mint rituális tárgyat. A második fejezet összegzéseként Kőnczei Csilla a boricát mint nonverbális médiumot ismerteti.

A kötet két nagy elemző fejezetét gazdag szakirodalmi jegyzék, illetve részletes román és angol nyelvű rezümé zárja. Ezt követi a már említett igen gazdag adattár: a mellékletek mennyiségileg a könyvnek több mint a felét alkotják. Ebben Kőnczei Csilla először közlések négy, boricáról szóló forrásértékű etnográfiai leírást (Zajzoni Rab István, Horger Antal, Kiss Attila és Pál András írásai), illetve saját gyűjtéseiből tizenhárom helyszíni interjút. Mindezt részletesen adatolva követik a mellékletek adatai, képleírások, fényképek, a boricatánc zenéjének kottái, a boricatánc térformái és nem utolsósorban maguk a táncok táncjelírásban rögzítve.

A kötet szerkezetének ismertetése és tartalmának rövid felvázolása után a következőkben csupán két lényeges, Kőnczei Csilla munkáját igencsak meghatározó tényezőt emelnék ki.

Egy társadalomtudományi munka minősége a kutatás és elemzés során használt módszerek függvénye. Kőnczei Csilla a magyar néptánc kutatás Martin György nevével fémjelzett

strukturalista-formai elemzésétől, összehasonlító-történeti módszerétől indult, ezt ötvözte a saussure-i alapokra épülő szemiotikával, majd immár deklarált kultúrakutatóként a kulturális és vizuális antropológia módszereivel. Ugyanakkor a kötetnek a társadalmi reprezentációról szóló elméleti felvezető fejezete arról tanúskodik, hogy jól ismeri és használja a különböző reprezentációs elméleteket is. Véleményem szerint ez a komplex módszertani háttér teszi rendkívül sokszínűvé és egyben érdekfeszítővé ezt a kötetet.

Az etnográfiai leírás minősége forrás- és terepismeret függvénye. Kőnczei Csilla terepismerete, gyűjtéseinek és forrásainak hitelessége és mennyisége a háromfalusi boricáról (mint ahogyan azt a kötet vastos melléklete is mutatja) biztosítja a vizsgált jelenség sokszempontú elemzését. A társadalmi reprezentáció, a háromfalusi magyarok kulturális (ön)meghatározásának bemutatása, majd a reprezentáció és médium, illetve a boricának mint társadalmi jelnek az elemzése egy ilyen átfogó gyűjtött anyag, mélyinterjúkból álló adattár (melynek lejegyzési folyamatának én is áldozata voltam) nélkül lehetetlen lett volna. És igen, személy szerint én is ezt tartom követendő társadalomtudományi attitűdnek: a kutató által felvetett kérdésekre, társadalmi folyamatok megértésére elsősorban az érintettek, a helybeliek véleménye, önértékelése adhat válaszokat, értelmezési fogódzókat, s nem a kutatók, a más szociális-kulturális környezetből érkező külső észrevételek, szempontok.

És így – az említett összetett kutatási módszertan és kutatói attitűd, a felhasznált források és a nagy mennyiségű adat alapján – a *Magyar Néprajz* VI. kötetéből imént idézett leírás egyes kitételeit a következőképpen lehetne „kőnczeicsillásítani”: „A hétfalusi csángók századunkban már csak a Háromfaluban (Tatrag, Zajzon, Pürkerec) járták aprószentekkor a boricatáncot.” Ezekben a falvakban sem mindig, hiszen 1918 és 1946 között többször és több helyen betiltották a boricálást, sőt 1946 után a borica újratanulásában kiemelt szerepet játszott az iskola, valamint a kommunista kultúrmozgalmi fesztiválok, a „megéneklünkök”.

„Egy megfogadott öreg vatáf vezetésével már hetekkel előbb megkezdték a kocsmában vásárnaponként a tánc versenyszerű gyakorlását, s kiválasztották a legjobbakat.” Itt elsődlegesen ne esztétikai ismérvekre gondoljunk, tehát nem a tánc tudás számított: „a 20. század elején a csoporttagság legfontosabb szempontja a társadalmi származás és az ezzel összefüggésben levő gazdasági helyzet volt.” (78.) „A boricások színes szalagokkal díszített fekete kucsmát, a mellenvállon átkötött szíjat és selyemkendőket viseltek. Lábszárúkon órharangok, bocskorukon, majd csizmájukon sarkantyú pengett. Kezükből régebben csákányt, később falapockát tartottak.” (Uo.) Itt is, mint sok más esetben 19. századi források (Zajzoni Rab István, Horger Antal) alapján készült viseletleírásokat olvashatunk, közben eltelt egy évszázad, és a különböző történeti-társadalmi, sőt politikai tényezők befolyásolták a boricások öltözetét – lásd például, amikor a nemzeti romantika felfedezi, s trikolór színezetűvé teszi a szalagokat, a lapockákat... „A kocsmában gyülekezve indultak falujárára először az előljárókat megtisztelve, majd minden gazda udvarára betértek.” Hát nem tértek be minden gazda udvarára – társadalmilag erősen szabályozott volt az is, hogy kiket illetett meg a boricatánc fogadása: „A boricálás útvonala, a meglátogatott családok

háza és udvara egy olyan társadalmi hálót rajzol meg, ami a részt vevő családokat és személyeket köti össze. A meglátogatás és visszautasítás ritusai metaforikusan felmutatják, hogy ki az, aki »számít«, kik azok, akik közösséget vállalnak egymással, szükségtelenné téve a hierarchizálás és kizárás szóbeli megfogalmazásának kellemetlenségeit.” (80.) „A végére maradtak a kosár- és nyárshordozók, akik a húst, kolbászt, tojást és kenyeret gyűjtötték.” A 20. század második felétől elterjedt, majd uralkodóvá vált a pénzbeli fizettség is, sőt ennek nyilvános megköszönése a boricában is fontos jelentésmódosulásokat okozott. „A kukák a menet körül mókáztak, távol tartva a gyermekeket és a tömeget.” A nevetségesség kategóriája nem elégséges a kukák jellemzésére: az ellenőrizhetetlen és deviánsnak minősített viselkedés gyakran a veszélyesség határára sodorja őket – például pontosan a szerző egyik filmfelvétele őrzi, ahogyan övükbe szalmát dugva meggyújtják öltözéküket, és ahogyan a hóban hemperegve oltják azt el. (Könczei Csilla a kukákról készített Frank Schumannnal 1993-ban egy videóesszét, *Felmegyünk a tízes évig* címmel.)

Egyszóval tény: ez a kötet megkerülhetetlen a borica kutatásában, tudományos értelmezésében, leírásában.

Könczei Csongor

Új szintézis az erdélyi magyar hangszeres tánczenéről*

Pávai István: Az erdélyi magyar népi tánczene.

Krizsa János Néprajzi Társaság, Kolozsvár 2012. 485 oldal

Pávai István felsőfokú tanulmányait a kolozsvári Gheorghe Dima Zeneakadémia Zenetudományi Fakultásán folytatta. Már diákéveiben behatóan foglalkozott a népzenevel. Több alkalommal részt vett a hallgatók folklórkörének gyűjtéseiben; diplomadolgozatát is népzene tudományi tárgykörből írta. Éveken át aktív résztvevője, majd egyik

szervezője és irányítója volt az Erdélyben is meghonosult tánc házmozgalomnak. Érdeklődése feltehetően ekkor fordult a hangszeres tánczene kutatása irányába. Ebben a még kezdetnek számító kutatói periódusában fogalmazott meg egy elméleti megállapítást, amely a népi tánczene harmonizálását teljesen új szemszögből mutatja be, és amely a

Szenik Ilona (1927) – népzene kutató, ny. egyetemi tanár, Kolozsvár, man_gabriella@yahoo.com

* Elhangzott 2013. január 23-án a Krizsa János Néprajzi Társaság kolozsvári székházában rendezett könyvbemutatón.

mai napig helytállónak bizonyult. Ez a tanulmánya cikksorozat formájában eredetileg a Művelődés folyóiratban 1979–1980-ban jelent meg, és alfejezetként a jelen könyvben is megtalálható. Budapestre költözése után Pávai István szakmai felkészültségéhez méltó kutatói állásokat töltött be, jelenleg a Liszt Ferenc Zeneakadémián is tanít.

Pávai a terepkutatást megszakítás nélkül folytatta, és számos részlettanulmányt közölt a népi tánczenéről. Első összefoglalásként 1993-ban *Az erdélyi és a moldvai magyarság népi tánczenéje* című könyve jelent meg. Ennek tartalma részben az itt bemutatott kötetével megegyezik, de egészében más szerkezetű, mivel van egy dallampéldatára és egy dallamtípusokat bemutató fejezete. A szerző 2005-ben megvédett PhD doktori tézisének a témája részben szintén egybevág a jelen könyvben található kérdéskörrel.

A fentiekből kiviláglik, hogy ez az újabb könyv több évtizedre terjedő munka eredménye. Tulajdonképpen szintézisnek tekinthető: már a tartalomjegyzék címeiből is megállapíthatjuk, hogy nemcsak magáról a népi tánczenéről, hanem a vele kapcsolatos társadalmi és mentalitásbeli jelenségekről is szól. Az ilyen sokfelé ágazó témát nem könnyű áttekinthetően megszerkeszteni. A szerző, véleményem szerint jól oldotta meg, amikor az első három részt (Bevezetés, A téma értelmezése, A dokumentálás technikai kérdései címek alatt) az általános jellegű tudnivalók tárgyalásának szánta. A Státus, szerep, etnikum című második rész tulajdonképpen a kulturálisantropológia körébe tartozó

jelenségeket tárgyal. Az interetnikus kapcsolatok a hangszerekre, a zenére és a táncra vonatkozóan a továbbiakban mindenütt említésre kerülnek.

A következő fejezetek már mind a zenével kapcsolatosak. Az organológiai rész a népi hangszerek leírása mellett a hangszerek eredetének néhány történeti adatával is szolgál, a hangszeres együtteseknél pedig az osztályozás mellett a tájegységi sajátosságok kerülnek említésre. A hangszeres kíséret elemeinél a ritmus, a dallam és a harmónia jellegzetességeit mutatja be. Ezek már mind részletező, leíró részek, helyenként kottapéldákkal illusztrálva. Az utolsó fejezetbe fontos alpontok vannak beiktatva: A zenei anyag hitelessége és A hitelességre ható gyűjtési tényezők címmel, ahol a szerző a saját gyűjtő és anyagfeldolgozó tapasztalatából levont következtetéseket sorol fel, amit más kutatóknak szánt tanulságként értelmezhetünk.

Az utolsó rész a tánczene vizsgálatának tanulságait foglalja össze. A szerző a kutatást nem tartja befejezettnek. Idézem: „Az erdélyi népi tánczenének még számos további aspektusa igényel tüzetesebb vizsgálatot, amelyre a források jelenlegi feldolgozottsági mértéke még nem adott lehetőséget. [...] A közeljövő egyik legsürgetőbb feladata lesz a teljes népzenei dalm repertoár felmérése és értelmezése.”

A magyar népzenei szakirodalomban Pávai István könyve az első, amely ilyen átfogó képet ad egy nagy tájegység hangszeres tánczenéjéről. Szívvel gratulálok a szerzőnek és további munká kedvet kívánok a folytatáshoz.

Szenik Ilona

Népi tánczene emberközelből

Pávai István: Az erdélyi magyar népi tánczene.

Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár 2012. 485 oldal

Pávai István *Az erdélyi magyar népi tánczene* című kötete a kolozsvári Kriza János Néprajzi Társaság kiadásában látott napvilágot. Jelentős, hiánypótló művet vehet kézbe az olvasó. „A magyar

néptáncok zenéjéről eddig még nem jelent meg részletes összefoglalás” – írta a szerző 1993-ban. Bár azóta több kiadvány foglalkozott a népi tánczene vizsgálatával, a téma kutatása ma is időszerű.

Tasnády Erika (1974) – népdalénekes, zenetanár (Metz, Franciaország), doktorandusz, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, tasnadyerika@gmail.com

Az új technikai lehetőségek révén felhalmozódott nagy mennyiségű zenei anyag jó része még lejegyzetlen, feldolgozatlan. A népi tánczenének több aspektusa tisztázatlan, szakirodalmi viszonylag szegényes. A jelen kiadás az első alapos, átfogó munka e témakörben. Pávai István könyve nem csupán adatközlés, hangszerleírás, esetleg zenei elemzés. Sokoldalúan, többrétűen közelíti meg, mutatja be egyetlen nagytáj, Erdély hangszeres népi tánczenéjét.

A kötet tíz nagy fejezete nem résztanulmányok sora: összefüggő egészet képez. A szerző a népi tánczene fogalmát tisztázza mindenekelőtt, és megszabja a kutatás időkorlátait. Külön szól a dokumentálás technikai kérdéseiről, a kézi, illetve a gépi adatrögzítésről.

A hivatásos népzeneészek státusa, szerepe, illetve etnikuma mellett a táncos és zenész, valamint a gyűjtő és a zenész kapcsolata is az elemzés tárgyát képezi. A könyv egyik visszatérő, több fejezetben is felbukkanó problematikája az interetnicitás.

Pávai István a Sachs-féle rendszerezési elvet követi az erdélyi néptáncok hangszereinek bemutatásakor: idiofon, membranofon, chordofon és aerofon hangszeresaladokat ismerteti.

A tánczenei kísérőtípusok fejezetben külön ismerteti a hagyományosan alkalmazott, önálló ritmus-, a pusztai dallam-, illetve a „komplex kísérő”; szól a kísérőtípusok megváltozását befolyásoló tényezőkről is. A táncok ritmuskísérete kapcsán a kontraritmus mellett szól a dallamritmus, illetve a népzenei proporció problematikájáról is. Külön fejezetben tárgyalja a táncok dallami vonatkozásait.

A népi többszólamúság vizsgálatához ajánlott szempontrendszer jelentős szakmai újítás. A harmonizálási elvek azonosítása után figyelembe veszi a hangszer, a játékmód technikai korlátait, a prímás és a kísérőhangszerek metakommunikációját, a ritmuskíséret és a tempó hatását a harmóniára, a dallami jelleg harmóniai következményeit.

A székelyudvarhelyi születésű népzene-kutató, az MTA BTK Zenetudományi Intézetének főmunkatársa, a Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem

docense, „a hagyományos hangszeres népzene kutatásában, gyűjtésében és közkinccsé tételében végzett több évtizedes munkássága elismeréséért” 2012-ben a Magyar Érdemrend Lovagkeresztje kitüntetésben részesült. A jelen mű közel négy évtizedes gyűjtő- és kutatómunkájának eredményeit tartalmazza. Dokumentációs háttérnek csupán a kutató saját terepmunkájából származó gyűjteménye is óriási: több mint 600 órányi hang- és videófelvétel, több ezer filmkocka és fotó. A könyv tudományos hangvételén átüt az élményszerűség: a kutatópontok hosszú listáját szemlélve ez érthető is. Az irodalom- és forrásjegyzék szintén igen gazdag. Elsősorban népzenei tárgyú elméleti munkák képezik: a magyar mellett a román szakirodalom is jelentős helyet foglal el. Az Erdélyi népzene nem elszigetelten vizsgálja; más népek zenéiről, hangszeréről szóló írások biztosítják a tágabb kontextust. Mint annak már hagyománya van a magyar népzenei irodalomban, a régi és újabb magyar szépirodalmi alkotások is forrásértékűek. A zenei gyűjtéseket illetően elsősorban az erdélyi anyagot vizsgálja. Saját felvételei mellett más kutatók archivált, illetve recens kiadványokon megjelent anyagára támaszkodik a kutatásban.

Az erdélyi és moldvai magyarság népi tánczenéje című kötet, a Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetemen megvédett, *A tánczene interetnikus kapcsolatai az erdélyi magyar néphagyományban* című PhD-doktori disszertáció, tanulmányok és szakmai munkák egész sora vezet az összegező műig.

A magyar dallamrendezési-, valamint az énekelt zenével kapcsolatos kutatási eredmények világszinten is kimagaslóak, de a népzene-kutatás több más területe sajnos nem fejlődhetett ugyanolyan iramban. Ének, hangszeres zene, tánc összefonódik a népi gyakorlatban, csak szinkron vizsgálatuk révén juthatunk előbbre. A tánczene kutatása viszonylag későn indult el. A 20. század első felében még nem tartották népzene-nak a hangszeres népi tánczenét. A hivatásos zenészek, akik ezt a repertoárt játsszák, anyagi érdekeltségüknél fogva egyrészt hagyományörzők is, de ugyanakkor

elsők az újtásban. Ez a jellemző sokáig nem férhetett bele a herderi népikultúra-szemléletbe. A méltatlanul feledett Seprődi Jánostól, Bartók és Kodály közvetlen elődjétől eltekintve a negyvenes évekig nem is igen foglalkoztatta a népi tánczene a kutatókat. Dincsér Oszkár munkája, majd Lajtha László monografikus gyűjtései jelzik a kezdetét egy újfajta népzene-szemléletnek. A Zenetudományi Intézet főmunkatársaként Sárosi Bálint, illetve Tari Lujza már több évtizede foglalkozik a hangszeres népzene, tánczene kérdéskörével. A tánczene kutatására, természetesen, döntő hatást gyakorolt a néptánc-kutatás, elsősorban Martin György személyében, akinek tanácsait követve kezdett el kutatómunkát (is) végezni a táncmuzikánsok egy része.

Pávai István a Lajtha László által kijelölt kutatói úton halad: antropomuzikológiát végez. A népi táncot, táncalkalmakat, tánczenét társadalmi cselekvésként, a népelet szerves részeként értelmezi. Kutatásmódszertanilag a kognitív zenetudomány, a kulturális antropológia és a vizuális antropológia hatását tükröző fogalomhasználattal és szemléletmóddal él. A kötethez nem kapcsolódik zenei példatár, mint azt megszokhattuk: a számos kotta, akárcsak a fényképek, funkcionálisan a szövegbe ékelve, annak tartalmát hivatottak alátámasztani. A szerző a klasszikus zeneelméleti terminológiát és elemzési metódusokat nem alkalmazza fenntartás nélkül a népzenei alkotásokra. Alapvetően a magyar népzene- és néptánc-kutatás módszereit követi úgy, hogy közben a megfelelő zenetörténeti és néprajzi vonatkozásokra is folyamatosan kitékint.

Más magyar népzene-kutatóktól eltérően Pávai nem a tartalom, inkább a funkció szempontjából választja ki vizsgálandó zenei anyagát. Míg más kutatók a *hangszeres népzene*t teszik elemzés tárgyává, addig Pávai *népi tánczenéről* beszél. Bár e két terület között sok az átfedés, mégsem teljesen azonos. „Hol szabjunk határt a vokális és hangszeres népzene között?” – teszi fel a kérdést Sárosi Bálint. Pávai szempontja, hozzáállása feloldja ezt a dilemmát. A szerző a népi tánczene fogalmába sorol minden olyan zenét, amelyet hagyományozott életformát élő közösségek tánc kíséretre

használnak több generáción keresztül. Kutatása tárgyát képezik mindazok a tánczenei jelenségek, amelyek hagyományozás útján kerültek társadalmi kisközösségek birtokába, illetve azok is, amelyek, bár kívülről kerültek be a hagyományba, folklorizálódtak. Kihangsúlyozza, hogy a népi tánczene megismeréséhez nem elég a zenészek repertoárjának gyűjtési helyzetben való rögzítése, mert ilyenkor a táncos jelleg sérülhet. A spontán táncalkalmak idején készült úgynevezett funkciós, valamint az aktív táncosok jelenlétében rögzített zenei felvételek a legcélszerűbbek, hiszen a gyűjtő kedvéért muzsikáló zenész másként játszik, mint tánc alá. Ezek kiegészítésképpen használhatja a gyűjtő az oral history típusú feltárást vagy a kérdőíves módszert.

Miként arra a szerző rámutat, a népi tánczenéről gyakorlatilag lehetetlen egységes, átfogó képet alkotni: a rendelkezésre álló adatok koronként és tájanként eltérő mennyiségűek és minőségűek. Az újabb gyűjtések esetében felmerül az a probléma is, hogy a repertoár nem teljesen megbízható. Egyrészt a zenészek sok esetben nem a folklór valós állapotát, hanem az arra vonatkozó emléksanyagot mutatják be. Másrészt, mivelhogy könnyen megértik, hogy a gyűjtők többnyire a népzene régies darabjait keresik, igyekeznek megőrizni azokat, sőt szándékosan tanulnak más primásoktól, énekesektől, táncosoktól általuk addig nem ismert dallamokat.

A szerző az énekelt táncdallamokat illetően a típusrend bővítését ajánlja. Megállapítása szerint a „típusba nem sorolt dallamok” egy része hangszeres eredetű csonka dallam. A táncosok gyakran „találnak szókat” a zenéhez, de csak a dallam felére énekelnek, a hangszer játssza végig a strófát. Így a pusztán énekesektől gyűjtött anyagban gyakran féldallamok rögzülnek, illetve az előtag felcserélődhet az utótaggal. A hangszeres gyűjtések megvilágíthatják a dallam igazi alakját.

A könyvben kizárólag azok a hangszeres szerepelnek, amelyekről adatokkal kimutatható, hogy a folklórgyűjtések időszakában vagy korábban tánc kíséretre is használatosak voltak Erdélyben.

A ritmuskísérő hangszerek (kontra, bőgő) játéknak, a vonókezelésének, harmóniai megoldásainak elemzéséből, a kísérettípusok alapos kidolgozásából érezhető, hogy nem „csak” kutató, de népzeneész is a szerző. Mint írja, a kísérohangszerek ritmikai szerepére, fontosságára a viszonylag késve induló tánc kutatás hívta fel a figyelmet, de a harmóniai funkció vizsgálatát ez sem tartotta feladatának. A magyar népzene harmóniai kérdéseiről részleges összegző munka eddig nem jelent meg, csupán néhány tanulmány, alfejezet. A jelen mű ebből a szempontból is fontos adatokkal gazdagítja a szakirodalmat. Más kutatóktól eltérően, Pávai szerint a régies ritmuskíséretet biztosító zenész nem akkordokban gondolkodik, hanem dallamban: ennek pillérhangjait játssza, illetve az arra épülő dūr hangzatokat. A klasszikus zenei elmélet szabályait követni igyekvő ritmuskíséret, a szabályos funkciós harmóniak használata újabb keletű, a városi, cigányzenei hatás eredménye.

A népzenehez a klasszikus zeneelmélet felől közelítő kutatók számára problémát okozott a „sánta” ritmusok értelmezése, pontos lejegyzése. A szerző fölveti egy olyan értelmezés lehetőségét, amely szerint tulajdonképpen nem különböző hosszúságú metrikai alapegységekről van szó, hanem a zenei folyamat időben két párhuzamos tempósíkban – egy gyorsabban és egy lassúbban – zajlik. Ezért végig egyenletes negyedekben kellene írni a kíséretet, metronómjelzéssel jelölve a két- vagy háromféle tempó változásának módját. A népi tánczene esetében a metrumot a kísérohangszerek és a tánc ritmikájának együtteséből lehet csak helyesen meghatározni.

Martin György nyomán a kutató a kísérohangszerek ritmusát kontraritmusnak nevezi. Megállapítása szerint a tánc számára a ritmuskíséret fontosabb a dallamkíséretnél. A hangszeres zenész és a táncos közötti kapcsolat is lényeges részét képezi a kutatásnak: a tánc közben hallható hanghatások (taps, csapásolás, ládbogás, bokázás) ritmusának alátámasztása, leutánzása a kontrakíséret által szintén finomítja a játéktípust: ebben nyilvánul meg a tánc és tánczene ritmikai illeszkedésének

hagyományos, tökéletes formája. A hagyomány romlásának egyik tünete az, hogy a fiatalabb zenészek már nem tudják megkülönböztetni bizonyos táncok kíséretének árnyalatnyi különbségeit.

Mivelhogy a hagyomány hosszabb-rövidebb ideig állandó együtteseket hozott létre, az egyes hangszerek a köztudatban alkalmilag tájhoz, etnikumhoz kötötté váltak. Pávai árnyalja a „hagyományos” felállásról, a banda-típusokról a köztudatban rögzült képet, finomítja a magyar népi tánczenéről alkotott imázst.

A szerző a népzene kutatásban nagy jelentőséget tulajdonít a nemzeti jelleg, az interetnikus hatások és különbségek vizsgálatának. Leszögezi, hogy a néptánc és zenéje nem tartozik az etnikum egészét meghatározó vonások közé. Mint írja, az erdélyi táncfolklór – különleges földrajzi és történeti helyzete révén – nemcsak a magyar és a román, hanem az egyetemes európai művelődéstörténet számára is értékes forrást jelent. A kutatást nehezítik a román és magyar folklórkutatás közötti szemléletbeli, illetve az egyes vidékek feltártsága, a gyűjtött anyagok feldolgozottsága közötti különbségek. A magyar népzene kutatásban folyamatosan jelen van egy olyan irányzat is, amely a több etnikum által közösen lakott területek hagyományait egymásba fonódó egységként kezeli, s akként vizsgálja. Pávai is ennek a híve. A többféle etnikumot kiszolgáló cigányzenészek szerepe, identitása, repertoárja, kompetenciája is a vizsgálat tárgyát képezi. A magyar népzenei szakirodalomban is előfordul, hogy a hangszeres népzene egyedüli letéteményeseiként említik a cigányzenészeket. Mint az Pávai kutatásaiból kiderül, a népi tánczenélés nem kizárólag cigánymesterség, más etnikumú, kiemelkedő tehetségű zenészek is működtek, működnek.

Martin György nyomán Pávai István is úgy véli, hogy a késő középkori, illetve reneszánsz proporciós hagyomány emlékét őrzi az a népzenei eljárás, amikor két egymást követő tánc esetében néha ugyanazt a dallamot „értelmezik át” az új metrikai, ritmikai és tempókeretbe anélkül, hogy itt páros-páratlan átalakításról lenne szó. A proporció örökségének tekinti azt is, hogy ugyanannak a

dallamnak két- vagy többféle funkciója is lehet, ami általában ritmus- és tempóváltozásokkal jár.

Föltehetjük a kérdést: vajon nem a népi „proporcio” volt-e az elsődleges, általános érvényű

jelenség, melyet a reneszánsz gyakorlat kifinomított és a korszakra jellemző módon elméleti szinten is megalapozott?

Tasnády Erika

Egy tudományos pálya évgyűrűi

Küllös Imola: Közkézen, közszájon, köztudatban. Folklorisztikai tanulmányok. Akadémiai Kiadó, Bp. 2012. 604 oldal

Mindig örömmel fogadom egy-egy kutató tanulmányainak gyűjteményét, már csak praktikus megfontolásból is: nem kell évtizedekre visszamenően folyóiratokban, időszaki kiadványokban, konferenciakötetekben keresgélni, nagyjából egy helyen, együtt találja meg az érdeklődő a szerző legjelentősebb publikációit. A kényelmi szemponton túl azonban az összegyűjtött tanulmányok együttese többet jelent az adott szerző írásainak matematikai összegénél. Különösen akkor, ha maga a szerző válogatja és helyezi el a gyűjteményes kötetben régi és újabb tanulmányait. A beválogatott tanulmányok – kronológiájuk vagy csoportosításuk révén – kitapinthatóvá teszik a kutatói életpálya sarokpontjait, azokat a nagy tematikai egységeket, melyek a kutató érdeklődésének homlokterébe kerültek.

Egy-egy tanulmánygyűjtemény értelemszerűen nem tartalmazza a szerző önálló kötetekben megjelent, nagy lélegzetű, monografikus összefoglalásait, mégis mintha markánsabban mutatná meg a kutatói életút csomópontjait, mint akár műveinek bibliográfiája, akár kötetének számbavétele. Így van ez Küllös Imola esetében is, akinek publikációs listája nemcsak terjedelménél fogva készleti főhajtásra az abban lapozót (L. *Varia Bibliografica*. Küllös Imola köszöntése. Bp. 2010. EFI Communicationes 24.), de tematikai sokszínűsége és rétegzettsége folytán is. Mégis ebből a bibliográfiából, mely nem időrendi sorrendben, hanem a publikációk jellege/természete szerint csoportosítja Küllös Imola munkáit, alig-alig bontakozik

ki az a pályaív, mely a fiatalkori módszertani kísérletektől a folklór fogalmi körének és határainak feszegetésén, a populáris kultúrának és négy évszázad mentalitástörténetének vizsgálatán át a szövegfilológiai és stilisztikai elemzésekig vezet. Egy fontos problémakört azonban Küllös Imola – szemmel láthatóan teljesen tudatosan – kihagyott ebből a gyűjteményéből: az erdélyi és kárpátaljai protestáns magyar falvakban végzett vallási néprajzi terepmunkája gyümölcseit.

Összegyűjtött írásainak kötetében Küllös Imola öt tematikus fejezetbe sorolta be tanulmányait, az egyes fejezetek egymásutánja azonban nagyjából időrendi sorrendet is jelent, vagyis azt, hogy a kötet látni engedi Küllös Imola tudományos tevékenységének „évgyűrűit”, az egyre bővülő, az idő múlásával egyre szaporodó koncentrikus köröket: az egymást követő újabb és újabb kutatási területeket.

Az *Elméleti és módszertani közelítések* című első fejezet – a legbelső évgyűrű – írásai a 20. század hetvenes-nyolcvanas éveiben születtek, s a pályakezdő kutató érdeklődésének és orientálódásának lenyomatai. Ezt a tájékozódást kettős indíttatás jellemzi. Az induló folklorista egyfelől igyekszik megfelelni szaktudománya hagyományos elvárásainak – terepmunkát, népköltészeti gyűjtőtevékenységet folytat, illetve megkísérli történeti-elméleti síkon tisztázni a népdal fogalmának kialakulási folyamatát –, másfelől viszont kipróbálja azokat az új szemléletű kutatási módszereket, amelyek éppen azokban az évtizedekben kaptak

lábra a kelet-közép-európai folklór- és néprajzkutatásban. A posztstrukturalista áramlatok hatása alatt kvantitatív módszer segítségével vizsgálja például az általa összegyűjtött csángó dalokat és balladákat, választ keres arra, hogy a variánsokban élő népdalok megragadhatók-e a strukturalista elemzés számára, vagy hogy a magyar népköltészet szerelmi dalainak tipologizálása lehetséges-e strukturalista módszerek bevonásával. Noha a felsorakoztatott tanulmányok mellett bizonyítanak, hogy a felvetett kérdésekre pozitív válaszok is születhetnek, Küllös Imola nem folytatta ilyen irányú kutatásait. Elhatározását – feltehetően – az is befolyásolta, hogy a nyolcvanas évek vége felé már a magyar folklorzitika egészében is lecsengőben volt a strukturalista-szemiotikai vizsgálatok divatja. Úgy tűnik, az ilyen jellegű vizsgálódások összességükben nem váltották be a hozzájuk fűzött reményeket, s csendben eltűntek a szakkiadványok lapjairól.

A tanulmánykötet alapján kirajzolódó „évvgyűrik” aszályos évtizedet jeleznek Küllös Imola kilencvenes évekbeli tevékenységéről. Csupán egyetlen írás került be a gyűjteménybe ebből az évtizedből (*Betyárfolklór és nemzeti önkép Magyarországon és Európában*). A kötetben bön-gésző olvasó már-már hajlana arra, hogy a strukturalista módszerekből kiábrándult kutató megtorpanásaként fogja fel ezt az évtizednyi hiátust; ha azonban a szerző életrajza és műveinek bibliográfiája felől közelítünk az életműhöz, nyomban magyarázatot találunk erre a látszólagos hiányn: a 20. század utolsó évtizedében Küllös Imola akadémiai doktori disszertációja (*Közköltészet és népköltészet. A XVII–XIX. századi magyar világi közköltészet összehasonlító műfaj-, szűzsé- és motívumtörténeti vizsgálata*. L'Harmattan, 2004) résztémáival foglalkozott, hatalmas kiterjedésű, mind a folklórkutatók, mind az irodalomtörténészek számára ismeretlen kutatási terület, a 17–19. századi kéziratos énekköltészet feltárását és történeti szövegfilológiai elemzését végezte. Nagyonbörzst az ő és neves „mesterei” (Szabó T. Attila, Stoll Béla, Pogány Péter) munkája nyomán

„fedezte fel” a folklórkutatás számára a kéziratos énekeskönyveket, a diákköltészetben rejlő lehetőségeket, a populáris kultúra írásban és nyomtatásban megörzött tengernyi adatának fontosságát, jelentőségét és kapcsolódási pontjait a szájhagyományozó népi kultúrához, elsősorban a népköltészethez. Tanulmánygyűjteményének előszavában maga a szerző is úgy nyilatkozik, hogy „a tematikus rendbe szerkesztett kötet gerincét *A néphagyomány közvetett forrásai*val, valamint az *Irodalom – közköltészet – szájhagyomány* összefüggéseivel foglalkozó II–III. fejezet adja, hiszen az ide sorolt tanulmányok épp ezeket a művelődéstörténeti szempontból sem elhanyagolható összefüggéseket, a vidéki értelmiség és a diákság kultúráközvetítő, hagyományt teremtő szerepét állítják középpontjukba.” (8.) E fejezetekben egyrészt helyet kaptak azok az új évezredben közölt tanulmányok, melyekben a néphagyományok írott forrásait keresve Küllös Imola visszanyúlt a népköltészet tudatos gyűjtésének idejét jóval megelőző korok, a 17–19. század kéziratos énekköltészetéhez, ponyvanyomtatványaihoz, melyekből balladaszűzsék és balladatípusok legrégibb kéziratos feljegyzéseit bányászta elő, ünnepi köszöntők történeti adatait tártá fel, ismeretlen énekeskönyvet mutatott be, vagy olyan témák boncolására vállalkozott, melyek a néprajztudomány és művelődéstörténet érdeklődésére egyaránt számot tarthatnak. Másrészt felsorakoztatta azokat a hiánypótló jelentőségű írásait, melyek a közköltészetrel szoros kapcsolatban álló költők életművének popularizálódásáról szólnak. Amade László verseinek folklorizációját, Csokonai Vitéz Mihály műveinek közköltészeti és folklórkapcsolatait elemzi, Pálóczi Horváth Ádám gyűjteményének néphagyományokhoz való kötődését vizsgálja annak a hatalmas terjedelmű magyar kéziratos és olcsó nyomtatványokban terjedő közköltészeti szöveganyagának az ismeretében, melyet évtizedek óta kutat és rendszerez a Régi Magyar Költők Tára 18. századi sorozatának közköltészeti alsorozatában.

Irodalom, népköltészet és populáris kultúra összefonódása mellett Küllös Imola két

tanulmányban is vizsgálta Vikár Béla kéziratos folklórgyűjteményének közköltészeti kapcsolatait, annál is inkább, mert Vikár Béla – nagynevű kortársaitól, Bartók Bélától, Kodály Zoltántól eltérően – nem válogatott a szövegek-dallamok eredete szerint, feljegyzett, illetve viaszhengerre rögzített minden adatot, amelyre gyűjtőútjai során rátalált. Küllös Imola elemzésének köszönhetően feltárul előttünk a Vikár-gyűjtéseknek – kiváltképpen az erdélyieknek – egy eddig számon nem tartott különlegessége: az, hogy bennük kiválóan nyomon követhető a 17–18. századi közköltészet és irodalom (pl. Petőfi, Arany és a 1848–49-es szabadságharc populáris költészetének) továbbélése a 19. század végének, 20. század elejének szájhagyományozó költészetében.

A tanulmánykötet negyedik fejezete – *Nemi és társadalmi szerepek a folklórban* – két irányban tágítja a folklórkutatás lehetőségeit: egyrészt bizonyos folklórműfajok nemekhez és társadalmi szerepekhez kötődő sajátosságait vizsgálja, másrészt a modern folklór, a jelenkori folklórjelenségek mibenlétét, jellemzőinek problematikáját fessegeti. Az előbbi témakörben olyan tanulmányok kerültek ki Küllös Imola műhelyéből, melyekben a betyárfolklór jellegzetességeit, helyét-szerepét vizsgálja, összefüggéseit az úgynevezett latorköltészettel, illetve a betyárfolklór és nemzeti önkép kapcsolatának sajátosan magyar, illetve európai dimenzióit fejti fel, vagy a népballada műfajának női meghatározottságát tárja elének. De a nemi-társadalmi szerepek felől közelít azokhoz az újonnan felfedezett műfajokhoz is, melyeknek folklór-mibenlétét korábban minden bizonnyal megkérdőjelezte volna a szaktudomány: a férfiak által létrehozott hadifogoly- és lágerköltészet, illetve a naiv női önéletrajzok elemző vizsgálatával Küllös Imola új szempontokkal bővítette a közelmúlt alig vagy egyáltalán nem vizsgált folklórjelenségeinek kutatását. Egészen pontosan: kiterjesztette a folklórvizsgálatokat olyan írásos műfajokra, melyeket sem az irodalomtörténeti, sem a népköltészeti és közköltészeti kutatások eddig nem méltattak figyelemre.

A kötet utolsó fejezete újabb távlatot nyit az irodalom, közköltészet és népi kultúra bonyolult kapcsolatrendszerének kutatására: a szerző olyan tanulmányait sorolta az ötödik fejezetbe, melyekben műfaj, nyelv és stílus összefüggésének elemzése révén közelít korábban alig vizsgált műfajok szerepének, funkcionalitásának megragadásához. Halandzsaszövegek, imaparafrázisok, groteszkek, számlalevél- vagy temetésiprédikáció-paródiák nyelvi-stiláris jegyeinek felfejtése révén bizonyítja, hogy „a szókészlet és a stílus jelentősen meghatározzák a szöveg funkcióját, a funkció pedig a létrehozott alkotás műfaját”. (495.) De bizonyítja azt is, hogy bizonyos szövegtípusok szívósan benne éltek a magyar társadalom tudatában, s korról korra átöröklődve, és idomulva a mindenkori aktualitáshoz századokon átívelő karriert futottak be. „Meggyőződésem – vallja a szerző –, hogy a stílus – szoros kapcsolatban egy-egy alkotás tényleges funkciójával – az, ami elsősorban meghatározza a közköltési és népi műfajokat. A stílusból következtethetünk egy-egy alkotás előadásmódjára, a szájhagyomány és az írott hagyomány kapcsolatára.” (9.)

Ha röviden, összefoglalóan akarnók Küllös Imola tanulmánygyűjteményét jellemezni, mindekelőtt az újításra való törekvést kell kiemelnünk. Új kutatási témákat (nemi szerepek, lágerfolklór), új elemzési szempontokat (szövegek funkcionalitása és nyelvi-stiláris jegyeik kapcsolata) és új forrásokat (kéziratos énekeskönyvek és ponyvanyomtatványok, népi írásbeliség) von be a népköltészeti kutatások szférájába. Vizsgálódásai során olyan rétegeit fedezi fel a magyar kultúrának, melyeket a hagyományos szövegfolklorisztikai kutatások jobbra figyelmen kívül hagytak. Nemcsak történetiségében fessegeti a népköltészet fogalmi körének határait, de az újkori populáris kultúrában is talál olyan jelenségeket, melyeknek kétségtelenül vannak folklorisztikai vonatkozásai.

Tanulmányainak összessége arról győz meg, hogy a 20. század második felére nemcsak a 19. században kialakult folklórfogalmakat (folklorizálódás, folklorizmus, variálódás,) szükséges újradefiniálnunk, de a népi (paraszti) kultúra

második világháború után megfogalmazott vulgár-marxista definíciója is érvényét veszítette, hiszen a paraszti kultúra merev szembeállítása az úgynevezett elitkultúrával mára teljesen anakronisztikussá vált. De még az a bizonyos bartóki „csak tiszta forrásból” elmélet is revízióra szorul, mert az elitkultúra (s azon belül elsősorban az irodalom), a populáris hagyományok (a szóban és írásban egyaránt terjedő közköltészet), valamint a szájhagyományozó népi kultúra között sohasem voltak átjárhatatlan válaszfalak: folklórműfajok, szüzsék és motívumok előképeit, forrásait találhatjuk meg a közköltészeti hagyományokban, a 17–18. századi közköltészet továbbélését figyelhetjük meg 20. század eleji folklórgyűjtésekben, s a 18–19. századi magyar irodalom számos művében érhetjük nyomon a kortárs szóbeliségnek olyan toposzait, motívumait és elemeit, melyek hiteles, forrásértékű adatai a kor szóbeli közösségi kultúrájának. És fordított irányban is állandó volt a „közlekedés”

a három kultúrszféra között. Irodalmi művek folklorizálódását eddig is számon tartotta a folklorisztika, de arról már kevesebb szó esett, hogy, például, Csokonai életműve mind a keletkezés, mind pedig a befogadás tekintetében milyen szorosan kapcsolódik a magyar közköltészetéhez. Nem is beszélve arról, hogy Küllös Imolának köszönhetően számos folklórszöveg közköltészeti forrásaira derült fény.

Mindent összevetve: Küllös Imola tanulmányainak gyűjteménye arról győz meg, hogy irodalom, közköltészet és népköltészet között koránt sincs olyan éles határ, mint azt korábban hittük. Ennek következtében a szájhagyományozó népköltészet és populáris kultúra, közköltészet és irodalom, folklór és régi irodalom bonyolult összefüggései, egymásra hatása további vizsgálódásokra készítheti mind az irodalomtörténeteket, mind pedig a népi kultúra kutatóit.

Olosz Katalin

Angol nyelven a madárnyelvről

Vilmos Tánzos: Language Shift among the Moldavian Csángós.

The Romanian Institute for Research on National Minorities, Cluj-Napoca 2012. 338 oldal

Tánzos Vilmos a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológiai Intézetének egyetemi docense, valamint a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem társult oktatója. Kutatóként a hagyományos népi kultúra szimbólumvilága és ennek elméleti megközelítési lehetőségei foglalkoztatják. Fő kutatási területe a népi vallásosság, mindenekelőtt a moldvai csángók szakrális kultúrájának vizsgálata. Legbehatóbban a moldvai csángó folklór szakrális műfajaival, azon belül pedig az archaikus apokrif népi imádságok gyűjtésével és értelmezésével foglalkozik.

Gazdag tevékenységét tükrözi több mint 200 tételből álló publikációs listája, melyhez most még

Katona Hajnal Tünde (1979) – doktorandus, Magyar és Általános Nyelvészeti Tanszék, BBTE, Kolozsvár, katonahajnal@yahoo.com

egy igen jelentős könyv adódik hozzá: a *Language Shift among the Moldavian Csángós* (Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Kolozsvár 2012) című, angol nyelven, a Nemzeti Kisebbségkutató Intézetnél megjelent kötet.

Amint arra a címe is utal, a kötet a moldvai csángók nyelvismeretére, mai nyelvi helyzetére vonatkozó, illetve a szóban forgó etnikai-vallási csoport identitásával foglalkozó tanulmányokat, néprajzi esszéket tartalmaz.

És itt meg is kell állnunk egy pillanatra, mert szükségszerű elmondani, hogy a szerző elhatárolódik azoktól a magyar szakirodalomban sokszor előforduló nézetektől, melyek szerint *moldvai*

Elhangzott 2012. november 28-án, a Kriza János Néprajzi Társaság és a Nemzeti Kisebbségkutató Intézet által szervezett Tradicionális kisebbségek – moldvai csángók II. című rendezvény keretén belül szervezett könyvbemutatón.

csángónak kizárólag a magyarul még beszélő, azaz kétnyelvű katolikus népesség tekinthető, és hangsúlyozza: „a moldvai katolikus lakosság egésze magát egyetlen egységes etnikai-vallási csoportnak tekinti, és minden vonatkozásában ennek megfelelően is viselkedik. Vagyis a moldvai csángónak nevezett etnikai csoport a magyar nyelvi kompetenciák mértékétől függetlenül – mind a fő kulturális sajátosságokat, mind az identitás fő tényezőit tekintve – egységes” – írja a *Madármelyven. A moldvai csángók nyelvéről* című könyvében (Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kvár 2011. 11.). Bár éppen ez a korábbi kötet képezi a jelen angol nyelvű könyv alapját, a terminus magyarázata nem került bele ebbe az újabb kötetbe. Ez azzal magyarázható, hogy a *Madármelyven* című könyvben a *moldvai csángó* terminus tisztázása főként a magyarul megjelent szakirodalomban elterjedt, a szerző szerint hibás értelmezés ellenében történik, amelyet viszont – fordítás híján – a magyarul nem olvasó kutatók, érdeklődők nem ismerhetnek.

Ebből már világossá is válik a szerző új kötetének jelentősége: hiánypótló kiadványról van szó, mely lehetővé teszi a magyarul nem, angolul viszont olvasó közönség számára, hogy megismerhesse a moldvai csángókkal kapcsolatos néprajzi és nyelvi kutatások eredményeit, történetiségében láthassa a szóban forgó etnikai-vallási közösséget, ugyanakkor bepillanthasson a moldvai csángóknak a két különböző kultúra határán kialakult, jellegzetes, archaikus vonásokat őrző világába.

A könyv előzményeként a fentebb már említett *Madármelyven* című, tanulmányokat és esszékét tartalmazó kiadványt, illetve a *Keletnek megnyílt kapuja* című kötetet (*Keletnek megnyílt kapuja*. Néprajzi esszék. KOM-Press, Korunk Baráti Társaság, Ariadné Könyvek, Kvár. 1996. 264. – Második kiadás: Pro-Print Könyvkiadó, Krónika Könyvek, Csikszereda, 2000. 263.) jelölhetjük meg. Nem mondható viszont el az, hogy ez az új könyv ezeknek pusztán fordítása, hiszen a célközönség megváltozása maga után vonta a kötet újragondolását és az írások átdolgozását is.

Az újragondolást egyrészt az jelzi, hogy míg a *Madármelyven* című könyvben világosan

elkülönülnek egymástól a tanulmányok és az esszék, illetve egyéb írások, ebben az új kötetben ez az elhatárolás nem érvényesül, másrészt pedig a sajnos lefordíthatatlan *Etnográfusi történetek a csángó identitásról* című írásnak a kötetből való kihagyása, illetve az a tény, hogy ehelyett a szerző a kötet témájához szorosan kapcsolódó „*En román akarok lenni!*” *Csángók Erdélyben* című írását válogatta be, mely korábban a *Keletnek megnyílt kapujában* jelent meg.

A kötet nyolc írásból, valamint a csángó közösség történetének, illetve a kötet tartalmának rövid ismertetését szolgáló előszóból áll, amelyre éppen azért van szükség, mert a jelen kötetet nem vagy nem csak a magyar közönségnek szánta a szerző.

A kötetben elsőként a moldvai csángók nyelvcserejét történeti perspektívából láttató tanulmány szerepel, ezt követi a moldvai csángóknak 2008–2010 között felmért magyar nyelvismeretét ismertető írás. A kötet harmadik tanulmánya a moldvai csángók nyelvészeti kutatásával foglalkozik, a következő pedig a csángó nyelvvideológiákat mutatja be. A tanulmányokat négy néprajzi esszé követi: az első ezek közül az Európa Tanács riportörével 1999-ben tett csángóföldi látogatás tanulságait foglalja össze, a második a moldvai csángó magyarórákkal foglalkozik. Harmadikként a *Keletnek megnyílt kapujából* átvett *En román akarok lenni!* című esszé szerepel, az utolsó esszé pedig a szerzőnek a 2011-es népszámlálás kapcsán, népszámlálási biztosként megfogalmazott helyzetjelentése.

A könyvnek igen fontos tartozéka a térkép, amely nemcsak a különböző írásokban említett helységek térbeli elhelyezkedésének megkönnyítését szolgálja, hanem azt is látattja, hogy a moldvai csángók által lakott településeken milyen mértékű magyar nyelvismeretről beszélhetünk. A kötet újdonságai közé tartozik, hogy szerepelnek benne a magyar nyelvi kompetencia mértékét életkori lebontásban szemléltető táblázatok és ábrák, melyek a *Madármelyven* című kötetből viszont kimaradtak.

Szintén az újragondolást jelzi az is, hogy bizonyos tanulmányokat másképpen strukturált a

szerző, illetve hogy egyes írásokból kimaradtak részletek – főleg azok, amelyek elsősorban a magyar olvasóközönség szempontjából relevánsak. Hogy csak néhány példát említsék: a kötetben elsőként szereplő, a moldvai csángók nyelvcserejét történeti perspektívában bemutató tanulmánynak a moldvai csángók eredetével foglalkozó részéből a szerző kihagyta a csángók eredetével kapcsolatos viták összefoglalását, így a kötetnek ebben a részében csak az általánosan elfogadott nézetekről olvashatunk; *A moldvai csángók nyelvészeti kutatása* című tanulmányból kimarad a nyelvjárási szövegek gyűjtésére és közlésére vonatkozó rész.

A moldvai csángók reális helyzetének megismertetése a magyarul nem olvasó közönséggel két okból is nagyon fontos: egyrészt azért, mert a románság körében meglehetősen elterjedt az a tévhit, miszerint a moldvai csángók elmagyarosított románok, így szükségessé válik ennek tudományos cáfolata; másrészt, mint azt Táncoz Vilmos

is hangsúlyozza: „A nyelvi identitás az – egyéni és közösségi – identitás egyik legfőbb tényezője” (*Madárnyelven...* 2011. 209.), és ilyenként ennek megőrzése nemcsak a magyarság szempontjából fontos, hanem – a nyelvi és kulturális diverzitás eszméjének fényében – európai kérdés is.

És éppen ez utóbbi miatt sajnálom azt, hogy – bár az angol változatban szerepelnek az adatközlők eredeti, a csángó nyelvjárás sajátosságait tükröző szövegei is – a fordítás nem érzékelteti, mert nem is tudhatja visszaadni a moldvai csángók „egyszerre érthetetlen és fenséges madárnyelvét”. Ezt az áthidalhatatlan akadályt leszámítva a szöveg minden szempontból nagyon szép fordítása az eredetinek, és ezért külön dicséretet érdemelnek a fordítók: Agnieszka Barszczewska, Borbély Bartalis Zsuzsa, Gál Noémi, Ilyés Sándor, valamint Szőke Jenő. Nekik köszönhetően az angol nyelvű kiadvány olvasóit nemcsak a szerző rendkívüli munkája, hanem sajátos stílusa is lenyűgözi majd.

Katona Hajnal Tünde

Társadalmi kötöttségek a templom szolgálatára

Bárh János: Templom jobbágya, megye zsellére, eklézsia árendása.

Fejezetek a katolikus székelység egyháztörténetéhez. Kecskemét 2011. 326 oldal

Érdemes újra és újra erdélyi gyűjtőutat szervezni? Szállást intézni, autót szerezni, telefonálni, e-maileket írni, útvonalat tervezni, időpontokat egyeztetni, fogadókészségről meggyőződni, ismerősök és kevésbé ismerősök segítségét kérni, egyetemi tanítványok közül alkalmas segítőköt keresni, „kiképezni”? Érdemes napokig pakolgatni, hogy minél kisebb helyet foglaljon el a felszerelés, minden elférjen, de minden meglegyen – még az is, amire józan ésszel nem gondolna az ember? Aztán a kiválasztott napon jókor reggel magunkat Isten irgalmába ajánlva érdemes nekivágni az útnak, kilométerek százait magunk mögött hagyni csak azért, hogy napokon keresztül, erőt, energiát nem kímélve, éjjelente alig aludva „rajta lehessünk a témán”? Hazatérve és a fáradalmakat valamelyest kipihenve

érdemes rendszerezni, jegyzeteket készíteni, cédlázní, töprengeni egy-egy felvetődő kérdésen? Van még egyáltalán olyan téma, amit nem dolgoztak fel, olyan adat, amit nem találtak meg, nem írtak le, nem közöltek? Van még új a nap alatt?

Bárh János *Templom jobbágya, megye zsellére, eklézsia árendása* című könyve arról tanúskodik, hogy igen. Érdemes volt bepakolni, aztán Erdélyben elővenni az elmaradhatatlan barna munkásköpenyt, a cérna- és gumikesztyűket, a puha szőr laposecsetet, a hegyezős grafitceruzát, a jelölésre rendszeresített színes papírcsíkokat. És érdemes volt annak idején – még az „antivilágban”, jócskán az Európai Unió csatlakozás előtt –, a határőrök árgus szeméit is megtévesztő módon, a legártatlanabb tudós, a tudományban megőszült bölcsész benyomását

keltve, egy komplett fénymásoló gépezetet be-csempészni Románia területére és letelepíteni azt a csíkszentgyörgyi plébánia hivatali helyiségében. A néprajztudománynak ezek a nélkülözhetetlen segédeszközei is kellettek ahhoz, hogy most kézbe vehessük az Ozdola, Gelence, Hilib, Lemhény, Csíkszentmiklós, Ditró, Gyergyószentmiklós életébe bepillantást engedő kötetet.

De vajon érdemes kézbe venni? A sokrétű néprajzi könyvkiínálattól éppen ezt olvasni? Mi érdekeseget nyújthatnak nekünk a Kárpátok keleti végein meghúzódó települések?

A *történeti néprajz* izgalmas, alig feltárt területére vezet el bennünket a szerző. A katolikus székhely *megyék* gazdálkodása és *fejekötött jobbágyaik* élete tárul fel az olvasó előtt.

A Székelyföld katolikus magyar településeinek sajátos helyi egyházszerkezete volt a *megye*. Az egyes falvak templomai ugyanis önálló tulajdonnal rendelkeztek, amely bevételhez juttatta az egyházközséget. A hívek adományai révén gyarapodhatott is a birtok nagysága. A földek egy része belterületen lévő lakótelek volt, más része erdő, legelő, kaszáló. Papok jöttek, mentek, odahelyezték, majd elhelyezték őket, ezért a földekről és a templom tulajdonában lévő más javakról való gondoskodás egy önálló szervezet, a *megye* feladata volt. E szervezet tagjai közé tartozott a mindenkor plébános, de élén nem ő, hanem az egyházközség ügyeiért elkötelezett világi személy, a *megyebíró* állt, akinek munkáját a *hűtösök* segítették. Közösen döntöttek el, hogy kinek, milyen feltételekkel, mennyi időre adják használatba az egyházközség tulajdonában lévő javakat. A bevételekből fedezték a templom kiadásait, a javításokat, fejlesztéseket. Ezzel is mentesítve a híveket a fenntartási költségek és a munkálatok terheinek egy része alól.

Mindig voltak, akik önként vállalták, hogy ezeket a földeket meghatározott feltételek között használják, gondozzák, megművelik, a használatért pénzt fizetnek, és egyéb, az egyházközség számára nélkülözhetetlen szolgáltatásokat teljesítenek. Ma bérlőnek mondanánk őket, akkoriban viszont *jobbágnak*, *zsellérnek*, *cselédnek*, *árendásnak*

hívták. Így lett valakiből a templom *jobbágya*, a megye *zsellére*. Míg a hagyományos értelemben vett jobbágyok és zsellérek egymástól jelentősen eltérő társadalmi, vagyoni réteghez tartoztak, addig a székelyföldi *megye* esetében a *jobbágy*, *zsellér* és más hasonló kifejezések egymás szinonimájának tekinthetők. Jogi státusuk nem keverendő össze a feudális földbirtokokon élő, klasszikus értelemben vett jobbágyokéval és zsellérékével. Inkább a *fejekötött jobbágyok* közé sorolhatók, akik önként kötelezték magukat valamely birtokos szolgálatára. A *templom jobbágyságra* kirótt terhek is jóval könnyebbek voltak a földesúrnak alávetett valódi jobbágyok kötelezettségeinél. Tartoztak közéjük helyi lakosok, közeli és távolabbi falvakból, idegenből érkezett jövevények, a hagyományos értelemben vett jobbágyokból felszabadított vagy önmagukat megváltó személyek, s olyanok is, akiket földesuruk végrendeletben adományozott az „ecclesiának”, így gondoskodva további életükéről.

Ezek az emberek és családjaik legtöbbször a helyi közösség szegényebb rétegéhez tartoztak. A *templom jobbágyok*ként viszont még a máshonnan érkezettek is betagozódhattak a „rendtartó székely falu” társadalmába, s nem utolsósorban lakóhelyhez, megélhetést adó földhöz juthattak. A velük kötött egyezségeket írásban is tudtára adták „*mindeneknek a kiknek illik, a mostaniaknak és a jövődöbélieknek*”, hogy mely feltételek teljesítése biztosítja számukra és utódaik számára az adott terület használatát. Nekik, a történelmi Magyarország keleti végein élt egyszerű, megélhetést kereső s találó, küzdelmekkel teli életet élő, különleges státusú földműveseknek is emléket állít a szerző.

A Kárpát-medencei magyarság egyik sajátos néprajzi csoportjaként számon tartott gyimesi csángók történetének szempontjából különösen érdekes a Csíkszentmiklós *megyéjéről* írott fejezet. A három falut – Szentmiklóst, Szépvizet és Borsovát – magába foglaló *megye* havasi birtokai a Gyimesben és a Tatros tájékán kerültek el. A falvaktól távol eső havasokat messziről jött pásztorok, állattartók, megtelepülni vágyó jövevények vették bérbé. Ígéretet tettek arra, hogy a

legeltetésre, irtásra, kaszálásra, ház és „istállótska” kialakítására használatba kapott területet a szerződésben meghatározott ideig és módon használják, megfizetik érte az előírt „taxát”, ha pedig „a’ Nemes Megye Esküttei híre nélkül” eltérnek a meg egyezéstől, akkor azonnal elüldözhetik őket bérelt földjükről. Akadtak, akik itt sem szívelhették az emberpróbáló munkát, a tanyai magányosságot, vagy épp korábbi vétkük miatt kezdett égni lábuk alatt a talaj, esetleg új kalandra vágytak, s emiatt más vidékre szöktek tovább. Azok viszont, akik tisztességgel teljesítették a feltételeket, a szerződés lejártá után „első városként” jelentkezhetek újabb bérleti időszakra. Ezek az 1700-as évek második felétől érkezett, becsületes, sok küzdelem árán új életet teremtő betelepülők lettek a mai gyimesi csángók „ősei”. Történetük tehát nem nyúlik vissza oly messzeségbe, mint azt sokan hiszik vagy hinni szeretnék.

Figyelemre méltó Csíkszentmiklós megyéjének – az utóbbi években már-már nemzeti kirándulóhellyé magasztosult – a gyimesbükki határállomással fennállott kapcsolata is. A határállomás, a vámhivatal, a Contumácia néven számon tartott ún. vesztégzár, a kiszolgáló épületek, a katonaság és a tisztviselők lakhelyei, az ellátásukra elkülönített kertek, legelők ugyanis mind-mind a megye tulajdonát képező területen létesültek. S mindezért a megye be is hajtotta az államtól a megfelelő bérleti díjat. Amikor a contumáci direktor, bizonyos Reiff József 1792-ben önkényesen kisajátított egy darab legelőt, ugyanúgy a megye haragjával találta szembe magát, mint azok a kóbor berszányok, akik a tilalmasba hajtották jószágaikat. A vita hevében a „*Director úr három versen a pundrját fenn hajtván, meg veré s. v. a seggit, s azt mondá, hogy annyit parantsol abbul az helyből az Nemes Megye, mint az eő s...e.*” Bár ez az összeszólalkozás valószínűleg nem volt példa nélküli, a határállomás vezetői, hivatalnokai és egyéb alkalmazottai ott tartózkodásuk alatt jobbára csendben, rendben megfizették a saját használatukra igényelt földekért a megye által kirótt bért. Ők is a csíkszentmiklói templom *arendásai* voltak.

A kötet első részét képező, az ozsdolai, gelencei, hilibi, lemhényi, csíkszentmiklói, ditrói, gyergyószentmiklói megye működésével bővebben foglalkozó és más székelyföldi szórványadatokat is számba vevő tanulmány után a második részben 112 dokumentum szövegét elolvashatjuk magunk is. Aki olyan elszánt, hogy beleveti magát a forrásközlések olvasásába, nem fogja megbánni cselekedetét. Egy mára letűnt világ elevenedik meg előtte, hús-vér emberekkel. Itt színesedik ki még inkább a tanulmány egyes alfejezetei révén már megismert kép. A szerző azzal segíti az olvasást, hogy – bár szerepel eredeti íráskép is a kötetben – a szerződések, feljegyzések szövegének betűhű átiratát adja. Sőt egy szótárat is összeállított azokból a szavakból, amelyek értelmezése gondot okozhat a mai olvasó számára.

Ez a kötet nem jöhetett volna létre azok nélkül a papok nélkül, akik megnyitották plébániájukat a kutató előtt, s megengedték, hogy a megtalált dokumentumokat lemásolja, feldolgozza, közzétegye. Jakab-Fancsali Kálmán ozsdolai, Berezi István gelencei, Gergely Géza csíkszentmiklói, Pálfi János csíkszentgyörgyi, majd székelyszentkirályi plébános mellett külön köszönetet illeti Bernárd (Csala) Ritát, a Gyulaféhevári Érseki Levéltár levéltárosát s mindazokat a papokat és egyházi vezetőket, akik segítségére voltak a szerzőnek a több évszázadot felölelő források feltárásában, közzétételében.

Ez a kötet is azt bizonyítja, hogy rejtegetnek még tudományos újdonságokat a székely plébániák irattárai. Érdemes volt-e belevágni ebbe a munkába, vállalva időnként a kutatás „gyötrelmeit” is? Érdemes volt-e egy más rendszer kiszolgálói elől évtizedekkel korábban könyvespolc mögé rejtett iratköteget megtalálni és kibontani? Érdemes volt-e egy rossz állapotban lévő, már-már komposztálódó sekrestyei tévésdoboz mélyéről, penészes, poros s az idő sok más nyomát magukon viselő iratokat előhalászni? Érdemes volt-e időnként örömköket, időnként csalódásokat átélve megírni ezt a könyvet? Érdemes volt. Igen.

Kerekes Ibolya

A Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárában őrzött ősnymtatványok katalógusa

*Catalogue of the Incunables in the Library and Information Centre of the Hungarian Academy of Sciences (Magyar Tudományos Akadémia Könyvtár és Információs Központ) INC-MTA.
Compiled by Marianne Rozsondai and Béla Rozsondai. Argumentum Publishing House – Library of the Hungarian Academy of Sciences. Bp. 2013. 458 oldal*

A bibliográfusok, az ősnymtatványokkal, a humanizmus vagy a korábbi korszakok irodalom- és művelődéstörténetével foglalkozó hazai szakemberek 1970 óta a kétkötetes, rövid címlírásokat tartalmazó közös magyarországi ősnymtatványkatalógusra (CIH) kötelező módon hivatkoznak, illetve annak adatait felhasználva tájékozódnak a magyarországi közkönyvtárakban fellelhető példányokról. Ugyanakkor e kézikönyv nemzetközi szinten is méltán elfogadott és citált katalógussá vált, hiszen Magyarország egy évszázadra visszanyúló színvonalas könyvtörténeti kutatásaival és bibliotékáiban őrzött mindösszesen mintegy 7100 ősnymtatványával e téren regionális hatalomnak számít.

Egyes magyarországi könyvtárak saját műhelymunkájuk eredményeképpen, más régi könyvállományokat birtokló könyvesházak a Borsa Gedeon nevével fémjelzett egységes példányleírási szabályzatot követve egy országos program keretében, rendre jelentetik meg a birtokukban lévő 15. és 16. századi könyvállományok katalógusait. Ezek immár az egyes könyvek száraz bibliográfiai adatainak elősorolásán túlmenően a művelődéstörténet számára elsődleges fontosságú tulajdonosi bejegyzéseket és bélyegzőket, kéziratos kommentárokat, margináliákat is rögzítik, és a történeti könyvkötések leírásával, datálásával, lehetőség szerint műhelyhez kapcsolásával teszik teljesebbé az adott tételre vonatkozó információkat, adnak látéleletet az ősnymtatvány vagy az antikva félévezredes útjáról. Ettől válnak többeké az analitikus feldolgozáson alapuló katalógusok a vitathatatlanul

nélkülözhetetlen segédeszközökhöz, a közös katalógusokhoz és a címjegyzékekhez képest.

Míg 2001-ben és 2008-ban a *Kulturális emlékeink feltárása, nyilvántartása és kiadása* program keretében jelent meg a „csak” 58 ősnymtatvánnyal rendelkező budapesti Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár és az ország negyedik legnagyobb – mintegy félezer tételre rúgó – inkunábulumgyűjteményével rendelkező Székesfehérvári Püspöki Könyvtár 1601 előtti nyomtatványainak katalógusa (a szakirodalomban: BCB Cat. és BEpAlb Cat.), most végre kézbe vehetjük a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárában őrzött 1193 ősnymtatvány analitikus feldolgozáson alapuló katalógusát is, melynek a szakirodalmi hivatkozása: INC-MTA. Ez utóbbi egy hosszú, százharminc éves múltra visszatekintő intézményen belüli műhelymunka érett gyümölcse.

Az akadémiai könyvtár – Az Országos Széchényi Könyvtár mintegy 1700 műből álló gyűjteménye mögött és az ELTE Egyetemi Könyvtárát mindössze néhány kötetrel megelőzve – Magyarország második legnagyobb ősnymtatvány-gyűjteményével rendelkezik, melyhez elsőként Hellebrant Árpád készített szakszerű jegyzéket 1886-ban. Az akkor még csak félezer kötetes állomány a századforduló után és a húszas évek végén jelentősen gyarapodott, mintegy megduplázódott. 1954-ben Csapodi Csaba alakította ki az intézmény Régi Könyvek Gyűjteményét és nekilátott a hatalmas mértékű gyarapodás utáni ősnymtatvány-állomány újbóli számbavételéhez, katalogizálásához, mely munkálatról

1967-ben tanulmányt jelentetett meg, illetve a CIH számára összeállította az akadémiai könyvtár inkunábulumainak jegyzékét. A könyvtár ősnymotványainak száma a CIH munkálatainak lezárása óta eltelt több mint négy évezed során már csak harmincnégy tétellel gyarapodott. A Csapodi Csabát szakmai mentorának valló Rozsondai Marianne – a könyvkötészet múltjának nemzetközi szinten ismert és elismert kutatója – éppen ebben az időszakban, 1969-től kezdve az akadémiai könyvtár munkatársa, 1997–2010 között a Kézirattár és a Régi Könyvek Gyűjteményének osztályvezetője volt, a Csapodi által elkezdett munka elkötelezett folytatója.

A 2013 novemberében megjelent és ismertetésünk tárgyát képező angol nyelvű katalógus Rozsondai Marianne és Rozsondai Béla közös munkájának eredménye. Rozsondai Marianne az erdélyi könyvtárosok és művelődéstörténettel foglalkozók számára elsősorban a tanítvány Muckenhaupt Erzsébet kötéstörténeti munkássága révén válhatott ismertebbé, a *Telegdi Miklós és a nagyszombati CH-monogramos kötészcsoport* címmel a Magyar Könyvszemlében 2000-ben megjelent közös tanulmányuk első lábjegyzetében tetten érhető a személyét és tanítványát érintő szakmai értékhatározás, értékátadás útja. Rozsondai Béla vegyész kutatóként, a kémiai tudományok kandidátusaként szerkezeti kémiával foglalkozott évtizedeken keresztül, majd 1995. évi nyugalomba vonulása után a Régi Könyvek Gyűjteményének munkatársaként a könyvtártudomány szolgálatába szegődött, közelebről a régi könyvállományokra vonatkozó nyilvántartási, tájékoztatói és leírási egységes szempontokat kidolgozó munkacsoport tagja lett.

E megállapodottnak tekinthető akadémiai gyűjtemény, az 1193 ősnymotvány újbóli számbavétele és minden részletre kiterjedő analitikus feldolgozása időszerű volt, a munkálatok eredményét tükröző katalógust a szerzőpáros a legmagasabb szakmai színvonalon állította össze. Bátran kijelenthető, hogy Rozsondai Marianne és Rozsondai Béla rendkívül magasra emelték a mércét, az

INC-MTA megjelenése a honi régi könyves kiadványok történetében egyfajta mérföldkő lesz.

A kötet bevezetőjében a szerzők a gyűjtemény kialakulásának tömör kronológiáját adják, melyből megtudjuk, hogy az többnyire arisztokrata könyvgyűjtők, akadémikusok és neves közéleti személyek adományaiból jött létre. Gróf széki Teleki József (1790–1855) az Akadémia első elnöke 1826-ban ajánlotta fel harmincezer kötetes könyvtárát a Tudós Társaságnak, s ezzel megalapította az intézmény könyvtárát. A Telekiek bibliotékájával mintegy négyszáz ősnymotvány került az Akadémiai Könyvtárba, ám az alapító haláláig folyamatosan gyarapította a gyűjteményt, számos inkunábulumot vásárolt hazai és elsősorban bécsi antikváriusoktól. Ráth György (1828–1905) jogász, főrendiházi tag, ismert műgyűjtő és mecénás, az Iparművészeti Múzeum megalapítójának könyvhagyatéka egy 2300 kötetes hungarikagyűjtemény 1905-ben került a könyvtár állományába. Különleges értéke, hogy a gyűjtemény 147, zömében magyar vonatkozású ősnymotványt foglal magába. Ráth élénk levelező kapcsolatban állt a német és osztrák antikváriusok mellett a nagyobb erdélyi könyvtárakkal is (kolozsvári Lyceum Kvt., gyulafehérvári Batthyaneum, marosvásárhelyi Teleki könyvtár) duplum példányok cseréje ügyében. A szakmai kapcsolatokon túlmutató baráti viszony fűzte az Erdélyi Múzeum-Egyesület könyvtárnokához, Szabó Károlyhoz. A Vigyázókönyvtár, a könyvek szeretetét felmenőitől öröklő bibliofil gróf Vigyázó Sándor (1825–1921) és fia, a jogász-politikus gróf Vigyázó Ferenc (1874–1928) hagyatéka 1929-ben került végrendeletileg az Akadémia tulajdonába, többek között – a Teleki-könyvtárhoz hasonlóan – ismét több mint négyszáz ősnymotvány. Jancsó Imre és Pulszky Ferenc 1850. és 1867. évi megvásárolt hagyatéka, illetve ajándéka és számos más alkalmi adományozási aktus további értékes tételekkel gazdagította a gyűjteményt. A bevezető tanulmányból azt is megtudhatjuk, hogy 1949–1967 között 64 darab ősnymotvánnyal gyarapodott az állomány, felerészben vásárlás útján.

A bevezető rész folytatása az ősnyomtatvány-állomány több szempontú jellemzése. Bár az első magyarországi, budai ősnyomda termékeiből nincs példánya a könyvtárnak, Thuróczy János brünni és a gazdagabban illusztrált augsburgi kiadású krónikájából nyolc példányt is birtokol. A teljes állomány mintegy negyede magyar vonatkozású: misekönyvek és egyéb szerkönyvek, Michael de Hungaria prédikációi, Laskai Osvát és Temesvári Pelbárt Európa-szerte közkedvelt *Sermonesei*, a magyarországi humanista körökkel kapcsolatban álló vagy időlegesen Magyarországon tevékenykedő elsősorban itáliai és német szerzők művei (Petrus Ransanus, Hieronymus Balbus, Nicolaus de Mirabilibus, Galeotto Marzio, Enea Silvio Piccolomini, Franciscus Philelphus, Johannes Regiomontanus, Marsilio Ficino és mások). A gyűjtemény legkorábbi darabja a Gutenberg-féle 42-soros Biblia egyetlen lapja 1454/1455-ből, mely ajándékozás révén került az Akadémiai Könyvtár birtokába. Öt világszintű unikumot is birtokol a könyvtár, ezek közül az 1496. évi nürnbergi kiadású *Obsequiale Strigoniense* elsőrangú hungarikum, az esztergomi főegyházmegye számára készült szertartáskönyv, Ráth György hagyatékából. További két kötetnek ugyan még ismert egy-egy példánya, ám az itthon őrzöttek teljesebbek, épebbek, egyikük ismét csak egy hungarikum, Mátyás király 1486-ban Lipszéban nyomtatott törvénykönyve. További kóteteket világszintű ritkaságokként tartanak számon.

125 ősnyomtatvány duplum, 20 cím három, 3 cím négy példányban és a már említett augsburgi Thuróczy-krónika öt példányban van meg a gyűjteményben, így a katalógus 1020 tétele (címe) valójában 1193 példányt takar. A szerzőpáros a kötetek nyelvi összetétele és a nyomdahelyek szerinti statisztikáit is közreadja a bevezető tanulmányban.

A kötetek egykori tulajdonosainak, possessorainak tekintetében megállapítható, hogy bár szerzői és tartalmi hungarikumokban igen gazdag gyűjteményről van szó, a Mohács előtti, de még a török alóli felszabadulást megelőző másfél százados korszak hazai könyvtulajdonosai is igen kis számban

lelhetők fel a possessorok között. Fitz József mérlege szerint a Magyarországon őrzött összes ősnyomtatvány több mint negyedrésze még a 15–16. század fordulóját megelőzően hazai tulajdonos kezébe került. A megállapítás különösen érvényes a katolikus egyház történeti könyvgyűjteményeire vagy a nagyszombati jezsuita könyvtár és a 18. század végén feloszlott szerzetesrendek könyveinek örökösére, az ELTE Egyetemi Könyvtárra, ám az Akadémiai Könyvtár esetében az arány nagyságrenddel alacsonyabb, a possessoromatátó áttekintve mindössze három-négy tucatnyi kötetben fedezhetők fel 15–17. századi magyarországi személyek vagy intézmények, s amint a megfelelő tételek analitikus feldolgozásainak a tulajdonosokra vonatkozó további sorait is átböngésszük, láthatjuk, hogy e tételeket is többnyire a későbbi korok magyar bibliofil gyűjtői vásárolták meg és hozták vissza Magyarországra, Teleki, Ráth, Pulszky és mások egyaránt. A szerzők által elősorolt jellemző könyvsorsok közül hármat említenénk. A körmöcbányai Paulus Schaidler 1494-ben emendálta egy Justinus-mű szövegét, majd az rövidesen nyugatabbra került, s 1867 előtt vásárolta meg Bécsben Pulszky Ferenc. Egy másik kötet 1500-ban a budai Nagyboldogasszony-templom plébánosáé volt, ám egyetlen további tulajdonosi bejegyzés sem található lapjain. 1960-ban csere útján került a könyvtárba. Az 1588-ban már Szelepcsényi Pohronci Ferenc esztergomi kanonok tulajdonában lévő Aquinói Tamás-mű a 18. században is az esztergomi káptalan tulajdonában volt, majd a Teleki-könyvtárba került, így évszázadokon átívelő sorsa mindvégig Magyarországhoz kötötte. További korai hazai tulajdonosok – intézmények és személyek egyaránt – többnyire a nyugati, észak-nyugati országrészhez kötődnek (Nyitra, Lőcse, Pozsony, Sopron, Szepesváralja, Németújvár), az ismertebbek között találjuk Báthory Miklós váci püspököt, a humanista Henckel Jánost, a történetíró Istvánffy Miklóst. Az utóbbiak egyazon kötet tulajdonosai voltak!

Korai erdélyi és partiumi vonatkozású possessor-bejegyzést alig néhányat találtunk: A Szilágysomlyón

és Nagyenyeden működő Abos Lukács minorita 1765-ben az enyedi református kollégium árverésén vásárolta meg az egyházjogász Gratianus 1500-ban nyomtatott *Decretumát*, melyet korábban, 1599-ben Bécsben szerzett meg egy bizonyos Martinus Demetrius teológiai doktor. A kötet Abos utáni útja ismeretlen, 1963-ban vásárolta meg az Akadémiai Könyvtár. Az adatok fontosnak látszanak, ugyanis igazolják azt a már eddig is többször felmerült gyanút, mely szerint a kollégiumból nagyobb mennyiségű könyv került át a helyi minoritákhoz, e kötet tanúsága szerint árverésen eszközölt vásárlások útján. Érdeemes volna e kötet meglétét ellenőrizni a nagyenyedi kollégium könyvtárának 1752. évi fennmaradt katalógusában. A három brünni kiadású Thuróczy-krónika egyike bejegyzéseinek fényében úgy tűnik, soha nem hagyta el az országot, 1573-ban Demeter kalocsai plébánostól vásárolta Gyulai Ambrus ferences szerzetes, a kötet később a tóketerebesi pálos monostor könyvtárába került. Annyiban erdélyi kötődésű az ősnymtatvány, hogy Gyulai Ambrus 1572-ig a csíksomlyói ferencesek kolostorának volt a házfőnöke, és áttételesen annyiban partiumi kötődésű, hogy a nemrég feldolgozott szatmárnémeti ferences könyvtár két kötetében is szerepel Gyulai tulajdonosi bejegyzése. Most még egy tétellel növelhető e 16. századi hazai könyvgyűjtő Gyöngyösön és Szatmáron azonosított kötetek száma. Bizonytalanul erdélyi vonatkozású kötetek: egy bizonyos Dominicus Sibenburger [!] 1581-ben jegyezte be nevét Guilelmus Parisiensis domonkos posztillás kötetébe, az asztronómus Johannes de Sacro Bosco művének címlapján pedig Ioannes Henricus Walach(us) 1630. évi tulajdonosi bejegyzése szerepel. Az utóbbi kötet később az esztergomi főszékesegyházi könyvtáré volt.

A possessorbejegyzések kapcsán a szerzők felhívják a figyelmet néhány híres külföldi 15–16. századi tulajdonosra, így a Nürnbergi Krónika összeállítójára, Hartmann Schedelre, a lipcei kánonjogász Johann Breitenbachra, aki szerzőként is szerepel a katalógusban, továbbá a kereskedő-bankár Fugger családra, kiktől egy Iuvenalis-mű

Zacharias Geizkofler birodalmi fillérmesternek, a császári hadsereg magyarországi főélmesterének tulajdonába került a 16-17. század fordulóján (ugyanaz az útja a már említett székesfehérvári katalógusban szereplő két kötetnek is!).

Az ősnymtatvány-gyűjtemény mintegy negyedrésze őrizte meg történeti kötését, ezek közül 195 művet gótikus és 95-öt reneszánsz kötés véd, ezek nagy része tehát az eredeti, első bekötés emléke. A kötéstörténész Rozsondai Marianne, rendkívüli hangsúlyt fektetve a feldolgozás eme vetületére, már a bevezetőben is alaposan taglalja a témát, a katalógusban pedig minden eddigi hazai régi könyves katalógushoz képest részletesebben, a lehető teljesség igényével azonosította és írta le a 15–20. századi könyvkötéseket. A gótikus stílusúak közül több mint százat sikerült műhelyhez kötnie, ugyanakkor magyarországi, többnyire budai reneszánsz köteteket is szép számmal azonosított.

A betűrendes katalógusban a szerzőpáros a standard bibliográfiai és a példányleírások igen minuciózus összeállítására törekedett, kutatóbarát, valóban minden apró részletre és szempontra kiterjedő leírását adták az egyes tételeknek. Az áttekinthető, alapos és szakirodalmi hivatkozásokkal (elsősorban Hain, Copinger, Reichling, GW, BMC, BSB-Ink, RMK, Hellebrant, CIH, ISTC) ellátott, és csak szükség esetén incipit, explicit és kolofon szövegrészeket közlő bibliográfiai leírásokat a katalógus értékét megsokszorozó példányleírások követik (jelzetek nyilvántartási és proveniencia szempontból is, kötetjelzések, nagyobb hiányok, variánsok, a proveniencia összes részletkérdése és kéziratossági bejegyzések, belső kézi díszítés, kötésleírás, állapot és az esetleges restaurálás adatai, hibás kolláció és apróbb, akár csak egylevelű hiányok, beragasztott vagy bekötött fragmentumok stb.)

A katalógust a szerzők bőségesen ellátták mutatókkal (szellemi közreműködők, nyomdahelemek, nyomdászok, kiadók, könyvkereskedők, az egyes kiadások esetleges támogatói, possessorok, könyvkötések helye, könyvkötők és restaurátorok) és az ősnymtatványok esetében elengedhetetlen konkordanciákkal.

Az INC-MTA tipográfiai kivitele igényes, az aranyozott gerincű vászonkötésben lévő katalógus kéthasábos tördelésű, jól áttekinthető. Kézbevétele jó érzést kelt felhasználó bibliográfusban és a művelődéstörténet iránt érdeklődőben egyaránt.

Nem hagyható szó nélkül annak a nagyon praktikus megoldásnak az alkalmazása sem, melynek folytán a katalógus teljes tartalma (az egyes tételekről, elsősorban a possessorbejegyzésekről,

értékesebb történeti kötésekről készült fényképfelvételekkel kiegészítve) elektronikus úton is elérhető a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtár és Információs Központ saját honlapján, ahol a könyvtár történetére és különgyűjteményeire vonatkozó számos információs anyagot önálló menüpontok alatt tekinthetünk meg és tölthetünk le.

Emödi András

Vasszekér és mozdonygőz

Gidó Csaba: Vasszekér és mozdonygőz. A székelyföldi vasút története (1868–1915). Pro-Print, Csíkszereda 2013. 318 oldal

A vasutaknak a modernizációs folyamatban betöltött kiemelkedő szerepe közhelyszámba megy a történetírásban. Gidó Csaba ez irányú érdeklődése már a kolozsvári egyetemen megmutatkozott. Doktori tanulmányait a Pécsi Egyetemen folytatta, ahol Majdán János körül valóságos vasúttörténeti kutatóműhely kezdett kialakulni. Ennek munkájába kapcsolódott be Gidó Csaba is. Jelen kötet a szerző doktori disszertációjának átdolgozott változata.

Ahogy ezt az előszóban is hangsúlyozza a szerző, a Székelyföld vonatkozásában úttörő munkát kellett végeznie, mivel eddig egyetlen átfogó írás sem született a vasúthálózat kiépüléséről a Székelyföldön, így a mintát a Magyarország más régióit feldolgozó munkák jelentették, elsősorban a témavezetőnek, Majdán Jánosnak a dunántúli helyi érdekű vasutak történetét feldolgozó írásai. A Székelyföld – periferikus helyzetéből adódóan is – a legkésőbb kapcsolódott be a magyar vasúthálózatba, és valóságos csodavárás előzte meg a vasút megjelenését. Ettől várták az elmaradottság felszámolását és általában minden gazdasági probléma megoldását. Aki valamennyire is ismeri a Székelyföldet, és vasúton is megpróbált már eljutni oda, abban óhatatlanul megfogalmazódtak a Gidó Csaba által is feltett kérdések vagy legalábbis azok

egy része: Miért maradt fragmentált a székelyföldi vasúthálózat? Milyen szerepet vállalt az állam a régió infrastrukturális fejlesztésében? Elősegítette-e, és ha igen, mennyiben a vasútépítkezés a térség gazdasági és társadalmi modernizációját? Hatással volt-e a vasút a székely városok fejlődésére? És részben megelőlegezve a következtetéseket: ha a kezdeti elvárások illúzióknak is bizonyultak, de miért nem adott igazi lendületet a vasútépítés a térség gazdasági és társadalmi fejlődésének? A székelyföldi vasutak a magyarországi vasúthálózat részét képezték, de igencsak nehezen, megkétszese és apró szakaszokban épült ki a vasút, és még a székely körvasút újabb csatlakozásának kiépítésére is (a Déda–Szeretfalva szakasz révén) csak jóval később, a második világháború idején került sor (ugyancsak magyar állami beruházásként).

A szerző interdiszciplináris megközelítésre vállalkozott: elsősorban nem a vasútépítés technikai részletkérdéseit kívánta bemutatni, hanem egyszerre akarta vizsgálni a vasútépítés közlekedés-, életmód-történeti és településföldrajzi vonatkozásait.

Az első, rövid fejezetet a források és szakirodalom ismertetésének szentelte a szerző. Itt tér ki arra is, hogy az erdélyi vasutat illetően milyen elképzelések fogalmazódtak meg, illetve milyen viták

zajlottak. Kiemelendő erénye a könyvnek, hogy igen változatos forrásanyagot használ. Az alap kutatások nagy részét magának kellett elvégeznie, így a levéltári anyag mellett széles körben felhasználta a MÁV kiadványait, statisztikákat, iparkamarai jelentéseket, és ami igencsak javára válik a disszertációnak: nagy mennyiségű sajtóanyagot nézett át, és ezt kiválóan beépítette a kötetbe.

A következőkben bemutatja a vasútépítés hőskorát, illetve felvázolja a vasútépítések kontextusát. Gidó Csaba rövid, de szemléletes képet ad a vasútépítések nehézségeiről, a pénzügyi háttérről, a korrupciós ügyekről, felvázolja azt a folyamatot is, amelynek eredményeképpen az állam egyre nagyobb szerepet vállalt a vasúti beruházásokban, bár ezt a kor liberális személete alapján csak kényszermegoldásnak tekintették. Az első világháború előtt Magyarországon végül is 21 ezer km vasút épült meg. Ha azt nézzük meg azonban, hogy mennyi jutott ebből az egyes megyékre, azt látjuk, hogy a sor végén a Székelyföld megyéi állnak, közülük is Udvarhely vármegyére esett a legrövidebb szakasz az egész történeti Magyarországon. Ha ehhez hozzátesszük, hogy az első világháború után a román kormányok sem fejlesztették a székelyföldi infrastruktúrát, akkor máris levonhatjuk a dolgozat egyik következtetését. Az olvasó nem tud szabadulni az áthallásoktól, hiszen néhol kísértetiesen hasonlít a helyzet a mai állapotokhoz, pl. a Magyar Keleti Vasút körüli viták az észak-erdélyi autópálya ügyére.

A dolgozat tulajdonképpeni gerincét a III. fejezet alkotja, amely részletesen bemutatja a székelyföldi vasút kiépülésének különböző szakaszait. Nyomon követhetjük az egyes szárnyvonalak kijelölését, építését és az ezzel kapcsolatos bonyodalmakat. Igen élvezetes olvasmányt képeznek a korabeli sajtóból vett idézetek, amelyek kiváló hangulatfestő elemei a kötetnek. A könyvből kiderül, hogy a székely körvasút terve már 1867–1873 között felbukkant. A megvalósítást végül is a helyi érdekű vasutakról 1880-ban és 1888-ban elfogadott törvények tették lehetővé. A megvalósítást nehezítő tényezők bemutatása nyomán világossá válik,

miért nem került sor a tervek összehangolására és egységes koncepció kidolgozására a Székelyföldet illetően.

A négy székelyföldi normál nyomtávú helyi érdekű vasútvonalak közül talán a legérdekesebb a Héjjasfalva–Székelyudvarhely közti vonal története, amely jó példája a különböző érdek-összefonódásoknak. A vasút érdekében összefognak kormánypárti és ellenzéki politikusok, és különösen a főispán és fia, id. és ifj. Daniel Gábor, illetve a neves ellenzéki politikus, a székely „rabonbánként” emlegetett Ugron Gábor a jó példája annak, hogyan próbálták a politikusok a hazafias retorika leple alatt egyéni haszonszerzésre fordítani a vasútépítéseket. Jellemző, hogy a vasút építésére létrejött részvénytársaság a legmagasabb kamatokra éppen a két politikus által elnökölt takarékpénztáraktól vett fel kölcsönt (8, ill. 9%-os kamatra). Az összefogás ellenére azonban a székelyudvarhelyi vonal a mai napig zsákutca maradt, a tervezett összeköttetés Csíkszeredával vagy Gyergyószentmiklóssal nem valósult meg. Az Ugron-féle elképzelésnek a fő konkurenciát éppen a háromszéki vicinális jelentette, amelyet a brassói gazdasági körök is támogattak – és amely vasútvonal esetében Ugron szintén érdekelt volt. A Kis-Küküllő-völgyi vasút is hasonlóképpen a helyi politikai elit és a gazdasági körök együttműködése révén valósult meg. A politikusok ez esetben sikeresen lobbiztak, mozgósítva politikai kapcsolataikat a vasút érdekében. A vasút kiépítése jelentős lökést adott Dicsőszentmárton urbanizációjához, hozzájárulva Szóvátának, a kedvelt fürdőhelynek továbbfejlődéséhez, illetve a parajdi sóbányászat fellendüléséhez.

Gidó Csaba aprólékos levéltári kutatásai nyomán a székely körvasút kiépülésének történetét is bemutatja, a kezdeti tervektől a körvasút kiépüléséig, kitérve az építés konkrét részleteire, ezzel összefüggésben a különböző problémákra, pl. az úthasználat vagy a terület kisajátítása által okozott vitás ügyekre. A körvasút teljes kiépülésére csak 1909-ben került sor, Székelyudvarhely azonban továbbra is kimaradt ebből. Az is jellemző, hogy az azt követő időben, az elmúlt évszázad folyamán

sem épült a Székelyföldön több normál nyomtávú vasút.

A III. fejezet utolsó alfejezetét Gidó Csaba a keskenyvágányú vasutaknak szentelte, jelesül a Maros-Torda vármegyei keskenyvágányú vasutaknak, amely összekötötte Marosvásárhelyt a Nyárád menti térséggel. A vasút tervezésére és építésére azonban már az első világháborút megelőző évek politikai viharai vetettek árnyékot. A vonal végül már a világháború kitörését követően, 1915-ben készült el. A mai olvasó azon is elgondolkozhat, hogy a háborús erőfeszítések ellenére mégis sikerült ezt az újabb vonalszakaszt átadni, manapság pedig évtizedek óta a vasutak felújítása is komoly problémát jelent, sőt éppen ezt a vonalat 1997-ben veszteségességére hivatkozva felszámolták.

A IV. és egyben utolsó fejezet a vasutat mint a modernizáció eszközt, illetve a vasút társadalomtörténeti és mentalitástörténeti vonatkozásait tárgyalja. Ez utóbbival kapcsolatban a fejezet bevezetőjében nagyon frappáns idézeteket sikerült összeválogatnia, pl. a zónaidő bevezetésének kapcsán. A továbbiakban Gidó Csaba néhány témát ragad ki a fenti nagy témakörből, így például a vasutaknak a székelyföldi tutajozásra és a közutakra gyakorolt hatását. Paradoxonként is felfogható, hogy a tutajozás és fuvarozás utolsó nagy felvirágzását éppen a vasútépítések következtében élte meg, hogy aztán – legalábbis a tutajozás esetében – hanyatlásuknak is ez legyen az oka. A vasút mint az elmaradott régió gazdasági fejlesztésének eszköze talán leginkább két téma kapcsán bontakozik ki

leginkább. Az iparvasutak kiépítése nyilvánvalóan hozzájárult az erdőségek gazdasági értékesítésének fellendüléséhez (bár ennek már a korszakban is megmutatkoztak az árnyoldalai is). Egyértelműen pozitív viszont a hatás a fürdőhelyek esetében, amelyek fejlődését nagyban felgyorsította a vasút, az a tény, hogy az addigiaknál sokkal könnyebben lehetett megközelíteni őket.

Egy kis társadalomtörténeti kitérőt ígér a vállalkozókról és munkásokról szóló alfejezet. A vasútépítéseknek a helyi társadalomra gyakorolt hatása, a jórészt tiszta magyar környezetben megjelenő idegen munkások okozta változások, konfliktusok, az archaikus környezetbe betörő modern technika kihatásai a további kutatások számára is ösztönzést jelenthetnek. Tanulságosak a munkások egészségügyi és életkörülményeit, valamint a kultúrák találkozásának a helyi sajtóban lecsapódó képét bemutató részek. Szintén élvezetes olvasmányt képez a vasútállomások szerepét tárgyaló, illetve az „Utazás a gőzparipán” című alfejezet is. A grafikonok azt is szemléltetik, hogy a vasút egyre nagyobb közkeveltségnek örvendett, utasforgalma egyre nőtt. A térképek, táblázatok, grafikonok általában is hozzájárulnak ahhoz, hogy pontosabb képet kapjunk a bemutatott folyamatokról.

A logikusan felépített, széles körű levéltári kutatásokra alapozott, szemléletes stílusban megírt könyv újabb nyeresége az erdélyi magyar történetírásnak, egyszerre hiánypótló, elgondolkodtató és élvezetes olvasmány.

Pál Judit

Contents

Á. Töhötöm Szabó: Self-Sufficiency and Market Integration: Forms of Market Behaviour in a Transylvanian Village	1
Péter Halász: The Traditional Harvest of Cereals at the Moldavian Csángós	12
Enikő Balássy: The Structure and Function of Popular Beliefs involving Revenants in Székelyhodos.....	30
Júlia Zsigmond: Narratives of a Memorable Week of Evangelization in Kalotaszentkirály	44
Ágnes Mogyorósi: The Gypsy Pilgrimage of Csátka	56
Gabriella Fábián: Data Regarding the Appearance and Spreading of Living Rosary Societies in Szeklerland	69
Éva Szijártó: The Semantic Field of the Symbolism of Milk Based on a Hungarian Collection of Proverbs with English, German and French Comparisons.....	84
Veronika Lajos: Ethnography and Oral History.....	100
András Vajda: Memorial Poems: Writing and Usage in Dumbrăvioara, Mureş County	115
Zsolt Székely: The Friendship of two Legendary Transylvanian Scholars	130

Review

Ágnes Mogyorósi: Religions, Borders, Interrelations	136
Veronika Lajos: Hungarian–Romanian Ethical Coexistence in Tövishát	138
Kata Zsófia Vincze: Beliefs, Narratives, Strategies	141
Júlia Zsigmond: Witches, Demons and Magic in the Carpathian Basin	145
Erika Tekei: Cult of the Deceased in a Csángó Community	148
Enikő Balássy: About the Series: The Hungarian Folklore Wording	150
Árpád-István Bajkó: Studies about Bishop Áron Márton	154
Péter Halász: Many Questions – Few Answers	156
Erika Tasnády: About János Kriza’s Vadrózsák	160
Vilmos Tánczos: Newer Sources to the Genesis of the Vadrózsák	166
Beáta Gatti: About the Hungarian Diaspora in Hunyad County	170
Orsolya Dimény-Haszmann: Wedding Customs from Középpajta	171
Csongor Könczei: Cultural Identity, Rite and Representation in Háromfalu	173
Ilona Szenik: A New Synthesis of the Transylvanian Hungarian Dance Music	177
Erika Tasnády: Popular Dance Music – at Close Quarters	178
Katalin Olosz: Annual Rings of a Scientific Career.....	182
Hajnál Tünde Katona: Language Shift among the Moldavian Csángós	185
Ibolya Kerekes: Ecclesiastical-Social Compulsions	187
András Emödi: Catalogue of the Incunables in the Library and Information Centre of the Hungarian Academy of Sciences	190
Judit Pál: Iron Cart and Steam of Locomotive.....	194

Cuprins

Szabó Á. Töhötöm: Substanță și integrare de piață: formele comportamentului de piață într-un sat din Transilvania.....	1
Halász Péter: Seceratul tradițional al cerealelor la ceangăii din Moldova.....	12
Balássy Enikő: Structura și funcțiile credinței în morții bântuitori în comuna Hodoșa (jud. Mureș).....	30
Zsigmond Júlia: Narrative despre o săptămână memorabilă de evanghelizare în comuna Sâncraiu (jud. Cluj).....	44
Mogyorósi Ágnes: Pelerinajul romilor la Csátka (Ungaria).....	56
Fábián Gabriella: Date privind apariția și răspândirea societăților de rugăciune, numite Rozariu Viu, în Secuime.....	69
Szijártó Éva: Sensuri ale simbolului laptelui în oglinda unei culegeri de proverbe în comparație cu exemple engleze, germane și franceze.....	84
Lajos Veronika: Etnografie și oral history.....	100
Vajda András: Modul de folosire a caietelor de amintiri în satul Dumbrăvioara (jud. Mureș).....	115
Székely Zsolt: Prietenia legendară dintre doi savanți secui. 100 de ani de la nașterea lui Böződi György.....	130

Recenzii

Mogyorósi Ágnes: Religii, limite, interacțiuni.....	136
Lajos Veronika: Coexistență româno-maghiară în comunele Dealurilor Majei.....	138
Vincze Kata Zsófia: Practica etnologiei: știința socială a folosirii narațiunii.....	141
Zsigmond Júlia: Vrajitoare, demoni și magie în Bazinul Carpaților.....	145
Tekei Erika: Mere pe morminte sau cultul morților la ceangăii din Valea Ghimeșului.....	148
Balássy Enikő: Primul volum al colecției Universul textelor folclorului Maghiar.....	150
Bajkó Árpád-István: Narrative de cercetători despre episcopul Márton Áron.....	154
Halász Péter: Numeroase întrebări – puține răspunsuri.....	156
Tasnády Erika: Primăvara târzie a culegerii „Vadrózsák”.....	160
Tánczos Vilmos: Noi surse documentare privind geneza culegerii „Vadrózsák”.....	166
Gatti Beáta: Pe urmele diasporei maghiare din județul Hunedoara.....	170
Dimény-Haszmann Orsolya: Obiceiuri de nuntă în oglinda timpului.....	171
Könczei Csongor: Despre dansul „borița”.....	173
Szenik Ilona: O nouă sinteză despre muzica populară de dans.....	177
Tasnády Erika: Muzica populară de dans văzută de aproape.....	178
Olosz Katalin: Meșurile unei cariere științifice.....	182
Katona Hajnal Tünde: În engleză despre „limba pășărească” a ceangăilor.....	185
Kerekes Ibolya: Obligațiuni sociale în slujba bisericii.....	187
Emódi András: Catalogul incunabilor păstrate în Biblioteca Academiei Maghiare.....	190
Pál Judit: Istoria căilor ferate din Secuime (1868–1915).....	194

Tartalom

Szabó Á. Töhötöm: Önellátás és piaci integráció: piaci viselkedésformák egy Kis-Küküllő menti településen	1
Halász Péter: A kalászos gabonák hagyományos aratása a moldvai csángóknál	12
Balássy Enikő: A visszajáró halott hiedelemkörének szerkezete és funkciója Székelyhodos község hiedelemvilágában	30
Zsigmond Júlia: Narrációk egy emlékezetes kalotaszentkirályi evangelizációs hétről	44
Mogyorósi Ágnes: A csatkaí búcsú	56
Fábián Gabriella: Adatok az Élő Rózsafüzér társulatok székelyföldi megjelenéséhez és elterjedéséhez	69
Szjártó Éva: A tej szimbólumának jelentésmezője egy magyar proverbiumgyűjtemény alapján angol, német és francia párhuzamokkal	84
Lajos Veronika: Etnográfia és oral history	100
Vajda András: Emlékversírás és emlékvershasználat a Maros megyei Sáromberkén	115
Székely Zsolt: Két székely tudós legendás barátsága	130

Szemle

Mogyorósi Ágnes: Vallások, határok, kölcsönhatások	136
Lajos Veronika: Ön-azonosulás és ön-megkülönböztetés társadalmi praxisai a Kárpát-medencében	138
Vincze Kata Zsófia: Az etnológia gyakorlata: a történethasználat társadalomtudománya ...	141
Zsigmond Júlia: Boszorkányok, démonok és mágia a Kárpát-medencében	145
Tekei Erika: Almák a síron, avagy halottkultusz egy gyimesi csángó közösségben	148
Balássy Enikő: Megjelent A magyar folklór szövegvilága című sorozat első kötete	150
Bajkó Árpád-István: Kutatói narratívumok Márton Áron püspökről	154
Halász Péter: Sok kérdés – kevés válasz.....	156
Tasnádi Erika: A Vadrózsák kései tavasza	160
Tánczos Vilmos: Újabb források a Vadrózsák keletkezéstörténetéhez	166
Gatti Beáta: A Hunyad megyei szórványmagyarság nyomában	170
Dimény-Haszmann Orsolya: Erdővidéki lakodalmas szokások az idők tükrében	171
Köncei Csongor: „Vasalva! Egy a, kettő, három...”	173
Szenik Ilona: Új szintézis az erdélyi magyar hangszeres tánczenéről	177
Tasnádi Erika: Népi tánczene emberközélebről	178
Olosz Katalin: Egy tudományos pálya évgyűrűi	182
Katona Hajnal Tünde: Angol nyelven a madárnyelvről	185
Kerekes Ibolya: Társadalmi kötöttségek a templom szolgálatára	187
Emödi András: A Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárában őrzött ősnymtatványok katalógusa	190
Pál Judit: Vasszekér és mozdonygőz.....	194

