

ERDÉLYI MÚZEUM

LXXIV. KÖTET

2012. 4. FÜZET

Az „árnyék nélküli” hiedelem

*

„Nagy Szent Mária egy nagy asztalt terített...”

A hegyen végzett loáldozat és a betegségdémonok megvendégelése
egy különös ráolvasócsoporthoz

*

A spiritista hiedelemköre Székelyhodos község hiedelemvilágában

*

A lakodalmi perecről másképpen,
avagy a menyasszony nemi identitásának cseréje/váltása
Csíkszentdomokoson

*

Egy naskalati juhesztana eszköztárának változásvizsgálata

*

Műhely

*

In memoriam

*

Szemle



KOLOZSVÁR, 2012
AZ ERDÉLYI MÚZEUM-EGYESÜLET KIADÁSA

Czégényi Dóra Andrea

Az „árnyék nélküli” hiedelem Fogalomtörténeti áttekintés

A nem lineárisan, hanem paradigmákba szerveződő hiedelemkutatás szilárdnak tűnő fogalmi hálójának sajátos alakulástörténete során a *hiedelem* „árnyéka”¹ is eltűnt.² A folklorisztika tudományos szótárában markáns terminusként tételeződő kulcsszóban rögzült nyelvi tartalmak módszeres felfejtése³ során egy a kutatás- és tudománytörténet *szemantikai emlékezetének*⁴

¹A szintagma egyrészt a *hiedelem* fogalom 15. századi magyar nyelvemlékekben fellelhető ’árnyék’ jelentésére (vö. *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* [a továbbiakban *TESz*]. II. H–Ó. Főszerk. Benkő Loránd, szerk. Kiss Lajos–Papp László. Akadémiai, Bp. 1970. 110), másrészt Adelbert von Chamisso fabulájára utal, amelyben a főszereplő eladta árnyékát az ördögnek (Chamisso, Adelbert von: *Schlemihl Péter csodálatos története*. Ford. Bálint Lajos. Genius, Bp. 1921. Eredeti kiadás: *Peter Schlemihls wundersame Geschichte*. Johann Leonhard Schrag, Nürnberg 1814). Az árnyékaról (azaz emlékezetéről) lemondó Schlemihl Péter alakja, valamint francia gyökerű német megalkotójának biográfiája kapcsán Harald Weinrich a felejtésről mint a tudományos újítás mozgatóerejéről értekezik. Lásd Weinrich, Harald: *A felejtés művészete mint erőforrás*. = Uő: *Léthé. A felejtés művészete és kritikája*. Ford. Mártonffy Marcel. Atlantisz, Bp. 2002. 163–174. Eredeti kiadás: *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*. C. H. Beck, München 1997.

²„Myndön zomorofágos nyawalamban mynd tefth zerent ees lelök zerenth leg ennékóm wygalágos hyedelmem.” – olvasható a Kinizsi Pálné Magyar Benigna számára készült 16. századi imádságoskönyvben. *Czech codex* (a továbbiakban *CzehK*). 1513. 18. = *Nyelvelemeltár: Régi magyar codexek és nyomtatványok*. XIV. Közread. Volf György, szerk. Budenz József–Szarvas Gábor–Szilády Aron. MTA Nyelvtudományi Bizottsága, Bp. 1890. 304. Az azóta eltelt közel fél évezred alatt a fogalom egykori ’enyhület, oltalom’ jelentése is kikopott a használatból.

³Azt a német fogalomtörténeti módszert követem, amelyet a Reinhart Koselleck köré szerveződött bieleföldi iskola dolgozott ki. Lásd *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. I–VIII. Hrsg. Koselleck, Reinhart–Brunner, Otto–Conze, Werner. Klett-Cotta, Stuttgart 1972–1997; különösen: Koselleck, Reinhart: *Einleitung*. = *i.m.* I. 1972. xiii–xxvii. Reinhart Koselleck értelmezésében egy fogalom „temérdek jelentéstartalom sűrítvénye” (Koselleck, Reinhart: *Fogalomtörténet és társadalomtörténet*. = Uő: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Ford. Hidas Zoltán–Szabó Márton, Atlantisz, Bp. 2003. 135. Eredeti kiadás: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979), kutatásai pedig „olyan központi fogalmak szemantikájára összehasonlítanak, amelyek történeti időtapasztalatokat sűrítnek magukba” (Koselleck, Reinhart: *Előszó*. = *i.m.* 13). Koselleck fogalomtörténeti teóriájáról lásd még Huszár Ákos: *Reinhart Koselleck fogalomtörténete és az utópia problémája a szociológiában*. Korall (2004). 15–16. sz. 89–116.

⁴A mesterséges intelligencia-kutatások során alkalmazott kifejezést Pléh Csaba használja a szemantikai emlékezet ismeretek megértésében játszott pragmatikus hatásáról értekezve. Az általa pszicholingvisztikai vonatkozásaiban árnyalt kifejezés „tulajdonképpen általános, nem ad hoc jellegű modell lehetőségét kínálja fel” a mindennapi ismeretek, így a hiedelmek rendszerszerű, illetve folyamatjellegű értelmezéséhez is. Pléh Csaba: *Szemantikai emlékezet, ismeret, hiedelem*. = *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat*. II. Szerk. Frank Tibor–Hoppál Mihály. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Bp. 1980 (Membrán Könyvek 5–6). 107.

dinamikájából fakadó aspektusra reflektálok: *baboná(k)*ról⁵ volt és van, *babonakutató(k)*ról nincs tudomásunk. Miért?⁶

Ennek felülvizsgálatához elsősorban a *hiedelem* fogalom történetileg alakuló jelentéseit tekintem át, majd a rokon jelentésű *babona* terminussal való összevetés során a kutatásban érvényes(ülő) szinkrón-diakrón dialektikát követő gondolkodásmód(ok)ra igyekszem rámutatni.⁷ Az összehasonlítás által reflektálhatónak vélem a mára már nem polemikus, de még mindig poliszémikus fogalomhasználatot, ezáltal egy másik kérdést is felvetve: kiküszöbölhető-e a hiedelemről való diskurzus⁸ implicit hipokritasága⁹ azáltal, hogy rámutatunk arra, ahogyan „a múlt a maga fogalmaival beárad mai fogalmainkba”¹⁰

⁵ Nyelvtörténeti kutatások szerint az északi szláv eredetű *babona* a magyar nyelvbe feltehetőleg a szlovák vagy az ukrán nyelvből került át '1. bővülés; boszorkányság; 2. tévhit', valamint 'e tévhiten alapuló cselekmény' jelentéskörrel. A történeti-etimológiai és értelmező szótárak alapján a *hiedelem* 'téves, babonás hit' jelentésének 18. századi kialakulását követően (vö. *TESz.* I. 1967. 211; *i.m.* II. 1970. 110.) a két szó a 19. században még nem (vö. Dankovszky Gregor: *Kritisch-etymologisches Wörterbuch der magyarischen Sprache* [a továbbiakban *DankSz.*]. Typis Haeredum Belnay, Posonii 1833. 84, 444; Czuczor Gergely–Fogarasi János: *A magyar nyelv szótára* [a továbbiakban *CzF.*]. I. Emich Gusztáv, Pest 1962. 371; *i.m.* II. 1864. 1573; Ballagi Mór: *A magyar nyelv teljes szótára* [a továbbiakban *Ball.*]. I. Franklin, Pest 1867. 60, 565; Szarvas Gábor–Simonyi Zsigmond: *Magyar nyelvtörténeti szótár a legrégebb nyelvemlékektől a nyelvújításig* [a továbbiakban *NySz.*]. I. Hornyánszky Viktor, Bp. 1890. 154, 1428), a 20–21. században már szinonimaként tételeződik. Vö. *A magyar nyelv értelmező szótára* (a továbbiakban *ÉrtSz.*). I. Főszerk. Bárczi Géza–Országh László. Akadémiai, Bp. 1959. 383; *i.m.* II. 1960. 250; *Magyar értelmező kéziszótár* (a továbbiakban *ÉKsz.*). Szerk. Juhász József–Szőke István–O. Nagy Gábor–Kovalovszky Miklós. Akadémiai, Bp. 1972. 82, 545; *Magyar értelmező kéziszótár* (a továbbiakban *ÉKsz.*). Főszerk. Pusztai Ferenc. Második átdolgozott kiadás. Akadémiai, Bp. 2003. 80, 520; *Értelmező szótár+. Értelmezések, példamondatok, szinonimák, ellentétek, szólások, közmondások, etimológiák, nyelvhasználati tanácsok és fogalomkörü csoportok* (a továbbiakban *ÉrtSz+*). Főszerk. Eöry Vilma. Tinta, Bp. 2007. 72, 625.

⁶ Az esetleges félreértések elkerülése végett itt jegyzem meg: nem valamely tudomány, netalántán tudósközösség (szükségyszerűen önkényes) fogalomhasználati jogát vagy praxisát kívánom (el)vitatni, hanem a magyar néphitkutatásban érvényesülő fogalomalkotás és szóhasználat mikéntjére, hogyanjára kérdezek rá. A fogalomtörténet, a forráskritika egyik speciális módszereként, éppen a „diszciplináris önállóság” keretében beazonosítható „tárgytörténeti tartalmak” vizsgálatát hangsúlyozza. Lásd Reinhart Koselleck: *i.m.* 2003. 123, 136.

⁷ 1975-ben egy visegrádi – a hiedelmek természetét, szerveződését és szerepét a mindennapi tudatban tárgyaló – interdiszciplináris munkaértekezlet háromnapos tudományközi eszmecserét eredményezett, majd később azt a kétkötetes művet, amellyel megtörtént a hiedelem babonából tudássá való hangsúlyos átértelmezése. Lásd *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat.* I–II. Szerk. Frank Tibor–Hoppál Mihály. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Bp. 1980 (Membrán Könyvek 5–6). Ez a megközelítésmód azóta is mérvadó. A konferenciakötetben helyet kapó öt nyelvészeti vonatkozású írásból az egyik a magyar *hiedelem* szó történetének (eredetének, alaki problémáinak és jelentésfejlődésének), korabeli használatának és szinonimáinak (Ország Mária: *Hiedelem.* = *i.m.* II. 73–82), egy másik az angol *belief* jelentésének feltárására vállalkozott (Frank Tibor–Mente Éva–Siptár Péter: *Belief.* = *i.m.* II. 83–94). Ország Mária több mint három évtizede elvégzett munkájának eredményeit, az általa két munkatárs (Kubinyi Katalin és Kiss Ilona) segítségével kivitelezett adatgyűjtést az elemzés során figyelembe veszem.

⁸ A hiedelem körül kialakult tudományos diskurzus (szöveg)terében Keszeg Vilmos a következő spektrumot azonosította: „a hiedelmekről, habár bizonyára minden szerző egyetért abban, hogy a szó műszóként, konvencionális jelentésben használható ugyan, de valójában rossz, mert implicit módon előítéleteket hordoz. Mindenekelőtt azt, hogy hiedelme csak a másik embernek van. Aki hiedelemről beszél, ahhoz a hiedelem gyanúja a legkisebb mértékben sem férhet. Illetve akiről beszél, az valamire elmarasztalható, mert hiedelmei vannak, mert hisz valamiben. A hiedelem tehát mindig egy másik mikrouniverzumhoz tartozik, egy aszimmetrikus viszonyt jelenít meg. Továbbá a hiedelem mindig a múlt, a volt, a letűnt, a jelen magas bástyái mögül immár fölünyesen lehet nyilatkozni. Illetve a hiedelem a modernnel, a tudományossal, a technikával szemben az elavult, a primitív, a tökéletlen.” Keszeg Vilmos: *Hiedelmek kora – korunk hiedelmei.* Korunk XIV(2003). 3. sz. 3.

⁹ A kifejezés (görög *hypokrisia* 'szinpadon játszani') eredetileg morálisan semleges töltést hordozott. Itt a később kialakult 'képmutatás, szemforgatás, tettetés' jelentésében használom. Vö. Bakos Ferenc: *Idegen szavak és kifejezések kéziszótára* (a továbbiakban *IdSzSz.*). Második, átdolgozott kiadás változatlan utányomása. Akadémiai, Bp. 2007. 262. Mint Keszeg Vilmos írja: „A felvilágosodás óta csupán erőltetett s főként megjártzott kísérletek történtek a hiedelmek rehabilitálására.” Keszeg Vilmos: *i.m.* 6.

¹⁰ Koselleck, Reinhart: *i.m.* 2003. 144.

Nyelvtörténeti szempontból a *hiedelem* szó a magyar nyelv „nagyon régi eleme”, kiterjedt szócsaládja „*talán* ősi finnugor eredetű”.¹¹ Legkorábbi írott alakja (*hièdèlmèzètrè*) a 15. század középső harmadára datált *Bécsi kódex*ben azonosított be.¹² Az eredetileg, feltételezhetően a lejegyzés korát megelőzően már létező ’hűvösség, hideg’ jelentésű *hiedelem* szónak ugyanazon szövegkontextusban előforduló két alakváltozata is ismert: a *hiedelmez* ’húsít, hűsítéssel üdít’ jelentésű ige, illetve a *hiedelmezet* ’hűsítés, hűsítéssel való üdítés’ jelentésű főnév.

A 15–16. századi kódexekben és glosszáokban¹³ a *hiedelem* fogalom ’hűvösség > húsít/-és > hűsítéssel üdít/-és > felüdít, felüdülés; enyhít, enyhülés’ jelentésének további változását, alaku-

¹¹ Ország Mária: *i.m.* 81. A szerző a *hiedelem* szó más finnugor nyelvek megfelelő adataival való összehasonlításának korábbi eredményeit hangtani okokból elfogadhatatlannak tartja. Lásd Budenz József: *A magyar és finn-ugor nyelvekbeli szöveggyezések*. Nyelvtudományi Közlemények VI(1867). 399, 401. A nyelvészet mai álláspontját tükröző vélemény szerint is: „egy önállóan nem adatolható, ismeretlen eredetű, a →*hideg*, →*hűl*, →*hűt*, →*hűvös* szavak tövével valószínűleg összefüggő szótól származéka”. *ÉrtSz*+ 625. (Kiemelés tölem.) Ország Mária a szó alakfejlődésének tárgyalásakor Mészöly Gedeon (*A hit szó eredete és rokonsága*. Szeged 1936. [Acta Lit. Scientiarum, Sectio Philologica 9/2.]) és Pais Dezső (*Meleg és hideg*. Magyar Nyelv XXXVI[1940]. 5. sz. 353. fűz. 301–303.) eltérő nézeteit ismerteti, illetve Gombocz Zoltán és Melich János (*Magyar etymologiai szótár* [a továbbiakban *EtSz*]. I–XVII. MTA, Bp. 1914–1944), Simonyi Zsigmond (*Tüzetes magyar nyelvtan történeti alapon* [a továbbiakban *TMNy*]. I. *Magyar hangtan és alaktan*. Közreműk. Balassa József. MTA, Bp. 1895), Bárczi Géza (*Magyar szófejtő szótár* [a továbbiakban *SzófSz*]. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Bp. 1941) és a *TESz*. (1970) adataira hivatkozik. Lásd *Függelék*, 1. táblázat.

¹² „De valának a kőfalaktól nem messze források, kikből urozván láttatnak vala vizet meréjeniek, inkább hiedelmézetre hogyanem italtá.” Az eredeti nyelvallapotú szövegrészletet illetően lásd *Bécsi codex* (a továbbiakban *BécsiK*). 1416 u./1450 k. 24. = *Nyelvelmléktár: Régi magyar codexek és nyomtatványok*. I. Közread. Volf György, szerk. Budenz József–Szarvas Gábor–Szilády Áron. MTA Nyelvtudományi Bizottsága, Bp. 1874. 14.

¹³ Marót Károly feltételezése szerint a *hiedelem* kizárólag szakrális értelemben használt egyházi műszóként ekkor keletkez(het)ett, korabeli jelentésgazdagságát (is) talán éppen a Biblia-fordításoknak köszönhetjük. Lásd Marót Károly: *Refrigerium. Sermones nativo et Germanico usi*. Egyetem Barátainak Egyesülete, Szeged 1937 (Acta Lit. Scientiarum, Sectio Geographico-Historica III/2). 132; vö. Ország Mária: *i.m.* 77, 81. Források: *BécsiK*. 1416 u./1450 k. = *i.m.* 1–192; *Münchener codex* (a továbbiakban *MünchK*). 1416 u./1466. = *Nyelvelmléktár: Régi magyar codexek és nyomtatványok*. I. Közread. Volf György, szerk. Budenz József–Szarvas Gábor–Szilády Áron. MTA Nyelvtudományi Bizottsága, Bp. 1874. 193–381; *Sermones dominicales* (a továbbiakban *SermDom*). 1456 k. = *Két XV. századból származó magyar glosszák latin kódex*. I–II. Kiad. Szilády Áron. MTA, Bp. 1910; *Németújvári glosszák* (a továbbiakban *NémGl*). 1470. = *A német-újvári sz. ferenczrendi zárda könyvtára* (3. alfj. *A németújvári magyar nyelvelmlék*. 112–134.) Közli Fejérpataki László. Magyar Könyvszemle VIII(1883). 1–4. 100–137; *Apor codex* (a továbbiakban *AporK*). 1416 u./1490. = *Nyelvelmléktár: Régi magyar codexek és nyomtatványok*. VIII. Közread. Volf György, szerk. Budenz József–Szarvas Gábor–Szilády Áron. MTA, Bp. 1879. 157–251; *Winkler codex* (a továbbiakban *WinklK*). 1506. = *Nyelvelmléktár: Régi magyar codexek és nyomtatványok*. II. Közread. Volf György, szerk. Budenz József–Szarvas Gábor–Szilády Áron. MTA, Bp. 1874. 109–211; *Döbrentei codex* (a továbbiakban *DöbrK*). 1508. = *Nyelvelmléktár: Régi magyar codexek és nyomtatványok*. XII. Közread. Volf György, szerk. Budenz József–Szarvas Gábor–Szilády Áron. MTA, Bp. 1884. xxvii–274; *Nádor codex* (a továbbiakban *NádK*). 1508. = *Nyelvelmléktár: Régi magyar codexek és nyomtatványok*. XV. Közread. Katona Lajos, sajtó alá rendezte Szabó Sámuel. MTA, Bp. 1908. 169–292; *Szent Margit élete* (a továbbiakban *MargL*). 1510. = *Nyelvelmléktár: Régi magyar codexek és nyomtatványok*. VIII. Közread. Volf György, szerk. Budenz József–Szarvas Gábor–Szilády Áron. MTA, Bp. 1879. xvii–86; *Weszprémi codex* (a továbbiakban *WeszprK*). 1512 k. = *Nyelvelmléktár: Régi magyar codexek és nyomtatványok*. II. Közread. Volf György, szerk. Budenz József–Szarvas Gábor–Szilády Áron. MTA, Bp. 1874. xix–49; *CzehK*. 1513. = *i.m.* 299–350; *Szent Domonkos élete* (a továbbiakban *DomK*). 1517. = *Nyelvelmléktár: Régi magyar codexek és nyomtatványok*. III. Közread. Komáromy Lajos–Király Pál, szerk. Budenz József–Szarvas Gábor–Szilády Áron. MTA, Bp. 1874. 129–257. (A nyelvelmlék hasonmás és betűhű átirata: *Domonkos-kódex*. = *Régi magyar kódexek*. IX. Bev. és jegyz. Komlóssy Gyöngyi. Bp. 1990); *Keszthelyi codex* (a továbbiakban *KesztK*). 1522. = *Nyelvelmléktár: Régi magyar codexek és nyomtatványok*. XIII. Közread. Volf György, szerk. Budenz József–Szarvas Gábor–Szilády Áron. MTA, Bp. 1885. 131–327; *Vitkovics codex* (a továbbiakban *VitkK*). 1525. = *Nyelvelmléktár: Régi magyar codexek és nyomtatványok*. VII. Közread. Volf György, szerk. Budenz József–Szarvas Gábor–Szilády Áron. MTA, Bp. 1878. 287–315; *Teleki codex* (a továbbiakban *TelK*). 1525–1531. = *Nyelvelmléktár: Régi magyar codexek és nyomtatványok*. XII. Közread. Volf György, szerk. Budenz József–Szarvas Gábor–Szilády Áron. MTA, Bp. 1884. 275–403; *Érdy codex I.* (a továbbiakban *ÉrdyK. I.*) 1526 k. = *Nyelvelmléktár: Régi magyar codexek és nyomtatványok*. IV. Közread. Volf György, szerk. Budenz József–Szarvas

lását a 'fájdalom enyhítése, enyhülése',¹⁴ majd az ebből kialakult 'gyógyítás, gyógyulás' jelentést hordozó,¹⁵ egymástól hangalakilag is alig-alig eltérő szóalakok előfordulása szemlélteti.¹⁶ Ezen szemantikai mezőszegmens a 17. századra elhalványult, majd kikopott a használatból.¹⁷

Ezzel szemben, az uyanacsak 15–16. századi forrásokból (a 'felüdülés, enyhülés' jelentéssel párhuzamosan) ismert, az eredeti jelentés egy másik szegmensének – az 'árnyékoz, megárnyékoz', vagyis 'árnyék által megfrissít, megenyhít, megvigasztal' jelentés¹⁸ – alakulástörténete továbbkövethető. Az 'árnyék, árnyékos hely > (időjárás ellen) védelmező hely, enyhely > védelem, oltalom (valahol) > védelem, oltalom (valakinél, valaki által) > biz(od)alom (valakiben); biztonság' jelentéssor utóbbi összetevője a 17. század elején a *hisz* ige szócsaládjához tartozó *hit* fogalom jelentéskörébe vonódott be. Az ekkor kialakuló 'valakiben, valamiben való hit' jelentésével párhuzamosan a 'bizodalom, bizonyosság, biztonság', illetve 'remény' jelentésű szóhasználat (is/még) érvényes(ül).¹⁹

Az, hogy a *hiedelem* ('hűvösség') és a *hiedelmez* ('hűsítéssel üdit') összekapcsolása a konkrét tapasztalati térként értelmezhető *árnyékkal* ('széltől, fagytól stb. védett hely') vezetett el azon

Gábor–Szilády Áron. MTA, Bp. 1876. xxi–487; *Érdy codex* II. (a továbbiakban *ÉrdyK.* II.) 1526 k. = *Nyelveléktár: Régi magyar codexek és nyomtatványok*. V. Közread. Volf György, szerk. Budenz József–Szarvas Gábor–Szilády Áron. MTA, Bp. 1876. ii–530; *Érsekújvári codex*. Első fele. (a továbbiakban *ÉrsekK.* I.) 1529–1531. = *Nyelveléktár: Régi magyar codexek és nyomtatványok*. IX. Közread. Volf György, szerk. Budenz József–Szarvas Gábor–Szilády Áron. MTA, Bp. 1888; *Lázár Zelma codex* (a továbbiakban *LázK.*) 16. sz. első negyede. = *Nyelveléktár: Régi magyar codexek és nyomtatványok*. XV. Közread. Katona Lajos, sajtó alá rendezte Szabó Sámuel. MTA, Bp. 1908. 293–341; *Peer codex* (a továbbiakban *PeerK.*) 16. sz. első negyede. = *Nyelveléktár: Régi magyar codexek és nyomtatványok*. II. Közread. Volf György, szerk. Budenz József–Szarvas Gábor–Szilády Áron. MTA, Bp. 1874. 51–108; *Thewrewk codex* (a továbbiakban *ThewrK.*) 1531. = *Nyelveléktár: Régi magyar codexek és nyomtatványok*. II. Közread. Volf György, szerk. Budenz József–Szarvas Gábor–Szilády Áron. MTA, Bp. 1874. 263–355; *Kulcsár codex* (a továbbiakban *KulcsK.*) 1539. = *Nyelveléktár: Régi magyar codexek és nyomtatványok*. VIII. Közread. Volf György, szerk. Budenz József–Szarvas Gábor–Szilády Áron. MTA, Bp. 1879. 253–418. Lásd *Függelék*, 3. táblázat.

¹⁴Lásd például *MünchK.* 149. = *i.m.* 320; *WinklK.* 81. = *i.m.* 115.

¹⁵„[...] a hiedelem szónak van egy másik középkori jelentése is, s ez a gyógyítás. Ezt a jelentésváltozást úgy magyarázza meg [ti. Mészöly Gedeon], hogy kezdetben a bűn tüze hevességével kapcsolatban használták a hívőjteni, hiedelmezni, azaz »hűteni« kifejezéseket. Azonban nemcsak a bűn lángját, hanem a fájdalom hevét is lehet »hívőjteni«, »hiedelmezni« s így kezdték használni ezeket a kifejezéseket a gyógyítás fogalmának a kifejezésére.” Márton Gyula: *Mészöly Gedeon: A hit szó eredete és rokonsága. Acta, Tom. IX. Fasc. 2. Szeged, 1936.* (Könyvismertetés.) EM VIII(1937). 42. köt. 4. füz. 381.

¹⁶Lásd *ÉrdyK.* II. 526, 656. = *i.m.* 294, 504–505.

¹⁷A 19. századi, majd a 20. század eleji értelmező szótárak „régiként” még említik ugyan a szó 'felfrissülés, üdület' jelentését, de a szó korabeli jelentésénél többnyire a 'bizalom, remény, meggyőződés', illetve a 'vélemény, hit' szerepel. Lásd *CzF.* II. 1864. 1573; *Ball.* I. 1868. 565; Balassa József: *A magyar nyelv szótára* (a továbbiakban *Balassa*). I. Grill Károly, Bp. 1940. 314.

¹⁸Lukács evangéliumának huszita fordításában például a Jézus fogantatásáról hírt adó angyal Mária kérdésére válaszolva mondja: „Szent szellet jó tebeléd és felségesnek jószága meghiedelmez tenéked.” Az eredeti nyelvallapotú szövegrészlet illetően lásd *MünchK.* 108. = *i.m.* 283.

¹⁹Lásd erről: Mészöly Gedeon: *i.m.*; Márton Gyula: *i.m.* 380–381. A *hiedelem* 'hit' jelentésű használatának elterjedése a 17. századi magyar nyomtatványokban nyomon követhető. Források: Szenczi Molnár Albert: *Dictionarivm Latinovngaricvm. Opus novvm et hactenus nvsquam editvm, in quo omnes omnivm probatorvm lingvae Latinae avtorum dictiones et rerum vocabula, quoad fieri potuit, propriissime et exactissime sunt Vngarice reddita. Nomina item propria deorum, gentiliū, regionum, insularum, marium, fluviorum, sylvarum, lacuum, montium, populorum, virorum, mulierum, vrbiū, vicorum et similiū cum brevi et perspicua descriptione Vngarica sunt interspersa, quae singula ita sunt digesta, ut sub initiali sua litera facile reperiantur. Item vice versa Dictionarivm Vngaricolatinvum, in quo praeter dictionvm Vngaricarum interpretationem Latinam, adjecta sunt iis vocibus, quarum usus in oratione et styli exercitio frequentior est, synonyma quam plurima, quae studiosae juventuti Vngaricae, hactenus ista commoditate*

jelentésváltozáshoz,²⁰ melynek során a *hiedelem* (’védett hely’) és a *hiedelmez* (’be/árnyékol’) először védett helyvé alakul, amelynek oltalmában bízni (is) lehet, majd a ’biz(od)alom’ elvont jelentésköréhez tartozó ’Isten hatalmában és jóságában való bizalomként’ *hitté*, olyan történetileg igazolható²¹ fogalomhasználati paradigma, amely a konkrétól az elvont felé való haladást szemlélteti.

A *hisz* ige hatására a *hiedelem* egy újabb (’vélemény’) jelentése a 18. században alakul ki.²² Az innen induló, majd a 18. század második felére bekövetkező²³ „drasztikus”²⁴

destitutae, quasi sylvam quendam vocabulorum suppediabant. Per Albertvm Molnar Szenciensem Vngarum. Accedunt ad calcem libri difficiles aliquot voces in jure Vngarico cum notatione Ioannis Sambuci. [TOSCANELLA, Orazio:] Ciceroniaca item epitheta, anitheta et adiuncta (a továbbiakban *MA.Szót*). Hvtterus [Hutterus], Norimbergae [Nürnberg] 1604; *Psalterium Ungaricum*. SZENT DAVID KIRALYNAC ES PROPHE TANAC SZAZ o'tven SOLTARI az FRANCIAI notáknac és verseknec módgyokra most úyonnan *Magyar* versekre fordittac es rendelttetec, AZ *Szenci* MOLNAR ALBERT által. (Kis catechismus, avagy az keresztyén hűtne részéről rövid kérdésekben es feleletekben foglaltat tudomány, és az ellenkezo' tévo'lgésec meghamissitacnak. Az egyigyú' Keresztyéneknek éppu'letekre nyomtatásban kiboczzátatott; SCULTETUS ABRAHAM által; Az Rhenus vize mellékén regnáló Frideric Palatinus Hertzegnek Haydelbergaban Udvari fő' Prédikátora által. Mellyet Németbo'l Magyar nyelvre fordított SZENCI MOLNAR ALBERT. Ez mellé adatott azon Autortól egy Uy esztendo'i prédikátzo, az az: Historiai Tanitas az Istenec czudalatos dolgairól az o' anya szent Egyházánac reformálásában, terjesztésében es megtartásában, ez elmúlt száz esztendo'kben. Psal. 119. v. 130. Uram, az te igédnec kinyilatkozása megvilágosit, és értelmet ád az egyigyűeknec (a továbbiakban *PostScul*). Basileai Galler Hieronymus, Oppenheimum 1617. Lásd *Függelék*, 3. táblázat.

²⁰ Lásd *Függelék*, 2. táblázat. A *hűvösség*, *hiedelem* és *üdvözülés* szavak egykori szinonimitására vonatkozó nézet szerint a víz és az árnyék hűvösségétől való enyhülés azonos tőből származó szavakkal fejeződik ki. Lásd erről Mészöly Gedeon: *i.m.* 43, 190, 219. A Gerardus van der Leeuw groningeni professzor tanulmányára (*Refrigerium*. Mnemosyne III[1935]. 2. 125–148.) reflektáló, azt a Mészöly Gedeon dolgozatával (Mészöly Gedeon: *i.m.*) egybevető (és egyiptomi analógiával illusztráló) Marót Károly szerint „a víz, a fa [...] egyszerre *hűsítik* a vándort és *idvezítik* a halottakat [...] tehát a földi és az égi boldogságot egyaránt jelentik”. Marót Károly: *i.m.* 103. Vö. Ország Mária: *i.m.* 76. A 17. századi magyar forrásokban is beazonosítható a *hűvösség* és az *üdvözülés* rokonsága. Például: „Oftorom szolgámra nem tiltom, hogy lzállyon, / Melynek nem kell töröndny femmit halálon, / Akarom, néki könnyebfégére szállyon, / És lelkének hűvöfűlűfére állyon.” Zrínyi Miklós, gróf: *Obsidionis Szigetianae*. = Uő: *Adriai tengernek Syrenaia*. Kofmerovi Máté, Bécs 1651. I. 27; „se nem támadtak fel e világra, se nem hivesülnek a másikon”; idézi NySz.: 1890. 1530. Lásd még „Merth pokolba fény varankozas nynczen fény hyedelem nynczen.” *ÉrsekK.* I. 170. = *i.m.* 145. Kiemelés tőlem – Cz. D. A.

²¹ Jan Assmann szerint, ahhoz „hogy az ember viszonyba léphessen a múlttal, az utóbbinak ilyenként kell tudatosulnia. Ennek két feltétele van. Először is, a Múlt nem tűnhet el nyomtalanul, léteznie kell rá vonatkozó bizonyítékoknak. Másodsor, a bizonyítékoknak jellegzetes különbséget kell felmutatniuk a Mához képest. Az első feltétel magától értődik. A másodikat leginkább a nyelv változásának jelenségével világíthatjuk meg. Nincs természetes, eleven nyelv, amely ne változnék. Ez a változás »lappangó jellegű«, ami annyit jelent, hogy a beszélők számára jobbára tudattalan marad, mivel túlon túl lassú ütemben zajlik.” Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrában*. Ford. Hidas Zoltán. Atlantisz, Bp. 1999. 32. Eredeti kiadás: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. C. H. Beck, München 1992.

²² A korabeli köznyelvben ’vélemény, meggyőződés, hit’ jelentéssel a kétkedés nélküli állapotból fakadó *hiszemet*, *közhiedelmet* megnevező terminus mindmáig fennmaradt. Jelenleg a nem kellően megalapozott vagy visszaigazolt, így helytelennek, tévesnek minősülő eszmék megnevezéseként ’tévedés, téveszme’ és/vagy ’babona’ megfelelőjeként fordul elő.

²³ Ország Mária véleménye az, hogy „a szótárak tanúsága szerint a szónak mai jelentése a XX. században alakulhatott ki”. Ország Mária: *i.m.* 78. Lásd még 5. jegyzet. A jelen tanulmány megírásához használt forrásmunkák alapján viszont már korábban, a 18. századi második felére kialakult a köznyelvi értelemben használt *hiedelem* ’téveszme, tévhit’ jelentése.

²⁴ Reinhart Koselleck három fogalomtípust különböztet meg: (1) *hagyományosakat*, amelyek jelentése nagyjából azonos, (2) *drasztikusan megváltozott tartalmúakat*, amelyeknek azonos hangalak által hordozott megváltozott jelentéseiket csak történetileg véli értelmezhetőeknek, (3) *új szavakat*, azaz neologizmusokat. Lásd erről bővebben Koselleck, Reinhart: *i.m.* 2003. 132–133.

változássor ('hit' > 'tévhit' > 'babonás hit') az ön maga (ti. szemantikája) ellenébe forduló fogalom sajátosságos esetét szemlélteti.²⁵ Amikor a *hiedelem* ('bizodalom, hit') és a *balhiedelem* ('tévhit, tévelygés; eretnokség')²⁶ ellentétes szópár negatív jelentésű tagja egyre inkább eltűnik a szóhasználatból, az addig nyelvileg dichotóm artikuláltságú jelenségek összevonódnak,²⁷ azaz a *hiedelem* 'tévhit' jelentése az eredetileg ellentétes szópár szemantikáját egybemosva alakítja immár a *hiedelmet téves hitként*²⁸

²⁵ Források: Székudvari János: *Sűrű sírhalmokkal rakott Jaj-halom*. (1707). Közli Szilágyi Sándor. Sárospataki Füzetek IV(1860). 343–355; Pápai Páriz Ferenc: *Dictionarium Latino-Hungaricum, succum & medullam purioris Latinitatis, ejusque genuinum in Lingvam Hungaricam conversionem, ad mentem & sensum proprium scriptorum Classicorum, exhibens: Indefesso XV. Annorum labore, subcisivis ab ordinariis negotiis, temporibus collectum, & in hoc Corpus coactum. Dictionarium Hungarico-Latinum, olim magnâ curâ à Clarissimo viro Alberto Molnár Szentziensi collectum; Nunc vero revisum, & aliquot vocabulorum, in Molnariano desideratorum, millibus Latinè redditis locupletatum, Studio & vigiliis Francisci Pariz Papai* (a továbbiakban PPFsZ). Leutschoviae [Löcse] 1708; Gusztin[y]ji [Zubralovszky] János: *Üdvösség mannája, az az: Az Úr Jézus tulajdon szent testének és véreinek sacramentoma, ... melyet ki-botsátott*. Bauer Károly, Agriensi [Eger] 1759; [Vargyasi] Dániel István: *Az örök életre vezető egyenes út. Melly áll az egy igaz és örökké-való Istennek meg-esmérésében és keresésében*. k. n. [Kiss Ny.], Nagy Enyed 1767; Belsőszolnok megyei adat (a továbbiakban BSz). 1769. = *Erdélyi magyar szótörténeti tár* (a továbbiakban SzT). V. He–Jü. Szerk. Szabó T. Attila. Kriterion – Akadémiai, Buk.–Bp. 1993; *Czid. Szomorú játék. Mellyet hajdon Corneille Péter francia nyelven készített. Mostan pedig magyar versekbe foglalt* Teleki Ádám. Református Kollégium, Kolozsvár 1773. Eredeti kiadás: Corneille, Pierre: *Le Cid. Tragédie*. Paris 1636; *A' budai pasa*. Frantziából fordította Aranka György. Görög Demeter, Béts 1791. Eredeti kiadás: Gingins Moiry, Victor de: *Le Bacha de Bude*. Yverdon, 1765; Gvadányi József, gróf: *Tizenkettődik Károly 'Svétzia Ország' királyának élete és álmélkodást fel-műlő vitézfégének és több tsudálkozást okozó nagy dolgának le-írása*. Wéber Simon Péter, Pozsony és Komárom, 1792. Lásd *Függelék*, 3. táblázat.

²⁶ Vö. TESz. I. 1967. 226.

²⁷ Vö. Ország Mária: *i.m.* 78–79. Források: Fáy András: *Kedv-csapongások*. Fűskúti Landerer Lajos, Pest 1824; Balogh Sámuel: *Áhítatosság' óráji a' valódi kereszténységnek: és a' házi isteni tiszteletnek előmozdítására*. II. Egyetemi Nyomda, Buda 1829; Bölöni Farkas Sándor: *i.m.*; Kölcsey Ferenc: *i.m.* 1840; Kossuth Lajos: *Felelet gróf Széchenyi Istvánnak Kossuth Lajostól*. Landerer–Heckenast, Pest 1841; *Ellenőr. Politicai zsebkönyv a' Pesti Ellenzéki Kör megbizásából*. Szerk. Bajza József. k. n., Németország, 1847; Bajza József: *i.m.* 1851; Jerney János: *Keleti utazása a' magyarok' őshelyeinek kinyomozása végett* (1844 és 1845). I. Cs. Kir. Magyar Egyetem, Buda 1851; Sárváry Béla: *i.m.*; Menyhért János: *Az ünnepek megtartásáról. Legujabb rendeletek*. Tárcsa. SF. Első évfolyam(1857). ápril–jun. folyam. 449–453; Fáy András: *A Halmay-család. Erkölcsi és tudományos olvasmány, növendékek és nem növendékek számára*. II. Heckenast Gusztáv, Pest 1858; Brassai Sámuel: *Logika lélektani alapon fejtegetve*. Emich Gusztáv, Pest 1858; Hoványi Ferenc. *Bölcsészeti zátonyok és örvények*. Székfoglaló értekezés. MTA Osztályülési előadás június 6-dikán. Budapesti Szemle III(1859). 6. köt. 18–19. sz. 215–219; Tompa Mihály: *Papi dolgozatai*. II. *Egyházi beszédek*. Fraenkel Bernát, Miskolc 1859; Fraknói Vilmos: *A magyar nemzet műveltségi állásának vázolata az első fejedelmek korában és a kereszténység behozatalának története*. Emich Gusztáv, Pest 1861; *Törvénykönyvi szótár*. = *A magyarhoni törvényhozás történeti vázolata. Törvénytárunk és a pótvijtemények nyomán. Árpád korától fogva mostanig, évsor s a nevezetesebb pontok szerint készítve és egy törvénykönyvi szótárral felvilágosítva*. Kiad. Kovách Pál–Kovách Sándor. Burger Zsigmond, Szeged 1861. 207–267; Széchenyi István, gróf: *i.m.* 1847; Uő: *i.m.* 1863; Kővári [Kőváry] László: *Erdély építészeti emlékei*. 30 fametszvényvel. „*Erdély Régiségei* második, bővített kiadása. Stein János, Kvár 1866; Réthi Pál: *Nagy Athanasius élete s különösen az arianizmus elleni küzdelme*. SF. XII(1868). 162–182; Horváth Mihály: *Magyarország függetlenségi harcának története 1848 és 1849-ben*. I. Puky Miklós, Genf, 1865. Kármán József: *Kármán és M ... grófné levelei*. Kiad. Székely József. Hartleben, Pest 1880; Csaplár Benedek: *Révai Miklós élete*. I–IV. Aigner Lajos, Bp. 1881–1889; Acsay Ferenc[z]: *A prózai műfajok elmélete. Középkorok és magánosok használatára*. Kókai Lajos, Bp. 1889; Imre Sándor: *i.m.*; Jókai Mór: *Egy az Isten*. II. Regény. = Uő: *Összes művei*. XXVII. Nemzeti kiadás I–C. Révai, Pest 1895. Lásd *Függelék*, 4. táblázat.

²⁸ *Észellenesként a hiedelem tudománytalannak minősül*. Dr. Szabó József a homeopátia elleni országgyűlési fel-szólalásában például eként fogalmazott: „a mint tudjuk, az emberek mégis hisznek, nagyon sok dolgot hisznek a világon, és pedig hisznek azért, mert igen sokan unják utána járni, (*Derűltég*) minthogy sokkal nagyobb fáradságba kerül végére járni valaminek, mint elhinni [...] A mult [sic!] század végén, midőn a szabad gondolkodás megindult és kezdte letépni a hiedelmek fátyolát [...] Hahnemann [...] ki a hiedelmeket ostromozza, a ki a hiedelmeket tönkre

s ezzel párhuzamosan *babonás* hírként az *igazi* (‘vallásos, keresztény’) *hit* ellentétévé.²⁹

A *babona*³⁰ fogalomköréhez már ekként társítva lesz aztán a felvilágosult elme viszonylatában³¹ a *hiedelem* is: *alacsony, alsóbbrendű, balgatag, barbár, boldogtalan, buján díszló,*

tenni igyekezett, ő maga állította [sic!] a régi hiedelmek közé a legislegnagyobb hiedelmet, mintegy tulajdon rögöszmét: ez a homeopathia.” *131. országos ülés 1870 február 26-án. = Az 1869-dik évi april 20-dikára hirdetett Országgyűlés Képviselőházának Naplója.* VI. Szerk. Greguss Ágost, utóbb Nagy Iván (Fenyvessy Adolf és Kónyi Manó gyorsíró főnökök közreműködése mellett). Hiteles kiadás. Nyomatott Légrády Testvéreknél, Pest 1870. 160. (Kiegészítő magyarázat: a homeopátia – Hippokratész [i.e. 460–377] és Paracelsus [1493–1541] nézeteire alapozva – a 19. század legelején vált gyakorlati gyógyító módszerként megalapozottá, majd közismertté. A homeopátia elveit és törvényeit Samuel Hahnemann [1755–1843] német orvos és gyógyszerész dolgozta ki, ő a „hasonszenvi gyógyászat” megalapítója.) A *hiedelmes* származékszó ‘bizodalmas, megbízott, nem kételkedő, valónak látszó sejtésen alapuló’ (vö. CzF. II. 1574), illetve ‘belső, bizodalmas’ (vö. *Ball.* 566, *Ny.Sz.* 1428.) jelentésének ‘könnyen hívő’-ségbe való fordulását követő elterjedtségére példa: „Credulus. RÉVAI: könnyen hívő-t ajánlott a *hiedelmes* helyett, mert *hiedelem* = *fiducia, hiedelmes* = *fiduám habens*. 1807. sz.: könnyen hívő.” *Viszota Gyula: Révai, Szedes Fábán és a tisztí szótárak.* Nyelvtudományi Közlemények XXXV(1905). 1–2. sz. 207. Lásd még Révai, Ioannis Nicolai [Révai Miklós János]: *Elaborator grammatica hungarica. Ad genuinam patrii sermonis indolem fideliter exacta, affiniumque lingvarum adminiculis locupletius illustrate.* I. Trattner, Pestini 1806. 63; illetve „a’ tudatlan, könnyen hívő [sic!] és könnyen ámbható népet azon balgatag képzelődésben [sic!]”. Balogh Sámuel: *i.m.* 258.

²⁹ Lásd *Függetlek*, 3. táblázat. Források: Verseygy Ferenc: *A’ tiszta magyarság, avvagy a csinos magyar beszédre és helyes írásra vezérlő értekezések. Követi ezeket a’ Cadentiák lajstroma, mellynek hasznát a’ filologusok és a’ poéták egyaránt vehetik.* Eggenberger József, Pest 1805; Edvi Illyés Pál: *Hozzá valók az újabb Magyarság Védelméhez.* Tudományos Gyűjtemény VIII(1824). 7. 94–103; Urányi. *Nemzeti almanach.* II. Szerk. Szedes Fábán. Beimel József, Esztergom 1829; Böllöni Farkas Sándor: *Útazás Észak Amerikában.* Ifj. Tilsch János, Kvár 1834; Döbrentei Gábor: *Régi magyar nyelvemlékek* 1. A’ Magyar Tudós Társaság, Buda 1838; Kölcsey Ferenc: *Minden munkái.* I–II. Szerk. Eötvös József, B.–Szalay László–Szemere Pál. Heckenast Gusztáv, Pest 1840; *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* (a továbbiakban *PEIL*). I. Szerk. Székács József–Török Pál. Trattner–Károlyi, Pest 1842; Szechenyi István, gróf: *Politikai program tizedékek.* Trattner – Károlyi, Pest 1847; Uő: *Politikai iskolája saját műveiből összeállítva.* I. Heckenast Gusztáv, Pest 1863; Bajza József: *Bajza összegyűjtött munkái.* II. Emich Gusztáv, Pest 1851; Jerney János: *i.m.* 1851; Uő: *A magyarországi káptalanok és concentek, mint hiedelmes és hiteles helyek története. = Magyar Történelmi Tár.* II. MTA Történelmi Bizottmánya, Pest 1855; Palugyay Imre, ifj.: *Magyarország történeti, földirati s állami legujabb leírása.* I. Buda-Pest Sz. Kir. városok leírása. Hivatalos uton nyert adatokból. Landerer–Heckenast, Pest 1852; Knauz Nándor: *Az 1397-ki országgyűlés végzeménye. = Magyar Történelmi Tár.* III. MTA Történelmi Bizottmánya, Pest 1857. 191–242; Uő: *Mikép ismerték fel őseink az ál okiratokat.* Új Magyar Múzeum VIII(1858). 7. 397–412; Szeremlei Gábor: *Keresztény vallástudomány.* Jáger Károly, Sárospatak 1859; Orbán Balázs: *Utazás keleten.* I–VI. Stein János, Kvár 1861; *Sárospataki Füzetek* (a továbbiakban *SF*). *Protestáns tudományos folyóirat.* VIII(1864). 1. sz.; Thaly Kálmán: *Botyán János, II. Rákóczi Ferenc fejedelem vezénylő tábornoka. Történeti életrajz a kuruczvilág hadjárataival.* Ráth Mór, Pest 1865; Schaffner [Tóvölgyi] Títusz: *A magyar ellenék véres küzdelme. Vagyis: gyásznapok a magyar nemzet életéből.* I–II. Heckenast Gusztáv, Pest 1872; Kossuth Lajos: *Irataim az emigrációból.* I. *Az 1859-ki olasz háboru korszaka.* Athenaeum, Bp. 1880; Deák Ferenc: *Deák Ferenc beszédei.* I. 1829–1847. Összegyűjt. Kónyi Manó. Franklin-Társulat, Bp. 1882; Csaplár Benedek: *Révai Miklós élete.* III. Aigner Lajos, Bp. 1886; Imre Sándor: *Petőfi és némely külföldi költők.* 2. közlemény, Witman és Petőfi. Budapesti Szemle XXII(1894). 79. köt. 213. sz. 355–386; *Magyar mese- és mondavilág. Ezer év meseköltése. Meséli Benedek Elek. Első kötet.* Buda-Pest, 1894. *Az Athenaeum kiadása* (a továbbiakban *BE*). Budapesti Szemle XXII(1894). 80. köt. 216. sz. 473–478; Reizner János: *Szeged története.* I. Szeged Szab. Kir. Város Közönsége, Szeged 1899.

³⁰ Első írásos említése: „kwlwmb kwlwmb dekretomokual, emberi zerzesekuel, babonakual tartattatok.” *EPISSTOLAE Pavli lingva Hvgarica donatae. Az zenth Paal leueley magyar nyeluen* (a továbbiakban *KomjPI*). Ford. Komjáti Benedek. Vietor, Krakko 1533. 332. Vö. *TESz.* I. 1967. 211.

³¹ „A népkönyvek és népiratok igen tekintélyes hatást gyakoroltak a *kedélyekre*, megszűntek [sic!] már nagyrészt a félszeg nézetek, a balhiedelmek, a kéz- és csillagjósolatok, mik a könnyen tévutra [sic!] vezethető [sic!] népet nem egyszer ébresztették szomorú [sic!] családásra, de okulásra ritkán.” – írja Sárváry Béla a 19. század közepén. Sárváry Béla: *Történelmi viszhangok [sic!], élet, jellem és korrajzokban.* Herz János, Pest 1857. 28. A szegedi boszorkányperek kapcsán Jósika Miklós „a kor tudatlansága és előítélete [sic!]” szófordulatot használja. Jósika Miklós, báró: *A szegedi boszorkányperek.* Regény. Heckenast Gusztáv, Pest 1854. 12. Beniczky Lajos szerint pedig „[...] azon *hiedelem* mintha az ördögöknek tetteles befolyása lenne reájok, szemfényvesztő [sic!] játékoknak oly *látszólagos hitelt* kölcsönzött,

*burjánzó, csalékony, félszeg, elfajzott, elfogult, észellenes, hamis, helytelen, homályos, hitetlen, kárhuzatos, káros, kereszténytelen, nevetséges, ostoba, pogány, sötét, sülyedt, szerencsétlen, szomorú, tév, tudatlan, vak és vétke.*³²

A fogalom szemantikai és a szó pragmatikai presztízse az éppen (ki)alakuló folklorisztika szemléletében³³ meghasonlott. Az ősvallás- és mitológiakutatás³⁴ paradigmarendszerében: *ó, ős, régi, fennmaradt hagyomány(os nézet, felfogás, gondolkodásmód, tudat, világnézet) adaléka, gyöngyszeme, maradványa, morzsája, nyoma, töredéke, tükördarabja, amely becses,*

mely az időkör [sic!] babonás hajtlamára való hatást el nem téveszthette”. Beniczky Lajos: *Kálmán Király es József Császár*. Müller Emil, Pest 1858. 37. (Kiemelés tőlem – Cz. A. D.) A 18–20. századi babonaellenes irodalomról lásd bővebben Elter András: *Babonaellenes könyvek Magyarországon a 18–20. században*. = *Hálók. Egyetemi dolgozatok Szilágyi Miklós 60. születésnapja alkalmából*. Szerk. Ambrus Vilmos et al. ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszék, Bp. 1999. (Dolgozatok a Tárgyi Néprajzi Tanszékről 2.) 157–177.

³² Források: Dugonics András: *Cserei. Egy honvári herceg*. (Meg-magyarosította ~.) Grün Orbán, Szeged 1808. Eredeti: Voltaire: *Memnon Histoire Orientale. (Zadig, ou la destinée.)* Belsér, 1747; M. J.: *A Tudatlanságról, és annak természetes következeiséről*. Tudományos Gyűjtemény I(1817). 4. 92–95; Fáy András: *i.m.* 1824; *Magyar egyházi beszédek gyűjteménye*. V. Második kiadás. Kiad. Szalay Imre. Beimel József, Pest 1834; Kölcsy Ferenc: *i.m.* 1840; Kövály [Kövári] László: *Székelyhonról*. A Kir. Lyceum betűivel, Kvár 1842; Fáy András: *Óra-mutató. Jóakarati hitfeleinek mutogatja ~.* Trattner-Károlyi, Pest 1942; Uő: *Fáy András szépirodalmi összes munkái*. VI. Geibel Károly, Pest 1844; Jósika Miklós: *i.m.*; Danielik Nep. [Nepomuki] János: *Columbus, vagy Amerika fölfedezése*. Második kiadás. Szent-István-Társulat, Pest 1857; Beniczky Lajos: *i.m.*; Szeremlei Gábor: *i.m.*; Tompa Mihály: *i.m.*; Brassai Sámuel: *i.m.*; Sipos Soma: *Babonás hiedelmek a mi köznépiünknel*. Hazánk s a Külföld (1867). 48; Thaly Kálmán: *Jóslatok és babonás hiedelmek a Rákóczi-korban. Culturtörténeti tanulmány*. I–II. Századok XV(1881). 1 sz. 40–60; 2. sz. 115–132; Csaplár Benedek: *i.m.*; Verhovay Gyula: *Az ország urai*. Buschmann Ferenc, Bp. 1890; Reizner János: *i.m.* Lásd *Függelék*, 5. táblázat.

³³ Magyar viszonylatban a 18–19. században bekövetkezett nemzeti öntudatra ébredés által generált múlt(re)-konstruálás és (össze)gyűjtés mint politikai és kulturálisan meghatározott gesztus a (feltételezett, egykori) nemzeti mitológiákra és a (nép)hit elemeire egyaránt ráirányította a figyelmet. Meghatározónak a népiesség eszmerendszere tekinthető, amely az esztétikai és az emancipáló törekvések mellett alapvetően a történetiség iránt bizonyult érdeklődőnek. Kósa László szerint: „a nagy kérdésre, hogy hol húzható meg annak a kornak az alsó határa, mely a romantikusok hite szerint a népi műveltségéből ismerhető meg a leghitelesebben, országokként különböző válaszokat adtak. Nemzetközi összehasonlításban a magyar néprajz számára meghatározó volt, hogy a magyar honfoglalás a többi európai nép végső területei elhelyezkedéséhez mérten viszonylag későn zajlott le, és hamarosan államalapítás követte. Az alsó határ egyben az őstörténet és a középkor választóvonalá – habár utóbb a vélemények ingadoztak – tehát elég pontosan adódott. A kibontakozó magyar néprajz ezért számított szinte az egész XIX. század folyamán mindenekelőtt őstörténeti tudománynak.” Kósa László: *A magyar néprajz tudománytörténete*. Második javított, bővített kiadás. Osiris, Bp. 2001. 22.

³⁴ Az ősvalláskutatás fogalomhálójának áttekintését Voigt Vilmos valósította meg két részletben megjelenő milleniumi tanulmányában, amely később hasonló címmel, azonos (néhol pontosított) szöveggel és kizárólag tipográfiai módosításokkal újra megjelent. Lásd Voigt Vilmos: *A magyar ősvallás kérdése*. I. Ethnographia CVIII(1997). 1–2. sz. 365–418; Uő: *A magyar ősvallás kérdése*. II. Ethnographia CIX(1998). 1. sz. 71–112; Uő: *A magyar ősvalláskutatás kérdései*. Magyar Vallástudományi Társaság, Bp. 2003. (Vallástudományi Tanulmányok 4.) Mint írja: „tudománytörténetileg is sokszor foglalkoztak e kérdéssel, ám meglepő módon gyakorlatilag egyedül a folklorisztika (és néprajztudomány) keretei között. A társtudományok valahogy ismertnek tekintették a fogalmakat, és ezek tudománytörténeti vagy -elméleti vizsgálatával nem foglalkoztak. Pedig [...] éppen témánk természetéből következően erre nagy szükség lett volna, hiszen más-más rendszerbe illő fogalmakkal közelítették meg e kérdéskört, interpretálták a nem is olyan sok és nem is annyira egyértelmű adatokat.” Voigt Vilmos: *i.m.* 2003. 10. A hiedelemkutatás első három nagy – ősvallás, mitológia, élő néphit – paradigmájához tartozó szerzők fogalomhasználatát ezen alapos és kritikus hangvételű ismertetésben szereplő adatok figyelembevételével vizsgáltam (vö: *Függelék*, 6. táblázat), azon nézetre is alapozva, miszerint „a korszakok – retorikailag – tulajdonképpen az idő retorikájaként foghatók fel [...] a »korszakolással« gyakorlatilag az idő térbeliesülése következik be”. Kulcsár Szabó Zoltán: *A „korszak” retorikája. A korszak- és századforduló mint értelmezési stratégia*. = *Az irodalmi szöveg antropológiai horizontjai*. Szerk. Bednancs Gábor–Bengi László–Kulcsár Szabó Ernő–Szegedy-Maszák Mihály. Osiris, Bp. 2000. 102.

értékkel bír.³⁵ Az egyik vélemény azt hangsúlyozza, hogy: „Mindenképp csak arra van utalva a kutató, hogy a [...] néphitbeli szemléletekre, mint leghitelesebb és legközvetlenebb vallomá-

³⁵ Takáts József a cambridge-i (főként Quentin Skinner és John G. A. Pocock) eszmetörténészek példáját követve a 19. század négy politikai beszédmódját – a republikánizmust, az ősi alkotmányra hivatkozást, a felvilágosult kormányzást és a kulturális nacionalizmust – azonosította be. Lásd Takáts József: *Politikai beszédmódok a magyar 19. század elején.* = Uő: *Ismerős idegen terepen. Irodalomtörténeti tanulmányok és bírálatok.* Kijárat, Bp. 2007. 171–201. Az ősvallás- és mitológiakutatás szótára e négy politikai beszédmódból alapvetően a kulturális nacionalizmus mintázatát látszik követni, de alkalomszerűen a másik három beszédmód elemeiből is építkezik. Ez a felismerés további kutatási lehetőségeket körvonalaz, hiszen a hiedelemről való beszédmód – apolitikussága (?) ellenére – a korabeli politikai beszédmódok átirataként is megközelíthető. A 6. táblázatban szereplő adatok forrása: Bonfini, Antonio: *Rerum Ungaricum Decades.* Kiad. Zsámboki János. Bazel 1568. Első teljes magyar fordítása: Kulcsár Péter. Szerk. Varga Katalin, S. Balassi, Bp. 1995; Otrókosi Főris Ferenc: *Origines Hungaricæ, Sev Liber, Quô Vera Nationis Hyngaricæ Origo & Antiquitas, è Veterum Monumentis & Linguis præcipuis panduntur: Indicató hunc in finem fonte, tum vulgarium aliquot Vocum Hungaricarum, tum aliorum multorum Nominum, in quibus sunt: Scythia, Hunnus, Hungarus, Magyar, Jâfz, Athila, Hercules, Ifter, Amazon. &c. Opus hactenus desideratum.* [A magyarság őstörténete. I–II.] Strik Leonardi, Franequeræ [Franeker] 1693; Uő: *Antiqua Religio Hung(arorum) (Antiqua Hungarorum Religio) Verè Christiana & Catholica, Temporibus Sancti Stephani Primi eorum Regis Christiani ab ipsis suscepta, & ab eodem Sancto Rege, Filio suo. S. Emerico per modum instructionis summarie tradita: Nunc verò Cum debita illustratione & explicatione, pro meditanda & maturanda sancta Christianorum in Fide Unione, DD. Hungaris, ac præsertim DD. protestantibus utriusque Partis, modestè & cum sincero æternæ salutis eorum desiderio, Sub auspiciis, & cum Consensu speciali Celsissimi ac Reverendissimi Principis & Domini, Domini Pauli Szecseni, Archiepiscopi Colocensis proposita, per FRANCISCUM FORIS OTROKOCSI.* [A magyarok ó(kori) vallása] Typis Academicis, Tyrnaviæ [Nagyszombat] 1706; Cornides Dániel: *Commentatio de religione veterum Hungarorum.* Engel Christianus, Viennæ 1791; Voigt Vilmos: *i.m.* 2003; Horváth János: *i.m.* 27–91; Horváth János: *A régi magyaroknak vallásbeli 's erkölcsi állapotokról.* Tudományos Gyűjtemény I(1817). 2. sz. 27–91; Tóth Lőrinc: *Néphis, s népbabonák poesise.* Athenaeum XII(1837). 2. köt. 46–47. sz. 7–10; *Magyar régiségek.* Három kömetszetű rajzokkal. Szerk. Kiss Bálint. Fűskúti Landerer Lajos, Pest 1839; Ipolyi Arnold: *Magyar Mythologia.* Heckenast Gusztáv, Pest 1854; Csengery Antal: *Tanulmányok a magyarok ősvallásáról.* I. A módszer; II. Altaji párhuzamok. = Uő: *Történeti tanulmányok és jellemrajzok.* I. Ráth Mór, Pest 1870. 1–115. [I. rész: MTA 1855. június 11-ei ülésén felolvasott értekezés szövege. Megjelent: Budapesti Hírlap (1855). 758–769. sz. II. rész 1. kiadása: *Az altaji népek ősvallása, tekintettel a magyar ősvallásra.* = MTA Évkönyvek IX(1857). 4. 267–294.]; Kállay Ferenc: *A pogány magyarok vallása.* Szerk. Rész Ensel Sándor. Lauffer–Stolp, Pest 1861; Hunfalvy Pál: *A magyarok eredete. Mit tanúskodnak a nyelvek a magyarok eredetéről: történelmi bizonyítékok.* Budapesti Szemle VIII(1864). 19. köt. 61. sz. 3–97; Uő: *Magyarország ethnographiája.* MTA, Bp. 1876a; Uő: *Magyar mythologiai adatok s egyéb.* Nyelvtudományi Közlemények (1876b). 12. köt. 70–86; Uő: *Ugor–magyar–finn mythologiai töredékek.* Budapesti Szemle V(1877). 14. köt. 27. sz. 97–119; Barna Ferdinánd: *Ősvallásunk főistenei.* Olvastott a M. T. Akadémia 1880. márc. 1-én tartott ülésén. MTA, Bp. 1881a. (Értekezések a Nyelv- és Széptudományok köréből IX/7.); Uő: *Ősvallásunk kisebb isteni lényei és áldozati szertartásai.* Olvastott a M. T. Akadémia 1880. nov. 2-án tartott ülésén. MTA, Bp. 1881b. (Értekezések a Nyelv- és Széptudományok köréből, IX/9); Kozma Ferencz: *Mythologiai elemek a székely népköltészet- és népeletben.* Székfoglaló. Olvasta a II. osztálynak 1882. május 8-án. MTA, Bp. 1882. (Értekezések a Történeti Tudományok Köréből X/6.) 3–41; Kálmány Lajos: *Boldogasszony ősvallásunk istenasszonya.* MTA, Bp. 1885. (Értekezések a Nyelv- és Széptudományi Osztálya Köréből XII/9.); Uő: *Mythologiai nyomok a magyar nép nyelvében és szokásaiban. A hold nyelvhagyományainkban.* Felolvasott a M. T. Akadémia 1887. május 2-án tartott ülésében. MTA, Bp. 1887 (Értekezések a Nyelv- és Széptudományi Osztálya Köréből XIV/5.); Uő: *Világunk alakulásai nyelvhagyományainkban. Mythologiai tanulmány.* Bába Sándor, Szeged 1893; Wislocki, Heinrich von: *Aus dem Volksleben der Magyaren. Ethnologische Mitteilungen.* [A magyar népeletről. Néprajzi tanulmányok.] Druck und Verlag des Literar. Instituts Dr. M. Huttler, K. Fischer, München 1893a; Uő: *Volkslaube und religiöser Brauch der Magyaren.* [Magyar néphis és vallási népszokás.] = *Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte.* VIII. Druck und Verlag der Aschendorff, Münster 1893b; Krohn, Julius [Gyula]: *A finnugor népek pogány istentisztelete.* Ford. és kiegészítette Bán Aladár. (Függelék, 271–362. Néhány szó őseink istentiszteletéről 363–372.) MTA, Bp. 1908. Eredeti: *Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus. Neljä lukua Suomen suvun pakanallista jumalalus oppia.* Soumalaisen kirjallisuuden seuran kirjapainossa, Helsinki 1894 (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 83); Mátyás Flórián: *Történeti egyezések és tévedések.* Olvastott a M. Tud. Akadémia II. Osztályának 1896. évi október 12-iki ülésén. MTA, Bp. 1896; Uő: *Pogány szokások őseinknél. Roger és Tamás esperesek a nagy tatárjárásról.* MTA, Bp. 1897 (Értekezések a

sokra építsen”,³⁶ egy másik nézet szerint: „élénk illusztrációkban” megismerendőnek vélt, mert a tudománynak „leküzdenie s a népeletből kiirtania nemes feladata”.³⁷

A történeti forrásként le- vagy felértékeltetőknek,³⁸ jelenidejűségében viszont mindenképp kiiktatandónak, felszámolandónak vélt képzetek és szövegek megnevezési kísérletei igazi „terminológiai Tohuwabohu”³⁹ eredményeztek. Mind a köznyelvi, mind a tudományos szóhasználat arról tanúskodik, hogy vallási,⁴⁰ illetve irracionális⁴¹ jelentést egyaránt társítottak hozzá. Ennek függvényében a *hiedelem* hol a *babona* fogalomköréhez tartozó (pl. „boszorkányságról való hiedelem”),⁴² hol hozzá hasonló (pl. „Szent Görög-naphoz kötött hiedelmek és babonák”),⁴³ máskor viszont megkülönböztetendő/megkülönböztethető tőle (pl. „e hiedelem *nem* annyira babona, *mint* tév”).⁴⁴

A (hiedelem)képzet és a (babona)praxis megkülönböztetése a *mágia* fogalomkörét is implikálja.⁴⁵ Ennek viszonylatában a *hiedelem* (passzív) elképzelés, eszme, ismeret, hit, meggyőződés, tudás, vélemény, amely a gyakorlatban *babonás szokásként* (aktív) mágiáüzést, azaz *kuruzslást*⁴⁶

Történeti Tudományok Köréből XVII/2.); Kandra Kabos: *Magyar Mythologia*. Kiad. Pásztor Bertalan. Beznák Gyula, Eger 1897; Katona Lajos: *Allgemeine Charakteristik des magyarischen Folklore*. Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn I(1887–1889). 2. 126–130, I(1887–1889). 3. 259–264; Uő: *Mythologiai irányok és módszerek*. Ethnographia VII(1896a). 2–3. sz. 121–132, 272–279; Uő: *Magyar mitológia* (szócikk). Pallas Nagy Lexikona (Magyar–Nemes) XII(1896b). 58–59; Uő: *Mitológia* (szócikk). Pallas Nagy Lexikona XII(1896c). 706–708; Uő: *A magyar mythologia irodalma*. Ethnographia VIII(1897). 1–2. sz. 54–73; 4. sz. 266–279; Munkácsi Bernát: *A néptudomány mai állása és főbb módszertani elemei*. I. Ethnographia X(1899). 5. sz. 397–403; Uő: *A néptudomány mai állása és főbb módszertani elemei*. II–III. Ethnographia XI(1900). 1. sz. 38–42, 88–93.

³⁶ Munkácsi Bernát: *i.m.* 40.

³⁷ Kozma Ferencz: *i.m.* 41.

³⁸ Acsay Ferenc szerint például: „a babonák, balhiedelmek ugyan mint tények figyelmet a mi korunk szempontjából nem érdemelhetnek, de ezeknek megvolt a magok, sokszor nagyon is döntő befolyásuk.” Acsay Ferencz: *i.m.* 341.

³⁹ A kifejezés (‘terminológiai zűrzavar, összevisszaság’) Lutz Röhrichtől származik, akit Nagy Ilona is idéz, amikor a (hiedelem)monda meghatározására tett freiburgi kísérletről számol be. Lásd Röhrich, Lutz: *Was soll und kann Sagenforschung leisten? = Probleme der Sagenforschung*. Verhandlungen der Tagung veranstaltet von der Kommission für Erzählforschung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde e. V. vom 27. September bis 1. Oktober 1973 (i.e. 1972). Hrsg. Röhrich, Lutz. Forschungsstelle Sage (Deutsche Forschungsgemeinschaft), Freiburg 1973. 15; Nagy Ilona: *Hiedelemmonda. = Magyar néprajz. V. Folklor 1. Magyar népköltészet*. Főszerk. Vargyas Lajos, szerk. Istvánovits Márton. Akadémiai, Bp. 1988. 138.

⁴⁰ Például: „keresztség körüli babonás szokások” (Ipolyi Arnold: *i.m.* 541) vagy „szent hiedelem” (Széchenyi István, gróf: *i.m.* 1847. 43).

⁴¹ A „babonás hiedelem” szintagma gyakori használata erre utal. Vö. *Függelék*, 5. és 6. táblázat.

⁴² Reizner János: *i.m.* 338.

⁴³ Kandra Kabos: *i.m.* 132.

⁴⁴ Danielik Nep. [Nepomuki] János: *i.m.* 167. Mindhárom példában kiemelések tőlem.

⁴⁵ Például: „a mágia-kört a megátkozás, böjtfogadás, jövendőmondás, kártya- és babvetés s egyéb babonás szokások” (Kozma Ferencz: *i.m.* 41) vagy „maradványa nálunk mai időben a’ koczka, a’ kártya-vetés, ’s más efféle babonáság” (*Magyar régiségek*. Három kömetszetű rajzokkal. Szerk. Kiss Bálint. Fűskúti Landerer Lajos, Pest 1839. 283), ill. „babona üzés” (Horváth János: *A régi magyaroknak vallásbéli’ s erkölcsi állapotokról*. Tudományos Gyűjtemény I(1817). 54.).

⁴⁶ A *kuruzsló* rontással gyanúsított, vádolt és/vagy gyógyítással foglalkozó személy, a *kuruzslás* ezen tevékenységek megnevezése. Vö. *Magyar tájszótár* (a továbbiakban *Tsz*). A Magyar Tudós Társaság, Buda 1838. 227; *CzF*. III. 1210; *Ball*. II. 141; *TESz*. I. 211, 800; *i.m.* II. 267, 682; *SzT*. VII. 662–663). Az orvosi szaknyelv kizárólag a népi gyógyítóként (is) működő avatatlantokat, kontárokat (pl. *bába*, *büvös-bájos*, *csonttrakó/csontkovács*, *füves- és kenőasszony*, *javasember*, *köpölyöző*, *ón- és ólomöntő*, *nadályos*, *néző*, *pap*, *ráolvasó*, *rontó-bontó*, *sámán*, *táltos*, *tudós*, *vajákos*, *veszettorvos*) nevezi így. Vö. pl. Györfly István: *Kuruzslók, boszorkányok*. = Uő: *Nagykunsági krónika*. Turul, Bp. 1941. 116–132.

eredményez(het).⁴⁷ Ez pediglen vétekként⁴⁸ és vészesként⁴⁹ koronként másként ugyan, de „tilalmazott”.⁵⁰ A passzív-aktív dichotómia ebben az esetben ugyanazon egy jelenség két megnyilvánulásaként körvonalazza a *hiedelmet* és a *babonát*, amelyek rendszerszerűségükben szervesen összetartozók.

A 18–19. századi tudományos terminológiában *mitológiai*ként, *ósvallás*ként, a folklorisztikai szempontok érvényesítése mentén viszont egyre gyakrabban *néphit*ként megnevezett *hiedelem* a 20. századi kutatás- és tudománytörténetben *hitvilág*, *babona*, *hiedelemvilág*, *néphit*, *hiedelemtudat*, *hiedelemrendszer* szóalakban fordul elő.⁵¹ A középkori *hiedelem* szó változatlan hangalakjának a 19. századra drasztikusan megváltozott jelentésű 20. századi konvencionális alkalmazása – feltételezhetően az ekkor már szinonimaként használt *babona* kifejezés pejorativitását megkerülő szándékolttsággal⁵² – terminológiai csapdának minősült.⁵³ A műszó „használható rossz”-ként⁵⁴ az előző időszak által kitermelt előítéleteket (is) konnotálva újratemelte azokat. Úgy tűnik, a szavak (szak)izoláltsága nem gátolta meg a fogalmak kontinuitását. A szakemberek világos, egyértelmű fogalomhasználatát – mind a kutatás tárgyának megnevezésében, mind annak értelmezése során – ingadozó (?), változatos (?) szóhasználat kíséri.⁵⁵

⁴⁷ Például: „hajlandó babonás hitének a' kuruzsolás oltárán szenteletlen tüzet oltani”. Királyi Pál: *Romok a' Tisza partján*. (Vége.) = Életképek. Nép Szava. III(1848). 14. sz. 344. Ennek fordítottja is adatható, ti. nézetként. Egy magát „S. B. róm. kath. kántor-tanító”-ként szignáló személy 1898. május 14-ei keltezésű levelében ez olvasható: „két veszedelem fenyegeti a hazát: a lelkiismeretlen kuruzsolás s az ez által költött babona egyrészt”. S. B.: *A budapesti honvédegyetnek 1868. március 29-én tartott közgyűlésén Percel Mór által mondott beszédnek kivonata*. = Zimándy Ignác: *Kossuth Lajos a magyar intelligencia és emigráció ítélőszéke előtt*. Bagó Márton és Fia, Bp. 1808 (Ébresztő hangok XV. könyve). 81. Lásd még: Lehoczky Tivadar: *Babonaság s kuruzslás a XVII-ik században*. Századok VI(1872). 9. sz. 649; Edelmann Menyhért, dr.: *Babona és kuruzslás*. Egészség III(1886). 5. sz. 209–222; 6. sz. 237–254; Bálint Rezső: *Gyógyítás és kuruzslás*. Budapesti Szemle LV(1927). 206. köt. 598. sz. 321–343; Mayer F[erenc] Kolos: *A babona, a kuruzslás és a nem akadémikus orvoslás bibliographiája*. Népegészségügy IX(1928). 18–19. sz. 1340–1358; Dalmady Zoltán: *Babona és kuruzslás*. Egészség (1928). 10. füz. 305–308; Deutsch Ernő, dr.: *A babonáról és a kuruzslásról*. Orvos-Ujság (1928). 4. sz. (augusztus 26-ai, vasárnapi melléklet) 193; Fényes Pál: *A babonáról és kuruzslásról*. Klny. az Anya- és Csecsemővédelemből. Kalocsa 1937.

⁴⁸ Lásd például 5Móz 18,10; Jer 27,9.

⁴⁹ „A minden faluban divatozó kuruzsolás annyira el van terjedve: hogy ennek szomorú következményei [...] javíthatatlanok. [...] A tudós vénasszonyok czinover füstöléseket rendszeresen alkalmaznak szembetegeknél is; e vészes kuruzsolás következtében sok idült szemlob, fekete hályog, higanykór, fájdalmas csontdaganatok támadnak.” Grosz Albert: *Magyarországban honos szembetegségek és gyakori szürke hályog okai*. = *A magyar orvosok és természetvizsgálók 1863. Szeptember 19–26. Pesten tartott IX. nagygyűlésének történeti vázlatja és munkálatai*. Szerk. Szabó József. Emich Gusztáv, Pest 1864. 244.

⁵⁰ Palugyay Imre, ifj.: *i.m.* 491. 1928 szeptemberében a Társadalomegészségügyi Múzeumban kuruzslás elleni kiállítást rendeztek. Lásd erről Kölnei Livia: *Kuruzslás elleni kiállítás 1928-ban*. Orvostörténeti Közlemények LIII(2007). 3–4. (200–201.) 161–182.

⁵¹ Lásd erről Keszeg Vilmos: *Hiedelem és hiedelemkutatás* (tematikus szócikk). = *Romániai magyar lexikon. Művelődéstörténet*. Transindex – Jakabffy Elemér Alapítvány. 2010. <http://lexikon.adatbank.ro/tematikus/szocikk.php?id=26> (Utolsó megtekintés: 2012. 09. 15.)

⁵² Lásd *Függelék*, az Ifjú Erdély pályázatára beérkezett kézirat szövegrészletéről készült képmelléklet.

⁵³ Az értelmező szótárak szerint – néprajzi műszóként – ’babona’ jelentésű. Lásd *ÉrtSz.* III. 1960. 250; *ÉKsz.* 1972. 545. Vö. „hiedelem (babona)”. Ferenczi Imre: *Az ördögös kocsis alakjának néhány kérdése*. Ethnographia LXVIII(1957). 1. sz. 81, 82.

⁵⁴ Lásd 8. jegyzet.

⁵⁵ „Századunk hiedelemkutatása szerteágazó, mind indíttatásában, mind szemléletében differenciált.” Keszeg Vilmos: *A piritisták. A hiedelmek fejlődésének egy esete*. = *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve*. II. Szerk. Zakariás Erzsébet–Keszeg Vilmos. KJNT, Kvár 1994. 155. Lásd *Függelék*, 7. táblázat. Források: Solymossy Sándor: *Babonás hiedelmek és eljárások*. = *A magyarság néprajza*. IV. *A magyarság szellemi néprajza. Zene – Tánc – Szokások – Hitvilág*

E jelenségre Keszeg Vilmos több írásában is reflektál.⁵⁶ A „néprajzkutatás egyenetlenségeit” konstatáló és azokat ellensúlyozó szakember egy az egyéni hiedelemtudás rendszerbe szervező-déséről írt tanulmányának bevezetőjében a *hiedelem* és *tudás* viszonyrendszeréről értekezve a hiedelmet „a kultúra legváltozóbb, legdinamikusabb része”-ként definiálja.⁵⁷ Itt olvasható rövid terminológiai áttekintését a „tudományos hiedelemként” tekintett kutatói hipotézisek tézisének explicit megfogalmazása,⁵⁸ majd néhány évvel később egy már címében is – *Mitológia, vallás vagy hiedelemrendszer* – fogalomtisztázó szándékoltást kinyilvánító tanulmány követi. Ez utóbbiban Ipolyi Arnold, Katona Lajos és Róheim Géza (*mitológia*) szóhasználatát idézve hangsúlyozza: „amikor évtizedek múltán a témára újra ráterelődik a figyelem, egységesen a *néphit*, illetve abszurd módon a külső értékítéletet érvényesítő, terjesztő *hiedelemrendszer* terminussal beszélnek róla.”⁵⁹

– *Játék*. Főszerk. Czako Elemér. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Bp. 1937. 342–401; Uő: *Az ősi magyar hitvilág* = i.m. 402–449; *Keleti elemek népmeséinkben*. A népmese-kutatás 100 éves jubileumára. Ethnographia XXXIII(1922). 1. sz. 30–44; Uő: *A vasorrú bába és mithikus rokonai*. Ethnographia XXXVIII(1927). 4. sz. 217–235; Szendrey Ákos: *A magyar néphit kutatása*. Néptudományi Intézet, Bp. 1948 (A Magyar Népkutatás Kézikönyve); Dömötör Tekla: *A magyar nép hiedelemvilága*. Corvina, Bp. 1981; Uő: *A magyar néphitkutatás története és főbb kérdései*. = *Magyar Néprajz*. VII. *Folklór 3. Népszokás, néphit, népi vallásosság*. Főszerk. Dömötör Tekla, szerk. Hoppál Mihály. Akadémiai, Bp. 1990. 501–526; Pócs Éva: *Néphit*. = i.m. 1990. 527–692; Bartha Elek: *Néphit, népi vallásosság*. = *A magyar folklór*. Szerk. Voigt Vilmos. Osiris, Bp. 1998. (Osiris Tankönyvek) 470–504; Berze Nagy János: *Égigérő fa. Magyar mitológiai tanulmányok*. A bevezető tanulmányt írta és a tudományos szerkesztést végezte: dr. Dömötör Sándor. Harmadik kiadás. A Baranya Megyei Tanács V. B. Művelődési Osztálya, Pécs 1984. Első kiadás: Tudományos Ismeretterjesztő Társulat Baranya Megyei Szervezete, Pécs 1958; második kiadás: uo. 1961; *Az ősi magyar hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII–XIX. századi művekből*. Szerk. Diószegi Vilmos. Gondolat, Bp. 1971; Diószegi Vilmos: *A pogány magyarok hitvilága*. Akadémiai, Bp. 1978. (Kőrösi Csoma Sándor Kiskönyvtár 4); Hoppál Mihály: *Hiedelemrendszer, világkép és mitológia*. = *A társadalom jelei. Szemiotikai tanulmányok*. Szerk. Voigt Vilmos–Szépe György–Szerdahelyi István. Bp. 1976. 69–75; Uő: *A magyar samanizmus és a honfoglalók hitvilága*. = *Ősök, táltosok, szentek. Tanulmányok a honfoglalás és Árpád-kor folklórijából*. Szerk. Pócs Éva–Voigt Vilmos. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Bp. 1996. 67–76; Pais Dezső: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. Akadémiai, Bp. 1975; Róheim Géza: *Magyar néphit és népszokások*. Athenaeum, Bp. 1925. (Élet és Tudomány 18); Körner Tamás: *Élet és Tudomány 18*; Körner Tamás: *Élet és Tudomány 18*. Ethnographia LXXVIII(1967). 2. sz. 280–285; Uő: *Mutatvány a készülő Hiedelemmonda-katalógusból*. Ethnographia LXXXI(1970). 1. sz. 55–96; *Magyar hiedelemmonda katalógus*. Összeáll. Bihari Anna. MTA Néprajzi Kutatócsoport, Bp. 1980. (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 6); Nagy Ilona: i.m. 138–147; Szendrey Ákos: *Az ősmagyar temetkezés*. Ethnographia XXXIX(1928). 1. sz. 12–26; Szendrey Zsigmond: *Évnegyvedi szokásaink és babonáink*. Ethnographia LII(1941). 1. sz. 10–23; Szendrey Zsigmond–Szendrey Ákos: *Mutatványok a készülő babona-szótárból*. Ethnographia LI(1940). 2. sz. 195–210, 3. sz. 331–336; *Igétet ne fogja...*. Szendrey Zsigmond és Szendrey Ákos „babonasztótára” nyomán írta Fazakas István és Székely Sz. Magdolna. Magvető, Bp. 1990; Pócs Éva: *Hiedelmek, vallási képzetek*. I–II. *Hiedelemvilág, Hitvilág*. = *Magyar Néprajz*. I/2. *Táj, nép, történelem. A magyar nép műveltség-i korszakai*. Főszerk. Paládi-Kovács Attila, szerk. Flórián Mária. Akadémiai, Bp. 2009. 133–136, 262–266, 485–494, 632–635.

⁵⁶ Keszeg Vilmos: *A hiedelemtudás szerkezete*. EM LIII(1991). 1–4. sz. 122–144; Uő: i.m. 1994; Uő: *Mitológia, vallás vagy hiedelemrendszer*. Ethnographia CX(1999). 1. sz. 128–140.

⁵⁷ „Azonos forrásból fakadnak, s a gyakorlatban is azonos módon érvényesülnek. Mind a hiedelem, mind a tudás a valóságra reflektál, s alapja a meggyőződés.” Keszeg Vilmos: i.m. 1991. 122.

⁵⁸ A szintagma szöveggörnyezeté: „mivel a hiedelemrendszer a kultúra funkcionáló része, értelmezési modelljei, cselekvési programjai, az embernek a valósággal való szakadatlan, direkt kapcsolata miatt állandó önkorrekciónak vannak alávetve. Az a statikus kép, amelyet a hiedelemkutatás kutatási tárgyáról kialakított, csupán hipotézisként (tudományos hiedelemként) kezelhető.” Keszeg Vilmos: i.m. 1994. 155.

⁵⁹ Keszeg Vilmos: i.m. 1999. 128. A fogalomhasználat kapcsán állapítja meg: „a terminológia két kimondatlan konszenzusról árulkodik: 1. a hiedelmek nem rendelkeznek a mitológiához hasonló szervezethez; s a szövegek kultúrája (epikumba szervezett világalémény) helyett a szabályok kultúrája (értelmezési és cselekvési normarendszer) típusba sorolható; 2. a hiedelem alkalmazása periferikus jellegű, a közvélemény által alig tolerált; a népi tudatban a vallásos képzetektől és gyakorlattól elkülönülve él.” (Uo.) A tanulmány végén idézőjelben szerepeltetett „hiedelem” a szerző értelmezésében nem határozható el teljes egészében a népi vallásosságtól. Mint írja, „hiedelem és vallás között mindig is létezett átfedés”. Keszeg Vilmos: i.m. 138.

A *hiedelem* fogalom és szó jelenkori használatára vonatkozó nyelvészeti irodalom,⁶⁰ valamint a köznyelv és az irodalmi nyelv normáit előíró (és azokat tükröző) értelmező szótárak meghatározása szerint ’megalapozatlan, tévesen kialakított vélemény; tévhit’, folklorisztikai műszóként pedig ’a népi hitvilágban régi (pogány) világképek maradványaiból és torzult egyházi hittételekből létrejött vallási képzetek együttese, babona’.⁶¹

Szinonimái⁶² – (a) *balhiedelem, hiszem, előítélet*; (b) *bizonyosság, meggyőződés, tudat*; (c) *ismeret, tudás, tudomás*; (d) *hit, mítosz, vallás*; (e) *felfogás, ítélet, nézet, vélemény, vélekedés* – főként ismeretterjesztő és publicisztikai írásokban szerepelnek.⁶³ A már említett visegrádi kon-

⁶⁰ A Mátyás Flórián nyelvtudományi munkásságát méltató írásban szereplő rövid részlet nem tekinthető annak (vö. Stemler Ágnes: *Mátyás Flórián nyelvtörténeti adatgyűjtése és nyelvtörténeti szótárkísérlete*. = Uő: *Nyelvrokonság és nyelvtörténet. Mátyás Flórián nyelvtudományi munkássága*. Gondolat, Bp. 2004. (Nemzeti Téka) 70–109., különösen a 74. oldal), viszont figyelemre méltó kísérlet a *nyelvi mítoszokkal* és a *nyelvi babonákkal*; összefoglalóan *nyelvi tévhitekkel (nyelvi hiedelmekkel)* foglalkozó Lanstyák István munkássága, aki a *hiedelem* szinonimáinak árnyalását is megvalósítja, amikor ezt írja: „a nyelvi mítoszoknak és a nyelvi babonáknak van egy közös jellemzőjük: olyan nyelvvél, ill. nyelvhasználattal kapcsolatos vélekedésekről van szó, amelyek hamisak, nem felelnek meg a valóságnak. Ezért hasznos lenne, ha az egész jelenségsopornak közös neve is volna. Erre talán a *nyelvi tévhit* vagy *nyelvi hiedelem* kifejezések valamelyike lenne alkalmas [...], el akartam kerülni a hosszabb és nehezekebb »nyelvi mítoszok és babonák« kifejezést. A *nyelvi tévhit* vagy *nyelvi hiedelem* kifejezések előnye, hogy nem utalnak arra, mennyi ember hisz bennük, s így nemcsak a sok embert befolyásoló nyelvi mítoszok, hanem a csupán a nyelvművelők és az azok tanácsait követő lelkes laikusok szűk körét érintő nyelvművelői babonák is lefedhetőek volnának velük. (A *téveszme* valamivel kevésbé volna megfelelő, mert a mítoszok és babonák racionális mozzanatát hangsúlyozza, holott ezek fontos összetevője épp az érzelmi, irracionális tényező, elfogadásuk alapvetően nem értelmi belátáson, hanem hiten alapul.)” Lanstyák István: *Nyelvi mítoszok és babonák (avagy a magyar nyelvművelés demitizálásának feletle szükséges voltáról való dialógus kezdete)*. Vitaindító előadás az I. Alkalmazott Nyelvészeti Műhelytalálkozón, Paláston, 2004. október 2-án. http://epika.web.elte.hu/irat/nyelvi_mitoszok.htm#_ftnref1 (Utolsó megtekintés: 2012. 09. 15.) A *nyelvi babonákról* (’tévhit’), *téves hiedelmekről* lásd még Szepesy Gyula: *Nyelvi babonák*. Bp. 1986; a *nyelvi tévhitek*ről, az *általános nyelvi mítoszokról*, a *nyelvi babonák életéről* pedig Lanstyák István: *A nyelvi tévhitek*ről. *Műhelytanulmányok a nyelvművelésről*. Szerk. Domonkosi Ágnes–Lanstyák István–Posgay Ildikó. Gramma Nyelvi Iroda – Tinta, Dunaszerdahely–Bp. 2007. 154–173; Uő: *Általános nyelvi mítoszok*. = *i.m.* 174–212; Uő: *A nyelvi babonák életéről*. *Nyelvi ideológiák és filozófiák a Nyelvművelő kézisótárban*. = *Hungarológia a szlovák kultúra kontextusában*. Szerk. Beke Zsolt–Lanstyák István–Misad Katalin. Stimul, Pozsony–Bratislava 2010. 95–116.

⁶¹ Vö. *ÉKsz.* 2003. 520; *ÉrtSz.* + 2007. 625.

⁶² A rokon értelmű szavak körét illetően lásd bővebben Ország Mária: *i.m.* 79–81.

⁶³ A *politikai hiedelmek* mellett igen gyakoriak a droghasználat, neveléssel, táplálkozással, médiával stb. kapcsolatos *hiedelem* (mítosz, tévhit)-szintagmák (lásd erről Lanstyák István: *i.m.* 2004). Tóth Teréz Csányi Vilmos akadémikussal, a Magyar Etológiai Társaság tiszteletbeli elnökével készített interjújának publikált változatában pedig ez olvasható: „A kultúra alapja egy közös hiedelemrendszer, közös *narratíva*, amelyet a kultúrához tartozók többsége elfogad, elhisz, lehet róla beszélni, fel lehet idézni. A közös kultúra alapja egy olyanfajta kommunikáció, amely megteremti a közös hiedelemrendszert az egymást követő generációk szocializációja során. Akkor beszélhetünk közös kultúráról, ha a hiedelmek elfogadottságának a mértéke bizonyos szintet elért. [...] A közös hiedelemrendszer nem egyik napról a másikra alakul ki. Európának van egy hiedelemrendszere, amely megkülönbözteti a többi kultúrkörétől, de én nem látom elég fejlettnak ahhoz, hogy erős identitást adjon.” Csányi Vilmos–Tóth Teréz: „*lassan a nyelven kívül már nincs közös hiedelem, amely a társadalmat egyesítené*”. Beszélgetés Csányi Vilmos akadémikussal, a Magyar Etológiai Társaság tiszteletbeli elnökével. Új Pedagógiai Szemle LVII(2006). 11. sz. 50. A tudományos értekezésekből kizárólag az utóbbi öt évből vett néhány példa szerint: „a tulajdonhoz kapcsolódó *mítosz*: *hiedelem*, hogy az önkormányzati tulajdon helyreállítása önmagában garantálja a helyi fejlődést.” (Józsa Zoltán: *Önkormányzati szervezet, funkció, modernizáció*. Dialog Campus, Bp.–Pécs 2006. [Institutiones Juris Dialóg Campus Tankönyvek] 229); „a kollektív intencionalitásban az egyéni szándék mellett felsorakozik valamiféle *hiedelem* (...) Searle a másik szándékára vonatkozó *hiedelemmel* magyarázza, ez jelenti azt a többletet...” [Pete Krisztián–Szilcz Dóra, P.: *A kommunikáció intézményeiről*. = *A kommunikáció mint participáció*. Szerk. Horányi Özséb. Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet [AKTI] – Typotex, Bp. 2007. 26.]; „az a *hiedelem*, hogy a nemzeti mentalitásformák változtathatatlanok és mintegy örökletesek, már csúszást jelent a fajlemélet felé” (Ormos Mária: *A jóléti társadalom és csapdája*. = *Európa, nemzet, külpolitika, Tanulmányok Adám Magda 85. születésnapjára*. Szerk. Borhi László. Aura, Bp. 2010. 195). Kiemelések tőlem.

ferenciakötetben olvasható írás zárógondolatával ellentétben, miszerint „korábbi jelentéseinek nagy részét szinonimái veszik át”,⁶⁴ a 21. századi köznyelvi és tudományos nyelvhasználat azt látszik visszaigazolni, hogy a *hiedelem* fogalom használati köre mind vallásos tartalommal, mind annak hiányával újra és egyre népszerűbb terminusa a (laikus, ill. tudományos) köz- és egyéni nyelvhasználatnak.⁶⁵ Ez a népszerűség viszont, legalábbis egyelőre, nem látszik módosítani a hozzá kapcsolódó értékítéletek egyikét sem.

Tény, a fogalom lelkiismerete⁶⁶ még nem romlott meg: hatása biztos, (szó)használata nem. A wittgensteini nyelvhasználat⁶⁷ értelmében a folklorisztika *hiedelem*konstrukciója a *babona* „évszázados fája”-ból⁶⁸ építkezve alakzatába, szerkezetébe és tartalmiságába is inkorporálta azt, jelenkori (problémamegoldó) funkciójában viszont középkori jelentése is feldereng: krízisállapotban enyhületet, vigaszt, reményt ad.

⁶⁴ Ország Mária: *i.m.* 82.

⁶⁵ A korábbi *vallási/vallásos/szent*, a *babonás/mágikus* és *közhiedelem* terminusok 21. századi gyakori használata mellett újak is felbukkannak: „a modern világunk »hiedelemvallásai« [...] azok az ezoterizmusok, boszorkányságok és mágia-hitek, amelyek közös alapja valamely vallási jelenség túldimenzionálása, társulva az okkult tudományok eredményeivel.” Horváth Pál: *Vallástörténet. (Részlet.) = Virtuális egyetem Magyarországon*. Szerk. Kovács Gábor–Nyíri Kristóf. Typotex, Bp. 2003. 305. Vagy: „a babona olyan hiedelem, amelynek alapja természetfölötti, ami ellentmond a tudománynak. [...] A babona lehet kulturális és egyéni. A *kulturális babona* nagy területen elterjedt gyakorlat (hol húzódik a határ a szokás és a babona között?), az egyéni babona egy személyhez vagy egy kis közösséghez kapcsolódik, többnyire valami régi tapasztalat vagy esemény kapcsán.” Makai Mihály: *Merre vagy szellem napvilága? A megismerés röögös útjai*. Typotex, Bp. 2004. 140.

⁶⁶ A kifejezés Székely Jánosnak az 1973 telén a kolozsvári Egyetemiek Házának kistermében tartott előadásában elhangzó kérdésben szerepelt: „Mikor romlik meg egy szó lelkiismerete?” Válasza: „Amikor nem biztos a hatásában.” Az előadás szövege nyomtatásban is megjelent. Lásd Székely János: *Ars poetica. (A költészet halála.) = Uő: A valódi világ*. Osiris – Századvég, Bp. 1995. 236.

⁶⁷ „Nyelvünket olybá tekinthetjük, mint egy régi várost: mint zegzugos térséget utcáskákkal és terekkel, régi és új házakkal, meg olyan házakkal, amelyekhez különböző korokban építettek hozzá.” Wittgenstein, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Második, javított kiadás. Atlantisz, Bp. 1998. (Mesteriskola) 25. Eredeti kiadás: *Philosophische Untersuchungen*. 1953; *Philosophical Investigations*. Trans. Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret. Basil Blackwell, Oxford 1953. A magyar fordítás forrása: *Philosophische Untersuchungen. = Werkausgabe in 8 Bänden*. I. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. 225–580.

⁶⁸ Kossuth a 19. században mondja, hogy: „népünk között a babona és kuruzsolás általában még olly életerős fa, melynek gyökerei közel száradást nem remélhetnek”. Kossuth Lajos: *i.m.* 1841. 199. Varga János *A babonák könyvében* is hasonlóan szerepel: „a babona vén fája ez, melynek bolondító gyümölcse mai napig sok embernek szája ízéhez áll”. Varga János: *A babonák könyve*. (A magyar orvosok és természetvizsgálók által 300 forint díjjal jutalmazott pályamű) Gyulai István nyomdájá, Arad 1877. 7. Krúdy Gyula a 20. század elején mintegy a hasonlatot ismételve írja: „a babona vén, évszázados fája minden népnél megtalálható. [...] Pedig a babona a józan ész megcsúfolása.” Krúdy Gyula: *Álmoskönyv. Tenyérjósások könyve*. Kilencedik, bővített kiadás. Szerk. Barta András. Szépirodalmi, Bp. 1983. 166. Első kiadás: *Álmoskönyv*. Szada István rajzaival. Athenaeum, Bp. 1920.

1. táblázat
A *hiedelem* szó alakfejlődése⁶⁹

TÓ	*hi- hi -			ismeretlen eredetű szó ('hideg')	
	↓				
SZÓCSALÁD	hideg	hül	hüt	hús	hüvös
KÉPZŐ	-alom, -elem				
elvont cselekvést jelentő szót képez	a cselekvés hatására létrejött, elvont tulajdonságot fejez ki			a cselekvés eszköztét is képezheti	
-----	<i>félelem, kérelem, szídalom</i>	<i>hatalom</i> <hat; <i>értelem</i> <ért		<i>élelem</i>	
-----	-d gyakorítóképzős igék + -alom, -elem				
	<i>fárad-alom, ijed-elem</i>				
	↓				
	-dalom, -delem				
	általában: deverbális névszóképző (ige → névszó)				
	↑				
	rítikán: névszó + <i>-delem</i>				
	↓				
	hiedelem, fejedelem				

⁶⁹ A *hiedelem* szó alakfejlődését illetően két nézet ismert: (a) *hi- 'hideg' (T) + -d (gyakorító K) → *hid-hid-höd* (nyelvtáras iige) **hied*- változathoz kapcsolódott az /+m (összetett K). A táblázat (a 11. jegyzetben felsorolt források alapján) az első nézetet tükrözi. Lásd minderről bővebben Ország Mária: *i.m.* 73–74.

2. táblázat
A *hiedelem* szó valószínűsíthető jelentésfejlődése⁷⁰

hiedelem		15. század előttől a 16. századig
15. század előttől a 16. századig	(1) 'felüdülés, enyhülés' ↓ 'fájdalom enyhítése, enyhülése' ↓ 'gyógyítás, gyógyulás'	'hűvösség, hideg'
		(2) 'árményk, árményekos hely' ↓
		'(időjárás ellen) védelmező hely, enyhely' ↓ 'védelem, oltalom; üdvözülés'
15–16. század		15. század
		15–16. század
		15–17. század
15–18. század		15–18. század
		17–19. század
		18–20. század
balhiedelem 18. század (1757) 'tévhit, tévelygés; eretnokség'		21. század

⁷⁰ A táblázat a *hiedelem* szó jelentésfejlődése Ország Mária által levezetett logikai sémájának (vö. Ország Mária: *i.m.* 77.) kiegészített változata.

3. táblázat
A *hiedelem* szó alak- és jelentésváltozása a 15–19. században⁷¹

ideje	ELŐFORDULÁS		JELENTÉS
	helye		
	forrás	szóalak	
15. század			
1416 u./1450 k.	BécsIK	23. (1874. 14.) (a bőit megvégezuën) <i>meghiedelmezék</i> (magokat) 24. (1874. 14.) (vizet) <i>hiedelmezetre</i> (hoğ nem italtra) 40. (1874. 24.) (miután) <i>meghiedelmezeterék</i> (esec)	’frissítik’ (magokat) (ti. a bőjt által) ’frissül(t)’ ’frissülés, felüdülés, enyhülés’ ’frissít, húsít’ (’újjaéled, megújul’)
1416 u./1466	MünchK	108. (1874. 283.) (felsegesnec iožaga) <i>meghiedelmez</i> (teneked)	’ármýékož, megármýékož, vagyis ármýék által megfrissít, megenyhít, megvigasztal’ th. ’1. ármýék, ármýékos hely, enyhely; 2. oltalom, védelem’
1456 k.	SermDom	149. (1874. 320.) <i>hyedelmezie</i> (meg en ínelumet)	’frissít, húsít, enyhít’
1470	NémGl	II. 139. 249. (1883. 124.) (Istennek) <i>hyedelm</i> (theue yrgalmassaga)	’oltalom’
15. sz. vége – 16. sz. eleje	AporK	13. (1879. 166.) (ki hoztál múnket) <i>hyedelimbe</i>	’(frissítő) pihenőhely, enyhely’
16. század			
1506	WinkIK	81. (1874. 115.) 216. (1874. 156.) (kereswen maganak) <i>hyedelmeth</i> (ky vettetyk annyának myndön) <i>hyedelme</i>	’enyhület(et)’ ’remény’
1508	DöbrK	118. (1884. 56.) (engem fogado löi: en) <i>hyedelmem</i> (en ínomorvågomnak napian) 183. (1884. 88.) (gymoknak) <i>hyedelmek</i> (kő zirt)	’enyhület; remény’ ’enyhet adó, védett hely’

⁷¹ A forrásmunkák időrend szerinti adatolását lásd a 13., 19., 25. és a 29. jegyzetben.

ELŐFORDULÁS			JELENTÉS
ideje	helye		szóalak
	forrás	oldal	
1508	NádK	46. (1908. 178–179). 271. (1908. 217.) 317. (1908. 225.)	'remény, bizodalom' 'bizodalom' 'enyhület; remény'
1510	MargL	62. (1879. 21.)	'védelmet, oltalmat adó (személy)'
1512 k.	WeszprK	23. (1874. 8.)	'felüdülés, enyhülés'
1513	CzehK	18. (1890. 304.)	'enyhület, védelem, oltalom'
1517	DomK	102. (1890. 325.) 41. (1874. 143.)	'ármék; enyhület; oltalom' 'frissítő; üdvözítő'
1522	Kesztk	275. (1885. 251.) 13. (1885. 139.)	'enyhet adó, védett hely' 'védelem, oltalom'
1525	VitkK	94. (1878. 310.)	'védelem, oltalom'
1525–1531	TeIK	164. (1884. 333.)	'enyhet adó, védett hely'
1526 k.	ÉrdyK	34. (1876. I: 52.) 526. (1876. II: 294.) 554. (1876. 344.) 607. (1876. 426.) 656. (1876. 504–505.)	'hűsítő; üd(vöz)ítő; belső' 'gyógyítás, gyógyulás' 'ármék; enyhület' 'enyhület, megújulás' (vizasztaló) 'ármék' 'gyógyítás, gyógyulás'

ELŐFORDULÁS			JELENTÉS
ideje	helye		szóalak
	forrás	oldal	
1529–1531	ÉrsekK	170. (1888. I. 145.)	(Merth pokolba fény varankozas nynczen fény) <i>hiedelem</i> (nynczen)
16. század első negyede	LázK	169. (1908. 321.)	(leghe eneköm vigafagos) <i>hiedelemem</i>
	PeerK	241. (1874. 87.)	(Maria, halottaknak) <i>hiedelme</i>
	ThewrK	29. (1874. 271.)	(ez wylagnak gyeryedetes bywnenek) <i>hiedelme</i>
	KulcsK	14. (1879. 261.)	(wr leen zegennek) <i>hiedelme</i> (ees legedelim)
17. század		96. (1879. 297.)	(boeyhas ennekem hogy) <i>hiedelemem</i> (legyen)
		153. (1879. 321.)	(által menenk zezen es vyzen, hozaal mynket) <i>hiedelemre</i>
1604	MA.Szót		<i>Hiedelem</i>
1607	MA.Zsolt	Zsolt 32, 10.	(az ur kegyelme, az kinek ő minden) <i>hiedelme</i>
1617	PostScul		(az hit bizonyos) <i>hiedelem</i> (az Isten ígéréteiben)
18. század			
1707	Székdudvari	60. vsz. (1860. 346.)	(szava) <i>hiedelmes</i>
1708	PPFSz	19. 87, 254. 255.	[<i>bizodalom</i>] <i>Hiedelem</i> ; (Bizó.) <i>Hiedelmes</i> [<i>fiducia</i>]
1759	Gusztini	48.	<i>hiedelem</i>
1765	Dániel	38. 90. (§77.)	(az a bizonyos) <i>hiedelemmel</i> (el-fogott Dolog; a' mellyet nem látunk); (minden ő) <i>hiedelmeket</i> (helyezettik az ő Urokkban és Iftenekben); <i>hijedelmeket</i>
		166.	'hit, téves, babonás hit'
			'hit, remény'
			'menedék'
			'hit; bizodalom, reménység'
			'(szava) biztos, (el)híhető'
			'fidentia, fiducia, confitto'
			'Fiducia'; 'Fidens; Confidens'
			'bizodalom, reménység, hiedelem, elhite!'
			'hit; téves, babonás hit'
			'hit, bizodalom; reménység'
			'hit; tévhit'

ELŐFORDULÁS			JELENTÉS
ideje	helye		szóalak
	forrás	oldal	
1769	BSz.	LXVII/3. 35. (idézi Szt. V: 106.)	<i>hiedelem</i> (felett való dolog) ^ʔ (el)hihetőség ^ʔ
1773	Teleki	21.	<i>hiedelem</i> ^ʔ vélemény ^ʔ
1791	Aranka	42.	<i>hijedelmét</i> ^ʔ vélemény, meggyőződés ^ʔ
1792	Gvadányi	173.	fők olyan dolgokat tett-ki, mellyek <i>hiedelem</i> felett vannak ^ʔ (el)hihetőség ^ʔ
19. század			
1805	Verségny	130.	<i>hiedelém</i> (nem adja meg a jelentését) a „cadentiák” keretében szerepel- teti a <i>győzedelem</i> és <i>kegyelem</i> szó között
1824	Edvi Illyés	99.	<i>hiedelmes</i> (és eltágulatlan könyörgés) ^ʔ bizodalomteli ^ʔ („szóllás forma”)
1829	Uránia	196.	<i>hiedelme</i> ^ʔ vélemény, meggyőződés ^ʔ
1834	Bőlöni	260.	(ezen) <i>hiedelem</i> (mindig mélyen fájít nekem is) ^ʔ tévhit, vélemény ^ʔ
1838	Döbrentei	116.	(elvagyunk) <i>hiedelemmel</i> ^ʔ meggyőződés, vélemény ^ʔ
1840	Kölcsey	39, 88, 91.	(vak) <i>hiedelem</i> ^ʔ tévhit, téves meggyőződés ^ʔ
1842	PEIL	330.	(azon) <i>hiedelem</i> ^ʔ hit, meggyőződés ^ʔ
1847	Széchenyi	43.	(szent) <i>hiedelem</i> ^ʔ hit ^ʔ
1863		45, 160.	(boldogtalan) <i>hiedelem</i> ; (azon) <i>hiedelem</i> ^ʔ tévhit; vélemény, meggyőződés ^ʔ
1851	Bajza	355.	(káros) <i>hiedelem</i> ^ʔ vélemény, nézet ^ʔ
1851	Jerney	27.	(efféle) <i>hiedelem</i> (és alapos ismereten alapuló ~) ^ʔ tévhit; vélemény ^ʔ
1855		cím	<i>hiedelmes</i> (és hiteles helyek) története ^ʔ hite((esítő), bizonyosság(tevő) ^ʔ
1852	Palugyay	472.	(biztos) <i>hiedelem</i> ^ʔ vélemény, hit ^ʔ
1857, 1858	Knausz	194; 410	<i>hiedelmes</i> (hely) ^ʔ biztos, bizalmi ^ʔ

			ELŐFORDULÁS		JELENTÉS	
ideje	helye		szóalak			
	forrás	oldal				
1859	Szeremlei	94, 133, 173, 182, 332.	(lábra kapott azon) <i>hiedelem</i> (közönséges) <i>hiedelem</i>			'hit, (köz)vélemény'
1861	Orbán	ii, 9, 14, 34, 139, 174, 179, 188; 125, 165.	(ezekről az a) <i>hiedelem</i> , (köz) <i>hiedelem</i> (vallási) <i>hiedelem</i>			'hit, (köz)vélemény, meggyőződés' 'hit, babonás képzet'
1864	SF.	332, 334, 848.	(közös), (e), (nagy) <i>hiedelem</i>			'vélemény, hit'
1865	Thaly	15.	(mesésnél mesésebb hírek... szentül hitték s e) <i>hiedelem</i> (...országzerte el vala terjedve)			'hit, meggyőződés, (irracionális) képzet'
1872	Schaffner	7. 12.	(ez a) <i>hiedelem</i> (sokat megnyugtató látszott) (az a) <i>hiedelem</i> (szármalt az ország népei közt)			'meggyőződés' 'vélemény'
1880	Kossuth	158, 324.	(általános a) <i>hiedelem</i>			'vélemény, meggyőződés'
1882	Deák	153. 215. 576.	(ezen) <i>hiedelem</i> (s ezen reménység) (ha biztos) <i>hiedelem</i> (nem is) (ezen) <i>hiedelem</i> (terjedni kezd)			'hit' 'meggyőződés' 'vélemény,'
1886	Csaplár	194, 413.	(balgata, csalékony) <i>hiedelem</i>			'tévhit, téveszme'
1894	Imre	374.	(ész-ellenes) <i>hiedelem</i>			'tévhit; vélemény'
1894	BE	477.	(az a) <i>hiedelem</i> pótolhatja			'vélemény'
1899	Reizner	338.	(boszorkányságról való) <i>hiedelem</i> (és képzelet)			'tévhit, téves (babonás) képzet'

4. táblázat
A hiedelem és balhiedelem (ellentétes) szópár 19. századi jelentésalakulása⁷²

hiedelem (1416 u./1450 k.) → 'bizodalom, hit' (18. század)	↔	balhiedelem 'tévhit, tévelygés; eretnokség' (1757)
forrás	jelen- tés	szóalak
	↖	
Fáy 1824. 16.	1. 'hiszem, közhiedelem; megyőződés'	
Balogh 1829. 156.		
Böloni 1834. 260.	2. 'tévhit, téveszme, helytelen vélemény'	
1838.		
Kölcsey 1840. 39, 88, 91.		
Bajza 1851. 355.		<i>bal hiedelem</i>
Jerney 1851. 27.		<i>Bal hiedelem!</i>
		(főlszeg nézetek) <i>balhiedelmek</i> (a kéz- és csillagjósolatok)
		(felsőbb határozat se vígyen) <i>balhiedelemre</i>
		<i>bal-hiedelem</i>
		Sárvány 1857. 28.
		Menyhért 1857. 452
		Fáy 1858. 190.

⁷² A forrásmunkák időrend szerinti adatolását lásd a 27. jegyzetben.

hiedelem (1416 u./1450 k.) → 'bizodalom, hit' (18. század)	szóalak	forrás	balhiedelem 'tévhit, tévelygés; eretnokség' (1757)	szóalak	forrás
Brassai 1858. 70.	(innen van az a) <i>hiedelem</i>		[(babonák és) <i>balvélemények</i>]	Brassai 1858. 12.	
			(<i>egyén csalhatalansága felőli balhiedelem</i>)	Hoványi 1859. 216.	
			(számtalan előítélet) <i>balhiedelem</i> (s babonáság sulya)	Tompa 1859. 170.	
			(általán azon) <i>balhiedelem</i> (terjedt el)	Fraknoi 1861. 221.	
			(boszorkányokról) <i>balhiedelem</i>	Kovách – Kovách 1861. 259.	
Széchenyi 1863. 45.	(boldogtalan) <i>hiedelem</i>		(rég) <i>bal hiedelem</i>	Széchenyi 1863. I: 45.	
			e <i>balhiedelem</i> (által ... meggátolva)	Horváth 1865. 169.	
			(tán innen datálódik) a <i>balhiedelem</i>	Kóváry 1866. 222.	
			(varázslatáról való) <i>balhiedelem</i>	Réthy 1868. 169.	
			(légyen bár hiúság vagy édes) <i>balhiedelem</i>	Kármán 1880. 140.	
Csaplár 1883. 64. 1886. 194, 413. 1889. 16, 238, 246.	(balgató) <i>hiedelmeket</i> (költött az istenségről) (csalékony) <i>hiedelem</i> (olyan-féle) <i>hiedelem</i> (szállta meg)		<i>balhiedelme</i> , (babonák is fontosak lehetnek)	Acsay 1889. 341.	
Imre 1894. 374.	(ész-ellenes) <i>hiedelem</i>		(hitők több <i>babonával</i> és <i>balhiedelemmel</i> (van keverve))	Jókai 1895. 227.	

2. 'tévhit, téveszme, helytelen vélemény'

1. 'hiszem, közhiedelem: meggyszódes'

5. táblázat
A *babona* (1533) és *hiedelem* (1416 u./1450 k.) szó 19. századi jelentésalakulása⁷³

forrás	szövegrészletek – fogalomhasználat	jelentés
Dugonics 1808. 241.	a' Bolond beteget mőg-gyógyította néha a' <i>babonás hiedelem</i> is	<p>babona, ~ság ('bűvölésben, varázslásban, jóslásban való hit')</p> <p>≠</p> <p>hiedelem~vély ('tévhit; helytelen, téves vélemény; vakbúzgóság')</p> <p>babona, babonás hit ~ vak hiedelem → 'tévhit, téveszme'</p> <p>↓</p> <p><i>babonás hiedelem</i></p>
M. J. 1817. 92.	<i>babona</i> Tudatlanságot szült	
Fáy 1824. 16; 135; 179.	vastag tudatlanság, <i>vak babona</i> , 's előítéletek ködei; az ostobaságnak édes gyermeke a <i>babona</i> az Oriásba való <i>hiedelem</i> újra erőt vett gyenge elméjén	
Szalay 1834. 115; 185.	szégyenül a <i>babonás balgatagság</i> ; a' merő költeményekből származott <i>hiedelmek</i> , a' gonosz ámitásokból támadott <i>babonás bűbájos</i> cselekedetek	
Kőlcsey 1840. 38, 86, 39, 87; 88, 91; 126.	<i>vak hit</i> , vagy <i>babona</i> ; <i>neveléses babona</i> ; <i>vak hiedelem</i> az értelmén erőt vett; <i>súlyesztő babona</i> ; <i>vak hiedelemmel</i> hitte mind azon meséket, miket a' köznép' körében <i>babona</i> terjeszt és terjeszt; a' szenvedély és <i>vak hiedelem</i> miatt elsúlyedett; a' minden szerencsétlenség' legnagyobbika, a' <i>babona</i> vakítá, és tompítá el	
Kőváry 1842. 26; 65; 204.	az <i>előítélet</i> ' és <i>babona</i> nyígeit nem feledhetjük el; a <i>babona</i> és kuruzsolás...	
Fáy 1842. 56.	megtörik a' gyenge elme, <i>hiedelmet</i> fog adni később más elmeifelettségeknek is, 's így születik meg a' <i>babona</i>	
Fáy 1844. 208; 233.	(esoda-teljes beszéd...) <i>ostoba babonái</i> ; <i>babona-hálósta értelem</i>	
Jósika 1854. 12. uo.; 26, 89; 111–112. 161.	Minden egyéb, mi a <i>hihetlenség</i> határba vág, vagy a mit nekik a kor <i>tudatlansága</i> és <i>előítélete</i> tulajdonított, nem egyéb mint a felcsigázott s elkábított képzelőtehetség mive. Minő erővel bír ez, főleg ha félelem és <i>babona</i> által felfokoztatik. <i>babonás hit</i> ; <i>vély</i> és <i>babona</i> előt semmi sem lehetlen; ez időben a <i>vély</i> , a legelvetemültebb gonoszságnak tartott Ebben megfoghatlan nincsen, mert a világ semmiben sem olly gazdag mint a képzelődő tehetség tevédeiseiben s a valódi örültségtől kezdve az egyedörjig, a rögeszmétől a <i>babona vélyeig</i> , olly tág mező nyílt mindig az emberi értelemben és kedélyben, a leghihetlenebb szélsőségekig	

⁷³ A forrásmunkák időrend szerinti adatolását lásd a 32. jegyzetben.

forrás	szövegrészletek – fogalomhasználat	jelentés
Daniélik 1857. 167.	e <i>hiedelem</i> nem annyira <i>babona</i> , mint <i>tév</i>	<p>babona, ~ság ('bűvölésben, varázslásban, jóslásban való hit')</p> <p style="text-align: center;">≠</p> <p>hiedelem~vély ('tévhit; helytelen, téves vélemény; vakbúzgóság')</p> <p>babona, babonás hit ~ vak hiedelem → 'tévhit, téveszme'</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p><i>babonás hiedelem</i></p>
Beniczky 1858. 37.	azon <i>hiedelem</i> mintha az ördögöknek tetteges befolyása lenne reájok; szemfényvesztő játékoknak oly látszólagos hitelt kölcsönzött, mely az <i>időkor babonás hajlamára</i> való hatást el nem téveszthette	
Szeremlei 1859. 332, 189, 650; 440.	<i>(közönséges hiedelem≠) babonás hiedelem;</i> míveletlen és <i>babonás</i> köznép [...] elvilágiassult <i>hiedelme</i>	
Tompai 1859. 89. 169–170. 171.	<i>ki nem vizsgálódik, bírál és következtet: hajlandó a babonás hitre</i> <i>A babona származik a hiányos nevelésből, növelkedik rossz példák által, s buján díszlik a visszaélések által megrongált emberi természetben. [...] babonás, homályos, természet-féletli jelenségekre (...fordul a beszéd)</i>	
Brassai 1858. 11.	kuruzslás, <i>babonák</i> , lélekjelenések s több más <i>vak hiedelmek</i>	
Sipos 1867. 48.	<i>babonás hiedelmek</i>	
Thaly 1881. 40, 115.	jóslatok és <i>babonás hiedelmek</i>	
Csaplár 1883. 64.	igy támadt a <i>babona</i> , mely <i>balgatóg hiedelmeket</i> költött	
Verhovay 1890. 17. 38, 52, 97. 99, 100, 104, 129. 153.	<i>vakbuzgóság</i> vegyest indeferentiussal, <i>babona</i> a <i>hitetlenséggel</i> fogják képezni ingó, rozoga oszlopait annak az egyháznak rögeszmék és <i>babonák</i> rabjai; hűsvéri <i>babonáik</i> emlékezetére; a sötétség éjvadásából öálkódó <i>babona</i> ; <i>babonákkal</i> tett tanítás (... vallásos szélhámosság); bigótság és <i>babonáság</i> ; <i>babonás</i> középkor; vallásának <i>babonáiba</i> ; tengerészek <i>babonás</i> képzelődése;	
Reizner 1899. 338.	<i>boszorkányságról</i> való <i>hiedelem</i> és képzelet	

6. táblázat
Tudományos fogalomhasználat a 16–19. században⁷⁴

időszak	paradigmák	fogalomhasználat (illusztratív szövegrészek)	szervezők
előzmények	<i>kulcsfogalmak</i>	latin forrásmunkák	
16. század	őstörténet (ősvallás) <i>magyarok kronikája</i>	<p>A pogány magyarok vallásával foglalkozó szerzők közül elsőként tartják számon: történeti munkájában (ősvallási vonatkozásokat is) említi. A magyar fordításban, amely az eredeti mű szemléletét, tartalmiságát és szóhasználatát egyaránt közvetíti, a következők szerepelnek:</p> <p>[...] a <i>közhiedelemmel</i> ellentétben [...]</p> <p>Általában azonban az volt a <i>hiedelem</i>, hogy a megegyezésről, a kölcsönös segítségnyújtásról folyik a szó.</p> <p>Az <i>igaz hit</i> tehát Pannóniában Nagy Károly császársága idején vette kezdetét, azonban kevesen tették magukévá. Károlynak az életből való távozása után néhány évvel lázongások támadtak, a megkóstolt vallás elenyészett, és ha maradt is némi nyoma, az a roppant vadság közepette megsemmisült. Az a néhány, aki isteni sugallatra a vallásról helyesen gondolkozott, nem merészt a nyilvánosság elé lépni, de ha valaki miképp lepleződött, vagy nyílt neveltség tárgyává vált, vagy <i>pogánymak</i> tartották, hiszen a nemzeti isteneket megvetette, és <i>idegen babonáságokat</i> követett.</p> <p>Eleinte a főemberek nagyobbik része nem kevésbé ámuldozott a <i>király babonáságán</i>, főleg azon, hogy úgy látszott, mintha többet foglalkoznék a ceremóniákkal, mint a háborúzással.</p> <p>Ezért mindenhonnan szent férfiakat hívat, akik Magyarország-szerzte szétszéledve tanítsák a népet az <i>igaz hit</i> alapjaira, távoztassák el a <i>hamis és barbár hiedelmeket</i>, neveljék a műveletlen embereket, szabadítsák meg őket az ősi vallástól, és Jézus Krisztusnak, isten egyszülött fiának a nevét erejükhez mérten prédikálják.</p> <p>Új hiedelmek iránt ilyen buzgón kutakodni <i>asszonyi ostobaság</i>.</p>	Bonfini [1568] 1995.

⁷⁴ A forrásmunkák időrend szerinti adatolását lásd a 35. jegyzetben.

időszak	paradigmák <i>kulcsfogalmak</i>	fogalomhasználat (illusztratív szövegrészek)	szerzők
		<p>Az ősi hiedelmeket sokan elhagyják, egy nagy rész megtisztult a keresztvízben, és számos helyen miséznek az igaz és hatalmas szellemnek. A mennyei fény ez időtől fogva áradt szét bővebben a magyar nemzetben. Erről azian igazan el lehet mondani, amit szokás: <i>A pogányok népe, amely sötétségben jár vala, lát nagy világosságot.</i> És a láthatatlan világosság fénye Krisztus, akinek látását a népek akkor kiérdemelték, mert a sötétségből elhivatván hitték, hogy ő az igaz isten és az ember.</p> <p>[...] azok, akik megátalkodottan kitanaknak átkozott pogány hiedelmek mellett, halál bűnhődnek; néhányan szolgaságba kerülnek.</p> <p>A török engedelmségen és adón kívül mit sem kíván; saját ceremóniára nem kényeserít sem erőszakkal, sem kínzással, <i>a lelket nem fertőzötti pogány hiedelmekkel</i> [...]</p> <p>[...] az üres babonáságot hirdető embert tüstént ki kell ebrudalni [...]</p> <p>[...] <i>a pogány</i> csőcselék észrevette, ordítozva halállal fenyegette, ha <i>a szkíta babonással</i> szakító barátját meg nem öli. Murtmur ezért akarata ellenére ledöfte Szolnokot.</p> <p>[...] paraszti csoportok falvanként vezetőket választottak, akiket azzal bíztak meg, hogy követek útján követeljék ki Béla királytól <i>a magyarok régi vallását</i>, továbbá <i>a keresztények újdonsült babonáságának eltörlését</i>, a püspökök megkövezését, az összes pap eltávolítását, az istenek templomainak lerombolását [...]</p> <p>Negyven ember kiszállt innen a szomszédos falvakra, kivont karddal száguldozott, megölt vagy kétszáz parasztot, akiről kijelentette, hogy az ördög fia. Amikor mindez Ziska fülebe jutott, az adamiákat megölték, kettő kivételével, akitől <i>e babonáságot</i> megismerhették.</p> <p>Mivel <i>a hitetlen sokaságból</i> csak ezret fogtak el élve, Majnard javaslatára ezeket egy csűrbe terelték, azt fegyveresekkel körülállták, és esővát vetve rájuk elégették őket. Így bűnhődött tehát <i>elfajzott babonásága</i>ért az <i>a pogány tömeg</i>, amely örökösen táborban élt, minek következtében ábrázata rémisztően sötét lett, szeme mint a sasé, haja borzas, szakálla hosszú, teste óriás, végtagjai bozontosak, bőre durva, színe fekete, mint a vas.</p> <p>Mi, Mátyás király, az <i>igaz hit</i> és a római tan követői vagyunk, és valamennyien inkább pusztulunk egy szálíg, mintsem hogy elálljunk a római egyház apostoli</p>	

időszak	paradigmák <i>kulcsfogalmak</i>	fogalomhasználat (<i>illusztratív szövegrészek</i>)	szerzők
		<p>igazságától. Mivel nem volt védelmezőnk, elviseltük az ereteknek uralmát, ahogy érdekünk kívánta; <i>kárhozatos babonáság</i>ukat sosem vettük magunkba, hogy megadjuk a császárnak, ami a császáré, az istennek, ami az istené. Lelkünk ártatlan, elménket a római tan erősíti; az <i>eretnekek</i> uralma és társasága szívünket nem fertőzte meg; hitünk tiszta és érintetlen, a <i>szent rítusok</i> tökéletesek, a szertartások sértetlenek.</p> <p>A testőrcsapat elfogja Viktorint, a király elé vezeti, ő pedig életéért könyörög. Üdv, Viktorin testvérem – szól a király –, hát ide vezetett most megátalkodottságod meg <i>átkos babonáság</i>od, amelyet az apád töltött beléd, hogy ha ez a háború más vezetővel és zászlaja alatt folynék, istentelenségednek megadnád a végső árát? Sokszor figyelmeztettek, hogy hagyd el apád <i>balhiedelmeit</i>, taposs a nyakára, és kövesd az istent, hiszen az embernek meg kell tagadnia önmagát, hogy az üdvözítő Jézus Krisztust kövesse.</p> <p>Mindkettőjükben egyforma volt a <i>vallásosság</i>, egyforma az asztrológusok és a csillagjósok <i>hiú babonásága</i>, mindketten bevallották, hogy ezeknek nagyon is kiszolgáltatták magukat, de a cézár sokkal kitartóbb volt az ájtatoskodásban, és sokat foglalkozott isteni elmélkedéssel.</p> <p>[...] városlakókkal, akik a <i>keresztény vallást</i> követték, ha <i>görög babonásággal</i> is, kíméletesen és emberségesen bántak [...]</p>	
17. század	őstörténet (ősvallás) <i>magyarság őstörténete</i>		Otrokocsi 1693.

időszak	paradigmák <i>kulcsfogalmak</i>	fogalomhasználat (illusztratív szövegrészek)	szerzők
18. század	ósvallás		
	<i>antiqua</i>	<i>antiqua</i> (itt) ≠ ósvallás → <i>antiqua</i> = más forrásokból ismert kor vallása <i>antiqua religio</i> 'keresztény vallás (ti. reformáció előtti katolicizmus)' a vizsgált jelenségeket – áldozat, Isten szó etimológiája, bálványok, vérszerződés, eskü – religionnak ('vallás') nevezi (tekinti)	Otrokocsi 1706.
	<i>régi magyarok vallása</i>	fogalomhasználat: <i>vetus</i> 'régí' → <i>religiones veterum</i> 'régí, ősi' → <i>de vetera Hungarorum religione</i> 'magyarok ósvallása' (Thomas Hyde munkásságának hatása egyértelműsíthető, aki ezen kifejezést használja.)	Cornides 1791. (vö. Voigt V. 2003. 17.)
magyarul írt művek			
19. század	mitológia, ósvallás		
	<i>régi magyar vallás és erkölcs</i>	[...] a <i>régi isteni tisztelemek</i> is szükségképpen egyedül a 'jövendőről való hivságos kérdezgetésekké, 's kétése felelet adásokká, csupa <i>babona üzessé</i> – <i>Samanizmus</i> á kellett soványodnia [...]	Horváth 1817. 54.
	[<i>néphit, népbabona</i>]	Gyűjtési felhívás.	Tóth 1837.]
	<i>magyar régiségek</i>	[...] a ' <i>pogány vallás</i> tudományai és parancsolati [...] [...] senki semmit meg ne tartson a ' <i>pogány vallás</i> beli szokásokból [...]	Kiss 1839. 78. 79. 293.
		[...] a 'régí Magyarok <i>bábványimádó pogányok</i> nem voltak. Követték ök a <i>Mágusok vallását</i> . [...] ök a mindenható Istent nem esmerő <i>bábványimádó pogányok</i> voltak, vagy nem esmerték a ' <i>régi Magyarok</i> 'vallását [...] [...] a ' <i>pogányok</i> ' szokása szerént, nagy áldomást tettek [...] [...] maradványa nálunk mai időben a ' <i>koczka</i> , a ' <i>kártya-vetés</i> , 's más efféle <i>babonaság</i> [...]	262. (Anonymus adata) 283.
<i>magyar mythologia</i>	<i>mythologiai adathalmaz</i> „[...] az első magyar »ósvalláskutató«, aki a folklór jellegű adatokat nemesak kuriózumként, legfeljebb gyermekkori visszaemlékezés révén idézné, hanem tudatosan is törekszik minél több ilyen adat összegyűjtj(é)tésére [...]"	Ipolyi 1854. (Voigt 2003. 21.)	

időszak	paradigmák	fogalomhasználat (illusztratív szövegrészek)	szerzők
	kulcsfogalmak		
		<p><i>előítélet</i> és <i>babona</i> tág körén át: szokások, <i>babona</i>, <i>előítéletek</i>; egyes előítéletes, <i>babonás hiedelem</i>, szokás és erkölcsökben; rege, mese, szokások, <i>babonás hiedelem</i> stb.; <i>babonás hiedelem</i> ismeretes</p> <p>A <i>mythologia</i> legközönségesebb értelemben véve, a hajdankor, vagy inkább az úgy nevezett <i>pogány népek vallási hite</i> s tana az isten s világról.</p> <p>(kecskemétyvidéki) <i>babona</i>; egy más <i>babona</i> szerint; a <i>babona</i> gyakorlati értelme mellett [...] a <i>néphit</i> foroghat fen</p> <p>(szegedi) <i>babonás hiedelem</i> (szerint); a <i>mai babona</i>, előítélet még a kuruzslók, bozorkányokról hiszi</p> <p>Egyébkint a <i>babona</i> és előítéletes népies szokásokban ...</p> <p>Nyilván tehát a <i>babona</i> látszólagos képtelensége s a természetes magyarázatok helyébe inkább a <i>mythosi</i> hasonlati alapon keresendő a megfjtés.</p> <p>regék, hagyományok, <i>néphit</i> s <i>babona</i>; a <i>mai</i> varázs s <i>babona</i> nyomokban a régi istenségekről: képzetek</p> <p><i>babona</i></p> <p>„a rosta vetések dolgában” [...] és ezen annyira jelentéktelen <i>babona</i> is már mily régi gyűjteményekben nem egy nevezets szokás, <i>néphit</i> s <i>babona</i> áll így</p> <p>keresztség körüli <i>babonás</i> szokások</p> <p><i>astrolatricsus babona</i> az arabnál is</p> <p><i>néphit</i></p>	<p>IV.; V.; XXII.; XXV.; XXVII.; XXVIII;</p> <p>xxxv; 15 alkalommal fordul elő;</p> <p>190, 212, 219.</p> <p>243, 248.</p> <p>258.</p> <p>314.</p> <p>344, 393.</p> <p>404–406.</p> <p>441.</p> <p>538.</p> <p>541. (Ilosvai adatai)</p> <p>581.</p> <p>91 alkalommal fordul elő.</p> <p>Csengery [1857] 1870. 7.</p>
	<p><i>magyarok ősvallása</i></p>	<p><i>mythologiai nyomok</i> gyűjtésének, tágalapú <i>mythologiai párhuzamok</i>nak (feltűlvizsgálat)</p> <p>A <i>mythologia</i> végre csak mint költészet, mint legenda, mese, népmonda, <i>babonáság</i>, népszokás és erkölcs tartja fen magát.</p>	

időszak	paradigmák <i>kulcsfogalmak</i>	fogalomhasználat (illusztratív szövegrészek)	szerzők
		<p>S a nép, hogy <i>hagyományait</i>, részben legalább fentarthassa, a <i>keresztény mythos</i> öltönyébe öltözteti azokat. A <i>sajátlépeni babonáság</i> tehát nem azonos a <i>pogánysággal</i>, csak egyes <i>pogány</i> szokások és vélemények fentartása az uralkodó kereszténység ellenében.</p> <p>E mondanak, legendák a kereszténységgel vándoroltak aztán egy helyről mátra sok <i>babonásággal</i>, melyek nyomban kísérték az új vallás tanait, mint árnyék a testet [...] sok idegen elem, mese, monda, <i>babonáság</i> terjed el minden nép között, s a keresztény népek szellemvilága ez által is szorosabb összeköttetésbe jött.</p> <p>[...] a <i>pogány cultus</i> egy része mint <i>babonáság</i> tartja fen [sic.] magát.</p> <p>A magyar <i>myihologia</i> ösfogalmainak kérdése a magyarok őshazájának kérdésével függ egybe.</p> <p><i>hiedelem</i> ('hit; vélemény'); <i>alacsony babonáság</i> közepett</p>	<p>16.</p> <p>17.</p> <p>26.</p> <p>57.</p> <p>177; 308.</p> <p>(Voigt V. 2003. 26.)</p>
	<p><i>pogány magyarok vallása</i></p>	<p>[Ipolyi→Csengery (vita)]</p> <p>„A vitában [...] olyan elmaradt lehetőséget látunk, amelyben megbeszélhették volna a néphitkutatás, a népi vallásosság kutatása, sőt az ősvalláskutatás mai szempontból fontos témáit – az akkori felfogás szerint.”</p> <p>„A Kisfaludy Társaság által ötven arannyal jutalmazott <i>mythologiai pályamunka</i>”</p> <p>A <i>pogány</i> népek szellemi élete nem volt merő üresség, nem lehet azt jelentéktelen, <i>babonás hazugsági élelme</i>k tekinteni.</p> <p><i>babonás vallásformák</i> [...] <i>schamanismus</i>; némely fennmaradt <i>babonás erkölcsök</i>-ből</p> <p><i>hiedelem</i> ('vélemény; babonás hit')</p> <p><i>babonás énekek s versek</i>, most is <i>babonás hittel</i> vannak azok felől; <i>babonás tisztelttel</i> viseltetnek</p> <p>[...] a <i>babona</i> szó is (= fascinoium, superstitio), melynek kezdetben jó értelme volt, de a keresztények által később megczéreztetett [...]; <i>babonás hiteltű népek</i> regéket készítettek; <i>babonás hit</i></p> <p>pogány írások s <i>babonás</i> jegyzékek; <i>babonás cziélokra</i> használtatott; a <i>nép babonás hagyomány</i>yarban sokáig élt még</p>	<p>Kállay 1861.</p> <p>1.</p> <p>4; 7.</p> <p>34; 79.</p> <p>44; 92; 98.</p> <p>127.</p> <p>149; 160, 271.</p> <p>176. 200; 236.</p>

időszak	paradigmák	fogalomhasználat (illusztratív szövegrészek)	szerzők
	<i>kulcsfogalmak</i>		
	<p><i>eredet</i></p> <p><i>mythologiai</i> adatok, törések</p>	<p><i>babona</i></p> <p><i>hit; eredeti hit</i></p> <p><i>mythologia, mythologiai</i></p> <p><i>pogány</i></p> <p>minden nemzetnek saját <i>mythológiája</i> a nyelv képződése korában keletkezett</p>	<p>Hunfalvy 1864.</p> <p>1876a. 273, 486.</p> <p>93, 306; viii, 239, 250.</p> <p>241, 245, 251.</p> <p>219, 310, 325.</p> <p>1876b, 1877a</p>
	<p>ősvallás</p>	<p><i>régi, vallásilag</i> szentelt tény (pl. az áldomás)</p> <p>magyar őspogány vallás, ősi magyar pogány vallás, <i>pogány vallási részletek, pogány</i> őskori áldozataink</p> <p>e <i>hit</i> némi hagyományos tudata</p> <p>magyar ősvallás, ősvallási istentisztelet; az őspogány vallásból vétetett át a keresztény vallásba</p> <p><i>néphit</i>, finn <i>néphit</i>, mordva őspogányvallás</p> <p>őspogánykori hitregészeti törések, hitregi mondák</p> <p><i>pogányvallás</i> imádságai, áldásformulái (ti. ráolvasások)</p> <p>népünk <i>főlfogása</i></p> <p>mordva <i>hitregészet</i></p> <p>valamennyi áltáji népnél általános volt azon <i>világnézet</i></p> <p>magyar <i>pogány ősvallás</i></p> <p>egyike azon <i>pogány ősvallási szavainknak</i> (ti. a könyörgés), melyet a keresztény vallás is átvett</p> <p>őshaza, őseink, őskor; ősi pogány vallás és <i>gondolkozásmód</i></p>	<p>Barna 1881a. 20.</p> <p>25, 31, 32, 46, 55, 64.</p> <p>27.</p> <p>30, 31.</p> <p>36, 56, 59.</p> <p>56, 69.</p> <p>58.</p> <p>1881b. 3.</p> <p>4, 6.</p> <p>7.</p> <p>10.</p> <p>15.</p> <p>uo., ill. 32; 17.</p>

időszak	paradigmák <i>kulcsfogalmak</i>	fogalomhasználat (illusztratív szövegrészek)	szerzők
		<p><i>pogány mythosi töredékeink</i>; a „bába” szó <i>mythosi</i> jelentésének megállapítására... az ily regék a mindent személyesíteni szerető <i>természeti vallásokat</i> valló népeknél... az új hitben még közhasználatú...; ősvallás [...]; a boszorkányokban való <i>hit</i> valamennyi őspogány népeknél föltalálható. Vallások <i>természeti vallás</i> [...]</p> <p>[...] köz- és személyes érdek, <i>vakhit</i>, tudatlanság, nyomor és vétek még sokakat vonzott [...] ezek által tartatott fenn az ősvallás nem egy becses töredéke néptünkénél is [...] ; ő vallásunk áldozata</p> <p><i>boszorkányi rege</i></p>	<p>19; 21. 25. 27; 28. 29. 30. 43. uo.</p>
	<p>mythológiai elemek</p>	<p>nemzetünk <i>mythos-maradványai</i></p> <p><i>babonás okokból</i> származtatott (betegség); szerekkel üzőtt kuruzslások; a kuruzslások alsóbbrendű fajtái</p> <p>A mágia-kört a <i>megátkozás, böjffogadás, jövendőmondás, kártya- és babvetés</i> s egyéb <i>babonás szokások</i> [...]</p> <p>S hiába beszélünk – a magasabb műveltség álláspontján – kicsinylőleg a <i>babonás dolgokról</i>, ha élénk illusztrációkban nem ismeri meg a tudomány azt, a mit még leküzdnie s a népeletből kiirtania nemes feladata.</p>	<p>Kozma 1882. 6. 31; 35; 37. 41. 41.</p>
	<p>ősvallás</p>	<p>őspogány magyar istenek, őspogány magyar istenek; <i>pogányság, pogánykor; pogányság ünnepei</i></p> <p>nemzetünk ősvallása; ősvallás; ősvallásunkban; ősvallásunk; őseink</p> <p><i>hitben</i> kevésbé jártas; <i>hitben</i> járatlan, tanulatlan népek, főképpen az asszonyok;</p> <p><i>hagyományaink</i></p> <p>aki kedden mos a <i>hiedelem</i> szerint [...]; abban a <i>hiedelemben</i>, hogy [...]; tartja a <i>hiedelem</i>;</p>	<p>Kálmány 1885. 4; 6, 7; 10; 28, 33. 4, 5, 6; 24, 34, 35, 37. 8, 32, 34, 35. 8. 8, 9, 13, 29, 30. 10; 17; 30.</p>

időszak	paradigmák <i>kulcsfogalmak</i>	fogalomhasználat (illusztratív szövegrészek)	szerzők
		<p>ide vonatkozhat ama <i>hiedelmök</i>, mintegy azt látszik mondani a <i>hiedelem</i> [...] <i>legrégibb maradványaink</i>; <i>régi szertartásainkból</i> leszámazottaknak <i>általánosan ismeretes</i> eljárás; <i>tartja</i> a nép; <i>sámán vallás</i></p> <p>a szülés <i>babonáságai</i>; <i>babonáságuk</i>; karácsonkor számtalan <i>babonát</i> visznek véghez</p> <p>ezek az értelmezések mind újabbak, <i>régibb hagyományaink</i> mást mutatnak</p> <p>a <i>néphiedelem</i> tartja; a <i>néphiedelem</i> szerint;</p> <p><i>morzsák</i> [...] népünk <i>hiedelmében</i> ma még megvannak; <i>hiedelmünk</i>, ráolvasóink rokon és nem rokon népek <i>mythológiájához</i> folyamodunk; <i>mythologusaink</i></p> <p>ezredek nyomait látja <i>hagyományainkon</i>; <i>hagyományaink</i>; török nép <i>hagyományai</i></p> <p>ős vallásunk fejlődése; magyarok ősvallása; őseink; őseink vallása</p> <p>hajdan <i>sámán vallású</i> volt; a <i>sámán vallásnak</i> hódoltak</p> <p>A <i>sámán istenek</i> nem kétfélék, hanem csak egyfélék: jök és egyúttal rosszak, kik áldanak is, vernek is.</p> <p>a holdfogyatkozásról <i>hiedelmünk</i> azt tudja, hogy [...] most népünk <i>közönséges hiedelme</i>; másik <i>hiedelmünk</i></p> <p><i>régi pogányok</i> mondáikban; a hozzá kapcsolt <i>hiedelem</i></p> <p>[<i>Kosmogonische Spuren</i> c. alatt megjelent németül is. Lásd: W/lislocki 1893b.]</p> <p>[...] adataink jobbra <i>töredékek</i>; de azért <i>becsesek</i>: ősi nyelv<i>hagyományaink</i> gyöngyei</p> <p>[...] ősvallásunk maradványait irtogató századok után is</p>	<p>35. 15; 17. 15. 16. 18; 27; 28, 29. 24. 25; 33. 1887. 3. 3; 5. 3; 8; 18; 20. 3, 5; 4, 5; 6, 7, 8; 18. 5, 8, 14, 20. 7. 13; 16. 15; 19. 1893. 1. 1.</p>

időszak	paradigmák	fogalomhasználat (illusztratív szövegrészek)	szerzők
	kulcsfogalmak		
		<p>a világ alakításáról megőrzött <i>hiedelmei</i>; újabban ápoltt <i>hiedelmünkkel</i>; ide tartozó <i>hiedelminket</i> vizsgálódás tárgyává tesszük; Az egyik <i>hiedelem</i> tudja, hogy az Ördög [...]; kit különben jónak ismer a <i>hiedelem</i>; <i>hiedelem</i> van egybekeverve a láma vallású mongol hagyomány magyar változatával;</p> <p>összehasonlító <i>mythologia</i> világánál; mythologiait vesszük; <i>régi pogány tanok</i></p> <p>a <i>keresztény hitet</i> valló öseinknek nem volt nehéz a <i>pogány demiurgot</i> Szent Péterrel fölcserélni</p> <p>ősi pogány nézet; valamely <i>pogány</i> felsőbb lény képét; <i>pogány vallás</i> legtöbbje (pl. ind)</p> <p>E buddha <i>hiedelem</i> elejét az imént közlettük [...]; ez a <i>hiedelem</i>, hogy hajdan a hal az égből származott;</p> <p>az emberek körömmel fedettek valának. Ez a <i>hiedelem</i> [...]</p> <p>a légy az Ördögöt ered [...] mely <i>hiedelem</i>; „Ezrőt adok, ezrőt nem adok” <i>hiedelem</i> mégis elterjedt a <i>hiedelem</i>, hogy az Antikrisztus megszületett már [...]; azt a <i>hiedelmet</i>, hogy akkor hét évig nem terem;</p> <p>a Csanád-Ápácán lejegyzett <i>hiedelemben</i> Énok helyett Jónás van említve</p>	<p>1; 4; 14; 22;</p> <p>4; 5.</p> <p>24.</p> <p>30; 38; 51.</p> <p>32; 34; 37.</p> <p>45.</p> <p>62; 67.</p> <p>70; 72.</p> <p>73.</p>

időszak	paradigmák	fogalomhasználat (illusztratív szövegrészek)	szerzők
	<i>kulcsfogalmak</i>		
	<i>(nép)babona, babonáság</i>	<p>(szatmárnémeti) <i>népbabonák babonák</i></p> <p>(szilágysági) <i>babonák</i></p> <p>(Nyárad-menti) <i>babonák</i></p> <p>(Tornyos-Pálcza) <i>babonák</i></p> <p>(hajdúszoboszlói) <i>babonák</i></p> <p>(porcsalmai) <i>babonák</i></p> <p>(hazai) <i>babonáság</i></p> <p>(háromszéki) <i>babonák</i></p> <p>(ugocsai) <i>babonák babonák</i></p> <p>(kalotaszegi) <i>babonák</i></p>	<p>Harcász 1886. 88. Nagyszegi 1887. 471.</p> <p>Balázs 1891. 200.</p> <p>Harmath 1891. 400.</p> <p>Kiss 1891. 249.</p> <p>Szívós 1891. 254.</p> <p>id. Kiss 1891. 301.</p> <p>Illésy 1891. 353.</p> <p>Benkő 1891. 357.</p> <p>Király 1891. 367.</p> <p>Maruska 1892. 476.</p> <p>Jankó 1891, 1892, 1893.</p>

időszak	paradigmák	fogalomhasználat (illusztratív szövegrészek)	szerzők
	kulcsfogalmak		
	babona néphit	(czigány tolvajlási) <i>babonák</i> Németül írt mű, amelyben használja az <i>Urreligion, Mythologie</i> kifejezést. Ebben: néphit (<i>Volksglaube</i>) és vallási népszokás (<i>religiöser Brauch</i>) szerepel. <i>Kosmogonische Spuren</i> c. alatt Kálmány 1893-as értekezését közli németül. „[...] nem az »ősvallásra«, »mitológiára« vadászik – legfeljebb ezek nyomait (»Spuren«) regisztrálja a maga és kortársai gyűjtéseiben.” (sokacsz) <i>néphit</i> templomi szerek a <i>magyar néphitben</i>	Wislocki 1891. 394. Wislocki 1893a. 1893b. (Voigt 2003. 31.) 1896. 289. Wislockiné 1895. 40.
	babona	(felvidéki tót) <i>babonák</i> (szatmármegyei) <i>babonák</i> (hétfalusi csángó) <i>babonák</i>	Istvánffy 1894. 338. Jakab 1895. 309. Kolumbán 1895. 398.
	pogány <i>istentisztelet</i>	Finnül írt munka, magyar fordításában is a <i>pogány istentisztelet</i> (’mitológia’) terminus szerepel. őseink <i>istentisztelete</i> , őseink <i>pogánykori hitélete</i> , <i>magyarok ősvallásának emlékei</i>	Krohn [1894]
	pogány	pogány-kori emlékek; <i>babonás elfogultság</i> következménye volt <i>pogány szokások őseinknél</i>	Bán 1908. Mátyás 1896. 20. 1897.

időszak	paradigmák	fogalomhasználat (illusztratív szövegrészek)	szerzők
	kulcsfogalmak		
	<p><i>magyar</i> mythológia</p>	<p>Szent Péterrel helyettesítik az ős hiedelem egyes legendáiban a magyar Teremtőt</p> <p>Az ős tűzimidás nyomai megvannak a mesében, népszokásokban és <i>babonák</i>ban.</p> <p>általánosan elterjedt <i>hiedelem</i>, hogy a csillagokra rámutatni [...] nem szabad</p> <p>Az ő-vallás vízimidását a nép meséi és <i>babonás szokásai</i> még mindig sejtetik.</p> <p><i>vallási őshiedelem</i></p> <p><i>babonás néphit</i></p> <p>(kalotaszegi; szilágysági) <i>néphiedelem</i></p> <p><i>pogány szokások és hiedelmek</i></p> <p>...a magyar <i>ősvallás</i> lényegében nem volt egyéb, mint az igézetekben való <i>vak hit</i>; ezt a <i>nép babonás hiedelmei</i> ma is kézzelfoghatóvá teszik</p> <p>A <i>babonás vélekedés</i>ben és <i>eljárás</i>ban méltán keresünk és látunk <i>mythológiai töredékeket</i>.</p> <p>A <i>babonák</i> „a magyar ó-törvény” és „ős világnézet” apró tükörcsüdjai, melyeket a <i>néphit</i> [...] tartogat...</p> <p>A <i>babonának</i> sok más <i>eszköze</i> is szellemmel bírónak tartattak és tartatnak ma is a <i>babonáskodás</i> nem egy esetében</p> <p>a nép előítéletei, <i>babonái</i> és védekezései az ősvallás rossz szellemei ellen; <i>fennmaradt babonák</i></p> <p>Szt.-György éjjelének és napjának <i>babonái</i>; nagypénteki <i>babonák</i>; pünkösdi ~, kétasszonyi ~; karácsonyi <i>népbabonák</i>; Szilveszter-esti ~; tűz ~;</p> <p><i>babonás hiedelmek és jelentőségek</i>; <i>babonás hiedelem</i></p> <p>(Szent Görgy naphoz kötött) <i>hiedelmek</i> és <i>babonák</i>; kereszténynyé lett magyar <i>hiedelem</i></p> <p>szerepelnek népünknek úgy ünnepi szokásaiban mint <i>kereszténytelen babonáiban</i> a <i>néphitnek mitológiai alakja</i></p>	<p>Kandra 1897.</p> <p>42, 113, 187, 193.</p> <p>70.</p> <p>71.</p> <p>71–72.</p> <p>86.</p> <p>91, 301.</p> <p>96, 155, 158, 238, 250.</p> <p>97.</p> <p>119.</p> <p>120.</p> <p>121.</p> <p>122.</p> <p>127; 128.</p> <p>129; 210, 211; 217;</p> <p>228; 233; 240, 243;</p> <p>299.</p> <p>131, 154, 155.</p> <p>132; 393, 395.</p> <p>134.</p>

időszak	paradigmák <i>kulcsfogalmak</i>	fogalomhasználat (illusztratív szövegrészek)	szerzők
		<p>(kalotaszegi; kecskemét-vidéki; szabolesi; szegedi) <i>hiedelem</i> <i>öshit; babonás tisztelettel</i> környezett elementumok; óriásokat illető <i>faji hiedelem</i> tekintetében <i>babona, babonák; babonaság; babonások</i> <i>a néphit babonái; néphit babonás nyilatkozatai; babonás eljárás</i> úgy az Ördögnek, mint az elemisteneknek áldozott s <i>babonás szokásaiban</i> áldoz a <i>néphit</i> ma is <i>babonás hagyományok; babonás szokások; babonás föllevés</i> (Lucza-napja; kedd) a <i>legbabonásabb nap; babonás napok</i>; egész sora van a keddi <i>babonáknak</i>; (kalotaszegi; csallóközi) <i>néphit</i>; <i>szertartásos babona; visszababonázza a tejet</i>; elegendő rámutatunk a <i>néphit babonás áldozataira</i>, melyeket a fáknak hoz a rontóknak („megesinálók”) <i>babonás igéi; holmi babonával</i> gyógyítanak; kuruzsolás és <i>babonákban hívőknek</i> serege a feledésbe ment <i>mythoszt</i> sejteti itt-ott még majd a nevezet, majd a <i>babonás használat</i> „vízvetés <i>babonája</i>” [...] szemmel verés orvossága; Gyógyítás fenyegető igékkel és ráolvasással. Mindinkább belezökkenünk azon <i>különösebb babonákba</i>, melyeket bosszankodással utasít az agyrémeek hazájába a tanult ember, és hathatós dologként mivel az ősvallásnak öntudatlan híve: a tudatlan köznép. <i>pápista babonák</i> A <i>babona</i> valóságon alapszik.; legtisztább magyar vidékek <i>hiedelme; balhiedelem</i> lenne azt gondolnunk</p>	<p>154. 156; 182; 238; 248; 256. 163; 164. 179, 189, 247, 297; 304; 362. 194; 301; 332. 206; 282. 218; 222, 228. 230, 247; 245; 92. 249; 299, 301; 393; 282; 295. 288. 301; 309. 313. 323. 328; 331. 338. (Bormemisza adatai) 363; 376; 376.</p>

időszak	paradigmák <i>kulcsfogalmak</i>	fogalomhasználat (illusztratív szövegrészek)	szerzők
	<p><i>néphit és népszokás mythológiai irányok és módszerek</i></p> <p><i>Magyar mitológia</i></p> <p><i>Mitológia</i></p>	<p><i>Völksglaube und Volksbrauch</i></p> <p>[Rendszerező áttekintés.]</p> <p>Ipolyi ily című munkája (1854) óta e néven szokás a <i>magyarok ősvallásának</i> nyomait kutató tudományt jelölni, amelynek tárgya azonban a mitológia (l.o.) nevet ennek csak abban az értelmében viselheti, amilyenben <i>pogány hitrendszerük</i> teljes kialakulása előtt monoteisztikus vallásokra (tehát a keresztény, zsidó vagy mohamedán hitre) tért népek ősvallásának nagynehezen felderíthető szórványos nyomait e név megilleti. E <i>nyomokra</i> épp úgy mintás analog esetekben, a M.-t illetőleg is kétrendbeli források vetnek némi világot. Az első csoportba azok a fejjegyzések vagy emlékek tartoznak, amelyek a magyaroknak keresztény hitre térésük előtt valóságos külső tanúságot tesznek. A második osztályba pedig azok sorolandók, amelyek e vallás régebbi alakjára annak a még többé-kevésbé ma is élő hagyományból és a velünk rokon népek mitológiájából engednek következtetést.</p> <p>(gör.) a. m. 1. mitoszok rendszere, 2. mitosz-tudomány. Minthogy pedig a mitosz ez összetételben használt jelentése szerint a. m. monda, rége: a M. (2. értelmében) a mondák, régek, tűzesebben vallási mondák, hitregék tudománya. Mint ilyen az egyetemes és összehasonlító vallástudománynak az a része, mely a mondákba, regékbe foglalt vallási képzetek és tanok eredetét, jelentését kutatja és fejtegeti. A M. tehát kezdetiben azon értelmi és erkölcsi szükségérzet szülötte, amely az embereket vallási életük fejlődése bizonyos szakában arra készíti, hogy hitregéik elhomályosult vagy visszásnak tetsző elemeit saját koruk uralkodó felfogásával összhangba juttassák.</p> <p>Ha a fenti meghatározás szerint a <i>M. a hitregék tudománya</i>, akkor körébe tartozik természetesen mindaz, ami a hitregék eredetét, fejlődését és jelentését s a bennük kifejezett vallási eszmékből levont összes következtetéseket valamiképp megvilágítja. Mindenekelőtt tehát azzal kell tisztába jönnünk, mit tekinthetünk tulajdonképeni hitregének, mitoszoknak. E szó eredeti értelme, amely csak a. m. mese v. mondás egyáltalán, e kérdésre korántsem adja meg a feleletet. Mint a legtöbb szónál, úgy itt is csak a kiindulópontját jelzi az etimológiai magyarázat annak a fejlődési folyamatnak, amelyen a véle jelölt fogalom addig átmert, ameddig oda jutott, ahol a szó értelme egyáltalán kérdésessé válhatott. A mitosz szó jelentése is csak oly korban lehet kérdéses tárgya, amikor már maguknak a mitoszoknak az értelme is magyarázatra szorult,</p>	<p>Katona 1887–1889.</p> <p>1896a.</p> <p>1896b. 58b–59a.</p> <p>1896c. 706a–708b.</p>

időszak	paradigmák <i>kulcsfogalmak</i>	fogalomhasználat (illusztratív szövegrészek)	szerzők
	<p><i>magyar</i> mythologia <i>irodalma</i></p>	<p>tehát amikor már a M. egyik vagy másik módszerű és alapfeltevésű iránya javában virágzik. Ehhez az alapfeltevéshez képest szűkít vagy tágul a mítosz értelme is, sőt másféleképpen is módosul, nemcsak fogalmának köre tekintetében. Az ilyen többé-kevésbé önkényes előfeltevésekhez szabott értelmezés alapján igazán tudományos meghatározását adni a mítosznak nem is igen lehetséges [...]</p> <p>Ezek a tipikus hitregék pedig szólnak: 1. a világ, vagyis az ember és az emberen kívül lévő vagy csak képzelt dolgok eredetéről, természetéről, sorsáról és rendeltetéséről. 2. Az ember sorsát intőzőkül elismert hatalmak kultuszáról vagyis arról, miként lehet e hatalmakat az ember érdekének kedvezőké tenni, megnyerni, megengesztelni. A mítoszok egyik része e szerint dogmatikus, másika e dogmák alapján álló rituális magot rejt.</p> <p>[A korábban körvonalazódó törekvések, eredmények rendszerezését és értékelését megvalósító első áttekintés.]</p>	<p>1897.</p>
	<p>ősvallás, mitológia, őstörténet</p> <p>néphit</p>	<p>[...] nemcsak vogul, votják, kaukázusi nyelvészeti dolgozataiban, hanem önálló tanulmányaiban is foglalkozott az őshaza és a mitológia kérdéseivel [...] módszertani- lag, terminológiaiilag dolgozatai nem következetesek, »ősvallás«, »mitológia«, »őstörténet«, »ős/i/ haza«, sőt »varázsige«, »bűbájosság«, »samanizmus« és sokminden olvasható dolgozatai kulcsfogalmaiként.”</p> <p>[...] folyóiratunk tíz évfolyama, különösen a <i>néphitre</i> és népszokásokra vonatkozólag, gazdag tárháza a becses anyaggyűjtéseknek.</p> <p>A helyett, hogy az individuális ész katedrójáról <i>egy népek hitét vakhítnék, szokásait helytelenségnek bélyegeznék</i>, így a népek szokásai és eszméi az emberiség szellemének titokzatos nyilvánulásai gyanánt tűnnek föl, mely közös emberi szellemnek csodálatos ténykedését az ember saját lelkében egész mivolta szerint át nem érti, legfeljebb az ihlet óráiban sejtve érezheti.</p> <p>csoportok szellemi életének <i>szokásokban, hitben, joggyakorlatban, művészetben s nyelvi kifejezésekben</i> nyilvánuló jelenségei</p> <p>Néphit: A jelenkori mithikus képzeteket tárgyaló közlések. — Időkre és időszakokra vonatkozó néphitbeli képzetek. — A természet jelenségeire vonatkozó képzetek. — Varázslat és bűvölés. — Jósítás. — Népies gyógyszerek és gyógyítás. — Amudiójából idézi)</p>	<p>Munkácsi (Voigt 2003. 35.)</p> <p>1899. 398.</p> <p>402.</p> <p>1900. 38.</p> <p>38–39. (Newell 1894-es <i>Enciklopédiájából</i> idézi)</p>

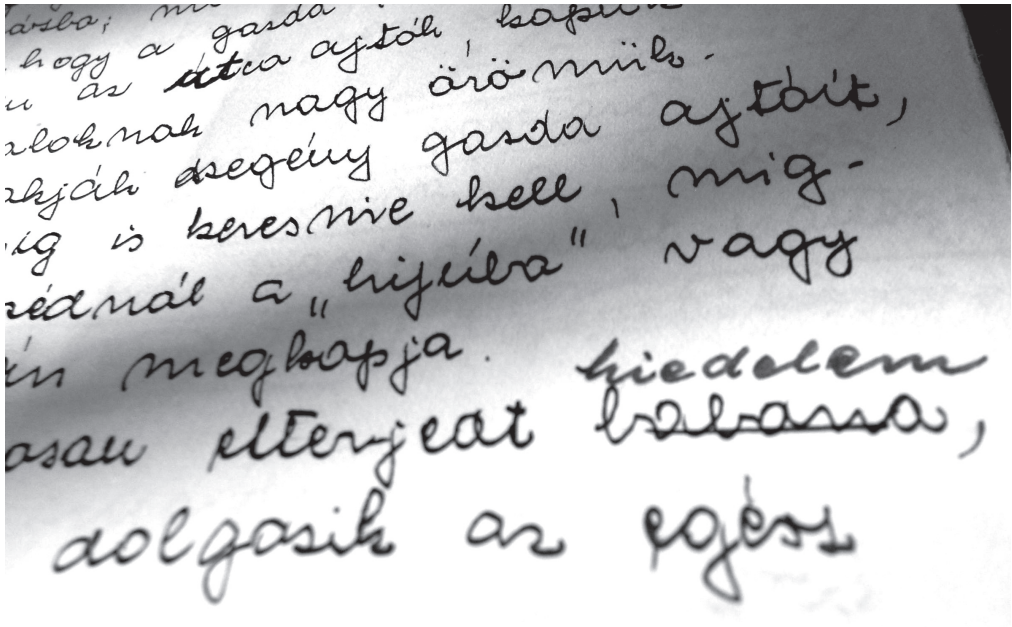
időszak	paradigmák <i>kulcsfogalmak</i>	fogalomhasználat (illusztratív szövegrészek)	szerzők
		<p><i>Ősnyelv</i> és <i>ősnép</i> pusztán költött fogalmak.</p> <p>Mindenkép [sic!] csak arra van utalva a kutató, hogy a népköltésben mesterkélt-ség nélkül előadott szokásokra és <i>néphitbeli szemléletekre</i>, mint leghitelesebb és legközvetlenebb vallomásokra építsen.</p> <p>„Általában egyszer s mindenkorra” — írja KRAUSZ — „szakítanunk kell azzal a babonával, hogy mi európaiak az emberiség legmagasabb rendjét alkotjuk. Ha ezen előítéltektől megszabadultunk, alapos kutatással rájövünk, hogy azok a lenézett <i>primitív</i> népek sok tekintetben <i>magasabb</i> fokon állanak, mint mi s hogy legtöbbször tekintetben csak alakilag, látszólag térnek el tőlünk [...]”</p> <p>fontos elem »az eredeti motívumok <i>elfelejtésének</i> ténye«, a melynek következtében a nép idővel nincs tudatában többé a kultusz gyakorlatánál ama motívumoknak, melyek amazt létre hozták</p> <p>közös ősiség</p> <p>„Szerencsére” — úgymond — „van az irodalmi hagyományokon kívül élő szóbeli átörökítés is, mely nem kevésbé tartós s gyakran hívebb amannál, igaz ugyan, hogy az a hagyomány, mely a nép ajkán él s terjed tovább nemzedékről nemzedékre, kissé megváltoztatja az eredeti alakítást; de ez a változtatás önműdatlanul, bizonyos lelki törvények szerint történik s többször évezredekken át sem tér el annyira az eredetitől, a mennyire valamely mesterséges irodalmi feldolgozása ugyanazon tárgynak.</p> <p>E mellett <i>az élő hagyományban</i> az is megkönnyíti az ősi alak visszaállítását, hogy különböző vidékekről gyakran nagy mennyiségű változatok állanak rendelkezésre, melyekből kritikai egybevetéssel az eredeti elemek kellő biztossággal kihüvelykezhetők”.</p>	<p>39.</p> <p>40.</p> <p>—</p> <p>41.</p> <p>42. (Frobenius nézetét idézi)</p> <p>1900. 88.</p> <p>92. (Krohn nézetét idézi)</p>

7. táblázat
A 20(–21). századi tudományos fogalomhasználat⁷⁵

ÖSSZEGRÉSEK		
hitvilág	A MAGYARSÁG NÉPRAJZA IV. kötetében: HITVILÁG c. fejezet két alfejezete: <i>Babonás hiedelmek és eljárások és A magyar ősi hitvilág</i>	Solymossy 1937
néphit	<i>magyar néphit kutatása</i>	Szendrey 1948
	magyar nép <i>hiedelemvilága</i>	Dömötör 1981
	MAGYAR NÉPRAJZ VII. kötetében: NÉPHIT – NÉPI TUDÁS fejezet keretében: magyar <i>néphit</i> kutatás története <i>néphit</i>	Dömötör 1990
	<i>néphit, népi vallásosság</i>	Pócs 1990
		Bartha 1998
KELET ÉS NYUGAT KÖZÖTT		
ősvallás	<i>keleti</i> elemek (a népmesékben) a „vasorrú bába” és <i>mithikás</i> rokonai	Solymossy 1922 1927
	<i>ősvallási maradványok; ősi vallás, világkép</i> <i>mitológiai tanulmányok</i>	Berze Nagy 1958
	<i>ősi magyar hitvilág</i> <i>pogány magyarok hitvilága</i>	Diószegi 1971 1978
	<i>hiedelemrendszer, világkép és mitológia</i> magyar <i>samanizmus</i> és a honfoglalók <i>hitvilága</i>	Hoppál 1976 1996
	<i>ősvallási</i> elemek (a nyelvben)	Pais 1975
néphit	magyar <i>néphit</i> és népszokások	Róheim 1925

⁷⁵ A táblázatban a 20. századi adatok a Keszeg Vilmos által elkülönített paradigmák keretében szemléltetik a fogalomhasználatot. Vö. Keszeg Vilmos: *i.m.* 2010. A forrásmunkák adatozását lásd az 55. jegyzetben.

HIEDELEM ÉS SZÖVEGMŰFAJ	
hiedelem (monda)	magyar <i>hiedelemmondák</i> rendszerezése magyar <i>hiedelemmonda</i> katalógus
	Körner 1967, 1970 Bihari 1980
	MAGYAR NÉPRAJZ V. kötetében: <i>hiedelemmonda</i> Nagy 1990
HIEDELEM ÉS RÍTUS	
babonás hiedelmek és szokások babona	<i>babonás hiedelmek és szokások; babonás hiedelmek</i> <i>ősmagyar temetkezés</i> szokásaink és <i>babonáink</i> „ <i>babonaszótár</i> ” terve babona; <i>hiedelemvilág</i> , népi tudás, <i>hiedelem, néphit, mágia</i> , babonás hit, babonás cselekmény
	Györfly 1916; Kiss 1919. Szendrey 1928 Szendrey 1941 Szendrey–Szendrey 1940 Fazakas–Székely 1990
ÖSSZEZÉS	
hitvilág	MAGYAR NÉPRAJZ I/2. kötetében <i>hiedelmek, vallási képzetek; hiedelemvilág; hitvilág</i> Pócs 2009



Az *Ifjú Erdély* pályázatára beérkezett kézirat szövegrészlete (1938)⁷⁶
(A fényképet készítette: Ilyefalvi Emese)

The Folk Belief „without Shadow”. The Conceptual History of Superstition.

Keywords: folk belief, historical forming of the concept, Hungarian codes and glosses, research of beliefs

The ‚relief, protection’ meaning of the concept of *belief* had vanished during almost half of a millenium. Meanwhile, due to a semantic contamination in the 18th century, a value judgement was born in the (textual) field of the Hungarian discourse established around the concept, making its effect even today. The study outlines the historical forming of this concept of folkloristics, that of *belief* through reviewing 15th and 16th century Hungarian codes and glosses, various printed (literary, political, historical, religious) works and translations published between the 16th and the 21st century, as well as the results of source research in the field of beliefs.

⁷⁶ A református diákok *Ifjú Erdély* című folyóirata 1938-ban téli néphagyományok gyűjtésére vonatkozó útmutatót jelentetett meg. A több mint 60 református faluból beérkezett, forrásértékű gyűjtésből Nagy Ödön és Makkai Endre szerkesztett kötetet. Lásd *Adatok téli néphagyományaink ismeretéhez*. Hetven néprajzi gyűjtő munkája alapján összeállította Makkai Endre–Nagy Ödön. Kvár 1939. (Erdélyi Tudományos Füzetek 103.) A képen az *Ifjú Erdély* szerkesztői által a pályázati anyagban szereplő *babona* kifejezés látható áthúzva, kijavítva *hiedelemre*. Lelőhely: Erdélyi Református Egyházkerület Levéltára, *Ifjú Erdély* iratesomó. (Az első 14 oldal hiányzik, nincs címe, a pályázat tartalma: karácsonyi és újévi szokások, istvánozás. Gyűjtő/lejegyző: Pósta Borbála és Erzsébet. Gyűjtés helye: Nagypetri.) Közölve = Makkai Endre–Nagy Ödön: *i.m.* 96.

Takács György

Nagy Szent Mária egy nagy asztalt terített...

A hegyen végzett lóáldozat és a betegségdémonok megvendéglése egy különös ráolvasócsoporthoz

Jó másfél évtizede, a gyimesbükki Budáka-oldalban néhány kéziratos papírlapot adott a kezembe kedves ismerősöm, az időközben elhunyt Kulcsár Jánosné Szöcs Mária. A régies kézírás-sal teli lapokon négy román ráolvasót találtam, némelyiküket Mariska néni magnóra is mondta közülük. Az egyik szöveg *kígyómarásra*,¹ egy másik *obrintyálásra*,² a harmadik a boszorkányok tejelvételének „visszacsinálására”, míg az utolsó *marin*, azaz egyfajta mérges kelés, tályog gyógyítására³ volt használatos. Ez utóbbi a hegyen végzett lóáldozat és a betegségdémonok megvendéglésének igen archaikus, *samanisztikus* jellegű képzetét hordozza, így azonnal megragadta a figyelmemet. Szövegét később közöltem,⁴ a hasonló ráolvasókkal egy rövid dolgozatban foglalkoztam,⁵ amelyet egy alaposabban megírt tanulmány előzetesének szántam. Több szempontból is időszerűnek tűnik, hogy a témával kissé behatóbban foglalkozó írást közzétegyem.

Takács György (1965) – néprajzkutató, Tahitótfalu, csuzitakacs@freemail.hu

¹ Takács György: *Aranykertbe' aranyfa. Gyimesi, hárompataki, Úz-völgyi csángó imák és ráolvasók*. Szent István Társulat, Bp. 2001. 465–466.

² Az *obrintyálás* a román *obrinteală*-, *oprinteală*ból ('gyulladás', 'gennyedés', 'daganaton, seben keletkező lob') származik. (*Lexicon Românescu-Lătescu-Ungurescu-Nemşescu... seu Lexicon valahico-latino-hungarico-germanicum*. Buda 1825. (A továbbiakban Lex.Bud.), 465; Grigoriu-Rigo, Gr.: *Medicina popularui*. I–II. Buc. 1907. I. 131; Pamfile, T.: *Boli și leacuri la oameni, vite și păsări după datinile și credințele popularui român*. Buc. 1911. 51; Gorovei, A.: *Descântecetele Românilor*. Buc. 1931. 366–368; Tocilescu, Gr. T.–Țapu, Ch. N.: *Materialuri folcloristice*. I–III. Minerva, Buc. 1981. III. 258; *Dicționarul explicativ al limbii române*. Buc. 1996. (A továbbiakban DEX), 708.)

³ A *marin* (rom. *mărin* 'kelés, kelevény') román jövevényszó a székely és csángó tájnyelvből. (Márton Gyula-Péntek János–Vöö István: *A magyar nyelvjárások román kölcsönszavai*. Kriterion, Buk. 1977. 251.)

⁴ „Megindultam egy nagy hegyre, / Vettem egy nagy lovat, s csináltam egy nagy tort. / Minden sebet meghívtam, / Csak a marint s a rosszfejta sebet nem. / Azok megharagudtak, / A méregtől kihasadtak, / A gyükerik megszáradott, / S akinek megvannak ezek a sebek, / Az maraggyon tisztára, / Hogy az édesanyja szülte a világra.” („Marina. Mam pornit peun deal mare am cumpărat / un cal mare am făcut un praznic mare / tâte bubele leam chemat pe marina și / pe buba ce ra nam chemato sa mamort / și o cripat rădăcina i sa uscăt să / rămite curat lumnyinat ca de Maica precesta lăsat.” – Takács: *i.m.* 440–441.)

⁵ Takács György: „Bódogságos Szűz Mária kiméne egy nagy hegyre...” *A hegyen végzett lóáldozat emlékei egy különös ráolvasócsoporthoz*. = *Élő táj 2. Válogatott írások természetéről, térről, teremtésről*. Szerk. Buka László. Debrecen 2002. 116–125.

„Felhágott a Szűzanya egy nagy hegyre...”
A szövegek gyimesi, Úz menti, moldvai és marosszéki változatai

Erre sarkall egy újabb bálványos-pataki és egy Úz menti változat előkerülése is, amelyekkel a vidéken gyűjtött – egytől egyig román nyelven hagyományozódott – variánsok száma háromra emelkedett. A főszövegben a két említett ráolvasó fordítását közlöm:

*Felhágott a Szűzanya egy nagy hegyre, / S nagy lakomát rendezett,
S ott termett egy nagy ló. / Odakiáltotta az összes kelevényt,
Minden kelést, / Csak a mi pokolvarunkat nem hívta meg.
Az erősen jajgatott, / Hogy vegyék ki a hegyét, / Gyökerestül kiveszett.
Maradjon tiszta, / Amint a Szeplőtelen Szűzanya hagyta és mutatta.⁶*

*Nagy Szent Mária / Egy nagy asztalt terített, / Meghívta a keléseket,
Az összes kelést, / De nem hívta meg az ótvart,
S az ótvart megharagudott, / Megharagudott és jajveszékelt...⁷*

A bálványos-pataki ráolvasóban tehát *Szent Mária* („Sfânta Maria”) hág fel egy *nagy hegyre*, ahol *nagy asztalt* terít, az egerszéki *Nagy Szent Mária* („Sfânta Maria mare”) ugyancsak lakomát rendez, s minden kelevényt vendégségbe hívnak, csak a ráolvasóval gyógyítandó betegséget okozót nem. A budáka-oldali változathoz hasonlóan a bálványos-patakiban is szerepel a hirtelen felbukkanó *nagy ló* alakja, de a szövegből – többszöri elmondás után is – hiányzik az egyes magyar, illetve román variánsokban, amint látni fogjuk, *expressis verbis* említett lóáldozat, igaz, erre előbbiben is csupán a ló megvétele és a ’halotti tor’-t is jelentő *praznic* ok-okozati kapcsolata utal. A meglehetősen romlottúnak tűnő egerszéki változatban a *nagy hegy* képe sem lelhető fel, a három ráolvasót mégis összeköti a *betegségek meghívásának és megvendégelésének* mágikus aktusa, amely a szövegekben tükröződő archaikus néphit szerint – úgy tűnik – a gyógyító gonoszítás nélkülözhetetlen feltétele. Látni fogjuk, ez az elgondolás az idézett ráolvasókat a románság deszkentáló⁸ gyakorlatával is kapcsolatba hozza, alapvetően azonban a *samanizmus* jelenségkörébe tartozik.

Az elsőként szereplő szöveg *marin* gyógyítására szolgál,⁹ a bálványos-pataki ráolvasó ugyancsak *kelésre* való, az egerszéki változat szintén *kelésekre*, szövege alapján leginkább

⁶ Eredeti szöveg: *S-o suit Sfânta Maria într-un deal mare, / Și-o făcut o masă mare, / Și-o vinit un cal mare. / A strigat toate bubele, / Toate buboaiete, / Numai buba cea rea noastră n-a luat-o. / Buba cea rea tare s-a văitat, / Vîrfu să i se scoată, / Tulpina i s-o părăsit. / Să rămâie curat / Ca de Maica preceata date și arătate.* (Gyimesbükk, Bálványos-pataka, saját gy.) A román szövegek fordításában néhol nagy segítségre voltak Vincze László, Vincze Annamária és Marius Ilina barátaim. Köszönet érte!

⁷ Eredeti szöveg: *Sfânta Maria mare / A făcut o masă mare, / A chemat bubele, / Toate bubele, / Și nu a chemat bube dulci, / Și bube dulci a supărat, / A supărat s-au văicărat...* (Egerszék, saját gy.) A *Nagy szent Mária* név párhuzamai („sfânta Maria mică / și cu sfînta Maria mare” ~ ’kis szent Mária / nagy szent Máriával’, „Sîntă Mării mari, / Sîntă Mării mici” ~ ’nagy Szent Mária, / kis Szent Mária’) másutt is előjönnek. (Diószegi Vilmos: *Embergógyítás a moldvai székelekenél*. Néprajzi Közlemények V(1960). 102–103; Ștefanucă, P. V.: *Cercetări folklorice pe Valea Nistrului-de-Jos*. = *Anuarul Arhivei de Folklor*. IV. Publ. I. Mușlea. Buc. 1937. 204.)

⁸ A *deszkentálás* (’ráolvasás’) a román *descânta* (’ráolvas, igéz, megbűvöl’ – *DEX*, 283.) magyaros változata.

⁹ Takács: *i.m.* 116.

bube dulci-ra (’ótvár’)¹⁰ volt használatos. Kulcsár Máriától származó szövegünk a gyimesbükki Budáka-oldalban, „*a hegybe’, egész a hegy tetején*” élt, csaknem fél évszázada elhunyt Szöcs Virág tudományából ered.¹¹ A második ráolvasást 1955-ben, nyolevan évesnél is idősebb korban meghalt nagyanyjától tanulta a Bálványos-pataki gyógyító asszony. Harmadik olvasásunk, amelyre – amint megtudtam – az „*az öreg Kata néni... Tatár Kata ném*” tanította az egerszéki asszonyt, aki „*leírta s megmagyarázta*” neki a ráolvasást, ahogyan „*ott, a Gyimesen csinálták*”, szintén erről a vidékről került az Úz mentére, hiszen a Tatárok gyimesi eredetűek, maga Tatár (sz. Szávay) Katalin (1891–1975) is Gyimesbükkön látta meg a napvilágot.¹² Mindhárom szöveg a bálványos- és Tarhavas-pataka által határolt gyimesbükki településrész régi, közvetlen előzményeiben is legalább 19. századi, az általa hordozott világgépben pedig még archaikusabb hagyományának emlékét őrzi tehát. A Gyimes vidékének korai településtörténetéből nyilvánvaló, miért hordoz ez a tradíció masszív moldvai és erdélyi román hatásokat is.¹³

Népünk körében feljegyzett, hasonló szövegű – a betegségdémonok megvendégelése, gyakran az azzal összefüggő lóaldozat képét hordozó – ráolvasókkal Diószegi Vilmos, Kallós Zoltán, Bosnyák Sándor, Gazda Enikő és Benedek H. Erika, Ráduly János, Harangozó Imre, Csoma Gergely, valamint Halász Péter gyűjtéseiben találkozhatunk.¹⁴ A szövegtípust *Asztalterítés a hegyen* összefoglaló névvel említi Pócs Éva.¹⁵ Az említett változatok, összesen húsz ráolvasó – a Ráduly János-féle három kibédi szövegen¹⁶ kívül – egytől egyig Moldova területéről, azon belül is öt faluból (Gajcsána, Lábnik, Lészped, Magyarfalu, Pusztina) származnak. Többségük

¹⁰ A *bube dulci* jelenthet ótvart, csecsemőótvart, de ekcémát is. (Vajkai Aurél: *Népi orvoslás a Borsavölgyében*. Kolozsvár 1943. 97; *DEX*, 115; Bakos Ferenc: *Román-magyar kéziszótár*. Akadémiai, Bp. 1991. 85; Candrea, I. A.: *Foklorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*. Editura Polirom, Buc. 1999. 239.)

¹¹ Takács: *Aranykerbe’...* 450., *Bódogságos...* 116.

¹² Bárh János: *Úz-völgyi magyarok. Településképrajzi és népesedéstörténeti tanulmány*. Kecskemét 2004. 279, 291, 313, 334, 335, 338.

¹³ Antal Imre: *Gyimesi krónika*. Európa–Kriterion, Bp.–Buk. 1992.; Szöcs János: A románok megtelepedése, román falvak kialakulása Csík-, Gyergyó-, Kászonszékeken (1614–1850). = *A többség kisebbsége. Tanulmányok a székelyföldi románság történetéről*. Szerk. Bárdi Nándor. Pro-Print, Csíkszereda 1999. 98–156; Uő: A gyimesközéploki iskola alapítása, története (1825–1948). = *ACTA–2001 (Acta Hargitensia VIII.)*, Sepsiszentgyörgy 2002. 321–334; Uő: *Csíkszék XIX. századi román lakossága*. Hargita Kalendárium 2007. 62–66; Ilyés Zoltán: *A multietnikus gyimesi kultúrtáj*. = *Az együttélés évezrede a Kárpát-medencében*. Szerk. Eperjessy Ernő–Grin Igor–Krupa András. Békéscsaba–Debrecen 1998. 294–299; Bárh János: *Irtás és település*. = *Határjáró. Tanulmányok Juhász Antal köszöntésére*. Szerk. Bárkányi Ildikó–Fodor Ferenc. Móra Ferenc Múzeum, Szeged 2005. 149–159; Uő: *A csíkszentmiklósi havashasználat és a Tatros-völgy korai népessége*. = *A Csíki Székely Múzeum Évkönyve* 2005. Csíkszereda 2006. 17–36.

¹⁴ Diószegi: *i.m.* 49–52, 100–103. (Gajcsána, Lábnik, Pusztina); Kallós Zoltán: *Ráolvasás a moldvai és a gyimesi csángóknál*. Műveltség és hagyomány VIII(1966). KLTE. Debrecen, 153. 4–5. sz. (Lészped); Bosnyák Sándor: *Adalékok a moldvai csángók népi orvoslásához*. Orvostörténeti Közlemények LXIX–LXX(1973). 294. (Pusztina); Uő: *A moldvai magyarok hitvilága*. Folklor Archívum XII(1980). 1405, 1427–1428. sz. (Lábnik); Gazda Enikő–Benedek H. Erika: *Pusztinaiak csíksomlyói búcsújárása 1993-ban*. = *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 5. (1997) Szerk. Pozsony Ferenc. 284. (Pusztina); Ráduly János: *Vetettem gyöngyöt. Népköltészeti tanulmányok*. Erdélyi Gondolat, Székelyudvarhely 1997. 123–126. (Kibéd); Erdélyi Zsuzsanna: *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok*. (Harmadik, bővített kiadás), Kalligram, Pozsony 1999. 850. és Harangozó Imre: „*Elmentem a Szent Están templomába...*”. *Kalandozások népi hitvilágunk forrásainál*. I. Masszi Kiadó, Bp. 2001. 122. (Pusztina, Harangozó Imre gy.); Csoma Gergely: *Varázslások és gyógyítások a moldvai csángómagyaroknál*. Kráter, Pomáz 2000. 15. (Pusztina); Halász Péter: *A moldvai csángó magyarok hiedelmei*. Bp. é. n. [2005], 1074. sz. (Magyarfalu). Egy pusztinai szövegváltozatot – úgy tűnik – három helyen is fellelhetünk (Gazda–Benedek: *i.m.* 284; Erdélyi: *i.m.* 850; Harangozó: *i.m.* 122), egy másikat – ha igaz – ketten is közöltek, egymástól függetlenül (Bosnyák: *Adalékok...* 294, Csoma: *i.m.* 15.), az adatok hiánya miatt azonban nem lehet dönteni, így az említett szövegeket külön variánsokként kezelem.

¹⁵ Pócs Éva: *Magyar ráolvasások*. I–II. MTA Könyvtárának kiadása, Bp. 1985–86. II. 538–541.

¹⁶ Ráduly: *i.m.* 123–126.

magyar, négy variáns¹⁷ pedig román nyelven hangzott el. Ezek egészülnek ki most a három, gyimesbükki eredetű, románul elmondott változattal,¹⁸ a székelység, a gyimesi, Úz menti és moldvai csángóság körében összesen tehát huszonhárom, a tárgyalt szövegcsoporthoz tartozó ráolvasóról beszélhetünk, amelyek közül tizenhat magyarul, hét pedig románul hangzott el.

A változatok közül tízben szerepel kimondottan, háromban feltételezhetően állatáldozat,¹⁹ a többiben a „*hideg havas tetejin*” a kelések, fekélyek, a „*hetvenhét féle hólyag*” megvendégelésére terített asztalról esik szó. A ráolvasókban említett vagy bennük eredetileg feltételezhetően szereplő áldozati állatok közül hétszer *fehér lóról*, négyszer *nagy lóról*, egy ízben *egy lóról*, egy moldvai, román nyelvű szövegben pedig „*kövéer ünőborjú*”-ról („*juncă grasă*”) esik szó.²⁰ Az áldozati állat ezekben a szövegekben tehát szinte kizárólag a *ló*, leggyakrabban a *fehér ló*, amely már az *ugor* és *türk* népek samanisztikus állatáldozataiban is központi szerepet játszott,²¹ a románság köréből – illetőleg románul – ránk maradt szövegekben ugyanakkor meglehetősen ritkán jön elő. A változatok java *pokolszökés*, *pokolvar*, *kelés*, *kelevény*, valamint *dalák* gyógyítására szolgál,²² egy esetben használják *köldökcsemer* ellen is, egyszer pedig *fogtályogra*,²³ igaz, utóbbi maga is egyfajta kelés. A gyimesbükki eredetű szövegek ugyancsak *kelés* gyógyítására használatosak, a bálványos-patakot is *bubára*, *marinra* használják, a szövegben *pokolvar* (rom. *buba cea rea*) szerepel.

„Megtartották a kelések lakodalmát...” A ráolvasók román párhuzamai

Az említett ráolvasóknak – amint láthattuk – román nyelvű párhuzamai ugyancsak ismeretesek. Öt román szöveget, valamint egy velük szoros kapcsolatban álló olvasást közöl Artur Gorovei, aki további román változatokra is hivatkozik.²⁴ Az említett szövegvariánsok *fekély* (bubă), *nagy fekély* (bubă mare), *sebgnyulladás* (obrinteală), vagy – az egyesek szerint

¹⁷ Diószegi: *i.m.* 49–52, 101–103. (Lábnik, Gajcsána, Pusztina); Halász: *i.m.* 1074. sz. (Magyarfalu)

¹⁸ Takács: *Aranykertbe*... 440–441; Gyimesbükk, Bálványos-pataka és Egerszék (saját gy.).

¹⁹ Diószegi: *i.m.* 100, 101–102; Kallós: *i.m.* 4–5. sz. 153; Bosnyák: *i.m.* 294; Uő: *A moldvai*... 1427. sz.; Gazda-Benedek: *i.m.* 284; Erdélyi: *i.m.* 850. és Harangozó: *i.m.* 122.; Csoma: *i.m.* 15; Halász: *i.m.* 1074. sz.; illetve Diószegi: *i.m.* 102–103; Takács: *i.m.* 440–441; Gyimesbükk, Bálványos-pataka (saját gy.).

²⁰ Fehér ló: Diószegi: *i.m.* 100, 100–101.; Bosnyák: *Adalékok*... 294.; Uő: *A moldvai*... 1427. sz.; Gazda-Benedek: *i.m.* 284; Erdélyi: *i.m.* 850. és Harangozó: *i.m.* 122.; Csoma: *i.m.* 15; Nagy ló: Diószegi: *i.m.* 102–103.; Kallós: *i.m.* 153. 5. sz.; Gyimesbükk, Budáka-oldal és Bálványos-pataka (saját gy.); Egy ló: Kallós: *i.m.* 153. 4. sz.; Kövér ünőborjú: Halász: *i.m.* 1074. sz.

²¹ Munkácsi Bernát: *Vogul népköltési gyűjtemény*. I–IV. MTA, Bp. 1892–1921. II. 2. füz. 431–434; Krohn Gyula: *A finnugor népek pogány istentisztelete*. MTA, Bp. 1908. 201–258; Eliade, Mircea: *A samanizmus. Az ekstázis ősi technikái*. Osiris, Bp. 2001. 180–186.

²² A *pokolszökés*, *pokolvar*, többek között, a furunculus, carbunculus, ekthyma, erysipelas, phlegmone, anthrax, malleus megfelelője. (Berde Károly: *A magyar nép dermatológiája*. Bp. 1940. 227–228, 280., Uő: *A bőr- és nemibetegségek orvosok és orvostanhallgatók számára*. Bp. 1934. 88–90, 95–98, 100–104.) A törökös eredetű *dalac*, *dálac*, *delac* 'lépfené'-t, 'pokolvar'-t (pustula maligna), általánosanabb kelést, kelevényt, fekélyt, daganatot jelent. (Márton Gyula: *A moldvai csángó nyelvjárás román kölcsönszavai*. Kriterion, Buk. 1972. 257.; Márton-Péntek-Vő: *i.m.* 113; Bakos: *i.m.* 182; DEX, 258; Berde: *A magyar*... 101.)

²³ Ráduly: *i.m.* 125–126, illetve Halász: *i.m.* 1074. sz.

²⁴ Gorovei: *i.m.* 182, 263, 268–269, 367 és 267, valamint 263, 268, 367.

szemverés révén keletkező²⁵ – *pokolvar* (bubă rea) gyógyítására szolgálnak, s Moldván és a Havasalföldön kívül Beszarábiában, de Erdély területén is előjönnek.²⁶ A Gorovei-féle ráolvasók közül három szöveg magyar fordítását közölte Lükő Gábor.²⁷ A román folklór irodalmában bőséggel bukkanhatunk a betegségdémonok megvendéglését leíró további szövegpárhuzamokra.²⁸ Az említett ráolvasókat *kelésre*, *tályogra*, *fekélyre*,²⁹ *pokolvarra*, *lépfenére*,³⁰ *ekémára*, (*csecsemő*)*ótvarra*,³¹ *mirigydaganatra*,³² *sebyulladásra*, *orbánra*,³³ azonkívül *szemverésre*,³⁴ *torokfájásra*,³⁵ *nyilallásra*³⁶ használják. A románság közt széltében elterjedt szövegek³⁷ alkalmazása tehát a moldvai és gyimesi csángó, valamint a kibédi székely változatokkal jobbra megegyező céllal történik.³⁸

Egyes román variánsokban is szerepel az állatáldozat képe, másutt a szöveggörnyezetből következtethetünk erre. Lóáldozat képét itt mindössze két szövegben találtam.³⁹ Mindkét változat moldvai, egyikük a Tecuci melletti *Țapu* községből, a másik a Neamț megyei *Tázlóról*

²⁵ Pamfile: *i.m.* 20.

²⁶ Gorovei: *i.m.* 263, 268–269. Az említett moldvai és havasalföldi szövegpárhuzamok lelőhelyei: Bacău, Buzău, Covurlui, Neamț, Olt, Putna, Romanai, Râmnicu-Sărat, Suceava, Tecuci, Teleorman, Vaslui, Vâlcea m.

²⁷ Lükő Gábor: *Samanisztikus eredetű ráolvasások a románoknál*. Ethnographia XCII(1961). 121–122.

²⁸ Teodorescu, Gh. D.: *Poesii populare române*. Buc. 1885. 358–359, 365–366; Marian, S. F.: *Descânțete populare române*. Suceava 1886. 278, 305–307.; Lupașcu, D.: *Medicina babelorū. Adunare de descânțete, rețete de doftorii și vrăjitorii băbesci*. Buc. 1890. 26–27; Candrea, I. A.–Densusianu, O.–Sperantia, Th. D.: *Graiul nostru*. I–II. Buc. 1906–1908. I. 504; Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 32–33, 35, 36, 61–62, 110; Pamfile: *i.m.* 18, 20, 41; Hodoș, E.: *Descânțete adunate de E. Hodoș*. (Poezii populare din Banat III.), Sibiu 1912. 16–17, 57; Georgescu-Tistiu, N.: *Folclor din jud. Buzău*. Buc. 1928. 69, 77; Mușlea, I.: *Cercetări folklorice în Țara Oașului*. = Anuarul Arhivei de Folklor. I. Publ. de I. M. Cluj 1932. 205; Ștefănuță: *i.m.* 203–204; *Folclor din Oltenia și Muntenia: texte alese din colecții inedite*. I–XI. Ed. Șerb, I. Buc. 1967–70. III. 555–556; Bîrlea, I.: *Literatură populară din Maramureș*. I–II. Buc. 1968. II. 377–378; Tocilescu–Țapu: *i.m.* III. 115–116, 150–151; Șezătoarea, revistă de folklor. Folticeni 1893–1930. (A továbbiakban ŐEZ.), II. 166, X. 24, XI. 29, 46, 47, 63–64, XII. 184, 193, XIII. 2., XIX. 151, XXII. 35, XXIII. 3, 25. Csak a Budapesten fellelhető irodalmat volt módom átnézni, a székely, csángó ráolvasóknak azonban így is négytucatnyi román párhuzamára bukkantam.

²⁹ Általában *bubă* megnevezéssel: Marian: *i.m.* 305–307; Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 32–33, 36, 61–62. A *bubă* ugyanakkor jelenthet 'seb' -et, 'lépfenő' -t, 'himlő' -t, 'rosszindulatú pattanás' -t is. (DEX, 114–115.)

³⁰ Sokféle elnevezés (igy *bubă rea*, *bubă cea rea*, *bubă neagră*, *beșica cea rea*, *beșica cea neagră*, *beșica șei niagri*) alatt: Teodorescu: *i.m.* 358–359.; Lupașcu: *i.m.* 26–27; ŐEZ. XI. 46, 47, XIII. 2, XIX. 151, XXII. 35, XXIII. 25; Pamfile: *i.m.* 20; Ștefănuță: *i.m.* 203–204; Tocilescu–Țapu: *i.m.* III. 115–116, 150.

³¹ *Bube dulci* néven: Teodorescu: *i.m.* 365–366; Marian: *i.m.* 278; ŐEZ. XII. 193, XXIII. 3; Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 35; Pamfile: *i.m.* 18; Georgescu-Tistiu: *i.m.* 69, 77; Șerb: *i.m.* III. 555–556; Tocilescu–Țapu: *i.m.* III. 151.

³² A forrásban *uimă* ('nyirokcsomó-gyulladás') néven: Bîrlea: *i.m.* II. 377–378. *Az udmă, uimă* „nagy csomó”, fájdalmas kelevény, egyes nyelvjárásokban 'mirigydaganat'. (Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 23.; Hegedűs Lajos: *Moldvai csángó népmesék és beszélgetések*. Bp. 1952. 344; Márton–Péntek–Vöő: *i.m.* 394; Márton: *i.m.* 573.)

³³ Az említett *obrinteală* (ŐEZ. XI. 29.); utóbbi *orbalf*, néhol *roșafă* elnevezéssel (Hodoș: *i.m.* 57.; ŐEZ. II. 166.).

³⁴ A szokott *deochi(u)* formában: ŐEZ. X. 24, XII. 184; Hodoș: *i.m.* 16–17; Șerb: *i.m.* III. 556.

³⁵ A szöveghez fűzött magyarázatban: *bolfe (anghină)* megnevezéssel: ŐEZ. IV. 18–19.

³⁶ A betegség megnevezése *junghiu* (vált. *ghiuunghiuri*): Pamfile: *i.m.* 41.; Mușlea: *i.m.* 205. A *junghiu* meghülésből, rossz szélből (*vânt rău*), szemverésből, rontásból (*farmec*) s hasonlókbl érheti az embert. (Pamfile: *i.m.* 40.)

³⁷ Az említett szövegek a Bánátból, az Avas vidékéről, Maramarosból, Munténiából, Olténiából, Besszarábiából, illetve Argeș, Botoșani, Buzău, Gorj, Iași, Mehedinți, Neamț, Putna, Suceava, Teleorman, Vâlcea megyékből származnak. Egyikük egy 1839-es kéziratot egyházi szöveg változata. (Teodorescu: *i.m.* 358.)

³⁸ Mind a *pokolvar*, mind pedig a *nyilallás* származhat szemverésből is. (Pamfile: *i.m.* 20, 40.)

³⁹ „Levăgtam egy fehéř kancát, nagyot, / S terítettem egy asztalt, nagyot...” („Am tăiat o iapă albă, mare / Și am făcut o masă mare...” – Pamfile: *i.m.* 18. Bube dulci; Gorovei: *i.m.* 182; Lükő: *i.m.* 121.); „Felhágott a Legtisztább Szűz / Egy hegycsicsra / S leölt egy lovat...” („S-a suit Maica Precista / Într-un vîrf de deal / Și-a juchit un cal...” – Tocilescu–Țapu: *i.m.* 150. De bubă rea.)

(Tazlău) származik.⁴⁰ Az -ău végződésű román helynevek (pl. Asău, Bacău, Tarcău < Aszó, Bakó, Tarkő) jó része magyar eredetű, vagy (-ov végződésű szláv nevekből) magyar közvetítésnek köszönheti mai alakját.⁴¹ Zöld Péter 1781-ben kelt jelentésében Tázlón – és néhány más községben – „szétszórtan lakó magyarok”-ról tudósít, Takucsról (Tecuci) pedig a *Bandinus Codex* (1646–48) jegyzi fel, hogy ott „hajdan a magyaroknak több házuk volt kétszáznál, templomuk volt, plébánost és tanítót tartottak. Most pedig egy katolikus lakos sincs, a templomnak és a temetőnek még a nyoma sincs meg...”⁴² A tázlói változat kezdete szoros rokonságot mutat idézett bálványos-pataki szövegünkkel, ami – tekintve a 17–18. sz. csíki, gyimesi, moldvai népmozgásokat – aligha véletlen.⁴³

A román ráolvasásokban másfajta áldozati állatokkal is találkozhatunk. Egy magyarfalusi szövegben – láthattuk – *kövéer ünőborjút* ölnek,⁴⁴ másutt „egy nagy marhát, kövéret” („vacă mare, grasă”) vág le a gyógyító, de *kilenc kövéer marhával* („cu nouă vaci grase”) terítenek asztalt egy észak-moldvai változatban is.⁴⁵ Egy havasalföldi variánsban *vörös ökröt* („bou roș”) vágnak le, egy szucsávaiban *barnás bölényt* („boă bornaciă”) ejtenek a rengetegben, abból készítenek lakomát.⁴⁶ Vaknapra és igazetre való havasalföldi ráolvasóban – a fáklyafényben úszó, terített asztalon – egy „*kövéer, levágott marha*” („vacă grasă, tăiată”) is szerepel a „*mélyseges völgyekben, / kopár kősziklák*on” („în văi adânci, / în pietre săci”) rendezett – túlvilági – toron.⁴⁷ Egy észak-moldvai változatban *kilenc kövéer berbécset* („nouă berbeci grași”), egy másikban egy *nagy berbécset* („un berbec mare”) emlegetnek.⁴⁸ A *juh* hagyományosan – a halottak túlvilági táplálására – a sírt ásóknak a síron át, a koporsó fölött átadott áldozatok között szerepel a gyimesi, hárompataki csángók körében.⁴⁹ Ugyanez a három fő áldozati állat jellemzi a magyarsággal rokon egyes ugor népek samanisztikus véráldozatait (*jir, jur*) is.⁵⁰ Sok – ide tartozó – román szövegben nincs szó állatáldozatról, szerepel azonban bennük a betegségdémonok megvendégelésének archaikus képzete, valamint jó néhány egyéb, igen ősi, esetenként samanisztikusnak mondható elem.

⁴⁰ Lahovari, G. I.: *Marele dicționar geografic al României*. I–V. Buc. 1898–1902. V. 674, 550.

⁴¹ Weigand, G.: *Ursprung der südkarpatischen Flussnamen in Rumänien*. Jahresbericht des Instituts für Rumänische Sprache zu Leipzig XXVI–XXIX(1921). 80, 82.; Lükő Gábor: *Havaselve és Moldva népei a X–XII. században*. Ethnographia XLVI(1936). 102.

⁴² *Pater Zöld*. (Bibliotheca Moldaviensis), Hargita Kiadóhivatal, Csíkszereda 2002. 58; Domokos Pál Péter: *A moldvai magyarság*. Magvető, Bp. 1987. 362.

⁴³ Vö. pl. Szöcs: *A románok...* 132–133, 137; Uő: *A gyimesközéplaki...*, 322; Takács: *i.m.* 28–110; Bárh János: *Az eleven székely tizes. A csíkszentgyörgyi és a csíkbánkfalvi tizesek működése a XVII–XX. században*. Kecskemét 2007. 135!

⁴⁴ Halász: *i.m.* 1074. sz.

⁴⁵ Georgescu-Tistur: *i.m.* CXCV. sz. 69. (De bube dulci); Tocilescu-Ţapu: *i.m.* III. 150. (De bubă neagră; Cristești, j. Botoșani)

⁴⁶ Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 35. (De bube dulci; Brăila); ŐEZ. IV. 18–19. (De bolfe; Broșteni, j. Suceava)

⁴⁷ ŐEZ. XII. 192. (De soare săc și deochi; Bujoreni, j. Vâlcea)

⁴⁸ ŐEZ. XXII. 35. (De bubă rea; Simincea, j. Botoșani); XXIII. 25. (De beșica cea rea; Băbicieni, j. Botoșani)

⁴⁹ Albert Ernő: *Boszorkányos dógok. Gyimesi csángó hiedelemmondák, hiedelmek*. Bon Ami, Sepsiszentgyörgy 1995. 58; Takács: *i.m.* 70; Virt István: *Halállal kapcsolatos szokások és hiedelmek hagyományozódásának jellemzői Hárompatak falvaiban. = Hárompatak. Egy ismeretlen néprajzi kistáj Erdély és Moldva határán*. Szerk. Tomisa Ilona. MTA Néprajzi Kutatóintézete, Bp. 2003. 278–279.

⁵⁰ Pl. Georgi, J. G.: *Beschreibung aller Nationen des Russischen Reichs, ihrer Lebensart, Religion, Gebräuche, Wohnungen, Kleidungen und übrigen Merkwürdigkeiten*. I–II. Verlegt Carl Wilhelm Müller. St. Petersburg 1776. I. 35, 59; Munkácsi: *i.m.* II. 2. füz. 431, 433–435; Krohn: *i.m.* 201–258.

„Minden kelevények, minden rühök, titeket meghívlak az asztalhoz...” A betegségdémonok infernális társadalma

A ráolvasókban szereplő áldozati cselekmény egyes változatai a kelések, tályogok, furunkulások, ótvarok, sebek, daganatok rokoni, családi kapcsolatainak képét s ezáltal egy betegségdémonok alkotta, ördögi eredetű, a teremtő és gondviselő isteni szeretet fényéből szőtt emberi világ romlására törő, sajátos hierarchiában egyesült infernális társadalom vízióját vetítik elénk. Figyelembe véve az eleinte *hét*, később *kilenc* angyali kar (a „*mennyei lények szent rendjei*”) alkotta világlefetti rend, a „*szent hierarchiák rendje*”⁵¹ és az annak mintájára szerveződő egyházi hierarchia ellenében létező ördögi birodalom – a démonok álmonarchiája – *tükkörképszerű* felépítését, ezen nem is kell csodálkoznunk. A gonoszok alkotta szervezetekről, seregekről alapos képet nyerhetünk boszorkánypereink aktáiból,⁵² a közelmúlt néprajzi gyűjtései pedig meggyőzhetnek arról, hogy a régi képzet tovább élő emlékeivel – például a Gyimeseken – napjainkban is találkozhatunk⁵³.

Egyes helybéli ráolvasókban a harcos arkangyalok és angyalok a lovas szentek társaságában küzdenek „*tündér boszorkányok*”, „*kantéros boszorkányok*” serege ellen.⁵⁴ A gonoszok csoportjai a románság ráolvasóiban is felbukkannak, néhol az Úr Anyjával (Maica Domnului), másutt az arkangyalok, angyalok kilencvenkilec ármádiájával, a pátriárkák és szentek tiszta hadával viaskodva.⁵⁵ A ráolvasókban felbukkanó angyali seregek nem keresztény párhuzamai között megemlíthetők a rokon török népek – így a kirgizek – védőszellem-seregei, amelyeket a sámánok *légy* (čimīn) alakjában képzelnek el, de fegyveres sereg képében is felbukkanhatnak, hogy megküzdjenek a gonosz szellemekkel.⁵⁶

⁵¹ Schütz Antal: *Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere.* I–II. Harmadik kiadás. Szent István Társulat, Bp. 1937. I. 497; Migne, Jacques-Paul: *Patrologiae cursus completus. Series Latina.* Vol. I–CCXXI. Paris 1841–64. XIV. 859; Apol. proph. Dav. lib. I. cap. V.20; *Jeruzsálemi Szent Kőrillós Összes Művei.* Fordította, a bevezetést, a jegyzeteket írta Vanyó László. Bp. 1995 (Seminarium Centrale Budapestinensis 4.). 239; Müsztag. Kat. V.6; *Az isteni és az emberi természetéről. Görög egyházatyák.* I–II. Szerk. Frenyó Zoltán–Háy János. Atlantisz, Bp. 1994. II. 224, 227, 229.

⁵² Így pl. Komáromy Andor: *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára.* Bp. 1910.; Schram Ferenc: *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768.* I–III. Akadémiai, Bp. 1983.; Klaniczay Gábor–Kristóf Ildikó–Pócs Éva: *Magyarországi boszorkányperek. Kisebbségi forráskiadványok gyűjteménye.* I–II. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Bp. 1989; *A magyarországi boszorkányság forrásai.* I–IV. Balassi, Bp. 2000–2005.

⁵³ „*Mű vagyunk emberek. Katolikus emberek. Nekünk, mongyuk, van a lelki atyánk. A papok. A papoknak van, ugye, a püspök. S úgy tovább. S a pápa, satöbbi. Na, a boszorkányoknak es hasonlóképpen, így van nekik es a menetjük... [...] Igen, olyanforma, csak az övék ez a szennyes mocsok, gamatság. [Nekik is vannak előjáróik?] Van nekik es. Ez nemcsak, hogy valahonnan megtanolta, s csak ő, csak ő. Van nekik es nagyobb s nagyobb... s nagyobb képviselőségik vannak. [S ki annak a feje?] Az ördög. Az ördög a feje. Boszorkányosoknak ez a legnagyobb, az ördög. [...] Mind nekünk es, hogy vannak nagyobbak s nagyobbak, van nekik es, s akkor ők es feszítik az ők erejüket... [...] Esszehuzásik van nekik es, esszetartásik, szervezik ők es ezt.” (Gyimesfelsőlok, Ugra-pataka, saját gyűjtés)*

⁵⁴ Tánzos Vilmos: *Gyöngyökkel gyökerezélt. Gyimesi és moldvai archaikus imádságok.* Pro-Print, Csíkszereda 1995. 48–51.; Takács György: „*Hova mentek, ti kantéros boszorkányok?!*” *Tejelvétel elleni csángó olvasások II.* Főnix VI–VII(1999). 92–101.; Uő: *Aranykerbe’...* 500–528; Uő: *Kantéros, lüderc, rekegő. Hárompataki csángó hiedelemmondák.* Magyar Napló, Bp. 2004. 273; Daczó Árpád: *Hosszú utak megsomorodának... Archaikus népi imádságok, ráolvasók, szentes énekek Erdélyből és Moldvából.* Sajtó alá rend. Takács György. Magyar Napló, Bp. 2003. 282–286.

⁵⁵ Gorovei: *i.m.* 333–334; Hodos: *i.m.* 12; Marian, S. Fl.: *Vrăji, farmece și desfaceri.* Buc. 1893. 150; Păsculescu, Nicolae: *Literatură populară românească.* Buc. 1910. 139.

⁵⁶ Molnár Ádám: *A sámánhit emlékei. Török népek.* Szerk. M. Á. Balassi, Bp. 2003. 75.

Az archaikus, antropomorf felfogásban a kelevények, sebek, fekélyek, mirigyek, szökösek alkotta családokból, nemzetségekből álló infernális közösség nem lehet más felépítésű, mint az angyali mintára szerveződő emberi társadalom, amelynek ellenében létezik. Az egymással rokonságban álló betegségek családjáról, gyermekeiről, unokáiról bőséggel olvashatunk a magyar és a román ráolvasókincsben. Amint azt egy moldvai, *tatáros nagyszánkára* való ráolvasás bevezető sorai („*Elindula tatárka / Kilenc fiával, / Kilenc lányával, / Kilenc onokájával, / Kilenc nyepótájával, / Kilenc réze-ruzájával [...]*”) kapcsán rögzítették, a betegségek egymás *réze-ruzái* (retye-rutyái), vagyis rokonai: „*Nyepóta, az rokony. [...] Rokonyok azok a betegségek. Több módu betegség. Több rokony oda tartozik. Tartnak oda, hogy: Én es oda való vagyok, te es, másik es. Réze-ruzák azok.*”⁵⁷

A betegségdémonok családjairól vallanak a Szent Antal tüze⁵⁸ elleni ráolvasók, amelyekben a „*hetvenhétféle Szent Antal tüze*” hét fiáról, hét leányáról, hét vagy hetvenhét „*onokája*”-ról esik szó.⁵⁹ Két moldvai szövegben a „*nagy sárkány*” – a *Sátán* – hetvenhét fiáról, leányáról, unokájáról olvashatunk, másutt a „*fosókabába*” indul el hét fiával, hetvenhét leányával és „*nyepótájával*”.⁶⁰ Moldvai, visszaszámláló ráolvasókban a tályognak „*van hét lánya, / Hét lányának hat lánya...*”, illetve a trágennek „*van hét fia, / Hét fiának hat fia...*”⁶¹ Egy marhatógydagadás elleni szövegben „*E trágennak s e tályognak s ez udmának vót hét leánya, / Hét leányának vót hat leánya...*”. A trágen, a tályog és az udma „*hárman járnak*”, ugyanis „*ezek tesvérek*”.⁶² Egy klézsei ráolvasóban az „*üszeges udma*” indul a világ rontására „*hetvenhét fiával, / hetvenhét leányával, / hetvenhét unokájával*”, egy gyimesi szövegben *hét tályogos asszony, hét leányával, egy alcsíki vízvetésben Szűz Mária „talála egy tályogos asszont, / Hét fiával, hét leányával, / Hetvenhétféle igizetekkel tele voltak...*”, két kászoni öntőntésben pedig a *tályogos asszon* indul útnak, „*hetvenhétféle tályogokkal, szívőtörésekkel*”.⁶³ A *hetvenhét* – a románságnál a *kilencvenkilenc* – természetesen a betegség, illetve a betegségdémonok összes fajtáját megjelenítő, teljességét idéző varázsszám.⁶⁴ A Szent Antal

⁵⁷ Somoska, Moldva (Bakos Márta gy.)

⁵⁸ A betegségcsoportról lásd Grynaeus Tamás: *Szent Antal tüze*. Akadémiai, Bp. 2002.!

⁵⁹ Kallós: *i.m.* 150–151. o. 3–6. sz.; Erdélyi Zsuzsanna: *Hegvet hágék, lőtől lépék. Archaikus népi imádságok*. Magvető, Bp. 1976. 112–113; Bosnyák Sándor: *A gyimesvölgyi magyarok hitvilága*. Folklor Archívum XIV(1982). 399. sz.; Pócs: *i.m.* II. 459, 461; „*Elindult a boldogságos Szűzmária / A Gecemáni kertbe imádkozni, / Megtalálta a hetvenhétféle Szent Antal tüzét, / Hét leányával, / Hét ferdináncaával.*” (Gyimesfelsőlök, Görbe-pataka, saját gy.)

⁶⁰ Bosnyák: *Adalékok...*, 292; Pócs: *i.m.* II. 462; illetve Csoma Gergely: *A somoskai ráolvasófüzet*. Néprajzi Látóhatár III(1994). 1–2. sz. 256; Uő: *Varázslások...* 17; Halász: *i.m.* 1134. sz.

⁶¹ Csoma: *A somoskai...* 11–12. sz. 258.

⁶² Somoska, Moldva (Bakos Márta gy.) *A trágen* (rom. *tragán* 'daganat, csomó, dudor') a marhatógy daganatát, a lovaknál fellépő gyulladt, görcsös állapotot jelöli. Néhol az *udmával* egymás megfelelői (Candrea: *i.m.* 240.).

⁶³ Pócs: *i.m.* II. 465; Kallós Zoltán: *Ráolvasások, hiedelmek Gyimesből, Moldvából és a Mezőségről*. Néprajzi Múzeum, EA 5606, 26; Uő: *Ráolvasás...* 153; illetve Csikmindszent; Kászonalitz és -feltiz (saját gy.)

⁶⁴ *A hetes szám a dolgok nagy számára, méretére vonatkozik* (Bibó István: *A számok jelentése és a gondolkodás alapformáinak története*. Metrum, Bp. 1989. 16.), a *hetvenhét* pedig a betegség minden fajtájára, teljességére utal, amire az *egészség* visszaszerzése szempontjából szükség is van. A *hetvenhét(féle)* kifejezés használata ezért párhuzamba állítható a betegséget okozók ráolvasókbeli felsorolásával. (Pócs: *i.m.* I. 256–301.) A „*hetvenhétféle*” toposz már XVI–XVII. századi ráolvasóinkban felbukkan. Fabó Bertalan: *Magyar ráolvasások 1651-ből*. Ethnographia XVI(1905). 313; Horváth Cyrill: *Középkori magyar verseink*. Bp. 1921. 436, 447; Bolgár Ágnes: *Magyar bájoló imádságok a XV–XVI. századból*. Bp. 1934. 23, 26; Ipolyi Arnold: *Magyar ősvallási- és nyelvelmélek*. Századok VI(1872). 116–117; Vikár Béla: *Orvos és jvas*. Magyar Nyelvőr XXVIII(1899). 174–175; Berze Nagy János: *Baranyai magyar néphagyományok*. I–III. Pécs 1940. II. 37–45.

tüze elleni csíki, gyimesi, Űz menti szövegekben éppúgy lépten-nyomon előjön a „hetvenhétféle” jelző, mint – mondjuk – a *gilka* elleni, moldvai ráolvasókban.⁶⁵

A betegségdémonok a betegségek, illetve járványok *perszonalifikációi*.⁶⁶ Az archaikus elképzelés, amely szerint a betegségeket a testet megszálló, az isteni erőket onnan kiszorító démonok okozzák, népünk régi hitvilágára is jellemző volt. Az újkori folklórgyűjtésekből származó betegségdémon-szövegek ugyanakkor jobbára a magyar nyelvterület keleti részéről – Erdély, Gyimes, Hárompatak, Moldva, Bukovina – ismertek, s a források szerint a bennük említett démonok a román néphit hasonló lényeivel vethetőek egybe,⁶⁷ így például a *csuma* (pestis) esetében, amely a balkáni szlávság körében egészen a legutóbbi nagy pestis-járványig (18. sz.) s még azután is rettegett démonikus betegséghordozó lénynek számított. Valószínűnek tűnik tehát, hogy a magyar nyelvterület keleti részén a betegségdémon-képzetek román közvetítéssel a Balkánról erednek.⁶⁸ A románság archaikus néphite ugyancsak az egymással genetikus kapcsolatban álló betegségdémonokhoz kötődő hittől szaturált. Egyes ráolvasókban a – nőnemű gonoszként számon tartott – *szánkabetegség*⁶⁹ emlőiről, illetve az azokon csüngő ótvarokról olvashatunk, más szövegekben – amint az a román ráolvasásokban felsorolt gonoszoknál megszokott – hímnemű párjával együtt szerepel.⁷⁰ A *dalacot* néhol a „*pestis nővére*”-ként aposztrofálják.⁷¹

A betegségdémonok nem csupán mint a „nagy asztal”-hoz meghívottak, de mint áldozattevők, sőt mint áldozatok is felbukkannak a vizsgált szöveganyagban.⁷² Amint egy

⁶⁵ „*Mondá Szent Antal Jézusnak, / Hogy a Szent Antalnak hetvenhétféle tüzei, / Hetvenhétféle eredetei, / Mivel lehetne azt eloszlatni?*” (Csikcesekefalva); „*Elindul a Boldogságos Szűzmária / Az ő áldott Szentfiával, Jézusval, / Előtálatja a hetvenhétféle pokoleredeteket, / S a hetvenhétféle Szent Antal tüzeit, / Tüzes orbáncokkal együtt...*” (Gyimesközéplek, Fő út); „*Elindula a Szent Antal hetvenhétféle fájdalommal, / Belésszállott (ennek) a fejibe, / Husát, csonját hasogassa, / Piros vérit szipogassa...*” (Egerszék, mind saját gy.); illetve Hegedűs: *i.m.* 44; Tánzos: *i.m.* 36, 131.

⁶⁶ Berde: *i.m.* 68–69, 107–108; Nagy Ilona: *Betegségdémonok* (szócikk) = *Magyar néprajzi lexikon*. I–V. Főszerk. Ortutay Gyula. Akadémiai, Bp. 1977. I. 266; Dömötör Tekla: *A magyar nép hiedelemvilága*. Corvina, Bp. 1981. 104.

⁶⁷ Erdély: Versényi György: *Babonák*. Magyar Nyelvőr XII(1883). 140; Uő: *Erdélyi népmondák*. Ethnographia VI(1901). 315–320.; Lázár István: *Alsófehér vármegye monografiája*. I–IV. Nagy-Enyed, 1896–98. I. 565; Pávay V. Ferenc: *Oláhlapládi babonák és népies gyógy módok*. Ethnographia XVIII(1907). 299; Téglás Gábor: *Kalotaszegi oláh mitoszi emlékek*. Ethnographia XXIII(1912). 162; Magyar-Kossa Gyula: *Magyar orvosi emlékek*. I–IV. Bp. 1929–40. I. 359; Vajkai: *i.m.* 112; Hoppál Mihály: *Széki hiedelemtörténetek*. Foklór Archivum V(1976). 69–70; Bihari Anna: *Magyar hiedelemmonda katalógus*. (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 6.) Sorozatszerk. Hoppál Mihály. MTA Néprajzi Kutatócsoport, Bp. 1980. 53; Ráduly: *i.m.* 107; Magyar Zoltán: *A csángók mondávilága. Gyimesi csángó népmondák*. Balassi, Bp. 2003. 91.; Gyimes: Bihari: *i.m.* 53; Magyar: *i.m.* 405. (Kallós Zoltán gy.); Hárompatak: Takács: *i.m.* 429; Moldva: Hegedűs: *i.m.* 44; Diószegi: *i.m.* 46–48; Bosnyák: *i.m.* 291; Uő: *A moldvai...*, 1305–1306, 1308. sz.; Bihari: *i.m.* 53.; Domokos: *i.m.* 371–372. (Bandinus C.); Bukovina: Bihari: *i.m.* 53; Bosnyák Sándor: *A bukovinai magyarok hitvilága*. II. Folklór Archivum XVI(1984). 133–137, 321–322, 327–329. A románságnál: Lükő: *Samanisztikus...* 130; Candrea: *i.m.* 165–167; Eliade, M.: „*Samanizmus*” a románoknál? *Létünk* XVIII(1988). 2. sz. 315.

⁶⁸ Jung Károly: *A rosseba démona. Adatok egy valószínűsíthető betegségdémon-típus vizsgálatának kérdéséhez*. *Létünk* XVIII(1988). 2. sz. 284.

⁶⁹ A *szánka* (rom. *samcă, sancă*) a románságnál szláv eredetű betegségdémonnév, amely elsősorban Moldvában és Bukovinában elterjedt, de ismerik másutt is. (Marian, S. Fl.: *Nascerea la români*. București 1892. 26.; Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 161–162; Gorovei: *i.m.* 383; Dragomir, A.-I.: *Numiri de origine slavă ale ființelor mitologice feminine în limba română*. Revista de etnografie și folclor. XVIII(1973). 3. sz. 211; *DEX*, 945.) A *szánka* ismert a moldvai csángóknál is. (Diószegi: *i.m.* 107–108; Bosnyák: *A moldvai...* 1448. sz.; Tánzos: *i.m.* 128–130.)

⁷⁰ Lupașcu: *i.m.* 16.; Gorovei: *i.m.* 268. illetve Marian: *i.m.* 207; Lupașcu: *i.m.* 18, 42.

⁷¹ Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 45.

⁷² *ŞEZ*. XIX. 151; XXIII. 3; Tocilescu-Țapu: *i.m.* III. 115–116; Bîrlea: *i.m.* II. 377–378.

hárompataki kéziratból megtudhatjuk, házasodik a *nagy fekély* („bube mare”), aki „*minden kelést / meghív*” („tete bubéle / le tyáme”) a jeles alkalomra.⁷³ A magyar szövegekben is szereplő *nagy asztal* tehát a betegségdémonok lakomájának helye, s ez – miután ördögi, gonosz lelkekről van szó, akiket a néphit szerint nemegyszer a boszorkányok küldenek az emberekre⁷⁴ – az említett multságok lakodalommal és halotti torral fennálló (egyreször szövegekben ki is mondott) kapcsolatán túl a *boszorkányszombattal* való analógiájára utal.⁷⁵ Az „*ördögök asztala*” a biblikus hagyomány szerint az „*Úr asztalá*”-nak antagonistája.⁷⁶ A gonoszok nem ülhetnek az isteni, aranyos asztalhoz – az Úr vagy Mária asztalához⁷⁷ –, nincs tehát helyük az emberi világban, a megkereszteltek, a misére járók, gyónók és áldozók közösségében sem. Hasonló elgondolásra utal egy Antiochiai Szt. Margit (†307) alakjához kötődő, meglehetősen ritka ráolvasó⁷⁸ egy-egy csíkszentgyörgyi és csinódi változata: „*Oly méltóságos legyen a mi országunkba bejöni, / S a mi határunkba, / Amilyen méltóságos az Urjézus szent asztalához leülni, / Szent testéből enni, / Szent véréből inni...*”⁷⁹ A gonoszok „*pogányok*”, akikről beszélni sem tanácsos, így hallottam a lüdercről is, Kostelegen.⁸⁰

„Meghívta mind a fekélyeket, de az enyémről megfeledkezett...” A megsértett démon elhagyja a beteget

Úgy tűnik, a vizsgált ráolvasókat jellemző szemléletben a betegségeket hordozó démonok megvendéglése – mint mágikus aktus – fontos eleme az exorcisztikus lélekgyógyászat sikerének. A hagyományos népi gyógyászatban tükröződő archaikus – azaz közvetlen előzményekben is legalább késő középkori, kora újkori – felfogás szerint ugyanis világunk változásait az isteni és ördögi erők között a lelkek fölötti hatalomért folyó szakadatlan küzdelem határozza meg, így minden betegség a gonoszok általi *megszállottság*. Láthattuk, a ráolvasókban felsorolt

⁷³ Kézirat, Magyarcsügés (saját gy.)

⁷⁴ Schram: *i.m.* I. 17–18, 22, 94, 179, 357, 361, 406, 531, 535, 537; II. 66, 274, 282, 323, 373, 406; III. 154, 299.

⁷⁵ Egy 1754-es periratban említik a boszorkányok találkoztóját, ahol „*az Vendégségben*”, amelyet egyikük házában tartottak, „*az elöl számlált személyek körül ülték az Asztalt, jelen leven különös ruhákban Negyen vagy Sen Pokolbéli ördögökis*”. (Schram: *i.m.* I. 341.)

⁷⁶ 1Kor 10,21

⁷⁷ Pl. ŐEZ. IV. 19; XIX. 40–41.

⁷⁸ Kallós: *i.m.* 156; Erdélyi Zsuzanna: „*Hegyet hágék, lőtöt lépék*”. Új Írás X(1970). 9. sz. 98; Uő: *Archaikus és középkori elemek népi szövegekben*. Ethnographia LXXXII (1971). 357; Uő: *Hegyet hágék...*, 162–163; Salamon Anikó: *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák*. Helikon, Bp. 1987. 192; Harangozó Imre: „*Anyám, anyám, Szép Szűz Márjám...*”. *Régi imádságok a moldvai magyaroktól*. Újkígyós 1992. 56; Uő: „*Krisztusz háze aranyosz...*”. *Archaikus imák, ráolvasások, kántálók a gyimesi és moldvai magyarok hagyományából*. Újkígyós 1998. 179, 199–200; Tanczos Vilmos: „*Feltekinték Napkeletre*”. *Moldvai archaikus imádságok*. Néprajzi Látóhatár III(1994). 1–2. sz. 241–242; Uő: *Gyöngyökkel...* 117–119; Uő: *Csapdosó angyal. Moldvai archaikus imádságok és életterük*. Pro-Print, Csíkszereda 1999. 106, 112; Uő: *Folklórszimbólumok*. Kvár 2006. 207; Gazda-Benedek: *i.m.* 283–284; Takács: *Aranykerbe'...* 351; Daczó: *i.m.* 266–268.; Antalné Tankó Mária: *Gyimes-völgyi népi gyógyászat*. Európai Folklor Intézet–L'Harmattan, Bp. 2003. 72; Uő: *A gyimesvölgyi csángó magyarok hiedelmei*. Bp. é.n. (2004), 217–218; Magyar Zoltán: *Csinódi népköltészet. Az Úz-völgyi csángók folklórhagyományára*. Balassi, Bp. 2009. 437–438.

⁷⁹ Csíkszentgyörgy (saját gy.) Az idézett részt nem tartalmazó, rövidebb változat: Takács: *i.m.* 351; „*oly méltóságos legy a mi orszá / gunkba mint a hogy méltóságos az / Ur Jézus Krisztus szent asztalához ülni / szent Testéből enni Szent véréből inni...*” (Daczó: *i.m.* 266–267; Magyar: *i.m.* 437–438.)

⁸⁰ Takács: *Kantéros...* 510.

betegségnevek⁸¹ valójában a betegségdémonok nevei, azaz a szövegekben szereplő, a *halotti tor* és a *lakodalom* vonásait egyaránt magán viselő, áldozati jellegű lakomára meghívott vendégsereg is öbelölük áll.

Bő háromtucatnyi román szövegben – éppúgy, mint a székely és csángó ráolvasók csaknem felében is⁸² – nincs ugyan szó állatáldozatról, szerepel azonban a különböző kelések, tályogok, csomók vendégül látásának képzete.⁸³ Ezekben a változatokban, amelyek jobbra csupán a „nagy asztal”, a lakoma, a démonok megvendégelésének képével kötődnek az állatáldozat képét hordozó változatokhoz, általában az A. Gorovei említette forgatókönyv érvényesül, a szövegek elbeszélik, hogy – miután nem méltatták figyelemre – a betegség megsértődik, és elhagyja a beteget.⁸⁴ Jobbára ide tartoznak a vizsgált gyimesi, Úz menti, moldvai ráolvasók,⁸⁵ de a fentebb felsorolt román változatok többsége is. Vannak ugyanakkor olyan variánsok is, amelyek nem illenek bele ebbe a sémába. Egyes ráolvasókban éppen a mellőzött betegség szállja meg az embert, másutt a meghívott betegségdémonok semmisülnek meg, vagy üzetenek vissza infernális lakhelyükre.⁸⁶ Hasonlóak azok a szövegek, amelyekben a *vörös* állatoktól fejt – talán a *vért* helyettesítő – *vörös tej*ből és *sajt*ből, a *vörös vásár*ban részesedők veszítik varázserejüket, illetve pusztulnak el.⁸⁷ Másutt a meghívottak a nemegyszer *vörös*, *fekete* étel-ekkel, italokkal a betegséget „eszik ki” a megszállottból.⁸⁸ A Gorovei-féle séma mellett tehát néhány másik is létezik, de valamennyi mélyén a *szakrális lakoma* képzete lappang. Maga a *nagy asztal* (masă mare) kifejezés is – mint lakodalmi vagy toros asztal – alapvetően az *étel-*

⁸¹ Miután hagyományosan a betegség megszállottság, a gyógyítás pedig – ennél fogva – exorcizmus, s eltiltani csak a megnevezett gonoszt lehet, fontos, hogy a ráolvasóban a betegség *minden* válfaját megemlítsék, hiszen csak így érhető el – a felsorolt démonok kiűzésével – a teljes gyógyulás. A *betegséget okozók felsorolása* éppen ezért jól ismert a magyar és a román ráolvasók körében (Pócs: *i.m.* I. 256–301; Gorovei: *i.m.* 111–113), de más népeknél is (pl. Munkácsi Bernát: *Votják népköltészeti hagyományok*. MTA, Bp. 1887. 183; Mansikka, V. J.: *Litauische Zaubersprüche*. Helsinki 1929. 72. 38. sz.).

⁸² Diószegi: *i.m.* 49–52; Bosnyák: *i.m.* 1405, 1428. sz.; Ráduly: *i.m.* 123–126; Egerszék (saját gy.).

⁸³ Teodorescu: *i.m.* 358–359, 365–366; Marian: *Descânțece...* 278, 305–307; *ŞEZ.* II. 166; IV. 19; X. 24; XI. 29, 46, 47, 63–64; XII. 184, 193; XIII. 2; XXIII. 3; Lupaşcu: *i.m.* 26–27; Candrea–Densusianu–Sperantia: *i.m.* I. 504; Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 32–33, 36, 61–62, 110; Pamfile: *i.m.* 20, 41; Hodoş: *i.m.* 16–17, 57; Muşlea: *i.m.* 205; Ştefănuţă: *i.m.* 203–204; Şerb: *i.m.* III. 555–556; Bîrlea: *i.m.* II. 377–378; Tocilescu–Ţapu: *i.m.* III. 115–116, 150–151. A szövegek gyűjtőterületeit és alkalmazási lásd fentebb!

⁸⁴ Gorovei: *i.m.* 182.

⁸⁵ Diószegi: *i.m.* 100–103; Kallós: *i.m.* 153. o. 4–5. sz.; Bosnyák: *Adalékok...* 294; Uő: *A moldvai...* 1405, 1428. sz.; Gazda–Benedek: *i.m.* 284; Erdélyi: *Hegyet hágék...(1999)*, 850. és Harangozó: *Elmentem...* 122; Csoma: *Varázslások...* 15; Halász: *i.m.* 1074. sz. Néhány szöveg romlottnak, hiányosnak tűnik, talán azért nincs benne az említett szövegrész: Diószegi: *i.m.* 49–51; Bosnyák: *i.m.* 1427. sz.

⁸⁶ Teodorescu: *i.m.* 358–359; Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 32–33; Ştefănuţă: *i.m.* 204; Diószegi: *i.m.* 100; Bosnyák: *i.m.* 1428. sz.; illetve *ŞEZ.* XII. 192; Hodoş: *i.m.* 16–17. o. 15–16. sz.; Bosnyák: *i.m.* 1427. sz.

⁸⁷ *ŞEZ.* X. 24; Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 61–62, 110.

⁸⁸ Marian: *i.m.* 305–307; *ŞEZ.* XI. 29; Hodoş: *i.m.* 57; Şerb: *i.m.* III. 556. A szimpatikus mágia *similia similibus curantur* (‘hasonlók hasonlókkal gyógyítatnak’) elvét alkalmazó ráolvasók a *vörös* szint általában *gyulladásra*, *lobra*, *kipirult*, *lázas betegre* – néhol gonoszok, igézet ellen is – használják (Marian: *i.m.* 305–307; *ŞEZ.* II. 166; X. 24.; XI. 47; Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 23, 61–62, 110; Hodoş: *i.m.* 16, 16–17, 57; Pamfile, T.: *Mitologie românească. I. Duşmani şi prietenii ai omului*. Buc. 1916. 167; Şerb: *i.m.* III. 556; Filimon Aurél: *Besztercezevidéki oláh ráolvasások és rontások*. Ethnographia XXIV(1913). 284–286) a *fekete*’ jellegű betegségek ellen (pl. a *bubá neagră* ‘pokolvar’ – Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 183; Hodoş: *i.m.* 55–57; Gorovei: *i.m.* 261–262). Megfigyelhető a *zöld* (szorulásra), a *sárga* (sárgaságra), a *fehér* (sérvre) színek alkalmazása is. (Gorovei: *i.m.* 177–178, 340, 324; Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 182.) A színeket általában nem keverik, néhol azonban a *vöröst* – a démon kiűzése után – a gyógyulást jelképező *zöld* váltja föl. (Pl. Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 61–62.)

dozat egyik formájára utal a románban. A népi elképzelésben a hajdani *áldozati torok* emléke keresztény dogmatikai képzetekkel keveredik. Egyes szövegek felvetik a betegség gyógyítók általi *átvételésének* – a samanizmus körébe tartozó – kérdését is. Ezek a ritka és igen archaikus variánsok a vizsgált szövegek eszmei háttérének mélyebb rétegeit tárják fel, mint a gyógyulás mikéntjére egyszerűbb választ – „a sértett démon elhagyja a beteget” – adó változatok.

Külön egységet képez a három – a helybéli Majlát Sára szerint „*a Szent Mária hagyta*”⁸⁹ –, archaikus népi imádságokkal kontaminálódott, egymással alighanem genetikus kapcsolatban is álló kibédi „olvasás”, amelyekben az állatáldozat és a lakoma képe nem szerepel, előjön azonban a *nagy hegy* és az oda felmenő gyógyító *asszonyalak*, valamint az általa a „*hideg havas tetejire*” kivitt *szentelt abrosz* és *gyertya*.⁹⁰ Főként román ráolvasókban a *terített asztal* gyakran a *telí poharak* és az *égő fáklyák*, *gyertyák* képével együtt jelenik meg. Az említett közegekben jobbra a meghívottak *halotti torát* – túlvilági mennyegzőjét – ülik meg. Az óriási, *égő fenyőrudak* („*istengyertyák*”) képe jellemzi az ugor állatáldozatok szakrális tereit is, bár a régi szövétnékeket a 19. században már ott is telplomi *viaszgyertyák* helyettesítik.⁹¹

A Gorovei-féle alapsémába illeszkedő ráolvasókban tehát a sértett betegségdémon kifakad, elszárad, elhagyja a megszállt embert, aki rontásától megtisztulván, a gyógyító által segítségül hívott isteni erővel töltekezve visszatalál a megkereszteltek üdvözülésre váró seregébe.⁹² A *Nagypéntek Asszony* („*Vinerea Mare*”) által meg nem vendégelt hólyagnak és a hályognak a gyulladással („*beșica și albeața și cu roșăța*”) a bosszúságtól és bánattól a csúcsa elsovadt, a gyökere kiaszott, akár egy havasalföldi variánsban az „*égő fáklyákkal, / telí poharakkal, / finom lakomával*” megterített *selyemasztalhoz* („*masă de mătasă*”) nem invitált *gilkáknak* („*gâlcile*”).⁹³ Utóbbi szövegben a vendéglátó a torokgyíkokat „*meghívta, / megvendégelte, / megtisztelte*” („*le-a pofit, / le-a cinstit, / le-a omenit*”), ezek a kifejezések a démonoknak tett *áldozatra* utalnak. Egy pokolvarra való olvasásban „*Szent Péter megindult úton, ösvényen*”, amelynek közepén nagy asztalt tett, s „*meghívott kilencvenkilenc féle kelevényt*”, csak a pokolvart nem, aki a méregtől kihasadt.⁹⁴ A világok között vezető „*úton, ösvényen*” való megindulás a magyar és román ráolvasók szokott kezdőképe. Egy moldvai szöveg szerint a Szűzanya indult útnak, s annak *közepén* járván lakodalmi asztalt terített, ahová egyedül a pokolszökést nem invitálta, amiért az bosszúságában eltűnt a beteg „*agyvelejéből, / Az arcképiéből*” („*din creierii capului, / Din fața obrazului*”).⁹⁵ Egy másik változatban az *út közepén* megvendégelt kelevények közé nem szólított pokolvar távozik sértődöttségében a beteg agyából és arcáról.⁹⁶

⁸⁹ Ráduly: *i.m.* 122. A ráolvasók eredettörténete alighanem valamely XVIII–XIX. századi ponyván lelhető fel, a szövegek eredetvidéke ugyanakkor talán a román néphit területén lehet.

⁹⁰ Ráduly: *i.m.* 124–126.

⁹¹ Munkácsi: *Vogul...*, II. 2. füz. 441–443.

⁹² Teodorescu: *i.m.* 358–359, 365–366; Marian: *i.m.* 278; Lupașcu: *i.m.* 26–27; *ȘEZ.* XI. 46, 47, 63–64, XII. 193. o. IV–V. sz., XIII. 2–3, XXIII. 3; Candrea–Densușianu–Speranția: *i.m.* I. 504. (Di bubi dulși; Vutcani, j. Fălcui); Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 32–33, 36; Pamfile: *Boli...*, 20, 41; Ștefănuță: *i.m.* 203–204; Șerb: *i.m.* III. 555–556; Birlea: *i.m.* II. 377–378; Tocilescu–Țapu: *i.m.* III. 115–116, 150, 151.

⁹³ *ȘEZ.* XI. 47. (De beșica cea rea; Tătăruși, j. Suceava); *ȘEZ.* XI. 63–64. (De gâlcă; Cicănești, j. Argeș)

⁹⁴ Pamfile: *i.m.* 20. o. 63. sz. (De Bubă rea)

⁹⁵ Ugyanígy jár egy *daganat* („un buboi”) rendezte nagy ünnepségről lemaradó pokolvar, de a Baba Dochia tartotta *nagy halotti torra* („pomană mare”) meghívni elmulasztott *óvvarok* („bubele dulci”) is. (Tocilescu–Țapu: *i.m.* III. 115–116. De beșica cea rea; előbbi Bogești, j. Tutova; Georgescu-Tistu: *i.m.* 77. CCXV. sz. De bube dulci; Grăzdana, j. Buzău)

⁹⁶ Tocilescu–Țapu: *i.m.* III. 150–151. (De bubă neagră; Tazlău, j. Neamț)

Egy besszarábiai variánsban a *fekete ember* („omu negru”) a fekete házban fekete málét és malátasört készített, „s meghívta mind a keléseket, / Meghívta mind a fekélyeket. / De az enyémről megfélekedezett, / Nem hívta meg. / Ezért az megtüzesedett, / Kivörösödött / Hogy a gyökere elsorvadt.”⁹⁷ Egyes szövegekben a betegség sértődése abból fakad, hogy nem hívják meg a templomba, két – egymással közeli rokonságot mutató – variánsban pedig a nyilallás (junghiu) vesztét okozza a démon megbántottsága.⁹⁸ A gonoszok templomból való elmaradása, mint rontó hatalmuk gátja, a gyimesi, csíki néphitben is előjön. Gyimesközéplekon régen szokás volt a viharban, jégesőben – *sárkány* képében – járó *Sátán* meghívása a karácsonyi éjféli misére.⁹⁹ Miután az ördög nem megy be Isten házába, később erre való hivatkozással lehet a határból is eltiltani.¹⁰⁰ Hasonló elgondolásokra utal a már említett, Antiochiai Szt. Margit alakjához kötődő, ritka ráolvasókban az „*Urjézus szent asztalá*”-nak említése.¹⁰¹

A fenti szövegekben nem szerepel *kimondott* állatáldozat, csupán lakoma, a megterített, étellekkel, italokkal teli, fáklyák fényében fürdő „nagy asztal”. Az állatáldozat képét hordozó román ráolvasók többségében szintén ez a séma érvényesül, hasonlóan a népünk körében gyűjtött – magyar és román nyelvű – változatokhoz.¹⁰² A mellőzött betegségdémon a magyar szövegek szerint is „*nagyon megsértődött*”, annyira, hogy „*a bútól és a bánattól a hegye kiszáradt, a töve elapadt*”, hogy „*mérgibe hasadott hetvenhétbe*”, vagy éppen csak „*egyet harsant, csattant a töve, / úgy eloszlott, mint a hó*”.¹⁰³ Egy moldvai variánsból ugyanakkor úgy tűnik, a nagy asztalt terítő asszony talán éppen azért nem hívja meg a kelést, hogy az „*menjen ki a kősziklákra, / hol a kutyák nem ugatnak, / kakasok nem kikirelnek*”, de ugyanezért nem értesítik a hegyen végzett loáldozatot követő torról – ahová pedig minden kelevényt meghívtak és a levágott állat húsával megvendégeltek – a beteg kelését, „*hogy pusztuljon el és mégjobban pusztuljon el*”, s a kelés valóban elmúlik, „*akkor a hegye elszáradt / a töve elapadt*”.¹⁰⁴ A közös étkezésen – a többi démonokkal együtt – részt nem vevő betegség nem okozhat bajt, ez tűnik

⁹⁷ „*Sî chiami tîti bobnelili. / Sî chiami tîti zgâncunelili. / De pe a me o uitat-o, / N'o chemat-o. / Da ie s'o 'nfocat, / S'o 'nbojorat / Şă rădăşina i-o săcat.*” (Ştefănuță: *i.m.* 203–204. Di beşica şei niagrî; Copanca, Moldova)

⁹⁸ Szerb: *i.m.* III. 555–556. (De bube dulci); Gorovei: *i.m.* 182; illetve Pamfile: *i.m.* 41. Az első szövegben a *fejedelem* („vodă”) tett nagy asztalt, s mindenkit meghívott, csak a nyilallást nem, aki mérgében piszkavasra pattant, a tengerre vágatott, s beleveszett. A másikban *István vajda* (Ştefan vodă) minden harcosának jó fegyverei és paripái voltak, a démonnak ellenben nem, ő ezért tűzvasra ülte eredt a fejedelem után, a föld azonban meghasadt, és elnyelte őt.

⁹⁹ „*Karácsony éjjelén mikor mennek misére a sátánt meg kell hinni misére: »Na te gonosz sátán, ha eljössz velem a Krisztus urunk születésére, akkor jere el határainkra es. Ha el nem jössz, akkor ne jere határainkra se.« Tudott dolog, hogy misére nem mejen el a sátán. Mikor jó a nagy idő, akkor a fészivel a kezedbe arra fordulsz, merről jó s keresztesen elinted. »Na te gonosz sátán, nem jöttél el Krisztus urunk születésére s akkor a határainkra se jere bé.«” (Kallós: *Ráolvasások...* 14–15. o. 16. sz.)*

¹⁰⁰ Bosnyák: *A gyimesvölgyi...* 49, 42. sz.; Salamon: *i.m.* 202.

¹⁰¹ Daczó: *i.m.* 266–267.; Magyar: *i.m.* 437–438.; Csíkszentgyörgy (saját gy.)

¹⁰² ŐEZ. IV. 18–19; XXII. 35; XXIII. 25; Pamfile: *i.m.* 18. (Gorovei: *i.m.* 182; Lükő: *i.m.* 121); Tocilescu-Ţapu: *i.m.* III. 150; Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 35; valamint Diószegi: *i.m.* 100, 102, 103; Kallós: *Ráolvasás...*, 153. 4–5. sz.; Bosnyák: *Adalékok...*, 294; Gazda–Benedek: *i.m.* 284; Erdélyi: *i.m.* 850. és Harangozó: *i.m.* 122; Csoma: *i.m.* 15; Halász: *i.m.* 1074. sz.

¹⁰³ Halász: *i.m.* 1074. sz.; Diószegi: *i.m.* 103; Kallós: *i.m.* 153. 5. sz.; Gazda–Benedek: *i.m.* 284. Egy moldvai szövegváltozatban – talán romlott volta miatt – nem szerepel a sértettség képe. (Diószegi: *i.m.* 49–51.)

¹⁰⁴ Bosnyák: *A moldvai...* 1405. sz.; Diószegi: *i.m.* 100–102.

ki egy csöböröcsöki változattól is, amelyben a pokolvar nem hivatalos a lakomára, ezért nem szabad megjelennie a beteg testén sem.¹⁰⁵

„A pokolszökés bánatos lett, reament erre az emberre...” A fentiekől eltérő típusú szövegcsoportok

A fentiekől eltérő típusú variáncscsoportok egyikében a betegséget a „nagy asztal”-hoz *meg nem hívott* démon okozza. Egy 1839-es kéziratból származó szöveg szerint a húsvétvasárnap reggel terített *nagy asztalhoz* meghívták „mind a sebeket, / mind a kelevényeket” („pe tóte sgäibuțele, / pe tóte bubuțele”), csak a *pokolvart* nem, ezért ő „igen erőst” megharagudott, s a beteg megjelent.¹⁰⁶ Egy munténiai olvasásban „a nagy Úrnő / nagy asztalt terített / húsvétvasárnap”, megvendégelte a keléseket, egyedül a pokolvart nem, aki kitüzesedett, s a beteg zápfogába beléköltözött.¹⁰⁷ Egy lániki szövegben a „kilencvenkilenc féle csomót” asztalhoz hívó anya által kihagyott pokolvar „megharagudott, / Anna nyakára szállott”, de egy másikban is – ahol „a király csinála egy nagy asztalt” – a sértett démon okozza a betegséget: „A pokolszökés bánatos lett, / reament erre az emberre...”¹⁰⁸

Újabb csoportot alkotnak azok a – magyar és román – szövegek, amelyekben éppen a lakomára *meghívott* démonok hagyják el a beteget. Egy havasalföldi ráolvasó a *vaknapot* (soare sác) a beteg fejéből a „mélységes völgyekbe, / kopár kősziklákra” („în văi adânci, / în pietre săci”) küldi, ahol már várja őt a fáklyafényben úszó asztal és egy „levágott, kövér marha”.¹⁰⁹ A terített asztal képe a demont túlvilági lakóhelyére csalogatja vissza, amely az ember nem járta vidéken található. Egy moldvai ráolvasóból úgy tűnik, a gyógyító asszony azért vágja le a *fehér lovat*, s hívja oda „az egész pokolszökést”, hogy ezzel elűzhesse őket.¹¹⁰ A hívogató „nagy asztal” a szövegekben tehát gyakran a *túlvilágon* vagy világunk és a más-világ *határán* – az út, ösvény „felénél”, „közepén” – áll. Amint arra két bánáti ráolvasó zárórésze utal, a gyógyító mindenképpen kiűzi a demont a betegből.¹¹¹ A lakoma mint a betegséget okozó rontás megszüntetésének módja voltaképpen *aldozat*, amelyet a beteg „csontjait tépő, piros vérit

¹⁰⁵ „Minden kelevények, / Minden rühök, / Titeket meghívlak az asztalhoz, / De téged, pokolvar; / Téged nem hívlak meg! / Te, pokolszökés, ne jelenj meg, / Ne tüzeskedj, / Mert én erős gyógyírt adok rád.” („Tăti bubili, / Tăti zgînsili / V’oi pofti la masi, / Da pi tini bubî ră, / Nu te-oi pofti! / Tu, beșicî ră, nu ti isca, / Nu ti ’nfoca, / Cî ieu piști liac țoi da.” – Ștefanucă: *i.m.* 204. Di beșica șei ră; Cioburciu, j. Tighina)

¹⁰⁶ Teodorescu: *i.m.* 358–359. (Descântecul pentru bēșica cea rea; A Neamț megyei Bisericaniban lévő kolostorban található kéziratból származó variáns.)

¹⁰⁷ Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 32–33. (De bubă; Budești, j. R.-Sărat)

¹⁰⁸ Diószegi: *i.m.* 100; Bosnyák: *i.m.* 1428. sz.

¹⁰⁹ ȘEZ. XII. 192. (De soare sác și deochi; Bujoreni, j. Vâlcea)

¹¹⁰ „Menjetea a kősziklákra, / ahol a kutyák nem ugatnak, / s a kakasok nem kukurikolnak, / menjetea!” (Bosnyák: *i.m.* 1427. sz.)

¹¹¹ „Jertek, boszorkák! / Jöjjetek, rémségek! / Ahányan csak esztek, / Meghasadtok, / Akik megmaradtok, / Szétpukkadatok, / S XY a boszorkáktól megmenekül.”; „Gyertek, gonosz lelkek! / Jöjjetek, boszorkák! / Mind, akik esztek, / Széthasadtok, / Akik maradtok, / Megpukkadatok / S XY tőletek megszabadul, / Amen.” („Veniți strigoni! / Veniți pocituri! / Căți veți mână, / Veți crepă! / Și căți veți ugi, {rămâneă} / Veți plezni / Și N. de strigoi s’ a mântui.”; „Veniți muroni! / Veniți strigoni! / Căți veți mână, / Veți crepă! / Căți veți ugi, / Veți plezni / Și N. de voi s’ a mântui, / Amin!” – Hodoș: *i.m.* 16–17. 15–16. sz. De deochi; Bánát)

megívó, szálas husát hasigáló” démonok jóindulatának elnyerésére, illetve a beteg teste-lelke helyett ajánlanak fel a gonoszoknak. Ráolvasóink az *inkulturáció* jellegzetes példái, amelyekben a „pogány” áldozati torokhoz kapcsolódó archaikus képzetek a *szentmise* és a *szentáldozás* fogalmkörével keverednek. Erre utal, hogy egyes román változatok *húsvétvasárnap*hoz vagy a *vasárnapi* miséhez kötődnek, de a székelység körében unikális kibédi szövegek is *pénteki imák*hoz kapcsolódtak.¹¹²

A ráolvasók egy újabb csoportjában a betegséget, illetve a démon erejét „megeszik”: „...s odagyűlt sok nagy, vörös ember; / S megették a vörös márnát, / – Még írماغját / sem hagyták” – azaz semmiféle ellenszert nem hagytak („*Nici de leac / N’au lăsat.*”), a démon tovább nem tarthatja megszállva a beteget.¹¹³ Másutt a *vörös ember* („omu roș poroș”) így hívogatja a vendégeket: „*Gyertek, jó emberek, / és egyetek. / Mert nem a / levest, halat és kenyeret, / hanem a kelevényt eszitek, / a heggel, / a gyulladással / és a gennyedéssel, / hogy N. maradjon tiszta, / fénylő, / mint a tiszta arany, / mint a tisztított ezüst.*”¹¹⁴ Egy szemverésre való olvasásban egy nagy, vörös asszony megfejt egy nagy, vörös tehenet, majd odahívott néhány vörös ember és asszonyt, akikkel nagy, vörös cseréptálat és kanalakat ragadván ették meg az ételt: „*De megették még az igizetet is XY-ból; / Az agyvelejéből, / Az arcképiből, / Az orra csontjából, / A fogai-ból, a zápfogából, / A lelkéből, a májából, / A gyomrából, a bélből, / S a hátgerincéből.*”¹¹⁵ Egy havasalföldi szövegben egy nagy fekete ember („un om mare negru”) készít egy nagy fekete kenyeret, amelyet elfogyasztván nem a kenyeret eszik, „*hanem a sebgyulladásokat, / nyilallásokat / és a daganatokat*”, s a beteg tiszta és fénylő marad.¹¹⁶

Egyes változatokban talán a toron elfogyasztott áldozati állatot – illetve annak vérét – helyettesíti mint kisebb áldozat a *vörös kecskétől* (*capră roșie*), a *nagy, vörös tehenektől* (*vacile mari roșii*) fejt *vörös tej* és a *vörös sajt*, amelyeket a *vörös vásárba* („*bâlcu roșu*”, „*târgul cel roșu*”, „*târgu mare, roșu*”) vive hangos kiáltással hívják össze a gonoszokat, egyenek belőlük, hogy a beteg gyógyulást nyerjen: „*Jertek, boszorkányok a boszorkákkal és oroslánok az oroslánasszonyokkal, az erdei öreggel és az erdei asszonyokkal, s egyetek meg a vörös tejet és a vörös sajtot.*”¹¹⁷ Hasonlóképpen rikkantja oda a nagy, vörös ember a démonokat egy olteniai ráolvasóban: „*Vörös tejet, – / A morák, / A boszorkák... [...] / A rontó bábák, / Az irigy asszonyok / Odatódultak, / Amelyik vett a sajtból a piacon, / Annak a lelke, / Mája, / Meghasadt...*”¹¹⁸ Másutt a *vörös kecske* tejéből készített vörös sajtot a gonoszok látogatta *vörös piacra* viszik, „*ahová eljönnek az igizők, / És az igizős asszonyok, / S a morák / A boszorkányokkal; – / Amelyik vett a sajtból / Mindnek meghasadtak a szemei.*”¹¹⁹ A *piac*, a *sokadalom* – mint más-világ – képe a gyimesi ráolvasókban is előjön.¹²⁰

¹¹² Teodorescu: *i.m.* 358–359. (Descântecū pentru bēșica cea rea); Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 32–33. (De bubă; Budești, j. R.-Sărat) és Șerb: *i.m.* III. 555–556. (De bube dulci); Ráduly: *i.m.* 123–126.

¹¹³ Hodoș: *i.m.* 57. (De „orbalt”; Vejte, Bánát) Hasonló záróformula másutt is található, így például egy *bélgörce*re való szövegben. (Uo. 30–31. De colăciț)

¹¹⁴ Marian: *i.m.* 305–306. (De bubă; Erdély)

¹¹⁵ Șerb: *i.m.* III. 556. (De deochi)

¹¹⁶ ȘEZ. XI. 29. (De obrinteală; Slăvești, Vâlcea)

¹¹⁷ ȘEZ. X. 24. (De deochiu)

¹¹⁸ Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 110–111. (De moroi; Turcenii de Sus, j. Gorj) A *morák* a keresztleetlen gyermekekből való „*kis boszorkányok*”. (Moldován Gergely: *Alsófehér vármegye román népe*. = Lázár: *i.m.* I. 893–894.)

¹¹⁹ Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 61–62. (De bubă)

¹²⁰ Takács: *Aranykertbe*’..., 439; „*Fugi, delace! [...] / Că te mân la iarmaroace, / Și te vând, / Și te părăsesc...*” („Fuss el, dalák! (...) / Mert a vásárba hajtalak, / S ott eladlak / És elhagylak...” – Gyimesbükk, sajt gy.)

A fenti szövegek csaknem mindegyike az együttesen elköltött, kultikus jellegű lakomához kötődik. A rituális étkezés, amelyen a betegségdémonok is részt vesznek, egyfelől éppen az ő jóindulatuk elnyerésére s ezáltal ártó erejük „megkötésére” irányulhat. A megetetés – kivált tűzön főtt, sült ételekkel¹²¹ – az „emberivé tétel” mágikus módszere, hiszen a halotti „más-világ”-ot jellemző *nyers* táplálékkal szemben a *főtt* ételek az emberi világ szimbólumai. Ahogyan a meghaladott kultúrfokot képviselő sótlan, kelesztetlen kenyérféleségek¹²² – a világban mindenütt kimutatható bináris oppozíciósor (élet-halál, fent-lent, nappal-éjjel, bal-jobb stb.) alapján¹²³ – a *főtt-nyers* / *élő-halott* ellentétpárban az ételek halotti oldalát képviselik,¹²⁴ ezért alkalmasak a túlvilágra irányuló aktivitásra (pl. holtak táplálása), úgy a ráolvasóinkban szereplő *főtt* ételek az emberi világot és az azt átható isteni erőket jelképezik, elfogyasztásuk tehát az utóbbiakkal való töltekezés, az emberiesülés, a megtisztulás – végző soron a *gonoszűzés* eszköze. Az antropomorf gonosz-képzet mind az archaikus román, mind pedig a régi magyar néphit jellemző eleme. Hogy a gonoszok figyelmét lekössék, hogy megcsalják, kiengeszteljék, kielégítsék őket, a legkülönbözőbb – alapvetően azonban mindig *emberi* igényekhez szabott – módokon járnak el: etetik, ruházzák a démonokat, az élő ló helyett a döglött állat koponyáját ajánlják fel számukra hátsul. A betegségdémont egyes vidékeken, inkább a romáságnál, illetve a román néphit hatását mutató magyar népcsoportoknál (gyimesi, hárompataki, moldvai csángók, csíki, bukovinai székelyek) – különös eljárások keretében – *felruházzák*, úgy tiltják el.¹²⁵ Lükő Gábor a ruhaáldozatot az *emberáldozat* megszelídült formájának tartja,¹²⁶ talán a „nagy asztal” megterítése – önmagában – is a hajdani *állatáldozatok* emléke. A *natura-cultura* ellentétpárban előbbi a nyers étkekhez hasonlóan a *meztelenség* képzete, utóbbit a „*ruha teszi az embert*” gondolata jellemzi, a ruha – a tűzön készített, főtt-sült ételekhez hasonlóan – az *istenképiség*, az Istennel való *misztikus egyesülés* (unio mystica) szimbóluma.¹²⁷ Ezáltal érthetővé válik, miért okoz bajt, betegséget nem egyszer éppen a lakomára meg nem hívott betegség, igaz, jó néhány felmerülő kérdésre így sem kapunk választ.

¹²¹ A ráolvasók említik a főtt, sült ételeket: Marian: *i.m.* 305–306; *ŒEZ*. XI. 29; Hodoş: *i.m.* 16–17, 30–31, 57.

¹²² Így a lepény, bodak, pogácsa, lángos vagy a ráolvasókban gyakorta előforduló *sajtalan*, azaz ’nem savanyú’, vagyis ’kovásztalan’, ’kelesztetlen’ étkek. (Kisbán Eszter: *A lepénykenyér a magyar népi táplálkozásban. = Népi kultúra – népi társadalom*. I. Főszerk. Ortutay Gyula. Akadémiai, Bp. 1968. 73–74.)

¹²³ Tokarev, Sz. A.: *Mitológiai enciklopédia*. I-II. Főszerk. T. Sz. A. Gondolat, Bp. 1988. I. 40–41, 52–53, 66–68, 73–74, 126–127; Ivanov, V. V.: *Páros és páratlan. Aszimmetria az agyban és a jelrendszerekben*. Bp. 1986. 138–153; Eliade, M.: *A szent és a profán*. Európa, Bp. 1987; Pócs Éva: *Tér és idő a néphitben*. Ethnographia XCIV(1983). 177–206.

¹²⁴ Pócs Éva: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán*. L’Harmattan, Bp. 2002. 41.

¹²⁵ Lázár: *i.m.* I. 565; Versényi: *Babonák*, 140; Uő: *Erdélyi...* 319; Pávay: *i.m.* 299; Téglás: *i.m.* 162; Magyary-Kossa: *i.m.* I. 359; Vajkai: *i.m.* 112; Diószegi: *i.m.* 46–48; Bosnyák: *Adalékok...* 291, Uő: *A moldvai...* 1305. sz.; Hoppál: *i.m.* 69–70; Eliade: „*Samанизmus*”... 315; Ráduly: *i.m.* 107; Magyar: *A csángók...* 91, 405. (Kallós Zoltán gy.); Takács: *Kantéros...* 429; Halász: *i.m.* 1810–1815. sz.

¹²⁶ Lükő: *i.m.* 130.

¹²⁷ Pócs Éva: *Ing, palást és meztelenség: adatok az öltözködés szimbolikus vonatkozásaihoz. = Tárgy, jel, jelentés*. (Studia Ethnologica Hungarica IX.), Szerk. P. É. L’Harmattan–PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék, Bp. 2008. 173; *Az apostolok csodálatos cselekedetei*. (Apokrif iratok.) Sorozatszerk. Adamik Tamás. Telosz, Bp. 1996. 173, 175.

„Azt a fehér lovat elvágá, asztalt teve belőle...”
A nagy, fehér ló és más áldozati állatok a szövegekben

Miután a vizsgált ráolvasók között a legrégebb emlékeket őrző csoport feltételezhetően az, amelyben *állatáldozatról* esik szó,¹²⁸ nézzük meg kissé alaposabban ezeket a szövegeket, különös tekintettel a *lóáldozat* képét hordozó variánsokra.¹²⁹ A magyar változatok közül – legyenek azok magyar vagy román nyelvűek – tízben szerepel kimondottan, háromban feltételezhetően állatáldozat,¹³⁰ a leölt állat hétszer *fehér ló*, négyszer *nagy ló*, egy ízben *egy ló*, egy moldvai, román nyelvű szövegben pedig „*kövér ünőborjú*”¹³¹. Az áldozati ló a magyar nyelvű variánsok közül hatban *fehér*, *fejér*,¹³² egyben-egyben pedig *nagy ló*, illetve egyszerűen *egy ló*,¹³³ valószínű tehát – tekintve a ráolvasók archaikus, feltételezhetően a nemzeti romantika (18. sz. vége–19. sz. utolsó harmada) előtti voltát –, hogy a szövegek eredeti változatában *fehér ló* szerepelt. Az áldozati állat tehát itt szinte kizárólag a *ló*, leggyakrabban a *fehér ló*. Kimondottan lóáldozatot említenek egyes román ráolvasók is,¹³⁴ más szövegek utalnak rá,¹³⁵ itt ugyanakkor nagyobb számban jelennek meg más áldozati állatok is.¹³⁶ Fehér lovat, így *fehér kancát* (iapă albă), *nagy fehér kancát* (iapă albă, mare), illetve „*kajlafülű lovat, ki fehér mint a tej*” („calul cel bleag, alb ca laptele”) említ hat román változat, kettőben *nagy ló* (cal mare) – mint a gyimesi variánsokban¹³⁷ –, egyben pedig *egy ló* (un cal) szerepel.¹³⁸

A román nyelvű változatokban szereplő *nagy ló* (cal mare) különleges voltára utaló *mare* ('nagy') epitheton jelenthet 'kövér'-et, 'különleges'-t, 'tisztá, világos'-t is, az áldozati állat „*nagy*”-sága tehát a „*fehér*”-séggel, a „*tiszta*”-sággal is összefügg. Mindez egy, népünknel legalább az Árpád-korig – a tarcali lóáldozatig, Vata lóhúsevéséig¹³⁹ – nyomon követhető, de a

¹²⁸ Az ugor népek hagyományos áldozatai között is a legrégebb a *véráldozat* (jir), a *főtt étellel* való áldozás (puri) ennél újabb, bár vannak olyan áldozati állatok (pl. hal), amelyeknek nincs meleg, párolgó vére, ezért adják fagyos vagy főtt állapotban isteneiknek. (Munkácsi: *i.m.* 456–457, 435.)

¹²⁹ Diószegi: *i.m.* 100, 101–102; Kallós: *i.m.* 153. 4–5. sz.; Bosnyák: *Adalékok...* 294; Uő: *A moldvai...* 1427. sz.; Gazda–Benedek: *i.m.* 284; Erdélyi: *i.m.* 850. és Harangozó: *i.m.* 122; Csoma: *i.m.* 15; Gyimesbükk, Budáka-oldal és Bálványos-pataka (saját gy.)

¹³⁰ Kimondottan: Diószegi: *i.m.* 100, 101–102.; Kallós: *i.m.* 153. 4–5. sz.; Bosnyák: *Adalékok...*, 294., Uő: *A moldvai...*, 1427. sz.; Gazda–Benedek: *i.m.* 284; Erdélyi: *i.m.* 850. és Harangozó: *i.m.* 122; Csoma: *i.m.* 15; Halász: *i.m.* 1074. sz. Feltételezhetően: Diószegi: *i.m.* 102–103; Takács: *Aranykertbe* '..., 440–441; Gyimesbükk, Bálványos-pataka (saját gy.)

¹³¹ Fehér ló: Diószegi: *i.m.* 100, 100–101; Bosnyák: *Adalékok...* 294, Uő: *A moldvai...* 1427. sz.; Gazda–Benedek: *i.m.* 284; Erdélyi: *i.m.* 850. és Harangozó: *i.m.* 122; Csoma: *i.m.* 15; Nagy ló: Diószegi: *i.m.* 102–103; Kallós: *i.m.* 153. 5. sz.; Gyimesbükk, Budáka-oldal és Bálványos-pataka (saját gy.); Ló: Kallós: *i.m.* 153. 4. sz.; Kövér ünőborjú: Halász: *i.m.* 1074. sz.

¹³² Diószegi: *i.m.* 100; Bosnyák: *Adalékok...*, 294; Uő: *A moldvai...*, 1427. sz.; Gazda–Benedek: *i.m.* 284; Erdélyi: *i.m.* 850. és Harangozó: *i.m.* 122; Csoma: *i.m.* 15.

¹³³ Diószegi: *i.m.* 100; Bosnyák: *Adalékok...*, 294; Uő: *A moldvai...* 1427–28. sz.; Gazda–Benedek: *i.m.* 284; Erdélyi: *i.m.* 850. és Harangozó: *i.m.* 122; Kallós: *i.m.* 153. 4–5. sz.

¹³⁴ Pamfile: *i.m.* 18. (Vö. Gorovei: *i.m.* 182; Lükő: *i.m.* 121.); Tocilescu–Țapu: *i.m.* III. 150.

¹³⁵ Gorovei: *i.m.* 267. (De bube mari, Buimăceni, Botoșani)

¹³⁶ Tocilescu–Țapu: *i.m.* III. 150. (kilenc kövér marha); Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 35. (vörös ökör); ȘEZ. IV. 18–19. (barnás bölény, vagy vadtulok), XII. 35 (kilenc kövér berbécs), 192. (kövér, levágott marha), XXIII. 25. (nagy berbécs).

¹³⁷ Gyimesbükk, Bálványos- és Tarhavas-pataka (saját gy.)

¹³⁸ Pamfile: *i.m.* 18; Gorovei: *i.m.* 182, 267; Diószegi: *i.m.* 101–103; Lükő: *i.m.* 121; Tocilescu–Țapu: *i.m.* III. 150.

¹³⁹ Gombos F. Albin: *Catalogus fontium historiae Hungaricae*. I. Bp. 1937. 238, 622.

rokon türk és ugor népeket is jellemző hagyományhoz kötődik. Az ugor *véráldozat* legfontosabb áldozati állatai a ló, a rénszarvas¹⁴⁰ – utánuk a tehén és a juh, mint az állatáldozatot említő román ráolvasásokban –, s a „*közfelfogás szerint az istenek nem kedvelik a sötét szőrű állatokat, hanem lehetőleg világos színűeket, mindenkifölött pedig fehér szőrűeket kívánnak*”.¹⁴¹ Georgi is említi a cseremiszek kapcsán, hogy „*a fehér színű állatok elsőbbséget élveznek*” az áldozatokban.¹⁴² Lóáldozatra utalhat, hogy Dareiosz (Kr.e. 549–486) perzsa birodalma háromszázhatvan *fehér lovat* kapott éves adóként Kilikiából,¹⁴³ de egy 1898-ban feltárt szkíta kurgánban is ugyanennyi lótetemet találtak az uralkodó sírja körül.¹⁴⁴ Theophülaktosz Szimokatta (6–7. sz.) írja, hogy a turkok (magyarok) istenüknek „*lovakat, ökröket, juhokat áldoznak*”.¹⁴⁵ Árpád Zalánnak küldött ajándékai közül elsőként a *tizenkét fehér lovat* említi Anonymus,¹⁴⁶ 1356-ban pedig a tatár nagykan temetéséről írják, hogy vele együtt felkantározott, arannyal és ezüsttel megrakott *fehér lovat* is temettek, csikóstul.¹⁴⁷ Freisingi Ottó *Chronicája*, a *Bécsi Képes Krónika*, Anonymus *Gesta Hungarorum* a régi magyarok *lőhúsevésére* szolgál adattal.¹⁴⁸ Ez utóbbihoz tértek vissza Thuróczy János *Chronica Hungarorum* szerint is Péter király alatt a magyarok, de Gyallay Domokos úgy véli, a „*ha fehér lovat látok, megéhülök*” székely mondásban is „*az ősi áldozati lakoma emléke szólal meg*”.¹⁴⁹

Népünk fehérlóáldozatairól és a szokás – főként keleti – párhuzamairól Cornides Dániel, Horváth János, Kiss Bálint, Ipolyi Arnold, Kállay Ferenc és Kandra Kabos is megemlékezik.¹⁵⁰ Az idézett források szerint a „fehér”-ség (tisztaság) és a „nagy”-ság (kövérség) egyaránt jellemzi az áldozati állatokat. A vogulokról jegyezték fel, hogy „*áldozati lovat vásárolva ezt egész nyáron át hizlalják, s így készítik elő az őszi közös áldozatra*”.¹⁵¹ A vogulok minden őszi „*áldozatul fehér lovat ölnek*” a lozavidéki *szent hegyen*, de az altaji beltírek is háromévente

¹⁴⁰ A rénszarvason kívül tudunk jávorszarvas-áldozatról is. (Pl. Nagy Zoltán: *A jávorszarvas – egy hanti áldozati tárgy ürügyén. = Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára*. Szerk. Benedek Katalin–Csonka-Takács Eszter. Bp. 1999. 73–91.)

¹⁴¹ Munkácsi: *i.m.* II. 2. füz. 435.

¹⁴² Georgi: *i.m.* I. 35.

¹⁴³ Roaf, M.: *A mezopotámiai világ atlasza*. Helikon, Bp. 1998. 208.

¹⁴⁴ Bakay Kornél: *Óstörténetünk régészeti forrásai*. I–II. Miskolc 1997. I. 81.

¹⁴⁵ Theophylactus Simocatta: *Historiarum libri octo*. (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae), Bonnae, Impensis ed. Weberi, 1834. 286: Lib. VII. cap. 8.

¹⁴⁶ Anonymus: *Gesta Hungarorum*. = *A magyar honfoglalás kútfoi*. Szerk. Pauler Gyula–Szilágyi Sándor. MTA, Bp. 1900. 413. Cap. XIV: „... et misit ei XII albos equos et XII camelos...”

¹⁴⁷ *Recueil ou abrégé des voyages, et observations, du Sr. Jean de Mandeville, chevalier et professeur en médecine, faites dans l'Asie, l'Afrique &c.* Commencées en l'An MCCCXXXII. 24. = Bergeron, P.: *Voyages faits principalement en Asie dans les XII, XIII, XIV et XV siècles... par Pierre de Bergeron*. Haye 1735. I.

¹⁴⁸ *Freisingi Ottó Krónikája*. Bevezetéssel és magyarázó jegyzetekkel ellátta Gombos F. Albin. Athenaeum, Bp. 1912. 294: Lib. VI. cap. 10; Anonymus: *i.m.* XVI; Pauler–Szilágyi: *i.m.* 414; Sebestyén Gyula: *A pogány magyarok lőhúsevése*. Ethnographia XIV(1903). 394.

¹⁴⁹ *Chronica Hungarorum*. (Hasonmás kiadás, Horváth János fordításával.) Magyar Helikon, Bp. 1973. 45; Sebestyén: *i.m.* 395; Gyallay Domokos: *A fehér ló szerepe a székely hagyományban*. Ethnographia LXXIII(1962). 390.

¹⁵⁰ Cornides, Daniel: *Commentatio de religione veterum Hungarorum*. Edidit [...] Christianus Engel. Sumtibus Stahelianis, Viennae, 1791. 11–19; *Az ősi magyar hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII – XIX. századi művekből*. Válogatta és szerkesztette Diószegi Vilmos. Gondolat, Bp. 1978. 17–21, 52; Kiss Bálint: *Magyar régiségek*. Fűskúti Landerer Lajos' betűivel, Pesten 1839. 262.; Ipolyi Arnold: *Magyar mythologia*. Heckenast, Pest 1854. 234; Kállay Ferencz: *A pogány magyarok vallása*. Lauffer és Stolp, Pest 1861. 103, 101; Kandra Kabos: *Magyar mythologia*. Eger 1897. 263–272.

¹⁵¹ Munkácsi: *i.m.* II. 2. füz. 433.

áldozatot mutatnak be a – világheggyel összefüggő – *világoszlop* mellett.¹⁵² Anonymus szerint Ound, Ketel és Turzol a Bodrog menti Tarcal hegyére felvágatva, „*pogány szokás szerint egy igen kövér lovat leölvén, nagy áldomást tőnek*”.¹⁵³ A románság – jobbára balkáni eredetű, bár a vlachság etnogenezisét figyelembe véve bizonyosan türk elemeket is hordozó – régi áldozatai két nagy csoportra, a *tiszta (fehér, nagy)*, illetve a *nem tiszta (fekete, kicsi)* áldozatokra oszlanak, a tisztaság, fehérség, nagyság képzetei tehát itt is együtt járnak.¹⁵⁴

„Elment Szűz Mária hideg havas tetejire...”

A hegy és a betegségdémonok megvendéglésének egyéb színterei

A lóáldozat képét hordozó szövegek másik állandó eleme, a *hegy*, a *nagy hegy* a magyar változatok közül tízben szerepel.¹⁵⁵ A két gyimesbükki ráolvasó „*egy nagy hegy*”-et („un deal mare”) említ.¹⁵⁶ Rajtuk kívül „*a nagy hegy*” („dealul mare”), „*egy nagy hegy*” („un deal mare”) jön elő két moldvai variánsban, s a Szűzanya megy föl *egy hegycsúcsra* („un vîrf de deal”) egy tázlói szövegben.¹⁵⁷ Azokban a változatokban szerepel tehát a hegy, amelyek a *magyar műveltség* közvetlen hatóköréből jöttek elő, s amelyekben lóáldozat vagy arra való utalás is van. A *ló* és a *hegy* képzete mind a magyar, mind pedig a román szövegekben szorosan kötődik egymáshoz, ami aligha véletlen, hiszen az állatáldozat és a lakoma részben *halotti tort* idéz, a kibédi változatokban is azért ment föl Szűz Mária a hegyre, mert „*elvitte a fájalmokot, / Pokolvarokot, / Mindenféle kelevényeket, / Hogy temesse / Hideg havas tetejire*”. A temető magaslatra helyezése a magyarságnál és a rokon népeknél csaknem mindenütt fellelhető.¹⁵⁸ A havas csúcson a *halottak országa*, a mennyország, a más-világ található a tibetiek pre-buddhista vallási képzeteiben éppúgy, mint a *Mahábháratában*, a *Nesztor-krónikában* (1100 k.), a török–mongol eredetmondában, vagy Al-Maszudinál (10. sz.).¹⁵⁹ Dzsingisz kán családja, bárhol érte őket a halál, az *Altaj-hegységbe* temetkezett.¹⁶⁰ A világhegy (csúcson a *Sarkcsillaggal*) ősi elképzelés szerint a *föld közepén* magasodik,¹⁶¹ szoros – a magyarság és a közép-ázsiai népek

¹⁵² Munkácsi: *i.m.* II. 2. füz. 20; Harva, Uno: *Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker*. (FFC. 125.), Helsinki 1938. 569.

¹⁵³ Anonymus, XVI; Pauler–Szilágyi: *i.m.* 414; Sebestyén: *i.m.* 394.

¹⁵⁴ Marienescu Athanáz: *Az áldozatok. Román népművelési képek és szokások*. Ethnographia II(1891). 5.

¹⁵⁵ Diószegi: *i.m.* 100. („*egy hegyre*”); Kallós: *i.m.* 153. 5. sz.; Csoma: *i.m.* 15. („*egy nagy hegyre*”); Kallós: *i.m.* 153. 4. sz. („*nagy hegyre*”); Bosnyák: *Adalékok...*, 294. („*a hegyre*”); Gazda–Benedek: *i.m.* 284. („*a nagy hegyre*”); Erdélyi: *i.m.* 850. és Harangozó: *i.m.* 122. („*a magos kúhegyekre*”); Ráduly: *i.m.* 124, 125. („*hideg havas tetejire*”; „*Mezőhavas tetejire*”)

¹⁵⁶ Takács: *i.m.* 440–441, valamint Gyimesbükk, Bálványos-pataka (saját gy.)

¹⁵⁷ Diószegi: *i.m.* 101–103. (Gajcsána, Pusztina); Tocilescu–Țapu: *i.m.* III. 151. (Tazlău, j. Neamt)

¹⁵⁸ Szendrey Ákos: *Az ősmagyar temetkezés*. Ethnographia XXXIX(1928). 13.

¹⁵⁹ Oldenberg, H.: *Das Mahabharata; seine Entstehung, sein Inhalt, seine Form*. Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1922. 95; Markwart, J.: *Ein arabischer Bericht über die arktischen (uralischen) Ländern aus dem 10. Jahrhundert*. Ungarische Jahrbücher IV(1924). 295–296; Vámos Ferenc: *A kozmosz a magyar mesében. I. kötet: A térelképzelés*. Bp. 1943. 48–49.

¹⁶⁰ *Les Voïages très-curieux & fort remarquables, achevés par toute l'Asie, Tartarie, Mangi, Japon, les Indes Orientales, Iles adjacentes & l'Afrique commencées l'an 1252 par Marc Paul, Venetien*. 117–118: Liv. I. Chap. LIV. = Bergeron: *i.m.* I.

¹⁶¹ Harva: *i.m.* 26, 62.

által jól ismert – kapcsolata a *világfa*, az *égozslap* és a *föld köldöke* képzetekkel¹⁶² arra is utal, a forgó mindenségben a Világhegy a körmozgás tengelyében áll, mint *nyugvópont*,¹⁶³ az a tér-részlet, ahol nincs forgás, azaz *idő*, vagyis *élet*, de – miután a forgómozgás ebben a mítoszban a *fényhez* kapcsolódik¹⁶⁴ – ez a vidék a *sötétség* világa is.

A további – a lóáldozat képét nem hordozó – román változatok közül kettőben a „*tengeren túl*”, háromban az „*út közepén*”, az „*út felénél*” – ahol egy *tisztás* található – terítenek asztalt.¹⁶⁵ Pár bánáti szöveg szerint a *nagy, vörös erdőben*, illetve *egy vörös bábánál* zajlik a vendégség, egy Hunyad megyeiben a hideglelés *egy berbécsszarvban* rendez lakomát, néhány variáns a vásár, piac színterén játszódik.¹⁶⁶ A román szövegek többsége ugyanakkor nem nevezi meg a helyet, ahol az „asztalterítés” zajlik,¹⁶⁷ úgy tűnik, számukra ez másodlagos fontosságú a „*nagy asztal*” képzetéhez képest. A néhol *Szent Péter* alakjához kötött *út* aligha lehet más, mint a *Tejút*, amelyet már a klasszikus ógörög és latin források ugyanúgy *útnak*, *ösvénynek* neveznek, mint a magyar és a román hagyomány.¹⁶⁸ A Tejút hagyományosan az *Istenek útja*, a *lelkek útja*, amelyen a gyógyító erők, de a gonoszok is járnak.¹⁶⁹ A román ráolvasókban gyakran az *út*, *ösvény közepére* érven találkoznak a démonokkal az általuk megbetegítettek,¹⁷⁰ mint egyes régi magyar bájoló imádságokban is a „*hetuen het fele veres Czuz*”-zal, a „*hetuen het fele ereotelen has faiaf*”-sal a „*regeos nagy vth*”-on járó *mindenhato Isten*.¹⁷¹ Alighanem ezért terítik meg egyes román szövegekben is a „*nagy asztal*”-t éppen az *út felénél* („*mijloc de cale*”, „*jumătate de cale*”), világunk és a más-világ között, ahol a felbukkanó *tisztás* (poiană) a regősénekek hasonló képzetét idézi.¹⁷²

¹⁶² Harva: *i.m.* 38–40; Solymossy Sándor: *Magyar ősvallási elemek népmeséinkben*. Ethnographia XL(1929). 133 – 152; Vámos: *i.m.* 110–120.

¹⁶³ Vámos: *i.m.* 51.

¹⁶⁴ Kispál Magdolna: *A napszakok nevei az ugor nyelvekben*. (Magyar Nyelvtudományi Társaság kiadványai 39.), Bp. 1938. 234.

¹⁶⁵ Teodorescu: *i.m.* 365; Marian: *i.m.* 278; illetve *ŞEZ*. XIII. 2; Pamfile: *i.m.* 20; Tocilescu–Ţapu: *i.m.* III. 150.

¹⁶⁶ Hodoş: *i.m.* 16–17, 57; Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 36, 61–62, 110–111; *ŞEZ*. X. 24.

¹⁶⁷ Teodorescu: *i.m.* 359; Marian: *i.m.* 305–306; Lupaşcu: *i.m.* 26–27; *ŞEZ*. II. 166.; IV. 18–19.; XI. 46, 47.; XII. 184; XIX. 151; XXII. 35; XXIII. 25; Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 32, 35; Pamfile: *i.m.* 18, 41; Muşlea: *i.m.* 205; Ştefănuć: *i.m.* 203–204; Bîrlea: *i.m.* II. 377–378; Tocilescu–Ţapu: *i.m.* III. 115, 150; Diószegi: *i.m.* 49–52.

¹⁶⁸ Lugossy József: *Ősmagyar csillagismeik közlemény*. (Főnix Téka 6.), Debrecen 2000. 9–11; Szabó T. Attila: *Moldvai csángó csillagzene*. = *Új: Nyelv és múlt*. Kriterion, Buk. 1972. 136–137; Zsigmond Győző: *Égítést és néphagyomány*. Pallas-Akadémia, Csíkszereda 1999. 42–43. A Tejút magyar elnevezései között előjön az *országút*, amelyen Szent Péter szalmát cipel (Ipolyi: *i.m.* 270; Kandra: *i.m.* 389; Zsigmond: *i.m.* 41–44.), de ide vág a székely, csángó, román, hucul tojás hímek „*vétett út*” mintája is (Csuzi Enikő–Takács György: „*Ejsze tojást festetek?*” *Adalékok a hárompataki csángók hagyományos tojásírásához*. Képiró, Tahi 2004. 29–47.).

¹⁶⁹ Lugossy: *i.m.* 14–17, 27–30; Bolgár: *i.m.* 23, 26.

¹⁷⁰ „*Elindult egy úton, egy ösvényen, / Az ösvény közepére érven / Megtalálkozott egy fekete ökörrel, / Fekete szarvakkal, fekete lábakkal, / Szarvaival barázdát szántott, / Lábaival a szemébe földet szórt, / Hogy megtelt a szeme vörösséggel, hályoggal...*” (Gyimesbükk, hályogra; saját gy.; Fordítás a román eredetiből.); Vö. pl. Teodorescu: *i.m.* 359, 366; Marian: *i.m.* 280; *ŞEZ*. III. 136; Moldován Gergely: *A román nép varázsköltészete*. Az Erdélyi Múzeum-Egylet Bölcsélet-, Nyelv- és Történettudományi Szakosztályának kiadványai V(1888). 102; Filimon: *i.m.* 167–168, 289.!

¹⁷¹ Horváth: *i.m.* 436, 447; Bolgár: *i.m.* 23, 26.

¹⁷² „*Ahol keletkezik egy ékes nagy út, amellel keletkezik egy halastó állás... Azt is felfogá az apró sásocska, arra is rászokik csodafüvi szarvas.*”; „*Emide lē kerekedik egy zöld pázsit, abba nevelődik csoda-fehér szarvas, csoda-fehér szarvasnak ezer ága-bóga...*” – (*Jeles napok*. [Magyar Népzene Tára II.] Szerk. Bartók Béla–Kodály Zoltán. Bp. 1953. 857, 873. sz.)

A nagy hegyet – mint áldozati színteret – a magyar változatok egyikében sem helyettesíti más térrészlet. Ahol nem szerepel, ott a tor helyszínéből csak az *asztalt, nagy asztalt* említik, bár az eltíltó formulákban itt is előjönnek a sötét világ képei, a „*puszták*”, a „*nagy kősziklák*”, „*hol a kutyák nem ugatnak, / kakasok nem kirikelnék*”, a „*pokol*”, ahol „*harangszó nem hallik*”.¹⁷³ Láthattuk, a román nyelvű szövegekben is alig van példa arra, hogy ne a *hegy* szolgálja az áldozat és a tor színteréül, bár ezekben a szövegekben talán fontosabb a „*nagy asztal*”, mint a – loáldozattal szorosan összefüggő – *nagy hegy* képzete. A zárórészekben néhol szerepel a démonok *tengerbe* vetése, ember nem lakta *erdőre, mezőre* vivése, *pusztákra* üzése, azaz olyan vidékre vezetése, „*ahol ember nem létezik és kakas nem szól*” („unde om nu-î și cucuș nu cîntă”).¹⁷⁴ „*A ráolvasók megfenyegetik és megrémítik a betegséget, hogy eltávozzon a beteg testéből, olyan helyekre üzik parancsaikkal, ahonnan többé nem képes visszatérni, vagy ahol ember nem él.*”¹⁷⁵ Hasonló szövegrészek régi román ponyvákban is fellelhetőek,¹⁷⁶ de nem ismeretlenek népünkél,¹⁷⁷ illetve másutt sem.¹⁷⁸ Ebben a más-világban, amelyet a románság – szemben a napsütötte *földi világgal* (lumea albă) – *sötét világnak* (lumea neagră) nevez, a magyar ráolvasók gonoszszűző zárórészeiből kiolvasható világképhez hasonlóan túlvilági lények élnek, itt állnak a *sárkányok házai* („casele zmeilor”) is, jelezvén azokat a helyeket, ahol „*vitéz hangja nem hallszik*”, „*ember nem érződik*”.¹⁷⁹ Utóbbiból nyilvánvaló, hogy ez a *holtak lelkeinek világa*, ahová *szaggal bíró*, azaz *testben élő* ember nem juthat be. Mindez megegyezik a tündérmesék hagyományos túlvilágfelfogásával.¹⁸⁰

A *hegy* „nagy” jelzője – mint a ló esetében – utalhat annak rendkívüliségére, bár a *nagy hegyet* pusztán a rajta zajló cselekmény alapján is *világhegynek* tarthatnánk. A *havas* a csángóság kozmológiájában elemi, kétarcú minőség: az imádságra vezérlő tiszta csúcok egyúttal az emberi világtól elkülönülő, gonoszok lakta térrészeket is jelölik, a ráolvasókban emlegetett „*feteke kősziklák*”, a „*hideg erdők, hideg havasok*” tere az ördögi erők szaturnikus más-világa.¹⁸¹ Erre

¹⁷³ Diószegi: *i.m.* 100; Kallós: *i.m.* 153. o. 4–5. sz.; Bosnyák: *A moldvai...*, 1405, 1427–28. sz.

¹⁷⁴ Marian: *i.m.* 278; Gorovei: *i.m.* 263; Lükő: *i.m.* 122; Diószegi: *i.m.* 101–102; ŐEZ. II. 166.

¹⁷⁵ Gorovei: *i.m.* 141. A *fekete világ* román ráolvasásokban szereplő képeire lásd Uő: *i.m.* 142–143.!

¹⁷⁶ *Carte de Desfăcut Farmecile*. Editura Librăriei Ciurcu, Brașov 1893. 17. (OSZK, PNY 5083)

¹⁷⁷ „*Menj a fekete kősziklák hátához, / Ahol Isten nem él, / Kovászos kenyérral nem élnek, / Az oltáron szentelt gyertyát nem égetnek!*” (Gyimesbükk, Petki-pataka, vízvetés); „*Menj el arra a pusztára, / Ahol a feteke kutyák nem ugatnak, / S a fekete hollók nem kurrognak, / S ahol a harangok nem zognak!*” (Újtusnád, vízvetés); „*Menjen a halak torkába, / Hol a kalászos nem sütődik, / Ahol a kakasszó nem hallszik, / Ahol semmiféle oktalan állatnak nem árthat!*” (Kászontalíz, önöntés); „*Menj el hegyeknek, vögyeknek, / Kőszikláknak háta mellé, / Hol fekete kutyák nem ugatnak, / Fekete kakasszó nem hallszik, / Kovászos kenyérral nem élnek...*” (Gyimesközéplak, Hidegség, Szent Antal tűzére); „*Menjetez mind a pusztákra, / Hol a fekete kutyák ugatoznak, / A fekete lovak nyeriteznek, / A fekete kősziklák csattognak!*” (Magyarcsügés, kujra. Saját gyűjtések.)

¹⁷⁸ Így pl. az ukrán, szerb, újgörög, orosz, német, svéd, norvég, óangol, francia, vogul, evenki, észt, mordvin, bolgár varázsköltészetben. (Gorovei: *i.m.* 144–145; Candrea: *i.m.* 348; Munkácsi: *i.m.* II. 1. füz. 317–318, 332–333; Kálmán Béla: *Leszállt a medve az égből. Vogul népköltészet*. Európa, Bp. 1980. 112; Bede Anna-Kőhalmi Katalin: *Sámándobok, szójlatok. Szibéria őslakosságának népköltésze*. Európa, Bp. 1974. 173–174; Bereczki Gábor: *Hozott isten, holdacska! Finnugor varázsigék, imádságok, siratók*. Európa, Bp. 1979. 81, 170–171; Nagy László: *Sólymok vére. A bolgár népköltés antológiája*. Magvető, Bp. 1960. 94, 98, 99, 106, 107.)

¹⁷⁹ „*Unde glas de voinic nu se aude*”; „*unde om nu se simte*” (Gorovei: *i.m.* 142.)

¹⁸⁰ Propp, V.: *A harazmsese történeti gyökerei*. L'Harmattan, Bp. 2005. 61–62.

¹⁸¹ Takács György: „*Van egy forrás titok alatt...*” *A víz és a hegyek a Tatros menti csángók hitvilágában*. = *Élő táj. Válogatott írások természetéről, térről, teremtésről*. Szerk. Buka László. Debrecen 2000. 246–259; Uő: *Aranykertbe*... 386–387, 455, 506, 511, 518, 526–527.

utal egy moldvai szövegben a „*magos kúhegyek*” formula,¹⁸² amely nyilván nem konkrét hegyet, hanem mitikus vidéket jelöl. A *hegyre* való kihágás mint a felsőbb világgal való kapcsolat felvételének fontos feltétele jelenik meg az *archaikus népi imádságokban* is.¹⁸³ A hegyecsúcs a segítő hatalmak megidőzésének ideális helye, ezért is szolgálhat a ráolvasókban az áldozattal, torral összefüggő *gyógyítás* színteréül. Hasonló képzetek élnek a románság körében, ahol a *menyország* bejárata fenn a havasban, egy ismeretlen nagy hegyfoknál található, Jeruzsálem szent városa pedig a föld legmagasabb csúcsán fekszik;¹⁸⁴ a hegyek ugyanakkor itt is az *alsó világ* megfelelői, ahol a néphit szerint démonikus lények, sárkányok laknak, a ráolvasók szerint is „elátkozott” havasban.¹⁸⁵ A fenti kettősség népmeséinkben is fellelhető, ahol az „*égmagas havas*” tetején van egy lappancs, amely a hegyről az *alsó világba* visz, a fölfelé menő út tehát egyszerűsített lefelé is vezet.¹⁸⁶

„Nagy Szent Mária, Kis Szent Mária...”

Szent Péter, a nádor két leánya és egyéb gyógyítók a szövegekben

Miután a ráolvasók szerint a gyógyulás a szövegekben szereplő, jelenvalóvá ígezett áldozati tor révén következik be, nyilvánvalóan nem mindegy az sem, *ki* végzi a hegyen a lóáldozatot. A népünk körében gyűjtött változatok szerint az „*asztalt csináló*”, „*asztalt tevő*”, „*tort ülő*” leggyakrabban a *boldogságos szép Szűz Mária*, ő az, aki „*elvágyja*” a – többnyire – nagy, fehér lovat.¹⁸⁷ Egy pusztinai ráolvasóban „*kis szent Mária nagy szent Máriával*” együtt találkozunk a nagy lóval, s „*csinál*” nagy asztalt,¹⁸⁸ de Máriára vonatkozhat egy lábniki szöveg „*anyám*” kitétele is, amely két további változatban is előjön.¹⁸⁹ Ugyanonnán egy román variáns is előkerült, abban *Maica* (Domnului), azaz (Isten) *anyja* készít lakomát, alighanem ez magyarázza nemcsak az előzőeket, de talán még két kibédi változat „*az én anyám*”, „*keresztanyám (vagy édesanyám)*” fordulatait is, hiszen a harmadik helybéli olvasásban már

¹⁸² Erdélyi: *i.m.* 850. és Harangozó: *i.m.* 122.

¹⁸³ „*Hegyet hágék, / Lőtöt lépék / Kő káplonicskát láték, / Bellől arannys / Küel irgalmas...*”. Az említett ima szövegének párhuzamaként Erdélyi Zsuzsanna is egy szójot sámánének szövegéből idéz: „*lakottam föld, szülöttem föld / A Nagy-havas a Szív-havas / fölmegyek rá fölhágok rá / szellemtanya szellemtanya...*” (Erdélyi: *Hegyet hágék...* 353–354; Diószegi Vilmos: *Sámánok nyomában Szibéria földjén*. Terebess, Bp. 1998. 178.)

¹⁸⁴ Moldován Gergely: *Koszorúk a román népköltészet virágaiból*. Kvár 1884. 62; Herrmann Antal: *A hegyek kultusza Erdély népeinél*. Kvár 1893. 48. Ugyanerre utalnak egyes kolindák szövegei. (Bartók Béla: *Melodien der Rumänischen Colinde (Weihnachtslieder)*. Ethnomusikologische Schriften Faksimile-Nachdrucke IV. Hgg. D. Dille, Editio Musica, Bp. 1968. 291.)

¹⁸⁵ „*Sok hegy rakva mind egymásra, / Rút mélységben összehányva... / Ott a hegyek tüzet hánynak, / Hire sincs a puha ágynak. / Ott a barlang sárkányfészek, / Kígyó lakja s gonosz lélek...*” (Moldován: *i.m.* 40.); Herrmann: *i.m.* 55–57; „*Tisztátalan lélek, mosdatlan ördög, ne jöjj nyilalva, gyúlasztva, borzogatva, ne jöjj szúrva, feszítvén az inakat: a kinézést megrontván, a veséket bezárván; hanem eredj elátkozott havasok közé, találni fogsz ott dühös farkasokat, szájukon menj be...*”. (Uo. 51.)

¹⁸⁶ Vámos: *i.m.* 47–48, 66–76.

¹⁸⁷ Diószegi: *Embergógyítás...* 100.; Kallós: *i.m.* 153; Bosnyák: *Adalékok...* 294., Gazda–Benedek: *i.m.* 284; Erdélyi: *Hegyet hágék...* (1999), 850. és Harangozó: *i.m.* 122.; Csoma: *i.m.* 15.

¹⁸⁸ Diószegi: *i.m.* 102–103.

¹⁸⁹ Bosnyák: *A moldvai...* 1427. sz., illetve Diószegi: *i.m.* 100; Bosnyák: *i.m.* 1405. sz.

ugyancsak Szűz Mária megy fel a „hideg havas tetejire”.¹⁹⁰ Egy újabb lábnyi ráolvasóban „A király csinálja egy nagy asztalt...”,¹⁹¹ egy románul elmondott gajcsánai változat pedig általánosan fogalmaz: „felmentél a magas hegyre, / levágtál egy fehér lovat”.¹⁹² A „szépséges asszonyosság” („jupăneasa frumoasă”) vág le kövér ünőborjút, s csinál szép lakodalmat egy magyarfalusi szövegben.¹⁹³ A leggyakrabban előjövő áldozattevő személy, Szűz Mária népünknel a rontásokat feloldó legfontosabb gyógyító erő („bájos”), amint arra egy 1578-ban lejegyzett *Bayolo Imatsag* vagy egy 1723-as boszorkányperben szereplő ráolvasás szövege is utal.¹⁹⁴ A székely és csángó ráolvasókban is a leggyakrabban *Mária* segít, az ő primordiális – *in illo tempore* végzett – gyógyítása nyomán nyílik lehetőség a mindenkori jelenben végzett újabb orvosolásra.¹⁹⁵ Egyes szövegek *Babba Máriát* kérik, vigye el a „nagy üdöt”, gyógyítsa meg az igazeteket, a kígyómarást.¹⁹⁶

A román változatokban nem mutatkozik hasonló, egyértelmű tendencia, a démonokat megvendégelők, elhívók, odaparancsolók köre szélesebb, bár egy tázlói variánsban a *Szűzanya* (Maica Precista) öli le a lovat, egy csőböröcsöki olvasásban „*kis Szent Mária és nagy Szent Mária*” („sfinta Maria mică și cu sfinta Maria mare”) szinkretikus alakja jön elő, másutt pedig a „*nagy anya, nagy asszonyosság*” („mamă mare, Domnă mare”), illetve a *Nagy Úrnő* (Doamnă mare) szerepel.¹⁹⁷ Egy szucsávai szövegben *Nagypéntek Asszony* terít asztalt, egy másikban *Holina* és *Magdalena* alakja bukkan föl, egy igen régi variánsban pedig az *országbíró két fia* („doi feciori de vornicū mare”).¹⁹⁸ Egy helyütt *Szent Péter* tesz nagy asztalt, másutt a *fejedelem* (vodă), egy szucsávai változatban pedig a *vőfély* (vornicul).¹⁹⁹ Más román variánsok csak *egy emberről* (un om), *az emberről* (omul), *egy románról* (un rumân) beszélnek,²⁰⁰ bennük gyakorta maga a ráolvasót, jobbára múlt időben, elmondó gyógyító,

¹⁹⁰ Diószegi: *i.m.* 49–52; Ráduly: *i.m.* 124, 125.

¹⁹¹ Bosnyák: *i.m.* 1428. sz. A szöveg emlékeztet azokra a román ráolvasókra, amelyekben a *fejedelem* (vodă), illetve *István vajda* (Ștefan vodă) terít asztalt. (Pamfile: *i.m.* 41.)

¹⁹² Diószegi: *i.m.* 101–102.

¹⁹³ Halász: *i.m.* 1074. sz.

¹⁹⁴ „*Ne ijedgyel szent anyám Maria, / én vagyoc mindennel / nagyob oruos, / te vagy mindennel / nagyob báios*”. (Horváth: *i.m.* 438–439.); „*A jó Isten anyja jó orvosnő volt, ő elment keresztelő Szent Jánosért és Szent Lőrinczért, neki Urunk Jézus Krisztusnak megkönnyítették kinjait...*” (Komáromy: *i.m.* 325.)

¹⁹⁵ „*Boldogságos Szűzmária elment a Jordán folyóhoz, / Vízet vetett az aranybetű késsel, / Három szikra szemet belévetett, / Megmosta az ő áldott Szentfiának szent fejét, / Olyan lett, mint ennek előtte. / Én es most vizet vetek / Az Atyának és Fiúnak és Szentlélek Istennek...*” (Csíkcsomortán); „*Mária elmene a Jordán vizire, / Vízet merített, / Vízet vetett. / Ugy használjon az én vizvetésem, / Ahogy Máriáé használt / Szentfiának, Jézusnak...*” (Gyimesfelsőlök, Komját); „*Vízet vetek én, / Amint Szűzmária vizet vetett / Az ő Szentfiának: / Kék szem megnézte, / Fekete szem megigizte, / Válgjon egészségére ennek a gyermeknek!*” (Csíkrákos, saját gyűjtések)

¹⁹⁶ Daczó Árpád: *A gyimesi Babba Mária*. Népismereti Dolgozatok, Kriterion, Buk. 1980. 231–239; Vitos László: *Népi imák és vallásos szokások a Székelyföldön*. Somogy XXIII(1995). 4. sz. 310; Takács: *Aranykertbe*... 415, 462–463.

¹⁹⁷ Tocilescu–Țapu: *i.m.* III. 150; Ștefanucă: *i.m.* 204; Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 32; Gorovei: *i.m.* 263, 367; Lükő: *i.m.* 122. A *nagy szent Mária*-alak a románság jó istennőknek bemutatott *tiszta, fehér* vagy *nagy áldozataival* is kapcsolatban van. (Marienescu: *i.m.* 5–6.) Magát a kelést *nagy marin asszonnak, nagy dárdilló asszonnak* nevezik Székelyvárságon, ami veszélyességére utal, a bukovinai székelyek szerinte ugyanis, „*ha nyóstén az a pokolszökés, akkor belehal, ha meg fiú az a pokolszökés, akkor kibírja*” a beteg. (Bosnyák: *A bukovinai*... 384. sz.)

¹⁹⁸ ŐEZ. XI. 47; IV. 18–19; Lupașcu: *i.m.* 26–27.

¹⁹⁹ Pamfile: *i.m.* 20, 41; ŐEZ. XI. 46.

²⁰⁰ Hodoș: *i.m.* 16–17, 57; ŐEZ. XII. 184.

néhol – úgy tűnik – a *gyógyítandó beteg* szerepel a rontás szövegbeli elhárítójaként.²⁰¹ Egyes ráolvasókban a (*nagy*) *vörös ember*, *egy nagy vörös asszony*, a (*nagy*) *fekete ember* hívja meg a gonosz démonokat.²⁰² Bizonyos változatokban rovarok, állatok, a *kis légy* (muscă mnică), a *holló* (corbul), másutt a *hideglelés* (ciudă-rece, jude răce) vagy maguk a hólyagok, kelések, kelevények teritenek asztalt a vendégséghez.²⁰³ Néhány nehezebben értelmezhető szövegváltozattal itt nem foglalkozom.²⁰⁴

Az ugor népek állatáldozatokhoz kötődő régi hagyománya szerint „*az áldozati szertartásokon csakis férfiak vehetnek részt, ellenben a nőket ily feladathoz tisztátlannak tekintik*”. Igaz, később „*már csupán az áldozati állat fejére alkalmazták az elkülönítés szigorú szabályát*”,²⁰⁵ mégis különös, hogy a magyar szövegek többségében Szűz Mária – vagyis nem a régi vallásos-ságot képviselő férfi, hanem az újat jelképező *nőalak* – az áldozattevő. Úgy tűnik, ráolvasóinkban a pogány hagyomány „megkeresztelése” az őshit istennőjének a *közbenjáró Mária* (Maria advocata) alakkal való keveredéséből kialakult *gyógyító Mária* képzet segítségével ment végbe. Hasonlóan, amint láthattuk, néhány román szövegben is, hiszen a néphitben ott ugyancsak Mária a legfőbb gyógyító erő.

A gyógyító Mária a magyar nyelvű változatok egyikében lóháton kaptat fel a hegyre, hatszor pedig, mintegy sorsszerűen, „*megtalálá*” a lovat, illetve „*megtalálkozott*”, „*megtalálkozék*” a lóval.²⁰⁶ A bálványos-pataki olvasásban a szöveg *vinit* fordulata („*Și-o vinit un cal mare...*” ~ „*S ott termett egy nagy ló...*”) az áldozati állat hirtelen, csodás megjelenésére (*veni* 'keletkezik, támad') utalhat. A román változatokban – bár lehet ott is – nem találtam hasonló példát, a *Nap sógorai* című népmesénkben azonban az útnak induló főhős elé, mikor a faluja határában magasodó hegyre felért, „*mintha az égből pottyant volna le, egy nagy táltos ló szökkent elébe, fölnyergelve, fölkantározva, két fülében két szál égő gyertya*”.²⁰⁷ Egy gyepecei mondában az ördög kocsiját két bűnös halott – az ördög lovai – lelke repíti, akik szempillantás alatt kerekedő *nagy szélben* járnak.²⁰⁸ Hasonló hit a románság körében is él, ahol ugyancsak ismert a gondolat gyorsaságú táltos paripa (*cal năzdrăvan*) alakja.²⁰⁹ A ló a gyimesi és moldvai csángók álomfejtésében *szelet* jelent.²¹⁰ A ló hirtelen felbukkanása és keresetlen megelélése az állat különlegességét mutatja, népmeséinkben is rendkívüli módon talál a hős a táltosra, amelynek

²⁰¹ Teodorescu: *i.m.* 359, 365; Marian: *i.m.* 278; ȘEZ. II. 166; XIII. 2.; XXII. 35; XXIII. 25; Pamfile: *i.m.* 18; Hodoș: *i.m.* 16; Tocilescu-Țapu: *i.m.* III. 150.

²⁰² (Nagy) vörös ember: Marian: *i.m.* 305–306; ȘEZ. X. 24.; Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 110–111; Nagy vörös asszony: Șerb: *i.m.* III. 556; (Nagy) fekete ember: Ștefanucă: *i.m.* 203–204; ȘEZ. XI. 29.

²⁰³ Mușlea: *i.m.* 205; Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 35; illetve Bîrlea: *i.m.* II. 377–388; Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 36; valamint ȘEZ. XI. 47, XIX. 151; Tocilescu-Țapu: *i.m.* III. 115.

²⁰⁴ Így pl. „*Vineri vinereasă, / avrămeasă, / cărstineasă, / tinde masă de mătasă...*” – ȘEZ. XI. 63; „*Cîrstăneasa avrămeasă / Întinde masă de mătase. / Toate bubele chemase...*”; „*Neață, / Cîrtăneață, / Tinde masă de mătase; / Toate bubele chemase...*” (Tocilescu-Țapu: *i.m.* III. 151.)

²⁰⁵ Munkácsi: *i.m.* II. 2. füz. 445.

²⁰⁶ Kallós: *i.m.* 153. 5. sz., illetve Diószegi: *i.m.* 100; Kallós: *i.m.* 153. 4. sz.; Bosnyák: *Adalékok...* 294; Gazda-Benedek: *i.m.* 284; Erdélyi: *i.m.* 850. és Harangozó: *i.m.* 122; Csoma: *i.m.* 15.

²⁰⁷ Kolozsvári Grandpierre Emil: *A csodafurulya*. Móra, Bp. 1981. 41–42. A „*két fülében két szál égő gyertya*”-t hordozó, hirtelen felbukkanó táltos ló – más változatokban *fehér ló* – regősénekeink *csodaszarvasára* és a *Mennybe vitt leány* balladátípusban ugyancsak váratlanul megjelenő *fodor fejér báránnyra* emlékeztet.

²⁰⁸ Magyar: *i.m.* 452–453; Takács: *Kantéros...* 427.

²⁰⁹ Niculiță-Voronca, E.: *Datinele și credințele poporului român*. I–II. Polirom, Iași 1998. II. 153–154.

²¹⁰ Bosnyák: *A moldvai...* 1117–1122. sz.; Uő: *A gyimesvölgyi...* 357. sz.

paripa jelzője *segítő lélekállat* voltára utalhat.²¹¹ A táltos világok között suhanó, gondolatgyors mozgását jeleníthetik meg már a pazyryki 2. számú sírban (Altaj, Kr.e. 5–3. sz.) feltárt szkíta férfitest felkarjaira tetovált kicsavart testű, agancsos, csőrös lovak is.²¹² A szövegek alapján elmondható: a nagy, fehér ló szoros kapcsolatban áll a *világhegygel*. Ez a magyar változatokból egyértelműen kitűnik, de a képzet fellelhető a román szövegekben is.²¹³ A *hegy* és a *ló* szoros kapcsolata figyelhető meg egy abakáni török mitoszban, amelynek hőse az ormaival az égbe vesző Vashegyre csak táltos lovának segítségével tud felhágni, ha a *világfáról* tört ággal ostorozza.²¹⁴

„Anyám csinála egy nagy asztalt...”

A nagy tor és a betegségdémonok megvendégelése

A lóáldozat lefolyására a ráolvasókban fogódzót nem találunk, ott csak az „*elvága*”, „*elvágot*”, „*levágtá*”, „*levágtál*” („ai táiat”), „*levágtam*” („am táiat”), illetve „*kerített egy nagy asztalt*”, „*asztalt teve belőle*”, „*egy szép asztalt terített*”, „*csinála egy nagy asztalt*”, „*nagy asztalt készítettek*” („au făcut o masă mare”), „*teritettem asztalt, de nagyot*” („am făcut o masă mare”), „*nagy lakodalmat csinált*” („a făcut nuntă mare”), „*nagy lakomat készíték*” („făcuiu o masă mare”) kifejezések szerepelnek, amiből legfeljebb az áldozat véres voltára, illetve az asztal – a románság áldozati szertartásaiban is²¹⁵ – kiemelt szerepére lehet következtetni, feltehető azonban, hogy a ráolvasókban szereplő *tor* mitikus előképe hasonló lehetett a magyarság és a rokon népek hajdani *lóáldozataihoz*.

A samanisztikus áldozati cselekedetek legfontosabb kozmológiai funkciója a *világ és az élet megújítása*,²¹⁶ így céljuk lehet a gyógyításon kívül a termékenység biztosítása, a halottak lelkeinek átsegítése a túlvilágra. Ezért gyakorolják a lóáldozatot mint *halotti tort*, amelyen az elhunyt kedves hátasát ölik le,²¹⁷ hogy – miután húsát elfogyasztották – bőrét a benne hagyott koponyával és alsó lábszárakkal, a halott *szellemparipájaként*, karókkal a sírra tűzzék. Népünknel korábban is előfordult, „*a kereszténykorban meg éppen általánossá válik az a szokás, hogy az egész ló helyett csak a fejét és a lábszárait tették a sírba, a többi húsos részét pedig valószínűleg feltorozták*”.²¹⁸ A kaukázusi népek az így feláldozott lovat „*lélek ló*”-nak (sulis cheni) nevezték, Ibn Fadlan (10. sz.) feljegyezte, hogy ezeken a lovakon megy a

²¹¹ Takács György: „*Erre ülj fel, ne a csikó hátára!*” Egy csángó varázscselekedet ősvallási háttéréről. Turán II(1999). I. sz. 62–64.

²¹² Rudenko, S. I.: *Frozen Tombs of Siberia – the Pazyryk Burials of Iron Age Horsemen*. Berkeley and Los Angeles 1970. 263.

²¹³ Diószegi: *i.m.* 100; Kallós: *i.m.* 153. o. 4–5. sz.; Bosnyák: *Adalékok...*, 294; Gazda–Benedek: *i.m.* 284; Erdélyi: *i.m.* 850. és Harangozó: *i.m.* 122; Csoma: *i.m.* 15, illetve Diószegi: *i.m.* 101–103; Tocilescu–Țapu: *i.m.* III. 150.

²¹⁴ Vargyas Lajos: *Magyarság a folklórban és az időben*. = *Az őshazától a Kárpátokig*. Szerk. Szombathy Viktor. Bp. Panoráma, 1985.

²¹⁵ Marienescu: *i.m.* 6.

²¹⁶ Eliade: *A samanizmus...* 87.

²¹⁷ Munkácsi Bernát: *A régi magyar lovas temetkezés keleti változatai*. Ethnographia VII(1896). 313, 314, 315, 317; Bálint Csanád: *A ló a pogány magyar hitvilágban*. = *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve*. 1970. I. sz. 33.

²¹⁸ Szendrey: *i.m.* 19.

halott lelke az égbe.²¹⁹ A lovagláshoz szükséges *zabla* és *kengyel* a honfoglalás kori sírokban akkor is ott van, ha nem az egész állatot, csak a fejét és lábszárait temették a halott mellé.²²⁰ A gyógyítás céljából végzett áldozatra jó példa egy vogul loáldozati ima részlete: „*A kór futó útját / vérrel töltött vödörrel / mind tele locsoljuk, / a baj futó hét keresztútját / éles kés élével / szerteszét szabadaljuk... [...] / ágnak esett atyára / háromszoros életkor / kedves fénye áradt.*”²²¹

Az áldozati állat bőrét, a benne hagyott koponyával és csülkökkel együtt (*mas hulduppu*) már a *sumerok* is felaggatták az áldozati hely melletti fára, karóra, hogy távol tartsák a gonosz démonokat.²²² A történeti források, így Hérodotosz (Kr. e. 5. sz.), Albericus Monachus (1241), Joannes de Plano Carpino (1246), Rubruquis (1253), Marco Polo (13. sz.), Johannes de Montavilla (1356), Jean Joinville (13. sz.)²²³ és az újabb néprajzi gyűjtések a rokon népek hasonló, évezredes áldozati tradíciójáról tudósítanak.²²⁴ A lovas temetkezés hagyománya tucatnyi alapvető változatból áll.²²⁵ Azonos szokás dívott az urál-altaji és a finnugor népeknél, így jártak el a dél-országi kunok, de ilyenek a mongóliai és altaji kazakok temetkezési, áldozati szokásai is.²²⁶ A loáldozat és az azt követő tor a kereszténység előtti hitvilág fontos vallási gyakorlata volt, erre utalnak a mordvinok, egyes dél-szibériai népek, a vogulok, az osztjások, a cseremiszek köréből származó feljegyzések is.²²⁷

Az antropomorf démonok engesztelésénél – amint láthattuk – alapvetően mindig emberi igényekhez szabottan járnak el. Az exorcisztikus rituálé során *lőhússal* tehát az kínálja infernalis vendégét, aki maga is azt eszi. Ezért fontos, hogy a fentiekhez feltehetőleg hasonló, régmúlt áldozatra utaló szokásokat talált az 1970-es évek közepén Kostelegen P. Daczó Árpád Lukács ferences szerzetesap, aki a *szépasszonyok* eltiltására használatos lókoponyáról értesít.²²⁸ A já-

²¹⁹ Bleichsteiner, R.: *Rossweihe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker*. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik IV(1936). 459; Zeki Validi Togan, A.: *Ibn Fadlan's Reisebericht*. F. A. Brockhaus, Leipzig 1939. 27.

²²⁰ Szendrey: *i.m.* 20.

²²¹ Képes Géza: *A magyar ősköltészet nyomairól*. (Első közlemény.) Irodalomtörténeti Közlemények LXVIII(1964). I. sz. 19. Vö. Munkácsi: *Vogul...* II. 1. füz. 332–333, 342–344.!

²²² Varga Zsigmond: *Az ősmagyar mitológia szumir és urál-altaji öröksége*. San Francisco é.n. [1956], 184–185.

²²³ Geréb József: *Herodotos történeti könyvei görögül és magyarul*. I–III. MTA, Bp. 1893. II. 51; *Alberici Monarchi Trium Fontium Chronicon, è Manuscriptis nunc primum editum à Godofredo Gvilielmo Leibnitio*. Lipsiae 1698. 579; *The Texts and Versions of John de Plano Carpini and William de Rubruquis*. London 1903. 49, 156; Marc Paul: *i.m.* 117–118; Liv. I. Chap. LIV. = Bergeron: *i.m.* I.; Mandeville: *i.m.* 24; *Histoire de Saint Louis par Jean Sire de Joinville suivir du Credo et de la lettre a Louis X par M. Natalis de Wailly*. Paris 1874. 272.

²²⁴ Munkácsi: *A régi...* 297–323. A bőr a régi hitvilágban az élőlény testével, *lényével* identikus, ezért lehet a teljes állatot ezzel helyettesíteni. (László Gyula: *Ősvallásunk nyomai egy szamoháti kocsisztörténetben*. Minerva, Kvár 1945. 21–29; Uő: *A honfoglaló magyar nép élete*. Bp. 1944. 465. skk.; Bálint Csanád: *A honfoglalás kori lovastemetkezések néhány kérdése*. = *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve*. 1969. 1. sz. 110; Geréb: *i.h.*; Carpini: *The Texts...* 49; Munkácsi: *i.m.* 299.)

²²⁵ Szendrey: *i.m.* 20–21.

²²⁶ Varga: *i.m.* 184–185; Krohn: *i.m.* 205–206, 214, 232; Molnár: *i.m.* 166; Kerezi Ágnes: *Lókultusz az észak- eurázsiai finnugor népek és oroszok halotti szokásaiban*. = *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához*. 10. Szerk. Hoppál Mihály–Novák László. Bp. 1982. 40; Benkő Mihály: *Temetkezési szokások a mongóliai kazakoknál*. Selyemút II(é.n.). 1. sz. 28–29; Kun Péter: *Szelek szárnyán. A szyeppeli nomádok lovaskultúrája*. Arkadas, Debrecen 2003.

²²⁷ Strahlenberg, Ph. J. von: *Der Nord- und Ostliche Theil von Europa und Asia*. Stockholm 1730. 402; Castrén, M. A.: *Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845–1849*. St. Petersburg 1856. 306; Hajdú Péter: *Finnugor népek és nyelvek*. Gondolat, Bp. 1962. 173, 196.

²²⁸ Daczó Árpád: *Népünk hitvilága, vallásos élete*. = *Népi vallásosság a Kárpát-medencében*. I. Szerk. Laczkovits Emőke. Veszprém 1991. 15–30.

szol fölé akasztott, kerítésre, rúdra tűzött lókoponyával kapcsolatos hiedelmekre bukkantam magam is a hárompataki, gyimesi, Úz menti csángóknál. A lókoponya *szellemparipaként* szolgál, úgy tartják, a szépasszonyok az élő lovak „járása” helyett az istállóba kitett „döglött lófejen” utaznak.²²⁹ A hagyomány székely eredetére utalnak a gyergyóiak, a háromszékiek, az udvarhelyszékiek, a moldvaiak és a bukovinaiak megegyező cselekedetei.²³⁰ A székelyekről a 19. sz. végén feljegyezték, hogy gonoszúzó ló-, juh- vagy kecskefejet húznak a csűrök tetjére, a kertekre, raknak a hegyek ormaira.²³¹ A lókoponya bajelhárító, óvó szerepében már honfoglaló eleink hittek, bőséges adatok vannak más – közöttük rokon – népek hasonló hagyományára, de a tündérek nagyon félnek a lókoponyától a románság és a délszláv népek régi hite szerint is.²³² Amint Gunda Béla írja: „*Lehet, hogy mindezek ősi áldozati szertartás emlékei.*”²³³ Boszorkánypereink aktáiban a lókoponyához fűződő hit további emlékeit is fellelhetjük, s feltehetőleg áldozati cselekmény nyomát őrzi egy 1743-as per jegyzőkönyve.²³⁴ A régészeti, néprajzi adatok máshonnan is tudósítanak a lókoponya gonoszúzó erejébe vetett hajdani hitről.²³⁵ Mindez egy nagy múltú, népünkél szívósan és széles körben élő hagyomány meglétét bizonyítja, amikor „*a kitűzött lókoponyát rontás, igézés elleni védekezésként használhatták*”²³⁶ A lókoponya – mint lélekszékhely – az állatot helyettesíti, vagyis a kiakasztott koponyák a hajdani áldozatok emlékei lehetnek. Látni fogjuk, Moldva területén még a 17. sz. közepe táján is szelvében fogyasztották a lóhúst.

Lássuk most, *kiket és hogyan* hívnak meg a hegyen végbemenő torra. Ráolvasóink szerint a gyógyító – egyetlen kivétellel – „*minden csomót*”, „*minden kelevényt*” („toate bubele”), „*minden pörsenést, minden pattanást*” („toate bubușoarele, toate zgâncușoarele”) meghív; szólítja „*mind a kelevényeket, az összes sebeket s keléseket a föld színéről*” („pe tăti bubușoarele și tăti sgâncuțele și bubele de pe fața pământului”), mégpedig azért, hogy – a leölt

²²⁹ Takács: *i.m.* 56–57; Uő: *Kantéros...*, 45–47, 197–201.

²³⁰ Enyedi Emese: *A természetfölötti világ a gyergyói hiedelmekben*. Néprajzi Látóhatár I(1992). 1–2. sz. 120, 122; Seres András: *Erdők, vizek csodás lényei Háromszéken és a környező vidékeken*. Népismereti Dolgozatok, Kriterion, Buk. 1981. 192; Benkő András: *Háromszéki babonák*. Ethnographia II(1891). 360; Balásy Dénes: *Udvarhely vármegyei babonák*. Ethnographia XVI(1905). 40; Csermák Géza: *Az istenségiállatok állatorvoslása*. Ethnographia LX(1949). 242; Bosnyák Sándor: *A bukovinai magyarok hitvilága*. I. Folklór Archivum VI(1977). 148–150; Uő: *A moldvai...*, 361–364, 773. sz.; Pócs: *Magyar ráolvasások...*, I. 108.

²³¹ Vitos Mózes: *Csikmegyei füzetek. Adatok Csikmegye leírásához és történetéhez*. Szerk. Vitos Mózes. Csik-Szereda 1894. 125; Herrmann: *i.m.* 24.

²³² K. Csilléry Klára: *Képek a szentsarokban. = Népi vallásosság a Kárpát-medencében*. I. Szerk. Laczkovits Emőke. Veszprém 1991. 43. Rontás ellen használják a lókoponyát a csuvasok, de hasonlóan gondolkodtak régen Szlavónia, Somogy, Szilágyság lakói, egyes balkáni, kaukázusi népek, a cseremiszek, a votjákok, a tatárok, a baskírok, a nyenyecék, a mordvinok, az udmurtok, sőt néhol Nyugat-Európában is. (Mészáros Gyula: *A csuvas ősvallás emlékei*. MTA. Bp. 1909. 336; Bökönyi Sándor: *Árpád-kori magyar szokás analógiája: kiaggatott lókoponyák közel-keleti falvakban*. Archeológiai Értesítő CV(1978). 91–94; Kerezsi: *i.m.* 34, 38.); Pócs Éva: *Tündér és boszorkány Délkelet- és Közép-Európa határán*. Ethnographia XCVII(1986). 195.

²³³ Gunda Béla: *A rostaforogató asszony*. Múzsák, Bp. 1989. 46.

²³⁴ Schram: *i.m.* I. 46, 229; „...*egyszer Szent György nap ejtszakán a Peresznyei Szőlő hegyen... [...] látta volna egy brázdából, sok boszorkányoknak ösvő gyülekezését, a kikkel egy hordó bor és egy vörös tehén lett volna, melyeket midőn el költötték volna, a tehenet megint tsontyaira állították, és kender tsóppüvel meg töltötték volna...*” (Schram: *i.m.* II. 190.)

²³⁵ Balásy: *i.m.* 40; Méri István: *Kiaggatott lókoponyák Árpád-kori falvainkban*. Archaeológiai Értesítő XCI(1964).I. 114; Kovách Aladár: *Lókultusz maradványa a Tolna megyei Sárközben*. Ethnographia XIV(1903). 140–141.

²³⁶ Méri: *i.m.* 114.

állatból – *megvendégelje* őket: „*melléje hitta*”, „*húsával megvendégelted*” („*cu carne le-ai ospătat*”), „*megvendégeltem*” („*le-am ospătat*”), „*megvendégelte*” („*le-a ospătat*”), olvashatjuk a szövegekben. Miután fontos, hogy a betegség minden fajtáját megnevezzék, több helyütt *felsorolásokkal* is találkozhatunk.²³⁷ A bálványos-pataki ráolvasóban Szent Mária a hegyek között szokott hüdintéssel szólítja meg („*strigat*”) a kelevényeket. A magyar szövegekben általánosabbak a semleges megfogalmazások („*hitta*”, „*melléje hitta*”, „*odahitt*”, „*meghívta*”), de a románokban is szinte kizárólag a „*meghívtam, elhívtam*” („*chemat-am*”), „*meghívott, elhívott*” („*le-a chemat*”, „*el a chemat*”), „*meghívok, elhívok*” („*chemaiu*”) változatok jönnek elő. Két moldvai variánsban ugyanakkor az „*odarikótotta*”, „*odarikojtotta*” kifejezések szerepelnek,²³⁸ amelyek talán valamiféle *szertartásra* engednek következtetni. Az istenidéző üvöltésekről, a „*varázsigeiket kiáltó*” sámánokról bőségesen olvashatunk az ugor véresáldozatok leírásaiban, a *kiáltás* ugyanis az áldozat felajánlásának fontos eleme.²³⁹ A latin *clamó*ból (‘kiabál, kiált, előhív, felszólít’) eredeztetett román *chema* kifejezés is utalhat *kiáltásra*, de kimondottan *hangos szólításra* mutat az említett *striga* (‘kiált, ordít, szólít’) fordulat.²⁴⁰ A több román szövegben előjövő *nuntă* (‘esküvő, lakodalom’) kifejezés is *zsivajra, zenebonára* utal,²⁴¹ hangos hívogatást idéz a *strigător* (‘kiáltó, hívogató’) alakban is használatos *vornic* (‘vőfély’) szó,²⁴² de a *masă mare* (‘ünnepi asztal’) ugyancsak a lakodalommal járó rituális étkezéshez kapcsolódik, így önmagában is a *nuntă*hoz fűződő képzetek teljességét idézi.

A fentiek párhuzamaként hadd idézzem egy altaji loáldozat rövid leírását: „*A sámán egy serleget fölemelve ajkával utánozza az ivással foglalatосkodó láthatatlan meghívottak gyülekezetének moráját; majd lóhúsdarabokat vág le, hogy szétossza (a szellemeket képviselő) résztvevők között, akik zajosan felfalják.*”²⁴³ Hasonlóképpen ír egy altaji szertartásról Diószegi Vilmos: „*Miközben a sámán ezeket a szavakat mondja, mindkét kezével jó magasra emeli a csészét, mintha egy láthatatlan vendégnek nyújtana oda, azután olyan hangokat hallat, mintha sok láthatatlan vendég gyülekezésének a zaja hallatszana, s közben a húst ügyesen elosztja a jurtában jelenlevők között. Ez is a szertartáshoz tartozik, mert az étkező emberek mintegy a láthatatlan, húst fogyasztó szellemeket képviselik.*”²⁴⁴ A felajánlott állatot azért eszik meg, hogy így juttassák el az áldozatot a lakomára meghívott szellemekhez. A cseremiszek azért ettek a levágott állat húsából, hogy isteneikkel kötött szövetségüket megerősítsék, megújítsák.²⁴⁵

²³⁷ Így pl. „*minden csomót odahíott, fekete, kéket, zódet, pirosat, kilencvenkilenc féle csomót*”; „*fekete kelevények, fehér kelevények, piros kelevények, kék kelevények*” („*bube neagre, bube albi, bube roșii, bube vinete*” – Diószegi: *i.m.* 100, 101–102.); „*kelevények, a mirigyekkel, a pörsenésekkel, a gyulladásokkal, hegekkel, daganatokkal, gilkákkal, fekélyekkel, kórsókkal és tályogokkal*” („*bubele cu udmele, cu pușchele, cu scurtele, zgaibe, bolfele, gâlcile, plăgile, cu ulcioare și buboae*” – Gorovei: *i.m.* 268.). A román *ulcior* (korsó) a népi gyógyászatban ‘jégárpa’ (chalasion) jelentésű. (Candrea: *i.m.* 241.)

²³⁸ Diószegi: *i.m.* 100; Bosnyák: *Adalékok...* 294.

²³⁹ Munkácsi: *Vogul...*, II. 2. füz. 447–450; Mézőly Gedeon: *Az ugorkori sámánosság magyar szókinszbeli emlékei*. Magyar Nyelv XLVIII(1952). 46–61.

²⁴⁰ *DEX*, 167; *ŰEZ.* X. 24; Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 110; Hodos: *i.m.* 16–17.

²⁴¹ *ŰEZ.* XXIII. 3; Gorovei: *i.m.* 263. (Lükő: *i.m.* 122.); Bîrlea: *i.m.* II. 377–378; Bakos: *i.m.* 491.

²⁴² *ŰEZ.* XI. 46; Vö. *DEX*, 1028: *strigător* ‘vestitor’ (népr. ‘hívogató, vőfély’ – Bakos: *i.m.* 808.)!

²⁴³ Eliade: *i.m.* 182.

²⁴⁴ Diószegi Vilmos: *A baraba törökök iszlám előtti samanizmusa és etnogenetikai tanulmányai*. Népi kultúra – népi társadalom IV(1970). Főszerk. Ortutay Gyula. Akadémiai, Bp. 168; Molnár: *i.m.* 168.

²⁴⁵ Zélénine, D.: *Le culte des idoles en Sibérie*. Paris 1952. 116.

A túlvilági lények részvétele a halotti torban ugyanitt éppen olyan nyilvánvaló,²⁴⁶ mint a halott lelkéé az ukránoknál vagy éppen a moldvai csángóknál.²⁴⁷

A székelység, csángóság – fentiek alapján feltételezhető – hasonló szertartásairól nem maradt fenn leírás, az altaji lóáldozathoz kötődő képzetekkel talán párhuzamba vonható ugyanakkor egy román ún. *tiszta áldozat* – másként *fehér* vagy *nagy áldozat* – alkalmával a *Kegyelmese*knak (Miluite) nevezett istennői csoportot kérlelő szöveg.²⁴⁸ Az áldozatból maradt csontokat, fejet, tollakat a tudományos asszony alkonyatkor a falu alatt a folyóvízbe dobja, hogy a *Falánkok* (Halele), azaz a rossz istennők a falun kívül kapjanak valamit, ha patak nincs, a *határdomb*nál eltemeti, hogy a Falánkok a betegnél ne gyülekezhesenek.²⁴⁹ A többször említett kibédi ráolvasókban a gyógyító nőalak a betegségeket „*temeti*” a hideg havas tetejére, „*a kősziklákba*”.²⁵⁰

„A szarvasok szarván, ahol a füvet nem tapossák...” A túlvilági lakoma és a megsebzett gyógyítók

Az áldozati tor hatása a ráolvasókban – amint láthattuk – kettős, néhol a mellőzött démon hagyja el a beteget, másutt éppen a meghívott betegségek vesznek el. Van ugyanakkor hét olyan szöveg is, ahol a betegséget a torra meghívni elmulasztó kelés okozza.²⁵¹ Közülük kettő moldvai csángó, öt román, utóbbiak egyike – egy igen hosszú és archaikus variáns – kapcsolatban állhat a román *kolindákkal*, de talán a *regősénekekkel* is.²⁵² A szöveg néhány eleme másutt nem vagy csak igen ritkán jön elő. Ilyen a *mező*, „*a szarvasok szarván, / ahol a füvet nem tapossák, / ahol a forrás vize nem zavaros*” („*pe coarnele cerbilor, / unde iarbă nu se calcă, / unde izvorul nu se tulbură*”), amely itt a *hegyet* – mint a más-világ ősképét – helyettesíti, s ahol a

²⁴⁶ Holmberg, U.: *Die Religion der Tschermessen*. (FFC. 61.) Helsinki–Porvoo 1926. 36.

²⁴⁷ Zelenin, D.: *Russische (Ostslavische) Völkskunde*. Berlin–Leipzig 1927. 331.; Bosnyák: *A moldvai...* 1897. sz.; Virt István: *Elszakasztottad a testemtől én lelkemet. A moldvai és a Baranya megyei csángók halottas szokásai és hiedelmek*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kvár 2001. 75–76.

²⁴⁸ „*Az útban álljatok meg, engemet hallgassatok meg, mert én vagyok eligéző, Jánosért kérelmező, ti pedig irgalmasak és őt megsegítők. Mert János az útra indult, vele a nagy úton találkozatok és ti őt megigéztétek... [...] Jánoshoz siessetek, jól vendégeskedjétek, neki irgalmazzatok... [...] adjátok vissza a kezeit, a lábait és erejét, mert János adott nektek fejet fejért, szemet szemért. [...] Jánost hagyjátok tisztának, mint a napot, világosnak, mint a napot, a melyen született, mint az anyját, ki őt szülte. Az áldozatok orvoslásul és János örömeire legyenek.*” (Marienescu: i.m. 8.)

²⁴⁹ Uo: 10.

²⁵⁰ Ráduly: i.m. 124–126.

²⁵¹ Teodorescu: i.m. 358–359; Grigoriu-Rigo: i.m. I. 32–33; Gorovei: i.m. 263, 367; Ștefanucă: i.m. 204; Diószegi: *Embergyógyítás...*, 100; Bosnyák: i.m. 1428. sz.

²⁵² „*Kis kelevény, nagy kelevény, / Ne dolgozz, ne nyilazz, / Késsél se döfködj, / Nyillal se nyilalj. / Gyere ki a fejbüjből, / A pofacsontjából: / Gyere ki a csontból a húsba, / A húsból a bőrbe, / S a bőrből kivezetlek az erdőre, / S ott hagylak a mezőkön, / A szarvasok szarván, / Ahol a füvet nem tapossák, / Ahol a forrás vizét nem zavarják, / Mert ott van egy nagy anya, / Egy nagy asszonyság. / A nagy asszonyság nagy lakodalmat csinált / És meghívott minden kelevényt. / Mindet megvendégelte, / De a Jancsiéről megfeledkezett. / De az övét is meg fogja hívni / És hegye tetejétől el fogja szárítani, / Gyökerétől ki fogja szárítani, / Jancsi pedig tiszta marad és világos, / Mint az olvasztott ezüst...*” (Gorovei: i.m. 263; Lükő: i.m. 122.)

„lakodalmat csináló” *nagy anya, nagy Úrnő* („mamă mare, Doamnă mare”) is van. Fontos, hogy itt a betegség oka a meghívás elmulasztása, s a démon csak újabb invitációval üzhető el.

A „szarvasok szarva”, a *taposatlan fű*,²⁵³ a *tiszta forrás* képzetei, amelyek rokonságot mutatnak a *regösénekek* némelyikének kezdősoraival, illetve egyes román *kolindákkal*,²⁵⁴ a *Tejút* – már említett – közegére utalhatnak. Ez a *regösénekekben* emlegetett „*ékes nagy út*”, másutt „*regös nagy vth*”, az „*anygyal úttya*” a *keletkezés* és az *elmúlás*, a „*lelkek útja*”, amelyen a világok között járni lehet.²⁵⁵ Az említett szövegben szereplőhöz („*Gyere ki a fejedűbjából, / A pofacsontjából: / Gyere ki a csontból a húsba, / A húsból a bőrbe, / S a bőrből kivezetlek az erdőre, / S ott hagylak a mezőkön, / A szarvasok szarván...*”) hasonló, a beteg testéből a külvilágba – majd a másvilágra – vezető útvonal figyelhető meg a gonoszok eltávolítását célzó magyar és román ráolvasók némelyikében.²⁵⁶ Kigyómarás elleni szövegekben az emberi testbe igyekvő gonosz néhol ugyancsak hasonló utat tesz meg, előretörésének célja az emberi test szubsztanciális lényegéhez – a vérhez és a vérbő szervekben székelő *lélek*hez – való eljutás és annak birtokba vétele.²⁵⁷ Egyes román szövegek a visszafelé vezető ösvényt, mások mindkét útvonalat tartalmazzák.²⁵⁸ A test belseje felé tartó mozgás a betegség *létesülését*, az ellenkező irányú haladás annak *elmúlását*, a démon másvilági lakhelyére való visszavonulását jelképezi. Idézett ráolvasónkban a gyógyító az *úton* a beteg testéből a „*nagy anya*”, a „*nagy Úrnő*” – túlvilági – lakodalmára *lélekvezető*ként viszi magával a betegségdémont. Ennek közvetlen párhuzamai a samanizmusból ismertek.²⁵⁹

A „*nagy anya*” lakomája a *Szarvasokká vált fiúk* kolindáját idézi, hiszen ott is: „*Várja őket anyjuk... Fáklyafényben asztal / Csupa jó falattal / S telepoharakkal*”.²⁶⁰ Hasonló *nőalakok* a román ráolvasók gonoszüző zárórészeiben is előjönnek, a fáklyafényes asztal, a teli poharak társaságában. A démonokat várók általában *nagy* – azaz eladósorban lévő – *leányok*, az *uralkodó*, a *király* (házasulandó) *leányai*,²⁶¹ akik többnyire a már említett (tenger fenekére,

²⁵³ Egy gyimesi ráolvasóban: „*nyomatlan fű*”. (Tánczos: *Gyöngyökkel...*, 52.) A képi elem párhuzamai Beszterce vidéki és máramarosi román szövegekben is megjelennek. (Filimon: *i.m.* 229–230, 231.; Papahagi, T.: *Gratul și folklorul Maramureșului*. București 1925. 139–140.)

²⁵⁴ Bartók–Kodály: *i.m.* 857, 873. sz.; *Szarvasokká vált fiúk. Román kolindák*. Fordította Kiss Jenő. Kriterion, Buk. 1971. 217.

²⁵⁵ Horváth: *i.m.* 436, 447; Bolgár: *i.m.* 23, 26; Szabó T.: *i.m.* 136.

²⁵⁶ „*Ajálom boldogságos szép szívű Máriának / a hét fájaldalmára s a tiszteletire, / hogy vegye ki ennek a szegény betegnek, / Katyinak az igézetet a szívből, / májából, / fejből, / veséjéből, / minden csontjaiból / s minden testiből...*” (Diószegi: *i.m.* 76; igizetre); „*Vegye ki az Isten fájaldalmát a csontjából a húsába, húsából a bőrre, s a bőriről vigye el a nagy magoss havasoknak a teteire, hol kakas szót nem hallnak s lovak nem nyerítzenek...*” (Kallós: *i.m.* 151; torokgyíkra).

²⁵⁷ Takács: *Aranykertbe*... 463, 469, 475; Uő: *Boldogságos*... 122; Tánczos Vilmos: *Hol lakik az ördög?* Korunk XVI(2005). 5. sz. 67–68.

²⁵⁸ Marienescu, A. M.: *Poezii populare din Transilvania*. Minerva, Buc. 1971. 738, ill. Candrea–Densusianu–Sperantia: *i.m.* I. 503–504; Alecsandri, Vasile: *Poezii populare ale românilor*. Sibiu 1914. 271; Teodorescu: *i.m.* 394; Lupășcu: *i.m.* 34; Gaster, M.: *Chrestomathie roumanie*. I–II. Leipzig–București 1891. II. 339.

²⁵⁹ Eliade: *i.m.* 192–238.

²⁶⁰ *Szarvasokká vált*... 63. További változatban: „*Gyertek haza, rátok / Vár édesanyátok, / Vár titeket vággyal, / megyújtott gyertyával, / terített asztallal, / Kitöltött pohárral, / Sirdogál a házban, / Kelyhét tölti borral...*” (Erdélyi József: *A szarvasokká vált fiúk. Román népballada Bartók Béla gyűjtéséből*. Nyugat XXIII [1930]. I. 60–61.)

²⁶¹ Teodorescu: *i.m.* 365, 367, 368; ŐEZ. XI. 45, 49.; XV. 185; Tocilescu, Gr. G.: *Materialuri folcloristice*. I–III. București 1900. I. 610; Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 8, 92, 117–118; Pamfile: *i.m.* 67.; Hodoș: *i.m.* 57; Șerb: *i.m.* I. 292, 317, III. 755; Tocilescu–Țapu: *i.m.* III. 142, 148, 219, 239, 284–285, 289.

fák gyökerei közé, hegyek csúcsára lokalizált) *fekete világ*ban várják infernális vendégeiket.²⁶² Egy *kelés* elleni szövegben az uralkodó (*L'er împărat*) leánya a régi kolindákat idézően „*a magasztos égben*” („în slava șefului”) várja a démont,²⁶³ másutt három leány a *híres nagy fánál* („âl arbor mare”) terít asztalt.²⁶⁴ A *nagy fa* az égig érő *világfa* képéhez kötődhet, amely a *világhegyen* nő – amivel, mint annak tartozéka, szinte teljesen egybemosódik²⁶⁵ –, tehát a már említett, fény nélküli, időtlen, élettelen térrészben. Egyes román ráolvasókban a „*szarvasok szarva*” a *fekete világ*hoz kötődve, az *almafákból* álló rengeteggel („códele mărilor”), a *suták* szarvaival, fejével párhuzamban, a *hegyek* tetejével és a *pusztasággal* együtt említve jelenik meg a szövegekben.²⁶⁶ Mindezek az élő ember nem lakta *más-világ* képei. Egy havasalföldi szövegből, amely a démont a *szarvasok szarva*ra hajítja, a *pokol fenekére* veti, a *sárkányok szájába* dugja, világossá lesz, fentiek a *világból* való eltávolítás képei,²⁶⁷ a „*szarvasok szarva*” tehát a – nem emberi – túlvilág jelölője. A *suták fejébe* („în capul ciutelor”) küldött démon képzetének közvetlen párhuzama népünknel is felbukkan, „*száraz lófej*”-ként, amelyben – mint „*sép kastélyban*” – egy alvó gyermek „*lehölet*”-hez hasonló „*elméje*” (lelke) jár.²⁶⁸ A *suta* a sötét havassal, a *heggyel* áll szoros kapcsolatban,²⁶⁹ a „*suták fejébe*” küldés tehát azt jelenti: a gonosz lelket visszaűzik oda, ahonnan jött. Ez a *világból* való kimúlás, az *elmúlás* képe.

A lakomával várt, kolindabeli *szarvasfiak* vonakodnak hazatérni, hiszen a „*terítetlen is telő*” asztalok, a „*töltetlen is telő*” serlegek, a „*gyújtatlan gyulladó*” gyertyák, a *lakoma* gyakran a *halál*hoz az *elmúlás*hoz kapcsolódnak. Így van ez a *Mennybe vitt leány* balladájának egyes változataiban,²⁷⁰ de ráolvasók is tartalmaznak hasonló szövegelemeket.²⁷¹ A balladákban ezek a *halál utáni, túlvilági mennyegző* képei, a ráolvasásokban a lakoma eredménye a gyógyulás, azaz a betegségedé-

²⁶² Pl. Teodorescu: *i.m.* 367, 368; *ŞEZ.* XXV. 139.; Tocilescu: *i.m.* I. 610; Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 117–118; Hodos: *i.m.* 57; Szerb: *i.m.* III. 755; Tocilescu–Țapu: *i.m.* III. 148, 239, 284–285, 289.

²⁶³ Szerb: *i.m.* I. 292. Vö. Teodorescu, Gh. D.: *Noțiuni despre colindele române*. București 1879. 41–42; Gaster: *i.m.* II. 386–387; Pamfile, T.: *Sărbătorile la Români*. Crăciunul. Buc. 1914. 73; Bartók: *i.m.* 287–288.!

²⁶⁴ *ŞEZ.* XI. 45. Közvetlen párhuzama: *Uo.* 49.

²⁶⁵ Vámos: *i.m.* 56–64. A nagy fa képe a *Tejutat* is idézi, amelyet hagyományosan *folyóvíz, út és fa* alakjában jelenít meg. (Baktay Ervin: *India művészete*. I–II. Bp. 1981. I. 37.)

²⁶⁶ Pl. Tocilescu: *i.m.* 595, 643, 646; Grigoriu-Rigo: *i.m.* I. 91; Pamfile: *Boli...* 19; Szerb: *i.m.* III. 564; Tocilescu–Țapu: *i.m.* III. 137, 138.

²⁶⁷ „*In cornele cerbilor te-am aruncat, / In talpa iadului te-am băgat, / In gura smeilor te vâram...*” (Tocilescu: *i.m.* 646.)

²⁶⁸ Berze Nagy: *i.m.* III. 224.

²⁶⁹ Vö. pl. Căndrea–Densușianu–Sperantia: *i.m.* I. 296–297; Pamfile: *i.m.* 31.; *ŞEZ.* XXIII. 95; Gorovei: *i.m.* 305.; Lükő: *i.m.* 117. 2–3. sz.; Takács György: „*Őz nyalja fiát a szeplőtől...*” *Egy igézet elleni csángó ráolvasócsopotról.* = *Nyolcvan év Isten tenyerén. Megtartó szeretettel Molnár V. Józsefnek*. Szerk. Molnár Zoltán–Németh Zsolt–Vass Csaba. Ős-Kép Kiadó, Bp. 2010. 366–370.

²⁷⁰ Pl. „*E mennyei ajtók nyitlan megnyiltak, / Mennyei harangok huzatlan es szóltak, / Mennyei páhárók töltetlen megtöltek...*” (Kallós Zoltán: *Ismeretlen balladák Moldvából*. Néprajzi Közlemények III [1958.] 61–62.); „*E mennyei kapuk / Nyitlan nyílnak, / E mennyei ajtók / Nyitlan nyílnak. / Mennyei harangok / Húzatlan szólnak, / A mennyei gyertyák / Gyújtatlan gyúllanak.*” (Kallós Zoltán: *Balladák könyve*. Magyar Helikon, Bp. 1977. 25); „*Mennyei harangok húzatlan szójjanak, / Sz mennyei asztalok terítetlen telnek, / Mennyei poharak töltetlen tejjenek...*” (Domokos Pál Péter: *Múltbanéző*. Magvető, Bp. 1990. 27.)

²⁷¹ „*Menjete el nagy erdőbbe, rengetegbe, / Hol kakasok nem szólnak, / Kucsák nem ugatnak... [...] / Menjete el a fekeke tengerbe! / Az oroslányoknak fejiken menjete bé, / Talpikon menjete ki, / Ott van nektek terített asztalok, / Kész ebédetek, kész vacsorátok!*” (Somoska, tatáros nagyszánkára, Bakos Márta gyűjtése); „*Eridj a Delelő dombjára, / Ott terített asztal vár / És meggyújtott fákllyák.*”; „*Válgatok csak ki / És gyűljetek össze Jancsiból, / A gyonrából, a gyonra alól, / Elkészített ételekkel, / Megterített asztalokkal, / És megtöltött poharakkal. / Ott fogtok inni, / Ott fogtok enni, / Ott fogtok vendégeskedni, Hogy Jancsi maradjon / Világos és tiszta...*” (Lükő: *i.m.* 121, 119.)

mon eltiltása, kiűzése, megsemmisítése. Az ugor állatáldozatoknál használt, „szép istengyertyá”-nak (tir, nērtēχ) nevezett, óriási fenyőrudakból gyűjtött fáklyákat a XIX. században már templomi viaszgyertyákkal helyettesítették, az áldozatot követő lakoma – amelynek céljai között szerepelhet a gyógyítás is – itt tehát ugyancsak a fáklyák (gyertyák) által megvilágított térben zajlik.²⁷²

A felvetődő kérdések mentén tovább haladva most a sámánválasztás folyamán átélt ún. *feldarabolás-élménnyel* kell foglalkoznunk. „Egy jakut adat szerint a szellemek a leendő sámánt az Alvilágba viszik, és három esztendőre bezárják egy házba. Itt szenved el a beavatást: a szellemek levágják a fejét... és testét picuri darabokra metélik, melyeket aztán szétosztanak a különböző betegségek szellemei között. A leendő sámán csakis ezzel a feltétellel tesz szert a gyógyítás képességére.”²⁷³ Egy történet szerint egy Oroszo nevű fiúcska hazafelé menet látta, hogy „az erdőből három roppant magas lovas lovagolt ki”, mire elrejtőzött, ám azok megtalálták, szétvagdalták, s testét felosztották a betegségdémonok között.²⁷⁴ Másutt is hasonlóan írják le a sámánválasztás tevékenységét.²⁷⁵ A test démonok közötti szétosztásának célja a gyógyító képesség elnyerése. Úgy tűnik, a sámán azt a betegséget tudja gyógyítani, amelyik részesült testéből, mert annak van öböne „helye”, ahová a betegből való kiűzetésekor „átszállhat”. A betegséget ugyanis a gyógyító sámán gyakran saját testébe fogadja, de a gyimesi, hárompataki, moldvai csángó tudományosok is éppúgy átveszik azt, mint népünk más gyógyítói vagy a ráolvasó román tudósszövegírók.²⁷⁶ Mindez összefügg a gyógyításkori ásitással,²⁷⁷ amire magam is számos példát hallottam az elmúlt két évtizedben. A gyógyító és a gyógyított – ember és lelkes állat – ásitása a magyarság és a rokon népek hajdani kettőslelek-, pontosabban kettős lélektöbbség-hitének (dualisztikus pluralizmus) tovább élő emléke, amely a természeti népeken túl a sámánhitűeknél is megtalálható.²⁷⁸ A székely

²⁷² Munkácsi: i.m. 441–443. A régies *tir*-nek megfelelő *nērtēχ*-et Reguly a 'gyertya' szóval fordítja.

²⁷³ Eliade, M.: *Misztikus születések*. Európa, Bp. 1999. 184, 183–188.

²⁷⁴ „Az egyik lovas ledöntött egy magas vörösfenyőt és megtisztította kergétől. Oroszot megfogták, fejét levágták és felkötötték a földbe szúrt rúdra. A testét a lovasok szétvagdalták és egy ályuggatott famerítőkanállal darabonként oldalra rakták azokat és minden egyes alkalommal megmondták, hogy azt ennek és ennek a szellemnek szánták. Amikor így minden darabocskát elosztották, az emberek azt mondták, hogy a test darabocskái nem voltak elegendőek s az elbágyadás-betegség szellemének (näs ölü tördő) nem jutott. Azután az összes darabocskákat egyesítették, levették a fejét is és ráhelyezték a törzsre. Oroszo olyan lett, mint amilyen azelőtt volt.” (Diószegi Vilmos: *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Akadémiai, Bp. 1998. 106.)

²⁷⁵ „...látja, hogy sok szellem gyülekezik össze mellette, levágják a fejét, és azt egy polcra teszik, vagy hosszú rúdra szúrják. Azok a szellemek, akik a fejét levágták, testét igen apró darabokra (némelyek elbeszélése szerint 99 részre) hasítják. Azután a test valamennyi darabocskáját visszateszik egy csomóba, majd a szellemek nyállal összeragasztják s a test visszanyeri korábbi alakját. Visszahelyezik a fejet is, az ember újból felébred, s ekkor már sámán lett.” (Diószegi Vilmos: *A pogány magyarok hitvilága*. Akadémiai, Bp. 1983. 48–49.)

²⁷⁶ Kallós: *Ráolvasás*... 144; Takács: *Aranykertbe*... 423–424. és Diószegi Vilmos: *A sámánhit*... 339–340; Uő: *A pogány*... 107–108; Penavin Olga: *Látogatás egy jvasaszonynál (népi gyógyítások, ráolvasások, babonák, hiedelmek)*. Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei III(1971). 7. sz. 132–138; Erdélyi: *Hegyet hágék*... 113; Gazda József: *Így tudom, így mondom. A régi falu emlékezete*. Kriterion, Buk. 1980. 217, 220; Polner Zoltán: *Isten számolánál. Népi vallásos költészet*. Bába és Társai, Szeged 2000. 103, 118; Harangozó: i.m. 105; valamint Moldován: *A román*... 98; Costin, Lucian: *Márgáritarele banatului. (Mare colectie de folklor)*, Timișoara 1925. 46–47.

²⁷⁷ Oláh Andor: „Újhold, új király!” *A magyar népi orvoslás életrajza*. Gondolat, Bp. 1986. 69; Kallós: i.m. 143; Sándorfalva története és népelete. Szerk. id. Juhász Antal. Sándorfalva 1978. 369–370.

²⁷⁸ Paasonen, H.: *Über die Ursprünglichen Seelenvorstellungen bei den Finnisch Ugrischen Völkern*. Helsinki 1909. 9–10; Paulson, Ivar: *Die primitiven Seelenvorstellungen der nord-eurasischen Völker*. Stockholm 1958. 206. skk.; Ankermann, B.: *Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern*. Zeitschrift für Ethnologie L(1918). 89–153; Diószegi Vilmos: *Tunguzo-mandzsurszkoje zerkalo samana*. Acta Orientalia Hungarica I(1951). Bp. 359–383; Uő: *A pogány*... 27–28; Dienes István: *A honfoglaló magyarok lélekhiedelmei. = Régészeti barangolások Magyarországon*. Szerk. Szombathy Viktor. Panoráma, Bp. 1983. 215–216.

és csángó – de a román – tudományosok körében tapasztalt, említett jelenségek megegyeznek a szakirodalomban *megsebzett gyógyító*nak (wounded healer) is nevezett eurázsiai sámánok beteggűző tevékenysége során észleltekkkel.²⁷⁹

Közép- és Észak-Ázsiában, ahol „a sámán fő funkciója a mágikus gyógyítás”, a betegséget gyakran „*annak tulajdonítják, hogy a lélek eltévedt vagy ellopták – a kezelés pedig végeredményben felkutatására, elfogására és a beteg testébe való visszaillesztésére korlátozódik*”.²⁸⁰ A sámán felfedezi és legyőzi a beteg lelkét elragadó gonosz démonokat, nemegyszer „*saját testébe fogadja, »megszállja«, zaklatja és elzavarja őket*”, mert ahhoz, „*hogy ki tudja szedni a betegből a gonosz szellemeket, gyakran valóban kénytelen a saját testébe befogadni őket; ha ez megtörtént, harcol velük, és jobban szenved, mint maga a beteg*”.²⁸¹ A gyógyítás ebben az archaikus képzetkörben nem más, mint a gonosz eltávolítása az általa elfoglalt szervekből s azok megtisztítása. Mindez nyilvánvalóan összefügg a betegségbeavatásban részesülő sámán testének feldarabolásával is, amit a belső szervek és zsigerek megújhódása követ.²⁸² Az áldozat bemutatásával nemcsak a sámán, de a közönséges ember is érintkezésbe léphet az istennel és a szellemekkel,²⁸³ ettől azonban a gyógyításra vonatkozó alapvető elképzelések nem változnak. A ráolvasók magyar változataiban a „nagy asztal”-nál tartott lakomán a *pokolvar*, a *pokolszökés*, a román variánsok szerint pedig a *pokolvar*, a *kelevény* nem vett részt, talán ezért okozhat bajt, betegséget. A sámánok feldarabolásélménye és a betegségdémonok ráolvasókban leírt megvendéglése ezen a ponton érintkezik egymással, ami egyes román szövegek – elsősorban az állat-, kivált a lóáldozat képét hordozók – esetében felvetheti azok samanisztikus, törökös vagy magyar eredetének kérdését, hiszen a samanizmus „*stricto sensu kifejezetten szibériai és közép-ázsiai jelenség*”.²⁸⁴

„Megtisztellek téged farkasfejjel, medvefejjel...” A gyógyító állatszellemek és a román samanizmus kérdése

A fenti felvétéssel egybehangzó véleményt fogalmazott meg Diószegi Vilmos, amikor a moldvai magyarság ráolvasói kapcsán arról írt, az általa rögzített magyar szövegek számos esetben román eredetűek, ugyanakkor azonban „*az sem zárható ki, hogy a románok is lefordítottak magyar szövegeket, sőt nem lehetetlen talán még az sem, hogy egy-egy magyar ráolvasás átkerült a románokhoz, ahol tovább élt, miközben a magyarságnál elpusztult, s román nyelven újra visszakerült. Ilyen példa lehet esetleg a pokolszökés elleni ráolvasás, amelyben fehér ló áldozatra találunk utalást.*”²⁸⁵ Tekintetbe véve a vlachok etnogenezisét, érdemes talán arra

²⁷⁹ A „*megsebzett gyógyító*” jungi archetipusának folklorisztikai használatára lásd Halifax, J.: *Shaman: The Wounded Healer*. Thames and Hudson, New York 1988; Hoppál Mihály: *Aki dudás akar lenni... A fájdalom szerepe a sámán beavatási rítusban*. Liget 1989. I. sz. 67; Hoppál, M.–Pentikäinen, J.: *Northern Religions and Shamanism*. (Ethnologica Uralica 3.) Akadémiai, Bp.–Finnish Literature Society, Helsinki 1992. 151.

²⁸⁰ Eliade: *A samanizmus...* 201.

²⁸¹ Harva: *i.m.* 545; Eliade: *i.m.* 219, 213.

²⁸² Eliade: *i.m.* 47, 56, 60, 63, 69.

²⁸³ Karjalainen, K. F.: *Die Religion der Jugra-Völker*. I–III. (FFC 41, 44, 63.), Helsinki–Porvoo 1921–27. III. 287.

²⁸⁴ Eliade: *i.m.* 19.

²⁸⁵ Diószegi: *Embergógyógyítás...* 38.

is gondolnunk, ha ezek a szövegek átvételek, származhatnak más, a magyarsághoz hasonló hitvilágú, a románsággal ugyancsak évszázadokig együtt élt törökös népektől (bulakok, besenyők, úzok, kunok, berendek, tatárok) is.

Lükő Gábor szerint a román ráolvasásokban „könnyűszerrel megállapíthatjuk a samanisztikus eredetű és azokkal keveredett szövegek jelenlétét”.²⁸⁶ Ezekben a szövegekben gyakran *állat alakú szellem* segít a betegség eltávolításában, s a gyógyító is *állatáldozatot* ígér a betegségdémonnak.²⁸⁷ Egy csak a Gyimeseken és Moldvában ismert, román párhuzamokkal bíró – minden bizonnyal samanisztikus gyökerű –, már említett, szemverés elleni ráolvasótípusban a havasból jövő, gidái homlokát nyaló *őzsuta* alakja szolgál az emberi gyógyítás mintájául.²⁸⁸ A lóáldozat képzetét hordozó ráolvasókban a gyógyítás kulcsa maga a *nagy, fehér ló*, hiszen belőle részesülnek a betegséget hordozó démonok. Párhuzamként kínálkozik jó néhány *szemárpára* való ráolvasó,²⁸⁹ de a Gyimesekről ismerünk egyéb olyan szöveget is, amelyben a fehér ló szerepet kap.²⁹⁰

Egyes feltevések szerint a *székelység* a nevét egy vörösesbarna-fehér tarka, hóka-kesely, törökösen *szakülnek*, *szakilnek* nevezett lófajtáról kapta, amely ezek szerint – talán – a népcsoport totemisztikus őse lehet. Az elnevezés megvan a kipcsakban, az ozmanliban (*sekeli*), a csuvasban (mai csuvas: *saGəl*).²⁹¹ A rokon népek eredetmítoszaiban gyakran találkozhatunk állat alakú ősökkel, általában szarvassal, ragadozó madárral vagy négylábú ragadozóval.²⁹² Egész törzsek, népek az állat alakú őst nevével viselik, s ez szorosan összefügg eredetmondájukkal. Az Altaj és a Szaján-hegység törzseinél például a totemállatok leginkább agancsos és szarvas erdei vadak voltak, amelyek nevét – a szibériai rokonyelvekben is – a *pur–bur / pul–bul* szóbokor valamely változatából képezték.²⁹³ A *pūri, para* kifejezések – amelyek talán a ’vendégség’ jelentésű preugor szóból erednek²⁹⁴ – az obiugor nyelvekben is ’étel- és italáldozat’, ’ünnepség,

²⁸⁶ Lükő: *i.m.* 114.

²⁸⁷ Uo. 124, 121.

²⁸⁸ Uo. 116, 126; Takács: „*Őz nyalja...*” 350–396.

²⁸⁹ „*Árpa, árpa learatlak, / Marokba se teszlek, / Kévébe se kötlek, / Szekeremre se teszlek, / Csűrömbe se viszlek. / El se czipellek, / Malomba se viszlek, / Meg se sütlek, / Csak a fējér lóba teszlek.*”; „*Árpa, árpa learatlak, / Fehér ló seggibe váglak (változatban: duglak)!*” (Jankó János: *Kalotaszegi babonák*. Ethnographia II(1891). 282; Harangozó: *i.m.* 124.) További változatok: Abaúj, Alsó-Fehér, Bereg, Békés, Bihar, Hajdú, Heves, Kolozs, Máramaros, Pest, Szabolcs, Szolnok, Ugocsa, Veszprém, Zemplén vm., Szamosháti, Szilágyság. (Pócs: *Magyar ráolvasások...*, I. 181–186, 199.)

²⁹⁰ Takács: *Aranykertbe*’... 439.

²⁹¹ Rásonyi László: *A székely név eredete*. Magyar Nyelv LVI(1960). 2. sz. 186–194; *Magyarrá lett keleti népek*. Szerk. Szombathy Viktor–László Gyula. Panoráma, Bp. 1988. 17; Balás Gábor: *A székeleyek nyomában*. Panoráma, Bp. 1984. 54–55.

²⁹² Diószegi: *A pogány*... 114–115; *Shamanism in Siberia*. Ed. by Diószegi, V.–Hoppál, M. Akadémiai, Bp. 1978. 111–114.

²⁹³ Potapov, L. P.: *Sledy totemističeskich predstavlenii u altaicev*. Sovetskaya Etnografia 1935. IV–V. 134–152; László Gyula: *Régészeti tanulmányok*. Magvető, Bp. 1977. 168–169. Pl. jakut *bur* (’szarvas’), szojot *bur* (’hím jávorszarvas’), *pur-a / pur-u* (’szarvas, bika’), karagasz *pur* (’jávorszarvas’). Altaji, sor, teleut, szagai, kacsinc, urjanchái és csulim *pur–bur / pul–bul* ’jávorszarvas’, ’szarvasünő’. (Uo. 165–166.) *Bura, pura* (karagasz ’vadkecske’, jakut burját ’rénszarvas’), mongol *buir* ’vadkecske’. (Harva: *i.m.* 478.) A szarvas elnevezése *boaco* (lapp), *puzej* (votják), *pež* (zürjén), *pāsi* (vogul), *pěča, pēs* (osztják), *poro* (finn ’rénszarvas’). (Paasonen, H.: *Beiträge zur Aufhellung der Frage nach der Urheimat der Finnisch-Ugrisch Völker*. Helsinki 1923. 12.)

²⁹⁴ Karjalainen: *i.m.* II. 139.

lakodalom’, ’asztalon levő étel’ jelentéssel állnak.²⁹⁵ Az említett példában tehát egyazon szógyökből képződik az állat alakú ós, a népcsoport és az áldozati állat elnevezése.

A 7–14. sz. között a Kárpátok előterében felbukkanó, később a székelységbe és a kialakulóban lévő oláhságba beépülő törökös népek között vannak az Erdély déli határszélén már a 7–8. században megjelenő *bulakok*, akik nevének jelentése *Kasgári Mahmud* 1066-os török szótára szerint ’széles hátú ló’ (breitrückig Pferd), más török nyelvekben és a mongolban ’keselylábú ló’, ’fehér-tarka ló’ (pl. mongol *bulay* ’fehér lábú ló’; kalmük *bulaG* ’tarka ló, fehér lábú ló’; csagatáj *bulay* ’keselylábú ló’), ezért nevezhetők „*tarka lovú nép*”-nek is,²⁹⁶ de a VII. (Bíborbanszületett) Konstantin *De administrando imperio*jában említett nyolc *besenyő törzsnév* első része is *lőszíneket* jelölhet, s közülük az utolsó neve éppen *Bula-Čoban* (Tarka Csobán).²⁹⁷ Egyáltalán nem lehetetlen tehát, hogy a *szákiul* ló valóban a *székelység* mitikus őse, aki az archaikus néphit szerint gyógyításaikban, a világ megújítására való törekvésekben is segíti véreit. A fehér ló és a székelység kapcsolatáról a Rásonyi László felvetette kérdést továbbgondoló Gyallay Domokos ír részletesebben.²⁹⁸ Amint mondja, „*a legkomolyabb elméletek a székelyek eredetét eddig is a török népek körében keresték*”, s az ő vizsgálódása is „*erre az eredményre vezetett*”.²⁹⁹ Talán a székelység *lóhoz, kancához* kötődő régi hitére utal egy 1673. évi nyárádszeredai becsületsértési per „*kanca hütü*” fordulata is.³⁰⁰ A dolgozatomban elemzett székely, valamint gyimesi, Úz menti és moldvai ráolvasók ugyancsak ebbe az irányba mutatnak. Igaz ugyanakkor, hogy sokuk nyilvánvalóan a nagyszámú török népességet is magába olvasztó románság folklóráján át jutott – talán, amint Diószegi felveti, vissza – a magyar néphagyományba.³⁰¹

Éppen ezért most – igen röviden – térjünk át a *román samanizmus* kérdésére. Tudjuk, hogy a kialakulóban lévő vlachság, a Kárpát-medencén kívül, évszázadokon át élt *sámánhitű* népek társaságában. Ilyenek már az *Anonymus* és *Kézai Simon* krónikájában *Blacus*, *Blachi*, *Blacci*, *Blacki* neveken szereplő,³⁰² a karluk törzsszövetségből kiszakadt és Nyugat felé húzódtott bulakok, akik – mint Kovrat bolgár birodalmának csatlakozott népe – valószínűleg már a 7–8. században feltűntek és megtelepedtek Erdély déli határszélén, majd 1225-ben – a déli székely

²⁹⁵ Munkácsi: *i.m.* II. 1. füz. 456–457, 467–471; Nagy Zoltán: *Az obi-ugor véres áldozatok modellje. – összehasonlító elemzés. = Sors, áldozat, divináció.* Szerk. Pócs Éva. (Studia Ethnologia Hungarica 2.), Janus / Osiris, Bp. 2001. 20–21.

²⁹⁶ Németh, Gy.: *Das Volk mit den scheckigen Pferden. = Körösi Csoma Archivum.* I. (1935–39). Ed. by Gyula Nemeth. E. J. Brill, Leiden 1967. 345–346; Rásonyi László: *Hidak a Dunán. A régi török népek a Dunánál.* Magvető, Bp. 1981. 56.

²⁹⁷ Németh, J.: *Zur Kenntnis der Petschenegen.* = Németh, Gy. (Ed.): *i.m.* I. 224; Uő: *Die Inschriften des Schatzes von Nagy-Szent-Miklós.* (Bibliotheca Orientalis Hungarica II.) Bp.–Leipzig 1932. 50; Rásonyi: *i.m.* 83.

²⁹⁸ Gyallay Domokos: *Lófi székely – lófő székely.* Magyar nyelv LV(1959). 2. sz. 218–226.; Uő: *A fehér ló...*, 389–403.

²⁹⁹ Uo. 399.

³⁰⁰ „...engemet ilyen okkal diffamálván az incatta, boszorkánnak, hamis hütünek, kanca hütünek, lüdércesnek, ilyen szókkal is: – menj el az udvarba dobolni.” (A magyarországi boszorkányperek forrásai. II. Szerk. Bessenyei József. Balassi Kiadó, Bp. 2000. 151.)

³⁰¹ A románból való átvételre utalnak a magyar változatok sajátos jegyei, így a legtöbb szövegben előjövő, a román folklórban általános „*nagy asztal*” (masă mare) képzet vagy éppen a „*csinált(ak) egy (nagy) asztalt*”, „*csinála egy nagy asztalt*” fordulat, amelyről nyilvánvaló, hogy a moldvai román nyelvű változatokban elő is jöved „*au făcut o masă mare*”, „*facut-a masă (mare)*” kifejezések tükörfördítése. (Diószegi: *Embergyógyítás...*, 51, 103; Bosnyák: *i.m.* 1405, 1427, 1428. sz.) Ide sorolható a néhány szövegben szereplő „*anyám*”, „*keresztanyám (vagy édesanyám)*” kifejezés is, amely talán a román Maica Domnului (’Isten anyja’) fordulatra utal. (Diószegi: *i.m.* 49–52; Ráduly: *i.m.* 124, 125.)

³⁰² Rásonyi: *i.m.* 48–80.

székek megszervezésekor – a sepsi, kézdi és orbói *székelyek* közé keverték őket, egy részük a vlachságba szorult. A *bulakokat* a 13. sz. ferences forrásai (így Rubruquis és Roger Bacon) is említik, egy 1222-ben datált oklevél az Olt völgyében, Erdély déli határára – a bolgár hatalom gyepűjére – teszi a „*terra Blacorum*”-ot, később ez a terület és a Persányi-hegység „*silva Blacorum et Bissenorum*”-ja Erdély belső gyepűvonalához tartozott.³⁰³ A *blachok* (bulakok) és a *vlachok* (oláhok) különbözőségére már Pais Dezső, majd Inokai Tóth Zoltán figyelmeztetett,³⁰⁴ később Rásonyi László és Bodor György ír a *bulakok* türk eredetéről³⁰⁵. A székelység etnikai bázisát is tápláló és színesítő *bulakok*, akiknek neve – s nyilván igen sok szokása – a fehér-tarka, keselylábú lóhoz kötődik, „*mind Havasalföldön, mind Moldvában hamar beléolvadtak a kevert nyelvű és többségi románságba*”.³⁰⁶

A Nyugati Türk Birodalomból kivált, a 10–11. században a dél-erdélyi részeken is felbukkanó *besenyők*, a 11. században Moldvában meghúzódó *úzok*, a Belső-Ázsiából a 11. sz. első évtizedét követő bő kétszáz esztendőben a róluk *Cumania*-nak nevezett, Kárpátokon túli területekre érkező *kunok* vagy a *berendek*, a *jászok*, a *tatárok* jelenléte nem csupán a környék lakóinak embertani alkatában, nyelvében vagy egyes helynevekben,³⁰⁷ de a helybeliek hagyományában, hitvilágában is nyilvánvaló. A román néphit Lükő Gábor említette samanisztikus elemeinek – így akár a dolgozatomban elemzett ráolvasóknak is – egy része bizonyosan az ő hagyatékuk. Az említett török népeknek, amint B. Boswell kifejti, „*talán az volt a legfontosabb szerepe a magyar történelemben, hogy megelőzték a magyarokat az oláh síkság (the Walachian plain) kolonizálásában, s az ily módon nyitva maradt a román fejedelemségek elkövetkező felemelkedése előtt*”.³⁰⁸ A Keleti-Kárpátokon kívül eső térség, Moldva és a távolabbi Havasalföld, egészen a késő középkorig, folyamatosan issza fel a 14–15. sz. után gyorsan oláhosodó, ortodox lakosságába a török népek meg-megújuló hullámainak emberanyagát, amely államiségük kialakulásának irányítója és sokszínű népiségük létrejöttének jelentős tényezője. Erre utalnak a helynevek is, a néhány fennmaradt antik néven³⁰⁹ és a 6–7. században dél felé, a Balkánra vonuló szlávok által hagyományozott névanyagon³¹⁰ túl ugyanis mindmáig török eredetű névvel illetik Dél-Besszarábia és Havaselve folyóinak és megyéinek jó részét.³¹¹ Lükő Gábor Havaselve és Moldva toponimiájában a besenyők, az úzok (torkok), a berendek, a kunok, a jászok, a tatárok és természetesen a magyarok emléket őrző helynevek sokaságát sorolja föl.³¹² Iorgu Iordan a román nyelv *besenyő* és *kun* elemei kapcsán – írja, azok jelenlétét

³⁰³ Rásonyi: *i.m.* 50, 58–61, 68.

³⁰⁴ Pais Dezső: *Jegyzetek Anonymushoz*. Magyar Nyelv XXXI(1935). 267–269; Inokai Tóth Zoltán: *Tuhutum és Gelou. Hagymány és történeti hitelesség Anonymus művében*. Századok LXXIX–LXXX(1945–46). 84.

³⁰⁵ Rásonyi, László: *Tarihte Türklük*. Ankara 1971; Uő: *Bulaqs and Oguzs in Medieval Transylvania*. Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae XXXIII(1979). 129–151; Uő: *Hidak...* 48–80; Bodor György: *Egy krónikás adat helyes értelmezése*. Magyar Nyelv LXXII(1976). 3. sz. 268–271; Uő: *A blakok. = Magyarrá lett keleti népek*. Szerk. Szombathy Viktor–László Gyula. Panoráma, Bp. 1988. 56–61.

³⁰⁶ Rásonyi: *i.m.* 79.

³⁰⁷ Lükő: *Havaselve...* 90–105; Rásonyi: *i.m.* 93–103.

³⁰⁸ Boswell, B.: *The Kipchak Turks*. The Slavonic Review VI(1927). No. 16. 85.

³⁰⁹ Weigand: *Ursprung...* 80, 82; Lükő: *i.m.* 90, 102.

³¹⁰ Weigand: *i.m.*; Uő: *Die Namen der rumänischen judete im Altreich*. Balkanarchiv IV(1928); Lükő: *i.h.*

³¹¹ Lükő: *i.m.* 90.

³¹² Uo. 91–103.

összhangban kell látni a románság említett népekkel való hosszú együttélésével és azzal tény-nyel, hogy ők voltak a román föld urai („Herrscher der rumänischer Länder”).³¹³

A vlach államiság megalapítója a magyar oklevelekben először 1324-ben feltűnő, mongol–török nevű *Baszaraba* (’leigázó apa’, ’uralkodó apa’), *Tokomer* (’erős vas’) fia, az Arany Horda hercege, Batu kán ükunokája, Dzsingisz kán hetedízigleni leszármazottja, aki ugyanakkor „*már mint oláh vajda száll szembe Károly Róberttel*”.³¹⁴ *Baszaraba „fő támaszai az uralkodásban a kun, kipcsaki, esetleg blakokból (vagyis bulakokból) maradt kenézek voltak, a vlach jobbagynép fölött mintegy feudális réteg*”.³¹⁵ A türk népekkel való huzamos együttélés eredményeképpen „*a XVII. század közepén a moldvai románok alig különböznek a tatároktól*”.³¹⁶ A *Bandinus Codex* (1646–48) szerint „*török módra bokáig érő ruhát viselnek, mint a többi keleti népek*”, „*harcra és zsákmányolásra születtek, miért e tekintetben semmivel sem állanak hátrább a tatároknál. Lovaik serénysege, gyorsasága s kitartósága tekintetében csaknem minden népet megelőznek*”. Étkezésükben „*ha a kenyér elfogy, ha van, sokáig lótejet használnak étel gyanánt. Ha nincs tej, akkor lóhúst*.”³¹⁷

Említettem már, hogy az antropomorf betegségdémont a ráolvasók, magától értetődő módon, azzal „vendégelik meg”, amit maguk is szívesen fogyasztanak, nyilvánvaló tehát, hogy a szövegekben szereplő, gyógyító céllal végzett lóáldozat képe olyan közegben keletkezett, ahol a lóhús evése szokásban volt, vagy annak emléke – akár mint meghaladott, „halotti” típusú eledel – a hagyományban még élt. Láthatjuk, a lóhús fogyasztása bő kétszáz esztendővel a 19. sz. második fele előtt, ameddig a dolgozatom elején idézett – feltehetőleg jóval régebbi – ráolvasók eredetvonalát biztosan követni lehet, még közönségesnek számított a törökös népek hagyományát is őrző moldvai románság körében. Nehezen hihető, bárki is állítsa, hogy a samanisztikus hitű türk népek említett, jelentős hatása éppen a románság hitvilágát hagyta volna érintetlenül. Láthattuk, a lóáldozat képét a magyar változatokon kívül mindössze két olyan moldvai községből (Țapu, Tazlău) származó román szövegben leltem fel, ahol az újkor első századaig masszív magyar hatás feltételezhető.³¹⁸

Az Úz menti csángóság gyimesi eredetű,³¹⁹ a Gyimes-völgye pedig jobbára az utolsó tatár betörést (1694) követően, a 18. sz. első felétől népesedik be, többnyire éppen Moldva felől,³²⁰ ahol – láthatjuk – nem sokkal azelőtt még lóhúst ettek, s amint arra a lókoponyát övező helybeli hiedelmek utalnak, talán a magyarság és a különböző török népek hajdani állatáldozatainak eleven emléke is élhetett még, ha nincs is rá írásos adat. A románul elmondott gyimesi és Úz menti változatok felvetette kérdések révén a csíki, gyimesi vidékre a 17–19. században Moldva felől átköltözött románsággal kapcsolatban, a moldvai térség és benne a magyarság ezt megelőző történetének szem előtt tartásával, szükséges megjegyezni, hogy közöttük minden bizonnyal szép számmal lehettek olyan, eredetileg római katolikus csángó magyarok is,

³¹³ Iordan, I.: *Spracheographisches aus dem Gebiete der rumänischen Toponomastik. = Contributions onomastiques...* Ed. Iordan, I.–Petrovici, E.–Sala, M. Buc. 1958. 24.

³¹⁴ Rásonyi: *Baszaraba...* 160–171; Uő: *Hidak...* 141–142, 163; Lükő: *Samanisztikus...* 114.

³¹⁵ Rásonyi: *i.m.* 142.

³¹⁶ Lükő: *i.m.* 115.

³¹⁷ Domokos: *A moldvai...* 457–459.

³¹⁸ Pamfile: *i.m.* 18.; Tocilescu-Țapu: *i.m.* 150.

³¹⁹ Bárh: *Úz-völgyi...* 95–141.

³²⁰ Szöcs: *A gyimesközéplaki...* 321–322.

akik a körülmények miatt skizmatikussá válván, már mint ortodox (1701-től mint görög katolikus) népeség, azaz – a kor felfogása szerint – mint „oláhok” bukkantak föl Erdély és Moldva határterületein.

A már említett *Bandinus Codex* egyik, *A varázslásokról* (De incantationibus) szóló fejezetében ír a románság – minden bizonnyal samanisztikus eredetű – jósló, gyógyító, varázsló eljárásairól, amelyeket a szerző szerint „egy kötetbe nem is lehet belefoglalni”.³²¹ A kódex fenti adatai kapcsán Györffy István megállapította, hogy a románság ott említett jósló, gyógyító, varázsló eljárásai a közép-ázsiai török sámánszertartásokkal mutatnak rokonságot, ami alighanem a *kunok* hatásának tulajdonítható.³²² Ugyanezen a véleményen van Lükő Gábor is,³²³ míg Diószegi Vilmos a leírást a *moldvai magyarságra* vonatkoztatja,³²⁴ aminek folytán Mircea Eliade órá hivatkozva próbálja kivédeni Györffynek a kun eredetű *román samанизmusra* vonatkozó állítását, valamint Lükő érveit, mondván, az extázis Bandinus által leírt „formáját »samanisztikusnak« lehet tekinteni; a szó szoros értelmében ez jellemzi a samанизmust Szibériában, Közép-Ázsiában és másutt is”, azonban – amint állítja – ez „az extatikus önkívületi állapot... nem fordul elő sehol másutt Romániában”, ami „arra enged következtetni, hogy az incantatores, akikkel Bandinus Moldvában találkozott, nem románok, hanem csángók” voltak.³²⁵ Ugyanakkor – Lükő Gábor egy dolgozata³²⁶ kapcsán – megjegyzi: „Lehetséges, hogy a románoknál gyakorolt néhány »varázslat« és ráolvasás, valamint a közép-ázsiai és szibériai szokások között párhuzamot lehet vonni.”³²⁷ Eliade fentebbi állítását később – Jung Károly egyik írásával kapcsolatban³²⁸ – Pócs Éva cáfolja: „Eliade tévedett abban, hogy a »révülései önkívület nem fordul elő máshol a románoknál«: előfordul, mégpedig többféle formában, különböző rituális keretek között; lehet tehát ez az adat akár román is.”³²⁹ Az Eliade által el nem ismert, genetikai és kulturális, kapcsolat nyilvánvaló meglétére a – fentebb még „dióhéjban” is alig idézett – történeti tények sokasága utal.

Láthatjuk, bőségesen található kapcsolat a török népek és a kialakulóban lévő románság között. Bizonyosnak tűnik, hogy a vizsgált ráolvasók körében a román szövegek nagyobb száma és épsége nem pusztán eredetüknek valamely a Kárpátoktól keletre lévő térségben megragadt nép hagyományához való kötődéséből fakadhat, de összefügg a keleti egyház „babonáságokkal” szemben tanúsított türelmével is. Annyi bizonyosan elmondható, hogy az itt közölt gymesbükki és egerszéki ráolvasó két szempontból is különleges jelentőséggel bír, hiszen

³²¹ Domokos: *i.m.* 476–477.

³²² „...amikor a babonásban elmerült oláh népről ír, azonnal ráismerünk bennük a samанизmusnak hódoló kúnra, akit, úgy látszik, még akkor is csak nyelvileg és felekezetiileg asszimilált az oláhság, de ősi hitében még alig ingatott meg. [...] Bandinusnak ez a közvetlen tapasztalatok útján szerzett leírása egyúttal tömör egybefoglalása a török-tatár népek samánkodásának. Az oláh bűbájós a XVII. században még egészen úgy érintkezett réületében a túlvilági szellemekkel, mint ma az altáji hegység pogány samánjai.” (Györffy István: *A bűbájolás a moldvaiaknál*. Ethnographia XXXVI [1925]. 169.)

³²³ Lükő: *i.m.* 116.

³²⁴ Diószegi: *A sámánhit...* 320–321.

³²⁵ Eliade: „Samanizmus”... 314.

³²⁶ Lükő: *i.m.*

³²⁷ Eliade: *i.m.* 319.

³²⁸ Jung Károly: *Moldvai sámánok a XVIII. században.* = Uő: *Az emlékezet útjain. Ötvenöt olvasmány a néphagyományról.* Forum, Újvidék 1993. 66–70.

³²⁹ Pócs Éva: *Jung Károly új könyveiről.* Ethnographia CVI(1995). 381; Jung Károly: *Mircea Eliade és a moldvai csángó samанизmus.* Létünk XXXVI(2006). 1. sz. 61–72.

egyfelől olyan területről való, ahonnan hasonló szövegek eleddig – a budáka-oldali változatot³³⁰ leszámítva – ismeretlenek voltak, másrészt, néhány hasonló szöveggel egyetemben, a magyarság és a rokon népek hajdani hagyományában szokásos, hegyen végzett *lóáldozatról* s az azt követő, a mérges kelések, mirigyek, csomók gyógyításáért tartott, *tortól* beszél. Ez utóbbi nyilvánvalóan az inkulturáció szülötte, a fentebb tárgyalt magyar és román szövegekben a török és ugor népek archaikus hagyománya a kereszténység biblikus gonoszűző tradíciójával elegyedik. Mindennek vallástörténeti jelentőségét itt nincs módom a fentiektől részletesebben taglalni. A Gyimes-völgye korai településtörténetére vonatkozó, az utóbbi esztendőkből öröndetes lendületet vett kutatások eredményeként azonban, úgy vélem, alighanem hamarosan beláthatjuk, ezek a szövegek – bár többségükben románul hagyományozódtak – a magyarság és a rokon népek hajdani állatáldozatainak zárványként tovább élő emlékei.

“Great Saint Mary Set a Big Table...”

Keywords: shamanism, incantations, popular beliefs, horse sacrifice, Hungarian and Romanian folklore, Csángós of Gyimes

We know a strange kind of incantations in the traditions of the Csángós of Gyimes, the valley of Úz, Moldva and in that of the Szeklers in the village Kibéd, which is about ‘setting a big table’, that is holding a feast for the demons carrying the various abscesses, ulcers, nodes – sometimes depicted as horse sacrifice on top of mountains. The host – who offers up a white horse – in these texts is usually the Blessed Virgin Mary. There’re about two dozen variations of these incantations known from the Hungarian folklore, both of Hungarian and Romanian language. But the Romanians also have some versions of their own. With regards to the history of the area’s settlements and population, as well as to the Hungarians’ and their relatives, the Ugric and Turkic nations’ shamanistic habits, we can point out, that these texts came into the Romanian folklore from the traditions of the turkish ethnic groups (Huns, Avars, Bulaks, Pechenegs, Cumans, Tatars) appearing around the Carpathians, or from the Hungarian tradition. Then it got back from them to the Hungarian groups having close connection with them for centuries.

³³⁰ Takács: *i.m.* 440–441.

Balássy Enikő

A spiritista hiedelemköre Székelyhodos község hiedelemvilágában

Tanulmányomban egy Felső-Nyárád menti község, Székelyhodos hiedelemvilágának egyik emberfeletti erővel rendelkező személyét, a spiritistát és az alakja köré szerveződő hiedelmeket mutatom be.

A magyar nép hiedelmeit tárgyaló szakirodalomban a spiritistára, a spiritizmus jelenségére csak igen szórványos adatokat találtam, az asztaltáncoltatásra, a megidézett szellem segítségével történő jósló technikákra vonatkozó adataink pedig alig vannak. A szakirodalomban a spiritista mint önálló hiedelemként, néhány adat kivételével, meg sem jelenik. Székelyhodos község falvaiban a spiritista igen jól körülhatárolt tevékenységi körrel rendelkező, egyedi jósló technikát alkalmazó hiedelemként, akinek alakja nem mosódik össze a jós, mondóasszony, látó, jövőmondó alakjával. Jelentősége e falvak hiedelemvilágában még a közelmúltban is tetten érhető volt. A hiedelemkör bemutatása mellett tanulmányom célja a spiritista közösségben betöltött szerepének, a közösségen belüli emberi kapcsolatokra gyakorolt hatásának vizsgálata is.

Székelyhodos község falvai – a községközponttól kívül Jobbágytelke, Ehed és Iszló – Maros megyében a Felső-Nyárád mentén helyezkednek el Szovátától, Marosvásárhelytől és Szászrégentől egyenlő távolságra, mintegy harminc kilométerre e három várostól.¹ E települések Iszló kivételével a Nyárád menti ún. „Szentföldhöz” tartoznak: lakóik római katolikus vallásúak. A község lakóinak száma 2002-ben, terepmunkám lezárásának évében 1420 fő volt.² A hely nevezetességei között a községközpontban 1842 óta kéthetente megtartott szombati állatvásárokat, a jobbágytelki néptáncsoportot, az igen sajátos jobbágytelki népviseletet³, a keresetet faluszinten is jelentősen növelő jobbágytelki szalmafonást említhetjük meg.⁴

A spiritista hiedelemkörének a községben való megjelenését és alakulását befolyásoló tényezők

A spiritisták megjelenése, a körük szerveződő hiedelmek kialakulása a négy faluban a társadalmi és földrajzi mobilitás tényének köszönhető.⁵ Az 1950-es évekig a fiatalok több mint

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

¹ E falvakról lásd még Orbán Balázs: *A Székelyföld leírása*. Negyedik kötet, Pest 1870. 86; Balássy Enikő: *Az öngyilkos ördöge Székelyhodos község hiedelemvilágában*. Erdélyi Múzeum LXXIII (2011). 1. füzet 109–121.

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

³ Tamásné Szabó Csilla: *A jobbágytelki népviselet*. Néprajzi Látóhatár. A Györffy István Néprajzi Egyesület folyóirata IV(1995). 3–4. sz. 61–74.

⁴ Szabó Enikő: *Kalapkötés Jobbágytelkén*. Néprajzi Látóhatár A Györffy István Néprajzi Egyesület folyóirata VII(1998). 3–4. szám, 32–49.

⁵ A földrajzi és társadalmi mobilitásról lásd bővebben Mohay Tamás: *Egyének és életutak = Magyar Néprajz VIII. Társadalom*. Főszerk. Paládi-Kovács Attila Bp. 2000. 760–790.

60 százaléka városon cselédeskedett. A kollektivizálás után a cselédeskedők száma megnőtt, de az ekkortól városokban, úri családoknál szolgálók zöme már nem tért haza szülőfalujába. Nem a legszegényebbek, hanem a legügyesebbek, legrátermettebbek, a tanulni, fejlődni, ügyesedni vágyó leányok és legények mentek szolgálni Kolozsvárra, Marosvásárhelyre, a második világháborúig Budapestre is.⁶ A hiedelemszövegekben gyakran találni hivatkozást arra, hogy a Kolozsváron vagy Marosvásárhelyen szolgáló fiatalok hozták a községbe az asztaltáncoltatás, szellemidézés tudományát. Azok a férfiak, akik a kollektivizálást követően nem a helybeli termelőségben dolgoztak, vagy nem ingáztak a környező városokba gyári munkásként, a bányavidéken telepedtek le. Innen többségük nyugdíjazása után hazatelepedett. Egy szövegben⁷ arra is találunk utalást, hogy egy férfi a Bányaságon ismerte meg a szellemidézés technikáját.

Az egyház megpróbálta ugyan fenyegetéssel jobb belátásra bírni az asztaltáncoltatókat, de sikertelenül. Néhány hiedelemszöveg arról számol be, hogy a plébános elítélte a szellemidézéssel foglalkozókat, a vasárnapi misén ki is prédikálta az asztaltáncoltatók nevét. De a pap helytelenítő, tiltó magatartása nem tudta az asztaltáncoltatás gyakorlatát megszüntetni. Az emberek mély vallásossága és a szellemidézés jól megfér, megfér egymás mellett.

Az oktatás, az iskola nem gyakorolt hatást a hiedelemkör életére. Gyűjtőként az a tapasztalatom, hogy hiedelemtudás és hivatalos tudás kiegészíti egymást az adatközlők mindennapi életében, a korábbi jó tanulmányi eredmények nem zárják ki a hiedelmekbe vetett mélyeséges hitet, a hiedelemtudás alkalmazását az egyén életének fordulópontjain, nehéz, reménytelennek tűnő élethelyzetek megoldásakor.

A terepmunka körülményei (adatközlők, adatok)

Székelyhodos község falvaiban 1995–2002 között végeztem hiedelemgyűjtést. Terepmunkám során elsősorban a községközpont hiedelemvilágát vizsgáltam, a másik három faluban kontrollgyűjtést végeztem, és arra a következtetésre jutottam, hogy a négy település hiedelemvilága azonos, elhanyagolható eltérések csupán a hiedelemtörténetek előadásának módjában, a hiedelmekhez való viszonyulásban, az egyes hiedelemlényekkel kapcsolatos ismeretek mennyiségében vagy minőségében fedezhetők fel. A fent említett időszakban negyven személytől mintegy ezeröttszáz hiedelemszöveget gyűjtöttem.

Spiritistával, spiritizmussal kapcsolatosan negyvennyolc hiedelemszöveget rögzítettem hangszalagon. E közlések harminc adatközlőtől származnak, ezek közül négy jobbágytelki, négy ehedi, kettő iszlói és húsz székelyhodosi. Egyetlen iszlói unitárius vallású adatközlő kivételével beszélgető társaim római katolikus vallásúak voltak. Huszonkét nő és nyolc férfi beszélt spiritistával kapcsolatos tudásáról. Tizenkét középkorú és tíz idős nőt, valamint három fiatal, két középkorú és három idős férfit sikerült megszólaltatnom. Egy nyugdíjas hivatalnok és egy varrónő kivételével háztartásbeliek, földműveléssel, állattartással foglalkozók voltak beszélgető társaim. Nagy részük még elevenen emlékezett az 1930-as, 1940-es évekre, de a

⁶ A cselédeskedők számára, a cselédeskedés körülményeire vonatkozó adataim adatközlőimtől származnak.

⁷ Szövegnek nevezem az egymondatos dite-típusú kijelentéseket, a memoratszerű szövegeket és az élménytörténeteket, fabulatákat egyaránt.

századforduló, és a 20. század elejének hiedelmek kapcsán feleleveníthető történéseire, eseményeire is, melyek a községben vagy a környéken zajlottak le.

A spiritistával kapcsolatos szövegeket tartalmuk alapján négy kategóriába sorolom be: általános tudás, mágikus eljárások, valódi hiedelemtörténetek, ál-hiedelemtörténetek. 14 szöveg a spiritistával és annak hiedelmkörével kapcsolatos általános tudást fogalmazza meg. Egy témán belül azonban tartalmi szempontból mereven elhatárolni a szövegeket egymástól lehetetlen, hiszen az általánosságokat közlő szövegekben, közlésekben is felbukkan néha az egyéni élmény, konkrét személynevek, helységnevek.

A mágikus eljárásokat ismertető szövegeket nem határolhattam el az általános tudást közlő szövegektől, mert az előbbieken már szerepelnek az asztaltáncoltatás technikájára, a pohár segítségével történő tudakozódásra vonatkozó adatok: *„Az asztaltáncoltatáshoz öt vagy hat személy kell. Az asztal lába nem lehet keresztbe, az embereken se lehet kereszt. A résztvevők mind a két tenyerüket lefektetik az asztalra, de kell is higgyenek. Az asztal egyik hosszú fele üres kell legyen. Istent nem lehet emlegetni. Akármikor lehet csinálni. Egy idő után egy megbillenti az asztal szabad felét, s azt mondja: Kedves szellem, ha itt vagy, állj fel! Meg lehet tudni tőle, hogy hova való szellem. Koppintással válaszol. Kéri, hogy ennyit s ennyit koppintson, ha ez s ez igaz, vagy nem. Ha éneksz neki, kopogva táncol. Amikor a szellem megjelenik, az asztal két lábra áll. Szórakozni nem lehet vele, mert megharagszik, nem megy el többet. Csak Isten emlegetésére megy el. Kedves szellem, köszönjük, hogy eljöttél. Isten segítjen!”* (Székelyhodos/nő)

A valódi hiedelemtörténetek kategóriába besorolt hiedelemszövegek általában olyan élménytörténetek, melyek magának az adatközlőnek vagy az adatközlő közeli hozzátartozójának, ismerősének élményeit, megtapasztalásait tartalmazzák, a bennük elhangzó nevek, az esemény helyszínének konkrét megjelölése a történeteket még hitelesebbé teszik: *„Azt má én is csináltam A.-val, amikor elvitték a deckánkat. Négyen kell legyenek. Az asztal sarkainál egy-egy asszony. Abból A. az egyik, s ő kérdez. Réateszed a kezed az asztalra, s először megkérdi, hogy mindenki hiszi, mer másképp nem megy. S akkor ő kérdezte, hogy ennek s ennek elvitték a deszkáját, s akkor az a szellem koppintott. Neveket sorolt, s a szellem koppintott a bűnös névre. Ez nálunk bévált. Ez nálunk, hidd el, E., komplekt bévált. A deckát is láttuk, hogy hova szegezték fel, becsület szavamra. Ide látszott, a nyárikonyhából láttuk, me B.-hez ment el, s aztán ő eladta.”* (Székelyhodos/nő) Harminchárom valódi hiedelemtörténetből csupán négy szöveg fabulatszerű, nem a szövegek csiszoltsága, megformáltsága, mondászerűsége miatt, inkább azért, mert nem ismerjük ezeknek a történeteknek a szereplőit, az események helyét, idejét, tetten érhetjük bennük az általánosító tendenciát: *„Valaki hodosi katona volt, s asztaltáncoltatással előhívták neki Kinizsi Pál szellemét, hogy mutassa meg az erejét. Kinizsi Pál úgy beszorította őket az asztallal a sarokba, hogy majdnem megkékült a válluk...”* (Székelyhodos/nő) Huszonkilenc szövegben az adatközlők a szemtanú vagy az események résztvevőjének, szereplőjének hitelességével számolnak be spiritistával kapcsolatos élményeikről.

Az adattár egyetlen ál-hiedelemtörténetet tartalmaz, melyben az adatközlő (ál)tudományos magyarázatot keres és talál az asztaltáncoltatás és szellemidézés körüli titok leleplezésére: *„Miko céba jártunk, hát vót úgy, hogy azt mondták, szellem jár. S az asztalra letették a kezük, s az asztal kezdett mozogni. S azt mondták, hogy szellem. Megvót, hogy hányat kopogtat. De hát nem azér vót. Mer az ujj összeért, s elektromosság fejlődött. Azóta jöttek rá. Mondták, hogy a szellem megtáncoltassa az asztalt, s ez igaz vót. Mindenki nyomta a kezét, így egymással összeért, a vérkeringéstől megmozdult, s az asztal így táncolt. S nem hittem, s azután valaki,*

a tudomány azt mondta, hogy az elektromosság az emberek kezibe a vérkeringés, ahogyan nyomtuk az asztalt, s egymás ujját értük, s az asztal kezdett táncolni... ” (Jobbágytelke/férfi) Az ilyen magyarázatok keresése mögött nem egyszer az adatközlő saját, gyűjtő előtti tekintélyének a megtartására való törekvése lappang. Gyakran előfordul, hogy az adatközlő saját közössége előtt másképpen nyilatkozik, mint a néphitkutató, gyűjtő státusú, egyébként általa igen jól ismert személy előtt.

A spiritizmus rövid története Magyarországon és Székelyhodos községben

Az asztaltáncoltatás jelensége a 19. század közepén terjedt el Magyarországon az Amerikai Egyesült Államokból származó spiritizmus hatására. A spiritizmus hívei azt vallották, hogy a halottak kóborló lelke összekötetésbe kerülhet az emberi világgal, és hogy e kapcsolat megteremtésére csak az úgynevezett médiumok képesek, akik speciális képességeik segítségével asztaltáncoltatás révén meg tudják idézni a halottak lelkét, kommunikálni tudnak velük. Így kapcsolatot hoznak létre a profán világ és a transzcendens világ között. Azt feltételezték, hogy az asztal, mely nem csupán egyszerű háztartási berendezési tárgy, hanem a ház szakrális tárgya, az oltár előképe, az ember isteneknek bemutatott áldozatának a helyszíne,⁸ képes lábával jelbeszédet kikopogtatni, e jelbeszéd mögött pedig elhalt emberek lelke rejtőzik.

A spiritista szeánszok előbb a nagyobb városokban váltak divattá, majd fokozatosan a vidék is megismerte az asztaltáncoltatás technikáját, és egyre nagyobb tömegek számára vált ismertté, népszerűvé. A spiritizmus és az asztaltáncoltatás hamarosan beépült a néphitbe, a népi hiedelemvilág szerves részévé vált. A magyar nép hiedelemvilágával foglalkozó szakirodalom mégis csak kevés helyen, szórványosan foglalkozik a spiritistával mint az emberfeletti erővel rendelkező személyek csoportjába sorolható hiedelemlényvel vagy az asztaltáncoltatással mint jósló, jövőmondó technikával.

A Székelyhodos hiedelemvilágában fellelhető spiritista hiedelemkörének vizsgálata azért érdekes, mert e község falvaiban a *spiritista* kifejezés igen jól körülhatárolható szerepkörrel rendelkező hiedelemlény megnevezésére szolgál, akinek fő akciója a tudakozódás, jóslás, jövőbe nézés, de nem tévesztendő össze a jóssal, mondóasszonnyal, aki ugyan szintén tudakozódik, jósol, de nem a csak spiritistára jellemző szellemeket megidéző, asztaltáncoltató módszerrel.

Az általam gyűjtött szövegekben jól tetten érhető az asztaltáncoltatás jelenségének bekezdése a községbe. A spiritista szeánszok helyszínül adatközlőim első helyen Kolozsvárt és Budapestet jelölik meg, egyetlen esetben bizonytalanul a szomszédos Deményházát, ahová szintén városról kerülhetett be az ugyancsak egy adatközlőtől és egyetlen szövegben említett pohárral és kör alakú papírra írt ábécé segítségével történő szellemidéző technika, továbbá a Zsil-völgyi bányavidéket és Marosvásárhelyt. Az esetek többségében a falvak városon cselekedő leányai, legényei szolgásguk ideje alatt sajátították el ezt a jósló technikát, de a Bányaságra kitelepedett és ott munkát vállaló férfiak is elsajátíthatták valamelyik bányászvárosban. Nyomon követhető az is, ahogyan az asztaltáncoltatás tudománya hagyományozódik

⁸ Hoppál Mihály–Jankovics Marcell–Nagy András–Szemadám György: *Jelképtár*. Gyula 1997. 27.

anyáról gyermekekre. K. K.-nétől például fia és leánya is megtanulta a szellemidézés technikáját. T. S.-né és bátyja gyermekkorukban gyakran láthatták, amikor édesanyjuk saját otthonukban az esti fonók alkalmával de külön kérésre is kommunikál halottak szellemével. Arra is találunk példát, amikor maga a közvetlen hozzátartozó sem tudja, hogy spiritista testvére, rokona honnan szerezte ismereteit: „*Még az én testvérem is mozgatta az asztalt, de fogalmam sincs hogy. Mer felfedezte valahol, s csinálta. Még féltem tőle. Feléje tette a tenyerit, s az asztal megmozdult. Egyik testvérem a lábát nézte, s mégis megmozdította az asztalt.*” (Iszló/nő)

A spiritista a szakirodalomban

A napjainkig megjelent néphittel kapcsolatos szakirodalom a spiritistával mint hiedelemlényvel, az asztaltáncoltatás jelenségével elvéve foglalkozik csupán. A *Magyar Néprajz* VII. kötetében,⁹ a *Magyar Néprajzi Lexikon* e témához kapcsolható címszavaiban¹⁰ még utalást sem találtam spiritistára, az asztaltáncoltatás pedig jósló technikaként sem szerepel e kézikönyvekben. Véleményem szerint a rostaforgatás, babozás, kártyából való jósló technikák mellett helyet kaphatna az asztaltáncoltatás is. Bihari Anna hiedelemmonda-katalógusában sem találtunk spiritistára utaló mondaszöveget, a spiritista itt sem szerepel hiedelemként.¹¹

Áttekintve az eddig megjelent néphit-monográfiákat a székelyhodosival azonos funkciókkal sem a Hortobágy,¹² Karancseszi,¹³ Tordatúr,¹⁴ Bukovina, Moldva, Gyimes,¹⁵ sem a Mezőség hiedelemvilágában nem találtam emberfeletti erővel rendelkező személyt. A Mezőségen a *piritista* szóval megnevezett hiedelemlény nem rokonítható az általunk tárgyalt vidék néphitének spiritistájával.¹⁶

A székelyhodosihoz hasonló leírásokra, adatokra Heit Lóránd Levente bihardiószei asztaltáncoltatóról szóló tanulmányában,¹⁷ Turai Tünde a somlyóújlaki asztal és asztaltáncoltatás hiedelmkörét bemutató tanulmányában,¹⁸ valamint Czégényi Dóra szilágysági hiedelmekről írt doktori értekezésében¹⁹ bukkantam. A Turai Tünde által részletesen elemzett, leírt hiedelmkör azonban nagyon sok lényegi vonásban eltér a székelyhodosi spiritista hiedelmkörétől. Somlyóújlakon az asztaltáncoltatás főszereplője maga az asztal, és nem az, aki az asztalt fel-

⁹ Pócs Éva: *Néphit*. = *Magyar Néprajz* VII. Főszerk. Dömötör Tekla. Bp. 1990. 527–692.

¹⁰ *Magyar Néprajzi Lexikon*. I–V. Főszerk. Ortutay Gyula. Bp. 1977–1992.

¹¹ Bihari Anna: *Magyar hiedelemmonda-katalógus*. Bp. 1980. (Előmunkálatok a Magyarország Néprajzához 6.)

¹² Barna Gábor: *Néphit és népszokások a Hortobágy vidékén*. Bp. 1979.

¹³ Fejős Zoltán: *Mitikus lények Karancseszi hiedelemrendszerében*. (Előmunkálatok a Magyarország Néprajzához 9.) (1981)

¹⁴ Csögör Enikő: *Tordatúr hiedelemvilága*. Kvár 1998.

¹⁵ Bosnyák Sándor: *A gyimesvölgyi magyarok hitvilága*. Bp. 1982. (Folklor Archívum 14.); Uő: *A bukovinai magyarok hitvilága*. Bp. 1977. (Folklor Archívum 6.); Uő: *A moldvai magyarok hitvilága*. Bp. 1980. (Folklor Archívum 12.)

¹⁶ Keszeg Vilmos: *Mezőségi hiedelmek*. Marosvásárhely 1999. 50–51.

¹⁷ Heit Lóránd Levente: *Asztaltáncoltatás Bihardiószezen*. – http://www.karpatmedence.net/szellemi_neprajz/nephit/374-asztaltancoltatas-bihardioszezen (2012-09-01).

¹⁸ Turai Tünde: *A somlyóújlaki asztal és asztaltáncoltatás hiedelmköre*. Erdélyi Múzeum LXI(1999). 3–4. szám 249–263.

¹⁹ Czégényi Dóra: *A hiedelemtudat újratermelődése és továbbélése. Szilágysági hiedelmek és hiedelemszövegek az ezredfordulón*. Doktori dolgozat a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Tanszékén. Kézirat. Kvár 2011. 82–83.

használja. A résztvevők a kapcsolatot az asztallal veszik fel csupán, és nem a szellemekkel, melyek előhívásához az asztal eszköz csupán. Derjanecz Anita tanulmányában a csikjenőfalvi és csikkarcfalvi jóslástípusokat mutatja be.²⁰ Tanulmánya bevezetőjében rendszerezi a jóslás különböző típusait. A szerző a megszállottság-divináció kategóriába (természetfeletti lények közvetítőkön keresztül nyilvánítják ki jóslataikat), ezen belül az emberi közvetítők megszállottsága altípusba sorolja be a spiritizmust. A példatár szövegeiben nem jelenik meg a *spiritista* kifejezés, a hiedelemkör leírása a példaszövegek alapján hiányosnak, vázlatosnak tűnik.

A spiritistával kapcsolatos, általam gyűjtött szövegtípusokat összevetve Bihari Anna hiedelemmonda-katalógusának adattárában fellelhető szövegtípusokkal, a székelyhodosi szövegek felépítésükben a halottlátóról és -nézőről szóló szövegekkel rokoníthatók. A halottlátó és néző tudományszerzése (révületbe esik, három napig tetszhalott, megjárja a túlvilágot vagy látomása van) nem egyezik meg a székelyhodosi spiritista tudományelsajátítási módszerével, ő ugyanis városon, spiritista szeánszokon tanul, esetleg eltanulja a szellemidézés technikáját. A halottlátó, -néző és a spiritista cselekvésköre már több rokonvonást is mutat. Megidézik a halottakat, kapcsolatba lépnek velük, közvetítenek élők és holtak között, a hitetlenkedőket kiküldik a szobából, meggyilkolt halott gyilkosát leleplezik. Egy igen lényeges különbség azért itt is felfedezhető: míg a halottlátó és -néző magáról a halotról és főleg róla tudósít, látja is a halottat, addig a spiritista a halott szellemét, lelkét csupán eszközként használja fel. Nem magáról a halotról, annak túlvilági hogyanlétéről, még nem teljesített kívánságairól tudósít, hanem ellopott tárgy hollétéről, gyilkos kilétéről, a jövő várható eseményeiről, az egyén szerelmi életének alakulásáról kérdez.

A község hajdani és ma élő spiritistái

Az adattárban többször is találkozunk a község spiritistáinak pontos és nyílt megnevezésével. Az egyik ma is élő, 1938-ban született adatközlőm, T. A. neve hangzik el a leggyakrabban, szinte valamennyi Székelyhodosról származó szövegben. Egyetlen szövegben, az öccse, K. M. (szintén székelyhodosi adatközlőm) neve is elhangzik mint olyan férfié, aki ért az asztaltáncoltatáshoz. T. A. és K. M. édesanyját, K. K.-né is úgy emlegetik, mint aki ért a különféle mágikus praktikákhoz, és akinek a háza fonók színhelye. Ő saját, fronton elesett fiának szellemét hívta elő gyakran, és nemcsak asztalt, de könyvet és kulcsot is használt szellemidézéshez: *„A.-nak az anyja, az öregasszony... Soha nem felejttem el, még a templomba is ki vótunk prédikálva. Hát fiatal hülye léánykák vótunk. S elmentünk K. K.-ni, A. rendesen baráténk vót, hitta elé örökké I.-t, a fiát, s táncoltatta az asztalt. Vót egy fia, aki meghalt a fronton. És mind kérdezett ezt is, azt is. De az asztal tényleg megbillent. Vótunk haton. Így a kezünk kellett érje egymást. Ő pedig, egy kulcs vót a könyvbe... Egy darabig csak tartottuk a kezünket, s ő pedig kérdezte, hogy I., ha itt vagy, koppints. S há eccer meglódult az asztal, s mü megijedtünk. S akkor, I., ha te vagy, s itt vagy, akkor koppints kettőt. Koppintott kettőt. De ő nem ült az asztalhoz, ő csak kérdezett. És na így kérdezett ezt is, azt is, s na, ha igaz, akkor koppintson ennyit s annyit.* (Székelyhodos/nő)

²⁰ Derjanecz Anita: *Jóslások és előjelek. = Két csiki falu néphite a századvégen.* Szerk. Pócs Éva. Bp. 2001. 288–372.

Többször elhangzik még egy bizonyos öreg (idős) *Szép Lajosné* neve, aki a múlt század elején született, leánykorában Kolozsváron cselédeskedett. Itt tanulta a spritizmust, majd asszonyként is visszajárt Kolozsvárra, hogy szeánszokon vegyen részt. Tudományát falujában soha nem használta, azt mondta, hogy csak a szeánszokon szabad azt gyakorolnia. Volt egy szellemileg fogyatékos leánya, akivel egy napon halt meg, egyszerre temették őket. Mivel az asszony számtalanszor elmondta, hogy szeretné leányát elrendezve látni halála előtt, a két egymást egy napon belül követő elhalálózást a falu közössége Szép Lajosné rendkívüli képességeivel magyarázta: *„A leánya előbb halt meg. Há tudom, há én csináltam meg neki a halotti ruhát. S ő utána rögtön meghalt. Igen. Hát azért, azt mondta, hogy bár halna meg előbb, de azt nem tudta senki se, hogy neki van egy ilyen... Osztán tényleg meg is halt azon este, s osztán akkor vót a virrasztó, s akkor a vénaszon is meghalt.* (Székelyhodos/nő)

Szép Lajosné mellett még más nevek is elhangzanak, Balogh Mányiné neve, Balogh Erzsé, akik Szép Lajosné testvérei voltak, és Fogarasi Minyáné neve is. Ezek ténykedéséről egyetlen adatot sem találtam. Egyik szövegből viszont kiderül, hogy a fent említett leányok közeli rokonok, és hogy hajadonként mindannyian Kolozsváron szolgáltak. Fogarasi Minyáné neve többször elhangzik boszorkányokról szóló gyűjtésben is. Ezek a nők mind a 20. század elején születtek.

Egy székelyhodosi idős asszony adatközlőm arról számol be, hogy édesanyja maga is tudott szellemet idézni, és ezt tudakozódó szándékkal meg is tette, de nem asztaltáncoltatással, hanem egy állítólag a szomszédos Deményházáról átkerült szellemidéző technikával, borospohár kekre vágott és az ábécé betűit ábrázoló papíron való mozgatásával. A borospohárra helyezett kéz, valamint az adatközlőm által már elfelejtett szöveg mondásának a hatására a pohár mozogni kezdett a papíron. Ismerős halott szellemét idézték meg, aki a poharat mozgásba hozta a betűkön. Erről az eljárásról egy adatom van csupán.

Egy szintén székelyhodosi középkorú nő egy Budapesten élő rokon asszonyról számol be, aki a látókhöz hasonlóan rokonaitól távol is tudott a családot ért minden csapásról, a családi problémákról, és előre jósolt eseményeket. Az általa alkalmazott mágikus eljárásokról nincsenek adataink.

Egyetlen Székelyhodosról származó szöveg a spiritizmus gyakorlásának helyeként Marosludast és Mezőbándot említi meg. Más szövegekben pedig a fonó szolgál az események helyszínéül, ahol meg nem nevezett, a múltban élt személyek a szellemeiktől megtudták gyilkos nevét, meggyilkolt halott hollétét, és ezekkel az adatokkal a csendőröket is kisegítették: *„Lepedős cigányokkal a történet, akik elloptak egy asszonyt. Asztaltáncoltatással mondták meg, hogy hol van az asszony. Meg volt ölve. Szellemezéssel derítették ki, s ahogy a csendőröknek mondta, hogy né menjenek, mer a lepedős cigányok Régen felé mentek, béérik, s ott van a szekérbe bétakarva. S meg is kapták. Ahogy kiütötte az a szellemezés, úgy megkapták.* (Székelyhodos/nő) Ezekben a régmúltban játszódó történetekben a szellemidézés a szórakoztatást is szolgálhatja: hiszen Kinizsi Pál szellemének megidézése vagy a fonóban illetlenül viselkedő legények szellem segítségével történő megregulázása a fonóba járó fiatalok szórakoztatására történt.

A Jobbágytelkén gyűjtött szövegek között van az egyetlen már említett ál-hiedelemtörténet. Egyik jobbágytelki adatközlőm komáját említi mint spritistát, aki adatközlőm halott fiának (saját keresztfiának) a szellemét is meg tudta idézni: *„Csak a keresztapja a fiamnak tudott asztaltáncoltatni a faluba. Ha valaki oda ment, valamit ő csak mondott, s az asztal táncolt. S mondta az illető, akinél izélnek, hogy... Már az rég vót. Én nem is hittem. Azt mondja az uram, igaz.*

Úgy járt az asztal. Mondom, a fejetekre kellett vóna az asztalt tenni. Az asztal, ha kérdezték, válaszolt. De nem tudom, hogy. Akármilyen asztal lehetett.” (Jobbágytelke/nő) Egy következő szövegben is konkrét utalást találunk egyik jobbágytelki spiritista kilétére, akinek mágikus cselekedetei (hipnotizál, a seprű nyeléből vizet szorít ki) az asztaltáncoltatás mellett hasonlóak a Keszeg Vilmos mezőségi gyűjtéséből piritista néven emlegetett hiedelemmlény akcióihoz.²¹

Ehedben Barabási Vencelt tartották spiritistának. Ő állítólag a Bányaságról hozta tudományát. Tettei miatt szenvedett, az asztaltáncoltatás ideje alatt verejtékezett, nyugtalan volt. Végül önként hagyott fel tudománya gyakorlásával.

Az itt következő ehedi szöveg is arról számol be, hogy két fiú a Bányaságon tanult szellemet idézni. B. J. adatközlőm szándékosan hallgatta el annak a férfinak a nevét, aki Marosvásárhelyen tanult, és szintén önként mondott le tudománya használatáról, mert lelke nyugtalan volt: *„Felrakták heten a kezüket az asztalra. Az illető a seprűt kivitte, s mikor béjött, felállva tette a seprűjét. S az asztal megindult, kezdett szökdösni, s ezek megijedtek, sikóztak. De megvan a férfi. Többet nem folytassa. Észe kimelegedett a kézmelegségtől az asztal, s azér indult meg. Látták na, hogy megindult. Vásárhelyen tanulta. Az szellemidézés vót. Valami nevet kérdett, hogy hány év múlva megy az férjhez, s akkor úgy koppintott az asztal lába. De ez szellemmel dolgozott. Utána félbehagyott, mer nem vót ő tiszta képű addig, addig olyan más típusa vót neki. Csak mégis a szellem.* (Ehed/nő)

Terepmunkám során érdeklődésem egyre inkább afelé fordult, hogy a községben ma élő és tevékenykedő, tudomásom szerint egyetlen spiritista, T. A. életpályája, egyénisége, a faluban betöltött szerepe, a közösség tagjaihoz való viszonyulása mennyire tér el az átlagtól, a közösség által normálisnak megítéltől. Adatközlőim jóvoltából kirajzolódott előttem T. A. életpályája, és beszélgetőtársaim nem mindig őszinte, nem mindig tárgyilagos megjegyzéseiből, megnyilvánulásából következtethettem T. A. és a faluközösség viszonyára is.

Egy spiritista életpályája, jellemrajza, hiedelemtudása

T. A. 1938-ban született Székelyhodoson régi hodosi hatgyermekes család utolsó előtti gyermekeként. Szüleinek egy hektár földje volt mindössze, és egy kis háza pici konyhával, két kis szobával. Édesapja, K. K. ezermester volt, aki amellet, hogy nagyszerű ács és kőműves volt, kovácsként is tevékenykedett. Édesanyja a háztartásban dolgozott, a család jövedelmét szalmakalap készítésével pótolta. Mivel alig volt földjük, csak baromfit tartottak. T. A.-nak öt testvére volt, három fiú és két leány. A család legkisebb gyermeke, K. M. (1939–2011), szintén értett az asztaltáncoltatáshoz.

T. A. 1–4. osztályos korában a székelyhodosi iskola legjobb tanulója, nemcsak szorgalmas, de éles eszű is. A 4. osztályt nem fejezte be, nem tanult tovább, mivel 1948-ban tanítójához intézett viccnek szánt szemtelen kérdése miatt a tanító hazakergette az iskolából. Megsértődött, és többet nem tért vissza az iskola padjaiba.

Gyermek- és fiatalkorában kicsi házuk szinte minden este tele volt emberekkel. A leányok, legények, de idősebbek is szerettek bekukkantani hozzájuk, mert K. K.-ék családja mesélő család volt, ahol mindenkinek jól telt. Egyes adatközlőim véleménye szerint telente a fonó a

²¹ Keszeg Vilmos: *i.m.* 50–52.

házuknál volt. Mások azt állítják, hogy a közvetlen szomszédságukban levő régi művelődési otthon épületében gyűltek össze esténként az emberek, és itt ők is mindig jelen voltak.

1967-ben ment férjhez, viszonylag későn, 29 évesen egy elvált, egygyermekes emberhez, T. S.-hez. T. S. előtt nem udvarolt neki senki. A férfit elhódította feleségétől, akiről T. A. egész családja azt állította, hogy beteg. Férjével két közös gyermeke született, 1968-ban leánya, 1970-ben fia. Gyermekei a faluban telepedtek le. Férjének első házasságából származó leányát a faluba adta férjhez. Ma már négy unokája van.

T. A. leánykorában gyakran és jól szerepelt mint műkedvelő a község színpadán. Szorgalmas templomba járó, aki csak akkor nem járul szentáldozáshoz, ha éppen haragosa van, és ez gyakran előfordul. Húsz éven át ő vezeti az olvasómondást a halotti virrasztókban, a Rózsafüzér Társulat aktív tagja.

Életmódja, életvitele, viselkedése, másokkal szembeni magatartása tele van ellentmondásokkal. Míg a római katolikus vallást intenzíven és nyilvánosan gyakorolja, szinte mindig van haragosa. Öccsével éveken át haragot tartott. Egyik vejével nincs beszélő viszonyban. Mostohaanyára és annak egész családjára megorrolt, amikor az egyik „mostohaunoka” esküvőjére nem őt hívták meg elsőik között. A menyé egy napot sem akart vele egy házban élni. A helyi plébánossal is összeveszett. Sértődékeny természete miatt szinte mindig van ellensége. A falu magánakvalónak tartja őt és családját is. Gyermekei, unokái nem barátkoznak más falubeliekkel. A közösségi munkákban nem vesznek részt. T. A.-t nem hívják torok, lakodalmi vacsorák elkészítéséhez segíteni.

Bár adatközlőim véleménye szerint nem közkedvelt személy a faluban, szolgálatait mégis igénybe veszik, fontosnak tartják, és nem is beszélnek róla elítélően szellemidéző képessége miatt. Elismerően nyilatkoznak tudakozódásainak eredményességéről is.

T. A. hiedelemtudása gazdag. A gyűjtő legtöbb hiedelemvilággal kapcsolatos kérdésére válaszolni tudott. Tudása, ismeretei meggyőződésből fakadóak, pontosak. A Székelyhodos hiedelemvilágában fellelhető természetfeletti lények közül a kincsrőző kapcsán egy memoratot mesélt el, a kísértetről egy általános ismereteket megfogalmazó szöveget és két élménytörténetet, a lidércről három élménytörténetet, melynek szereplői közvetlen családtagok, a visszajáró halotról egy élménytörténetet mondott el, míg a keresztleetlen gyermekről és ördögről egyetlen szöveg sem származik tőle. A természetfeletti erejű emberek közül a boszorkánnyal kapcsolatos tudása igen gazdag (11 pár mondatos, általános ismereteket megfogalmazó közlés, 4 élménytörténet és 1 fabulat). Igézőről egy dite és egy memorat típusú szöveget mondott, román papról egy fabulatot, tudós kocsisról egy memoratot, tudós papról két fabulatot. Mondóasszonyról, tetszhalotról, tudományosról, tudós pástorról nem mesélt. Spiritistával, asztaltáncoltatással kapcsolatos kérdéseimre igen szűkszavúan válaszolt. Az egyetlen általános ismereteket közlő szövege az asztaltáncoltatás technikáját mutatja be, két fabulatban távoli eseményekről mesél személytelen hangon, de legvisszásabb, amikor a Mezőbádon és Marosludason szerinte ma is folytatott spiritizmusról megállapítja, hogy az bűn, és hogy megzavarodik az, aki ilyesmivel foglalkozik: „*Ludason és Bádon ez a piritizmus most is megy. Nem ingyen csinálják. De bűn. Megzavarodik, megbolondul, aki csinálja.*”

Hiedelemtudása egyértelműen tükrözi, hogy egész családja, elődei is hittek a hiedelmekben, hogy a hiedelem életük tartozéka volt. Dédnagyapja például öccse tanúsága szerint tudós kocsis volt. Édesanyja hatásosan tudott védekezni a lábát megharapó boszorkány ellen.

Hodosi adatközlőktől tudom, hogy T. A.-hoz nem csak akkor fordultak az emberek, amikor jövendőjükre, ellopott javaik hollétére, az őket ért károkra voltak kíváncsiak. Akkor is tudott segíteni, amikor egy adatközlőm leány korában rontás áldozata lett. A testén felbukkanó hólyagok, kiütések megjelenésének okát azonnal felismerte, és gyógyító kenőcsöt is készített, ami igen hatásos volt. Szolgáltatásaiért nem várt, nem vár fizetséget, tudtommal nem is jutalmazták pénzzel vagy egyéb anyagi javakkal tevékenységét.

Mivel ő maga határozottan elzárkózott minden asztaltáncoltató tevékenységére vonatkozó kérdésem elől, és a vele kapcsolatos információim közössége tagjaitól származnak csupán, nem tudtam kideríteni, hogy utoljára mikor, ki és miért vette igénybe szolgáltatásait. Működéséről mindenki azt vallotta, hogy nem szokott tévedni. Sokszor kéretlenül is tudakozódott, amikor tudomására jutott, hogy valakit meglóptak. Egy egészen kis közösség tagjaként sokszor olyan ügyekben is nyilatkozott, amelyek kényesek voltak. Amikor az 1990-es évek elején betörték a falu újonnan épített csárdájába, és onnan minden értéket elemeltek, T. A. a kocsmatulajdonos kérésére kikopogtatta a betörők nevét. Azok közeli rokonok voltak. Ez csak egy példája annak, hogy a székelyhodosiak komolyan veszik a szellem által kikopogott válaszokat, hisznek azok igazságértékében. Ennyire kellemetlen ügyek felderítésére jobb megoldásnak tartják egy falubeli asszony segítségét igénybe venni, mint azt, hogy külső személyt avassanak be az ügybe, rendőrt hívnak. A bűnös felfedése így a közösség belső ügyévé válik, elítélése, büntetése avagy feloldozása szintén belső ügy marad: „*Nem tudom, de ez a szellemidézés, ez rettenetes. Hát ott szinte baj vót a csárdáér. Amikor betörték a csárdába, akkor is összeültek, s kopogtattak (csak ezt ne mondja Enikő senkinek), s az jött ki, hogy... ott vót az egyiknek a rokonja. S megállott A. S azt mondja az illető, hogy tojébb keresztanyám, ne törődjön. S kettő rendezte el, kettőt koppintott ki. Azt elsimították, me ugvi rokonság vót.*” (Székelyhodos/nő)

T. A. életpályáját, jellemrajzát áttekintve újra megfogalmazódott bennem, hogy hiedelemtudás és hivatalosan elismert tudás, vagyis a népi hiedelmekbe vetett mélységes hit és a jó iskolai eredmények nem zárják ki egymást, ugyanígy a hivatalos hit (katolikus vallás) megvallása és megélése, valamint a néphit ismerete és a benne való hit jól megfér egymás mellett. T. A. és számos más adatközlőm élete mindennapjaiban, sorsa fordulópontjainál, válságos helyzetekben tudásának és hitének ahhoz a részéhez fordul segítségért, amely az adott helyzetben hatásosabbnak tűnik számára.

Ma is élő szemtanú állítja, hogy T. A. és édesanyja fonók alkalmával valóban megmozgatták, megtáncoltatták az asztalt, és kérésükre a szellem a legfélénkebb leányt az asztallal a falhoz nyomta. Ha a leányok nevetgéltek, hancúroztak asztaltáncoltatás közben, a sértődött szellem bosszúból nem távozott el. Sokszor csak ima, Isten nevének többszöri emlegetése segített a szellemtől való szabadulásban. T. A. mindig tudta, hogy kinek a szellemét hívta elő, első kérdése mindig a szellem kilétére vonatkozott. Szemtanúk állítása szerint az asztal mozgásából is következtetni lehetett a szellem életkorára. Ha fiatalon elhalt leány szelleme jött elő, az asztal ropogósan táncolt, míg ha idősen elhunyt emberek szelleme jött elő, az asztal alig cammogott: „*Osztán vót, hogy né az az öreg, János bá jött elé, öreg ember vót, annak a szelleme jött elé, de olyan totyogva, öregesen. De osztán Farkas Erzsike, az úgy járta, te Enikő, de ropogóson! Az asztal mozgásán is látszik, hogy öreg vagy fiatal a szellem. Me az a János bá csak alig tette a lábát. De még úgy mozog, Enikő, hogy csak néztük, hogy vajon nem Annus (vagyis nem a fent említett T. A. mozgatja lábával az asztalt), de nem!*” (Székelyhodos/nő)

Az asztaltáncoltatás mint jósló technika

A községben a legismertebb és legnépszerűbb szellemidézési technika az asztaltáncoltatás. Egyetlen adatom van a pohárral történő tudakozódásra: „*S akkor vót az ábécé, s akkor egy réatette a kezit a borospohárra. Nem tudom, milyen mondókák vótak. S akkor felidéztek valakinek a szellemit. Kerek vót a papír, az asszonyok csinálták, s meg vót rajzolva az ábécé. S a közepibe tették leborítva az üvegpoharat, s akkor felidéztek valakinek a szellemit, rokon vagy barát nő, s akkor mondta, hogy ha megjössz, akkor koppints, adj jelt. Édesanyámat is láttam, hogy tiszta egyedül, hogy csinálta. Osztán kérdezősködött, s a pohár ment magától. Érezte, hogy megy egyik betűről a másikra, amíg kimondta a betűről a feleletet. Deményházáról hozták talán, vótak is elzárva érte, még a rokonságból is ez a Főrika.*” (Székelyhodos/nő)

Az (ima)könyvbe helyezett kulcsot is említik mint kiegészítő segédeszközt, de használatának módjáról csak homályos információim vannak. Néhány seprűvel kapcsolatos adatom is van, a spiritista a seprűt szemfényvesztésre, a jelenlevők hipnotizálására használta mint mágikus tárgyat. Egyik adat sem székelyhodosi, hanem a környező falvakból származik.

Az asztal leírásában akadnak eltérések: az asztal lába nem lehet kereszt formájú, egyik hosszú oldalát szabadon kell hagyni, az asztalban nem lehet vasszeg. Ehedi adatközlőm szerint az asztal bármilyen lehet.

A jelenlevők férfiak és nők, idősek és fiatalok egyaránt lehetnek. Nyakukban nem viselhetnek keresztet és hinniük kell a szellemidézésben. Ez fontos feltétel, mert kételkedő jelenlétében a szellem nem lép akcióba, nem felel a kérdésekre. A személyek száma is változó: egyesek szerint akárhány személy körülállhatta az asztalt, mások szerint négy, öt-hat, hét vagy kilenc személy jelenléte szükséges. Az asztaltáncoltatás ideje alatt a jelenlevők nem mondhatják ki Isten nevét, nem vethetnek keresztet, nem imádkozhatnak, mert a szellem azonnal elmegy Isten emlegetésére. Kezüket tenyerükkel lefele fordítva és egymáshoz érintve az asztal lapjára vagy az asztal fölé kell helyezniük. A szellemidézés végén ajánlatos, sőt szükséges az ima, az udvarias elköszönő rítus, egyébként a szellem nem távozik el. Asztalt táncoltatni az év bármelyik napján bármelyik napszakban és bárhol lehet.

A szellem előhívásához tehát spiritistára vagy legalábbis egy hozzáértő személyre, bizonyos számú jelenlevőre, asztalra (kulcsos könyvre, pohárra, kör alakú papírra) van szükség. Ha a feltételek adottak, megjelenik a szellem, az asztal lábának kopogó mozgásával, az asztal meglódulásával ad hírt magáról. Nemcsak elköszönő rítusra, hanem bevezető szövegre is szükség van: „Kedves Szellem, ha itt vagy, állj fel!” Az udvarias, kedveskedő hangnem kötelező. Székelyhodosról arról is van adatom, hogy amint a spiritista meggyőződik a szellem jelenlétéről, a szellem kilétét is tisztázza. Tehát nem arctalan, ismeretlen halott kóborló lelke jelenik meg, hanem egy a faluban élt, ismert személy lelke. Igen népszerűnek mondható és gyakran elhangzik a fiatalon, leány korában elhunyt Farkas Erzsike neve: „*Én mondom, vótam, láttam is, fogtam az asztalt, de én úgy megjedtem, hogy kimondtam, Isten, s engem elkergettek. Úgy meg vótam jedve, hogy nyomja oda N.E.-t. Azt mondta A., hogy hármat koppints, s nyomd oda N.E.-t. Úgy odanyomta, hogy alig tudtuk kivenni az asztalt a faltól. Örökké Farkas Erzsikét, őtöt táncoltatta.*” (Székelyhodos/nő)

A szellem viselkedése, emberekhez való viszonyulása ambivalens. Segítséget nyújt, megfelelően a hozzá intézett kérdésekre. Felfedi a tolvaj, betörő, gyilkos kilétét, szerelmi étellel,

házassággal kapcsolatos kérdésekre is választ ad, jósol: „*Há eccer mü úgy jártunk, de Enikő, ne mondd ezt senkinek, me emmá csak tényleg hülyeség, hogy leányok vótunk... S há SZ. B. Akkor összeveszett O. J.-val, s T. E. tette jegybe J.-t. S akkor nagy cirkusz vót. S há bodegás É.-éknél na, hogy ülünk le, s hozzuk elé, híjuk elé. S na, sikerült is. S ott mindenki főnök vót. S valamelyik elkezdte, hogy T. E.-t elveszi J.? S akkor kiszivárgott, s még a pap is koprédikálta. A szellem igazat mondott.*” (Székelyhodos/nő) Elveszett tárgy további sorsáról tudósít. A transzcendens világból a mi emberi világunkba visszalépve, a kettő között kóborolva és kapcsolatot teremtve, az elhunyt lelke, amely immár természetfeletti képességekkel ruházódik fel, segítséget nyújt az öt udvariasan és kedvesen kérlelő embernek. Ugyanakkor agresszív a viselkedése. Ha elfelejtik imával elküldeni, mindent felborít, összetör a szobában. A csintalan legényeket, a tőle legjobban félő leányokat vagy megmagyarázhatatlan okból bárkit beszorít az asztallal a sarokba.

Egyik szövegben a szellem a szokásostól eltérő módon éjjel, éjszakai álomban tér vissza a hazajáró halotthoz hasonló módon, miután leánya aznap szellemidézésben vett részt T. A.-nál. Vérrel rajzol keresztet a ház négy sarkába, és azzal fenyegeti leányát, hogy magával viszi a kicsi unokáját is, ha őt még egyszer előhívják: „*K. S.-né, K. A. és még mások mindig szellemet idéztek. Egyszer egy éjjel megjelent I.-nek álmába az apja. Az akkor vót meghalva. S azt mondta, hogy ha még eccer őt eléhíják, ő biztos, hogy elviszi L.-et, az I. kicsi fiát, hogy fusson az, mer az még fiatal, tud futni, ne őt futtassák, mer ő öreg, s úgy ellihegősödik, amíg visszaér a temetőbe. Az öreg vérrel keresztet rajzolt a ház mind a négy sarkába, s azzal elünt. Erre I. úgy megijedett, hogy többet soha nem foglalkozott ilyennel.*” (Székelyhodos/nő)

A szellem egyetlen esetben sem tűri el, ha nem veszik komolyan, vagy nem hisznek benne.

Két ehedi adatban a szellem másfajta agresszivitására, az emberre gyakorolt negatív hatására derül fény. A spiritista szenved, verejtékezik, ideges, „nem tiszta képű”, mivel szellemekkel tart fenn kapcsolatot.

A spiritistára vonatkozó gyűjtésem egészének ki nem mondott, rejtett üzenete, hogy adatközlőim mindenike és maguk a spiritisták is hisznek a szellemek és egy transzcendens világ létében, a túlvilágban, a lélek a test halála utáni életében és abban, hogy a meghaltak lelke többlettudással rendelkezik az emberi világról, a jövőbe és a múltba lát, azaz képessége van az idősíkok közötti szabad mozgásra is. Beszélgetőtársaim e feltételezésekből kiindulva éppolyan ambivalens módon viszonyulnak a szellemhez, mint az őhözájuk: félnek, irtóznak tőle, ördöginek és tisztátalannak tartják. Ez a viszonyulás az asztaltáncoltatás bevezető és befejező rítusából olvasható ki: kedvesnek, édesnek nevezik a szellemet, udvariasak hozzá, de amikor már nincs szükségük rá, igyekeznek gyorsan megszabadulni tőle, és ezt az óhajukat ima, keresztvetés, Isten nevének emlegetésével, kedveskedő köszönetnyilvánítással és búcsúzkodással juttatják kifejezésre. Félelemmel és borzongással vegyes kíváncsisággal veszik igénybe szolgálatait, és saját helytelenítésüket félretéve fordulnak hozzá segítségért, hisznek tudása hitelességében különösen azért, mert a közösségen belül már többször bebizonyosodott a szellemek jóslatának, válaszainak helyessége.

A spiritista hiedelmeköre tehát komplex szerkezetű: ember lép kapcsolatba emberfeletti erejű személlyel segítség kérése végett, az emberfeletti erejű személy pedig természetfeletti lényel teremt kapcsolatot, hogy segíthessen a közönséges földi halandón.

A szellemidézésről való beszélés alkalmai

A spiritistáról és asztaltáncoltatásról való beszélés alkalmait és módját vizsgálva arra a következtetésre jutottam, hogy akárcsak bármely más hiedelemlényre vonatkozó szöveg, megállapítás, a spiritistáról szóló szövegek is irreleváns és releváns kontextusban hangozhatnak el.²² Az erről a témáról való beszélés irreleváns kontextusa maga a gyűjtési helyzet: a terepmunka során, amely interkulturális kommunikáció, az adatközlő saját tapasztalatait, élményeit, tudásának egy részét osztja meg a gyűjtővel. A gyűjtő, kutató mesterséges helyzetet teremt, amikor kérdéseivel váratlan vagy éppen nem megfelelő pillanatban próbálja szóra bírni adatközlőjét.

A spiritistáról való beszélés releváns kontextusára számos példát találunk az adattárban. Az e témáról való beszélés releváns primér kontextusára (az adatközlő saját aktuális problémáját, gondját tárja fel, fogalmazza meg a hiedelemszövegben) nincs példám. Releváns szekunder kontextusként értelmezem azokat a beszédhelyzeteket, amikor adatközlőim saját, de múltbeli spiritistával kapcsolatos élményeikről számolnak be: *„Jó nagy fiúk vótunk, s még többen össze vótunk gyűlve, mint mikor a jósnéhoz mentünk, vasárnap délután. Nem vót se rádió, se tévé, s kártyáztunk. S azt mondja az egyik, hogy eléidézi a szellemet, s megtáncoltatja az asztalt, de valaki halottat ő kért, kimondta a nevét, s hogy annak a segítségével... A kezünköt réa kellett tegyük az asztalra. Hogy osztán ő segített? Az asztal megbillent, me az ő öccse vót meghalva, s azt is megidézték, azt mondta, ne foglalkozz az én halott öcsémmel. Ennyi vót az egész.”* (Székelyhodos/férfi)

A spiritistáról való beszélésnek nincsenek jól meghatározott alkalmai. A beszédalkalmat, hacsak nem a gyűjtő hozza létre mesterségesen, a különböző élethelyzetek, krízis- és válsághelyzetek teremtik meg, amikor az egyén problémájával, ismerőse, szomszédja tanácsára vagy saját elhatározásából felkeresi a spiritistát.

A spiritistáról való vélekedés Székelyhodoson többnyire pozitív kicsengésű. Elismerik tudását, képességeit, az általa előhívott szellem válaszainak korrektségét, megbízhatóságát. Érdekes módon adatközlőim közül éppen maga a spiritista nyilatkozott elítélően a spiritizmusról., Néhány spiritistával kapcsolatos közlésnek enyhén gúnyos színeze van: *„...őreg Szép Lajosné spiritista vót. Kolozsváron vót egy ilyen... Sokszor ment oda felkészítőre. Ott szógált léánykorába. Balogh Mányinéval örökkéig mentek ősszel, s miko jöttek haza, mondták, hogy na mejen a hó, s jönnek a Balogh léányok. Így mondogatták. (Gúnyosan kacag.) Mányi nén s Szép Lajosné testvérek vótak. S Erzsí nén, Irmának az anyósa, s Fogarasi Minyáné és... még ki vót... tudja a fene, hogy még ki vót... három vagy négy olyan léány vót, ezek mind olyan...”* (Székelyhodos/nő) Egyik mély vallásosságáról is közismert idős székelyhodosi adatközlőm elítéli ugyan a halottak lelkének megidézését, magát a módszert rettenetesnek nevezi, de elismerően nyilatkozik annak hatásosságáról. Olykor az arcimimika, a gesztusok, a fenyegető hang árulja el az adatközlő vélekedését azokról, akik főlegesen bolygatják a lelkeket.

Adatközlőim spiritistába, szellemidézésbe vetett hite még akkor is kiolvasható a szövegek, történetek mögül, amikor némelyikük ugyan kifejezésre juttatja kételkedését a hiedelemmel kapcsolatosan, de rögtön utána korábbi hitetlenségét, kételkedő magatartását mintegy cáfolva

²² E szakterminusokat először Rudolf Carnap használta 1937-ben, aki megállapította, hogy a szövegek rendelkeznek egy nyelven kívüli, releváns, valamint egy a beszédesemény keretében szerveződő irreleváns kontextussal.

szinte öntudatlanul, élénk hangon éppen egy általa is megélt élménnyel bizonyítja be korábbi magatartása ellenkezőjét.

Szinte minden adatközlő saját élményről (is) beszámol, a régmúlt eseményei, a fabulat típusú néhány szöveg inkább csak alátámasztja, még hitelesebbé teszi a személyesen megtapasztaltak valóságértékét.

Az asztaltáncoltatás funkciói a közösség életében

Az asztaltáncoltatás tehát jósló, tudakozódó, leleplező funkciót tölt be elsődlegesen a közösség életében és csak másodlagos a szórakoztató funkciója. A spiritista mindenképpen hatást gyakorol a közösségen belüli kapcsolatokra, hiszen leleplező szándékával családon belül, rokonok között is előidézhethet háborúságot, ugyanakkor sértődéshez is vezethet pl. a szerelmi jóslatok tartalma. A T. családban feszültséget okoznak a pesti spiritista rokon levelei, melyek olyan valós állításokat, kellemetlen tényeket tartalmaznak a család bizonyos tagjairól, melyekről nem szívesen olvasnak: „*Vót nagyanyámnak egy testvére Pesten. Az piritizmussal foglalkozott. De nagyba. Úgy hogy ő ott vót Pesten, s ismerte a mi családi helyzetünket fényképről. Ebből kifolyólag családi botrány is lett, me T. elment hozza, s elmagyarázott I.-ről neki, ami létezik, mindent. T. anyósomnak eléadta, hogy én irtam levelet. Hát nem irtam én levelet neki. Sok verset irt. P.-ről, a húgomról is mindent tudott pontosan.*” (Székelyhodos/nő)

A közösség tagjai tudnak egymás problémáiról, gondjairól, az egyén a közösség ellenőrzése alatt áll. E kijelentést támasztja alá az a tény is, hogy a falu spiritistája bizonyos esetekben, anélkül hogy kérnék rá, tudakozódik a szellemektől krízishelyzetekben, majd tudakozódása eredményét közvetíti a bajban levő egyénnel, családdal. A spiritista tehát ellenőrző funkciót is betölt, közösségen belüli feszültségeket old vagy fokoz, problémákat old meg, és e megoldások újabb problémákhoz, kellemetlenségekhez vezethetnek: „*Nekem is elveszett a rétről a káposztám, öt fej. (De eztet nem muszáj gépre tegye!) Én is akire gondoltam, én nem is tudtam, csak ott né, s A. nekiállott s kippintotta... A. biza megkezdte ezt a sort, s ment ott felazon ezen az utcán, J.-nek mondta meg, hogy kinél koppintott le káposztáér. Hát én azt szentül tudtam, hogy más nem lehetett, csak az én anyatársam, Á. nén. Én nem is sajnáltam, hát én azt gondoltam, hogy ha neki nem vót, me ott vót csak né a második szomszéd, nem sajnáltam. S jött haza F., s rögtön mondta, hogy anyósomnál milyen finom káposzta van. S én szentül tudtam, hogy jó haza F., s most itt vágják le a káposztát. J. kacagta nekem, hogy te, nézd meg A., hogy A.-ék a káposztát kiütötték neked.*” (Székelyhodos/nő)

A hiedelemszövegekben rögzített események ideje

A spiritistáról szóló negyvennyolc szöveg eseményei különböző időszakokban zajlottak le. Az adatközlők életkora, a szemtanúk születési ideje, a leírt esemény kapcsán emlegetett valamely történelmi dátum segíthet abban, hogy ezeket az időszakokat, ha nem is tökéletes pontossággal, de meghatározhassuk. A néhány fabulat típusú történet 1940 előtt játszódhatott le, vagy „magyar világban”, a szövegek nagyobb része 1960-tól az 1980-as évekig, míg néhány élménytörténet az 1990-es években. Sajnos arról nincs adatom, hogy jelenleg fordul-e

még valaki T. A.-hoz segítségért, a gyűjtést ugyanis 1995–2002 között végeztem, és lezártnak tekintem.

Az viszont tény, hogy a spiritista fiatal gyökerekkel rendelkező hiedelemköre egyike a község legtovább élő hiedelmeinek. A spiritista funkciója rokonítható a román pap, jós, mondóasszony funkciójával, hiszen e hiedelemlények közösségben betöltött szerepe hasonló. E négy emberfeletti erővel rendelkező személybe vetett hit elevenen él ma is. Nehéz lenne megállapítani, hogy mi az oka a továbbélésnek. Az asztaltáncoltatás népszerűsége az 1990 előtti időszak vonatkozásában talán a szórakozási lehetőségek korlátozott voltával, a „nagyvilágtól” való elzártsággal is magyarázható lehetne. A kíváncsiság, a közösségen belüli feszültségek helyi specialisták segítségével történő oldása, a krízishelyzetek megoldására keresett minél több és változatosabb eszköz felhasználása mind magyarázat lehet az asztaltáncoltatás szokásának továbbélésére. Az is bizonyos, hogy mindannyiunkban megvan a babonás félelem a szellemek világtól, a halál utáni élettől, de él bennünk a borzongató kíváncsiság is e világok iránt.

A spiritista helye a község hiedelemvilágában

Ha az 1500 szöveget tartalmazó adattárral összefüggésben vizsgáljuk a spiritista hiedelemkörét, a rá vonatkozó adatok mennyiségét, a vele kapcsolatosan nyilatkozó adatközlők számát viszonyítjuk az adattár összes többi közlésének számához, valamint az adattár adatközlőinek számához, megállapíthatjuk, hogy a spiritista hiedelemköre a rá vonatkozó adatok mennyisége és minősége folytán rangos helyet foglal el a hiedelemlények között. A 48 adattal a spiritista a boszorkány, a „mondóasszony” és a román pap után a negyedik „legrangosabb” hiedelemlény a rendszerben. Míg az adattár teljes szöveganyaga negyven adatközlőtől származik, spiritistával kapcsolatos szöveget harminc, mindhárom korosztályt és mindkét nemet képviselő adatközlőtől gyűjthettem. Vagyis adatközlőim háromnegyede rendelkezett spiritistával kapcsolatos ismeretekkel. A spiritistával kapcsolatos szövegek műfajiságával kapcsolatosan megállapíthatjuk, hogy a negyvennyolc szövegből tizenkettő néhány mondatos, a témával kapcsolatos általános tudnivalókat megfogalmazó közlés, harmincegy szöveg az élménytörténet, memorat kategóriájába sorolható, négy szöveg fabulat szerű, egyetlen szöveg sorolható az ál-hiedelemmonda kategóriába. Mind a számadatok, mind a szövegek műfajiságára vonatkozó adatok, az adatközlőkkel kapcsolatos adatok is beszédesek, a hiedelemkör élő voltáról, a község életében betöltött aktív szerepéről tanúskodnak.

Következtetések

A spiritista hiedelemkörének Székelyhodos község hiedelemvilágába való beépülése a földrajzi és társadalmi mobilitás eredménye. A nagyvárosokban cselédeskedő fiatalok, valamint a Zsil-völgyi bányavidéken dolgozó férfiak hozták a községbe az asztaltáncoltatás tudományát.

Székelyhodos hiedelemvilágában a spiritista önálló hiedelemlény, olyan emberfeletti erejű személy, akinek akciói rokonságot mutatnak ugyan a jós, mondó, halottlátó, román pap tevékenységével, de az előbbiektől abban különbözik, hogy igen jól körülhatárolt tevékenységi köre van, egyedi jósló technikával, szellemidézéssel, a profán világ és a transzcendens világ

közötti kapcsolat megteremtésével jósol, tudakozódik tolvaj, betörő, gyilkos személyéről, ellopott tárgy hollétéről. Az asztallábak kopogásán keresztül üzenő szellem nem személytelen lény, hanem ismert, a község területén valamikor élő ember szelleme, aki kérdésre minden alkalommal felfedi kilétét. Viselkedése ambivalens, mert jóslataival, a bűnös kilétének felfedésével segítséget nyújt, bosszúálló és agresszív, ha elfelejtik udvariasan elküldeni, ha jelenlétét nem veszik komolyan.

A spiritista hiedelemköre az élő hiedelemvilág része. A szellemidézéssel kapcsolatos szövegek mennyisége, műfajisága, tartalma, az adatközlők témához való viszonyulása egyaránt a hiedelemkör élő voltáról tanúskodik.

The Spiritist in Popular Beliefs in Székelyhodos (Hodoşa)

Keywords: popular beliefs, supernatural powers, spiritist, fortune-teller, table-turning

The study presents the spiritist, a personage holding supernatural powers according to popular beliefs, with the aim to unveil the beliefs built around this figure in the small village of Székelyhodos, situated in the upper course of the Nyárád (Niraj) river.

In Székelyhodos the spiritist is a distinct character. Although its actions are very similar to those taken by the fortune teller, orthodox priest, the seer etc., it has a very well defined scope and operates with unique techniques when establishing the connection between the profane and transcendental worlds.

The popular beliefs concerning the spiritist are living part of the popular mythology. The sheer amount of texts gathered during the field research, the genre and contents of the texts and the attitude of the informants prove that these beliefs are still functional.

Balázs Lajos

A lakodalmi perecről másképpen, avagy a menyasszony nemi identitásának cseréje/váltása Csíkszentdomokoson

A csíkszentdomokosi lakodalmi perecről, a násznagy díszes ajándékaról legelőször 1976-ban közöltem tanulmányt.¹ Azóta többször utaltam rá, többször idéztem valamilyen rituális helyzet kapcsán, tartalmi változtatás, újabb vagy többletértelmezés nélkül. Közben elkészültem az emberi élet sorsfordulóinak szentelt monográfiákkal² (mintegy 40 esztendő munkája), és egyre beljebb, egyre mélyebbre kerültem az emberi lét négy (!) „nagy szüksége a *születés, házasság, halál*” (Bálint Sándor csak ezt a hármat nevezte meg!³) és a *nemiség* világának sűrűjébe. Olvasmányaim szaporodtak, de még inkább szellemi pupillám nyílt gyűjtéseim, kutatásaim hatására, egyre több összefüggést, oda-vissza kapcsolást láttam meg, fedeztem fel a sorsfordulatok, átmenetek belső logikájában, rendszerében. Analitikus szemléletemet különösen a nemiség kutatása vezette a lakodalom korábban nem látott, nem gondolt, nem teljesen értett jelenségeinek irányába.

A lakodalomról alkotott (vázlatos) klasszikus kép

Nem mondok újat azzal, hogy a lakodalom, életünk legnagyobb és az érintett egyén tudatos közreműködésével végrehajtott átmeneti szokásunk hazai és nemzetközi irodalma óriási, hogy több tudomány kutatja, hogy számos szempontú összehasonlító vizsgálatnak vetették alá.

Elsőnek Arnold van Gennephez, a bírált ám ma is megkerülhetetlen átmeneti rítusszakértőhöz fordulok témánk szoros értelemben vett szemszögéből. Összehasonlított adatai kapcsán, melyeknek jelentős része nem saját terepmunkájából származik,⁴ ugyan nem általánosítva, az iszlámra vonatkozóan például azt írja, hogy „a lányt elsődlegesen a neméből, nem pedig a törzséből vagy családjából ragadják ki”. Vitatkozik is ezzel a szemlélettel (számunkra ez a megjegyzése fontos) mondván: „Csakhogy sem »elsődlegesen«, sem »másodlagosan«

Balázs Lajos (1939) – egyetemi docens, PhD, Sapientia-EMTE, Gazdaság- és Humántudományok Kar, Csíkszereda, balazslajos@sapientia.siculorum.ro

¹ Balázs Lajos: *A csíkszentdomokosi lakodalmi pereg.* = Népismereti Dolgozatok 1976. Szerk. dr. Kós Károly. Buk. 1976. 142–146.

² Balázs Lajos: *Az én első tisztességes napom. Párvalasztás és lakodalom Csíkszentdomokoson.* Buk. 1994; *Menj ki én lellem a testből. Elműlás és temetkezés Csíkszentdomokoson.* Csíkszereda 1995; *Szeretet fogott el a gyermek iránt. A születés szokásvilága Csíkszentdomokoson.* Csíkszereda 1999; *Amikor az ember nincs es ezen a világon. Paraszi nemi kultúra és nemi erkölcs Csíkszentdomokoson.* Csíkszereda 2009; *A vágy rítusai – rítusstratégiák. A születés, házasság, halál szokásvilágának lelki hátteréről.* Kvár 2006.

³ Bálint Sándor: *A parasztlelet rendje.* = *A magyar nép.* Szerk. Bartucz Lajos. Bp. 1943. 201–248.

⁴ Vargyas Gábor: *Arnold van Gennep és az Átmeneti rítusok.* = *Arnold van Gennep: Átmeneti rítusok.* Bp. 2007. 17.

nem lehet kiragadni a neméből: ugyanis nem vált nemet. Csak éppen eltávozik egy szűkebb, családi vagy lokális nemi társadalomból, s egy másik, családi vagy lokális társadalomba fogadják be.”⁵ Ellenérve máris zavart keltő, hiszen a nem megváltoztatása művi beavatkozás nélkül lehetetlen.

Eme akár egészen leegyszerűsített statisztikai szempontú értékeléssel szemben úgy is vélekedik, hogy „a védelmező és megtermékenyítő rítusok [...] rendszertelen módon ékelődnek be a kimondottan átmeneti rítusok közé. Ha összevetjük egymással [...] a más és más megfigyelők által lejegyzett házassági szertartásokat, azt tapasztaljuk, hogy az átmeneti rítusok sorrendje tökéletesen azonos és állandó.”⁶ Aztán azt is megállapítja, hogy „a nemi aktus független a társadalmi egyesüléstől: először személyes befogadó rítusok vannak, aztán határhelyzeti szakasz következik, majd társadalmi elválasztó és befogadó rítusok”.⁷ Vargyas Gáborral fogalmazva, mi emberek, „kettős lények vagyunk: biológiai és kulturális lények egyszerre”,⁸ és ezt az oppozíciót önmagunkban hordozzuk. És ez így van akkor is, ha „a kulturális minták sokszorosán rárakódnak és elfedik, illetve elfeledtetik velünk ezt a biológiai alapot”.⁸

Itt tartom időszerűnek megjegyezni, hogy a valóban fontos sorsforduló nem történhet csak az egyik lényünkkel. Mind a két lényünket vállalnunk kell magunk és a közösség előtt is. Sajnálatosnak tekintem tehát Van Gennep hezitáló szemléletét a házassági nemiség tekintetében, hogy saját meglátásait gyakran sem ki nem fejti, sem példákkal alá nem támasztja. Következésképpen a lakodalmi leírások és ebből adódóan az ismert lakodalomtípusok, szokásrendek sem tükrözik megnyugtatóan a nő sajátos biológiai, nemi beavatását, nemi identitásának, nemi státuszának sorsfordulatát. Holott éppen ez az egyik alapvető kérdés. Kivételek persze léteznek, de ezek hol erősebb, hol gyengébb, Gennep szavai szerint is valóban „rendszertelen beépülések”.

A házasság, lakodalom szokásvilágáról alkotott kép, illetve tanulmányozása sokat tisztult, illetve gazdagodott az 1982-ben Nagykőrösön megrendezett *lakodalomszimpozion*nak köszönhetően, melynek előadásai kötetben is megjelentek *Lakodalom*⁹ cím alatt. Az itt elhangzott kiváló előadások különböző néprajzi tájak lakodalmi szokásrendszereiről, részkérdéseiről szólnak, de a rendezvényen a lakodalom nemiségre vonatkozó megnyilvánulásairól alig esett szó. Gunda Béla akkori megállapítása ma sem veszítette érvényét: „Bőségesen vannak lakodalmi leírásaink, de a lakodalom egészének a struktúrája még nincs elemezve.”¹⁰

Témafelvetésünk szempontjából előrelépést hozott Bakó Ferenc *Palócföldi lakodalom* című, 1987-ben megjelent könyve. Monográfiája ugyan nem rögzíti a menyasszony autonóm erotikus beavatását, de számtalan példát említ arra, amit Van Gennep „megtermékenyítő beépülések”-nek nevez. Bizonyos lakodalmi étkek: csigatészta, szalaggal feldíszített disznófajok, tollakkal megtűzdelt hurka, melyek „a nemiséggel, a phallosszal való szoros vagy lazább kapcsolatára” céloznak, a hozzájuk fűzött beajánló mondókák, rigmusok; a hérészes korszok

⁵ Gennep, Arnold van: *Átmeneti rítusok*, Bp. 2007. 134.

⁶ *I. m.* 128.

⁷ Vargyas: *i. m.* 22.

⁸ *I. m.* 23.

⁹ *Lakodalom*. Szerk. Novák László–Ujváry Zoltán. Debrecen 1983. (Folklór és Ethnografia 9.)

¹⁰ Gunda Béla: *Bevezetés*. = *Lakodalom*. Szerk. Novák László–Ujváry Zoltán. Debrecen 1983. 10. (Folklór és Etnografia 9.)

használata, melyeket „a vőlegény és menyasszony meztelenségével, a nemi szervek kihangsúlyozásával, a közösülés aktusát megjelenítő gesztusokkal díszítettek, a bekövetkező elhálásra utalnak.”¹¹ Ezek azonban elsődlegesen a nemiség szimbolikus, nem rituális megjelenítésének példái. Bakó ellenben kiemelkedő figyelmet szentel a menyasszony-fektetésének, ami „egyike volt a lakodalom leglátványosabb eseményeinek”.¹² A szokás rituális változatait a 19–20. századi feljegyzések alapján írja le. A csíkszentdomokosi lakodalmi pereccel való párhuzamokra, hasonlóságokra visszatérek.

Jung Károly többnyire idős adatközlők elbeszélése alapján megírt gombosi lakodalmi monográfiája a szokások különböző idők szokásrendjeinek elbeszélésére, többnyire vizuális képére, szervezési forgatókönyvére fordítja a figyelmet, ellenben nem jutnak szóhoz benne a sorsfordulat sem lelki, sem biológiai vetületei.¹³

A leírásokból, elemzésekből olykor a sematizálás, sematizálódás is felsejlik. „A házasságkötés szokáskörének – írja Verebélyi Kincső – évszázadokon keresztül kiformalódott a maga forgatókönyve, amely helyi módosításokkal az egész országban, sőt Európában általában a következő volt: [...] formális, nyilvános leánykérés, eljegyzés, jegyajándék váltása, gyakran a vagyoni megállapodás írásban való rögzítése, majd a lakodalom”¹⁴ (a felsorolás szemelvényes). Tehát mintha nivellálódott volna. A lakodalomról az olvasható, hogy „menete több tucat elemből komponálódik. A házasság ugyan *történetileg jogszokás*, és ez a jellemző vonása ma is megvan. Abban a korban, amikor a szóbeliség döntő jelentőségű volt, *szükség volt a nyilvánosságra*, amely mintegy szentesítette a *jogi megállapodást*. A szentesítés aktusában az egyház is részt vett, és ezzel mintegy szakrális szférába is emelte a társadalmi aktust.” Záró következtetés gyanánt pedig: „A házasságkötés *egyházi szertartás, jogi és társadalmi aktus*, egyéni és végső soron *Társadalmi ünnep*.”¹⁵ (Kiemelések tőlem.)

Anélkül, hogy kimerítettem volna a lakodalomról alkotott amúgy kimeríthetetlen reflexiók példatárát, a szokásdialektusok végtelenségét, Van Gennep teljesebb, gyakran idézett átmeneti rítusdefiníciójához térek vissza, azért, hogy továbbléphessenek: „Magából az élet tényéből következik, hogy egyik speciális társadalomból a másikba kell átlépni: ily módon az egyén élete olyan szakaszok sorából áll, amelyek vége és kezdete azonos rendű egységeket alkot: születés, társadalmi serdülés, házasság, szülővé válás, osztálybeli előrelépés, foglalkozásbeli szakosodás, halál. Valamennyi effajta egység olyan szertartásokkal jár együtt, amelyeknek mindig ugyanaz a céljuk: hogy meghatározott helyzetből egy másik, szintén pontosan meghatározott helyzetbe juttassák át az egyént.”¹⁶

Ezek után a kérdés magától adódik: számított vagy nem számított, figyelemre méltatott vagy mellékes kérdése volt-e a népek házasságkötési szokásai esetében a női személy nemi identitásának átfordulása? Kérdezem, mert ki törődött és ki törődik a férfi nemi identitásával, házassága előtti nemi múltjával? Noha a férfi-nő viszony társadalmi megítélésének ez sarkalatos kérdése, kiváltképpen a paraszti társadalomban (de nemcsak).

¹¹ Vö. Bakó Ferenc: *Palócföldi lakodalom*. Bp. 1987. 168–175.

¹² Bakó: *i. m.* 194.

¹³ Jung Károly: *Házasság és lakodalom*. = *Az emberélet fordulói. Gombosi népszokások*. Szabadka 1978. 61–118.

¹⁴ Verebélyi Kincső: *Házasság*. = *A magyar folklór*. Szerk. Voigt Vilmos. Bp. 1998. 410–412.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Van Gennep: *i. m.* 42.

Már eddig is sejthető hiányérzetemet kimondani tovább nem halogathatom. Az átmeneti rítusok elvi megfogalmazója, Van Gennep a „társadalmi serdülés” életfokozat után a „házasságot” sorolja, átugorva, de meg sem említve az ember, sajátosan a nőnemű ember biológiai „serdülését”, holott éppen ez a szakasz mindenik fölött áll az emberi életpálya, a párosodás alakulásában, ez az a szakasz, amely „pontosan meghatározott helyzetbe” juttatja át az egyént. A nemi kultúrának és erkölcsnek szentelt könyvem ezt igazolja. Noha Van Gennep, E. B. Tylor és J. Frazer a 19. század végi komparatív szerzőkkel egyetemben „evolúciós alapokon nyugvó univerzális törvényeket kerestek”,¹⁷ keresésükben alig találni a nemiség sorsfordulatára vonatkozó, különálló, autonóm rítusokat elemző kutatói törődést. Ez a fokozatosan körvonalozódó felismerés késztetett arra, hogy a székely magyar lakodalom, annak a már említett lokális variánsai szerkezetét, felépítését újragondoljam, az olvasmányaim nyomán fakadó kételyeim okait is keresve új kutatási nézőpontokból a már korábban megírt rítusorokat, rituális szimbólumrendszereket kiemeljem a szokás egészéből, újvilágítsam, letisztítsam a kulturális sallangoktól, talán erőltetett feltevésektől, majd visszahelyezzem az 1994-ben megjelent szokásmonográfia – *Az én első tisztességes napom* – egészébe. Más szóval értelmezési helyet, kontextust kerestem a lakodalmi perccel néven ismert szokásnak a magyar, de elsősorban csíkszentdomokosi lakodalom felszínén és mélységeiben. A természetét kerestem: vadhajítás-e, kakukktójás-e, vagy szerves ága a lakodalom törzsének? Mindvégig foglalkoztatott és nyugtalanít az a kérdés, hogy befejezettek tekinthető-e a kutatása a szokásfolklór olyan területének, mint az emberi sorsfordulók szokásvilága, igazából a nem fentről kormányozott és szabályozott közösségek társadalmi élete; előre- és visszatekintve felfedezhető-e a szokások olyan, elsősorban nem formai, de rituális elemei, akár összeállít rítusorai, melyek olyan funkciókat tölthettek be, amelyek lényegesen megváltoztatják a szokás egészéről alkotott tudásunkat? És: kiteljesítik-e egyik-másik közösségről alkotott képünket, ha többlettudást nyerünk a közösség differenciált felfogásáról, szemléletéről, tudattartalmáról, erkölcsi, etikai nézeteiről az emberi sorsfordulók teljesebb, mélyebb rendeltetésére vonatkozóan? Deontológiai hibát követnék el, ha azt állítanám, hogy a percrakás az, ami utolsóként hiányzott a lakodalom szerkezetének értelmezéséből, de azt kijelenthetem, hogy más helyzetbe, más összefüggésbe való helyezése által gazdagabb és teljesebb lett a házasságról mint sorsforduló szokásról alkotott eddigi képünk. És azt is, hogy a kutatást érdemes folytatni, mert felszínre kerülhetnek újabb fehér foltjai, felületei, elemei (ilyen például a gyertya mint idomított rituális szimbólum, és ami több tartalommal bír a magyar, sajátosan a székely folklórban, szokásfolklórban, mint tűnik).

Az idézett értelmezések kulcszavai, kifejezései, nem kevésbé kutatási következtetésem indították el a velük szemben felmerült kételyeimet és a keresés akarását: „házassága során a lány *nem vált nemet*”; „a nemi aktus független a társadalmi egyesüléstől”; „a megtermékenyítő rítusok [...] rendszertelen módon ékelődnek be a kimondottan átmeneti rítusok közé” (Van Gennep); „a kulturális minták sokszorosan ráakodnak és elfedik, illetve elfeledtetik velünk ezt a biológiai alapot” (Vargyas Gábor); „Bizonyos lakodalmi étkek [...] a bekövetkező elhálásra utalnak” (Bakó Ferenc); „A házasságkötés egyházi szertartás, jogi és társadalmi aktus, egyéni és végső soron Társadalmi ünnep” (Verebélyi Kincső).

¹⁷ Vargyas: *i. m.* 12.

Hányszor avatják be rituálisan a menyasszonyt?

Illetve hányszor ritualizálódott maga a házasság a szoros értelemben vett átmenet szempontjából?

Az idézett és nem említett kutatások, gyűjtések, elemzések szerint háromszor: 1. egyházi szertartással,¹⁸ 2. jogi (polgári) ceremóniával, 3. bekontyolással, a lakodalom keretében. Ezek az alapvető sorsfordító rítusok, melyek közül kettő kívülről/felülről intézményesített, egy pedig hagyományosan népi.

Kutatásaim szerint azonban *négyszer!* Az előbbiekkal és a *lakodalmi perec* beavató szokásával, rítusaival. Tehát a nem népi – népi arány 2:2. Ezt az állításumat a lokális, mint említettem, a nemi kultúrára is kiterjesztett kutatási eredményeimre alapozom. Azt nehéz eldönteni, hogy miben rejlik ennek oka: a) valóban egyedi szokás, bár nem állítanám nyugodt lelkiismerettel, vagy – miképpen erről már többször meggyőződtem – csak a csíkszentdomokosiak emlékeznek rá, gyakorolták még az emlékezés határán belül; b) a tudományos kutatás és amatőr gyűjtés figyelmét egyaránt elkerülte, talán azért is, mert idegen irodalom által hagyta magát vezetni, illetve a lakodalom epizodikus töltelékének tekintette.

A csíkszentdomokosi lakodalmi perec¹⁹ fenyője a többi, viszonylag statikus lakodalmi fenyők²⁰ közül erőteljes rituális helyzete által emelkedik ki. A turneri „idomított szimbólumok”²¹ talán egyedi példánya. Terjedelmi okok miatt nem ismétlem meg a szokás minden rítusát. Annyit azonban előrebocsátok, hogy a menyasszony kikérésének, új szállására való vitelének analógiás, allegorikus szertartásával állunk szemben.²²

A perec a násznagy és násznagyasszony gazdag, szimbolikus jellegű ajándéka, melyet a vőlegény, illetve az új pár tiszteletére készítenek elő, és amelynek domináns eleme egy karácsonyfa nagyságú fenyő.²³ Átadása is teljesen eltér az új házások gazdasági megalapozását szolgáló ajándékozásoktól. Nem a násznagy vitte a legényes házhoz, hanem a legényes násznép ment el érte a násznagyhoz muzsikaszóval, a gazda vezetésével, az esküvő után, déltájban. A perec kivétele csaknem úgy történt, mint a menyasszonyé. Ennek a mozzanatait sorolom fel a hetvenes évek végén végzett gyűjtésem alapján.

A perec a násznagy nagyházában (ti. a tisztaszobában) vagy valamelyik mellékhelyiségben várt *kivételre* (kikérésére), illetve elvitelre. A perec kivételére érkezett násznépet zárt kapu fogadta. A dörömbölésre, ujjogatásra megjelentek a ház képviselői, és ezzel mulattató párbeszéd, játék vette kezdetét, melynek főhősei a násznépet vezető gazda és a násznagy házát képviselő személyek, illetve a násznagy voltak.

¹⁸ A tridenti zsinat „1563-ban emelte törvényerőre a házasság szentségét”. A házasság addig „népi jellegű volt és a család keretén belül maradt”. Vö. Sumner, William Graham: *Népszokások*. Bp. 1978. 612–613.

¹⁹ Nevét az ágakra felaggatott perecek, sütemények után kapta.

²⁰ Bővebben lásd Balázs Lajos: *Az „idomított” fenyő. Gondolatok a sorsforduló rítusok egy sokjelentésű szimbólumáról*. Korunk XVII(2006). 2. 105–109.

²¹ *A liminális és liminoid fogalma a játékban, az áramlatban és a rituáléban. = Határtalan áramlás. Színházelméleti távlatok Victor Turner kultúrantropológiai írásaiban*. Bp. 2003. 12.

²² Jobb megértéséhez szerencsés volna a menyasszony kikéresi rítusát elolvasni: Balázs: *i. m.* 1994. (*Az én első tisztességes napom*)

²³ Az ötvenes évek derekától nem raknak perecet. Az utolsó perecrakó, vallomása szerint, Grinenkó Sándorné (az első világháborúból itt maradt férje után Orosz Sándorné) Bíró Anna volt, 1955-ben.

Utóbbiak közül például egy férfi „lovat” vezetett elő, és eladásra kínálta fel. A ló tulajdonképpen zekébe öltöztetett asszony volt, akinek a fejére egy cserépfazekat kötöttek, az arcát pedig elfedték. A lovat eladó férfi bal kezében a ló kantárszóját, jobb kezében pedig egy rudat tartott. Addig nem engedte be a *szállást kereső fáradt utasokat*, amíg a lovat meg nem veszik a kiszabott áron. Zajosan alkudoztak, de az árban nem tudtak megegyezni. „– *Nem adod azon alul? – kérdezte a kérő gazda. – Nem! Inkább megütöm –, s a rúddal fejbe ütötte a lovat, a fazék darabokra tört, a ló pedig összeesett. – S meg es nyúzom! Ekkor a zekét lehúzták, az asszony pedig talpra ugrott.*”

Bernáth Béla értelmezése szerint²⁴ a fazék és bármilyen edény a „női szeméremtest”-nek, a rúd és minden hozzá hasonló „a férfi nemi szervének felel meg”, a rúddal való ütés a nemi aktust idézi, az új edény eltörése pedig „deflorációt jelent”.

A lovazás játékának bevitele a lakodalmi ceremóniák egészébe (Csíkszentdomokoson két alkalommal is) ma szórakoztató momentumnak tűnik. Valamikor azonban szellemi tartalmat hordozó szimbólum volt, ha arra gondolok, hogy a ló „a kitarás, a sebesség, a szerencse kifejezője, termékenyítő erő, a szépség megtestesítője, a boldogság, gazdagság és jólét kifejezője. Erotikus jelkép már az antikvitásban.”²⁵ Vagyis olyan erények, vágyak, célok, eszmények megfogalmazása, amelyek a házasodás mint sorsfordulat alkalmával különösen időszerűvé válnak.

„*Úgy is csinálták, hogy a násznagy kapuját elkötötték kötéllal, s előtte állott a tiri hazai (ti. álmenyasszony). Addig nem oldották el a kötelet, amíg kalácsot nem adtak neki, s a gazda meg nem csókolta (mindenféle festékkal, korommal volt bekenve az arca), s amíg az elkötő legényeknek, férfiaknak nem adtak pálinkát. A tiri hazai ott egy csomó bolondságot mondott, hogy a vőlegény héza járt, s nem t’om, mit csináltak. Én nem szeretem ezeket mondani... Úgy is volt, hogy találós kérdésekre kellett válaszolni.*”

A késleltető akadályok²⁶ elhárítása után a násznépet beengedték az udvarba. Itt újabb alkudozás kezdődött: a lakodalmas gazda „erdőt” akart vállalni kivágásra. „*Van itt egy nagy fa, azt akarjuk kivágni s elvinni*” – mondta. Fűrész, fejszét vettek elő, miközben az ár fölött vitatkoztak.²⁷ Végül is a vásárkötést a gazda és a násznagy kézfogása pecsételte meg,²⁸ mire megnyílt a nagy ház ajtója, négy legény felemelte a perecet és kihozta. Ekkor a háziak mindenkit pálinkával és kürtöskaláccsal kínáltak. Addig nem indultak el, míg az áldomásból a násznép minden tagja nem részesült.²⁹ Abban az időben, amikor az esküvő reggel volt, a násznagy ebédet adott a perecet kivevő násznépnek.

Bár az alkut kézfogással szentesítették, a perec kivétele még mindig újabb akadályba ütközhetett. A kivevők a nagy házba való belépéskor hamis perecet találhattak: hasonló nagyságú, de torz növéssű fenyőre sült burgonyát, burgonyaszleteket, fenyőtobozokat, papírdarabkákat aggattak, és azt ajánlották elvitelre.³⁰ Ilyen pereccel végigmenni a falun nagy szégyen lett volna, így az igazi keresésére indultak. Ezt a ház valamelyik helyiségében egy ruhagyertyás öregasszony őrizte, és csak pénz vagy csók ellenében adta ki.³¹

²⁴ Vö. Bernáth Béla: *A szerelem titkos nyelvén*. Bp. 1986. 7–11, 156–164.

²⁵ *Szimbólumtár. Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából*. Bp. 2001. 321.

²⁶ Ezeknek egész rendszere működik a csíkszentdomokosi lakodalom során.

²⁷ Felhívom a figyelmet arra, hogy a kivágásra kiszemelt fát eddigi környezetéből akarják eltávolítani.

²⁸ Ez a mozzanat viszont egyértelműen a nővásárlásra emlékeztet.

²⁹ Noha szembetűnő, mégis ismételtelen felhívom a figyelmet a menyasszony kikérése (kivétele) és a perec kivétele közötti nagy párhuzamra, hasonlóságra.

³⁰ Itt pedig az álmenyasszonnyal, a *tiri hazai*val való párhuzam a szembetűnő.

³¹ Emlékeztetek arra, hogy a menyasszony hozományát is öregasszony őrizte égő gyertyával a kezében.



1. kép. A peracet őrző ruhagyertyás öregasszony. Illusztráció: Boér L. Ilona

A peracet és a tiszteletet, amelyben a násznép részesült, a gazda indulás előtt megköszönte:

*Tisztelt násznagyuram és násznagyasszonyom!
Megköszönöm szépen ezt a szívességet,
Nyerjenek helyette áldást, egészséget!
Az Isten áldja meg magikot,
Ajánlom magamot,
Rossz néven ne vegyék
A szolgálatomot.*



2. kép. Lakodalmi perec vitele Csíkszentdomokoson. Illusztráció: Boér L. Ilona

A peracet a lakodalmas menet élén négy legény vitte, kétfelől a koszorúleányok kísérték. Őket követték a ruhagyertyás³² leánykák, majd az új pár. Ha messzire kellett vinni, akkor szekerre tették. Végighordozták a falun, és az utat is elköttették előtte, miként a templomból jövő násznép előtt (újabb analógia).

Útközben végig mókáztak a perecvivőkkel: csalogatták be az udvarokra, egy-egy liter pálinkával próbálták megvesztegetni őket, hogy hagynák ott vagy ennék meg együtt a peracet; vagy farkashúst rejtettek (!) olyan híd alá, amelyiken áthaladtak, hogy a lovak bokrosodjanak meg. A perec vitele alatt a vendégség ezt énekelte:

*,Édesanyám férjhez adott,
Jaj, nekem, jaj!
Tizenhárom párnát adott,
Jaj-ja-ja-jaj!
Ha még egyet adott volna,
Jaj-ja-ja-jaj!*

³² Ruhagyertya – rituális eszköz és jelvény a csíkszentdomokosi lakodalomban. Két leányka egy-egy ruhagyertyával a lakodalom minden preliminális és liminális rítusát (perefernum kivétele, menyasszony kikérése, az új házba való belépés) kísérte, de a lakodalmi perec fenyőjének csúcsára is kötötték egyet. Bővebben Balázs: *i. m.* 1994. 254–257. (*Az én első tisztességes napom*)

*De szép ágyat vettem vóna,
Aj-jaj-ja-jaj!*

A következő éneket csak a perecvivő legények énekelték:

*Az a kutyabetyár,
Aki gyócsingbe jár,
Nem fekszik az én ágyamba,
Tudom én igazán.*

*Mer az én ágyamba
Széna-szalma vagyon,
Minden széna-szalmaszálon
Piros rózsza vagyon.*

*Piros a rózsája,
Rozmaring az ága,
Kihez jártam szombat este,
Nem jártam hejába.*

Az ének után ujjogtattak:

*Három hete, hogy menyünk,
S még egy cseppet se ettünk!
Ujj-ju-ju-ju-ju-ju!*

Amikor a legényes házhoz értek – ekkor már estefele volt –, a perecindító nótát a következő szakasszal toldották meg:

*Elment a tyúk vándorolni,
Aj-ja-ja-ja!
Nem jó haza többet tojni,
Ja-ja-ja-ja!
Majd hazajő sülve-főve,
Aj-ja-ja-ja!
Felül az asztaltetőre,
Aj-ja-ja-ja!*

*Elment a tyúk vándorolni.
Jaj, neki, jaj,
S nem jó haza többet tojni,
Jaj neki, jaj.
Majd hazajő sülve-főve,
Jaj neki, jaj.*



3. kép. Erotikus perec az új pár asztalán. Illusztráció: Boér L. Ilona

*S nem fog nekünk többet tojni,
Jaj nekünk, jaj.*

Éneklés közben a legények a peracet az asztalfőre helyezték, a vőlegény és a menyasszony elé. Érintése tilos volt. Más szóval a peracet ugyanaz a hely illette meg a fő asztalnál, mint a menyasszonyt, ugyanazt a védelmet élvezte, mint a menyasszony.

Leszedésére csak *a visszahívás* estéjén kerülhetett sor (a menyasszonyi ruha és díszek levételére is később, éjfélkor került sor!), amikor az anyatársak, apatársak, azaz a két család közeli rokonsága jelen volt. A násznagy és násznagyasszony osztották szét, mindenkinek adtak belőle, és a részesedés elfogyasztása kötelező volt, akárcsak a menyasszony által elkínált

deuszpálinka,³³ *kontylé* elfogyasztása. Szedés és osztás alatt a násznép újra a pereg nótáját énekelte.

Mint látható, a lakodalmi pereg, aminek fő eleme mégiscsak a fenyő, egész sor kérdést vet fel:

– Miért volt szükség egy második menyasszonyi kikérőre, amelyikben a menyasszonyt a fenyő helyettesítette, de amúgy minden rítust ugyanúgy vagy még különkülön végrehajtottak, mint az igazival? A rítusok kimunkált játéktelítettségére, minden elem szinkretizmusára, a szereplők beleélésére gondolok. Olyan rítusról van szó, amely aztán beolvadt a lakodalomba, attól fogva, hogy a pereg a fiatal pár asztalára került, de gazdag szimbolikáját továbbra is, csaknem szuverén módon megőrizte, vagyis kommunikatív funkciója továbbra is hatott.

– Felfogható-e ez a rítus egyfajta fiktív, szimulált lakodalomnak, a preliminális-liminális állapot rítusgyakorló iskolájának? A lakodalom rítusait gyakorló próbának, előpróbának abból az időből, amikor a rítusok tökéletes végrehajtása pozitív mágikus tényező volt, amikor bármilyen rítusvétség, illetve -vétés a hiedelem szerint rosszat hozhatott az új párra?

– Minek lehet a mítosza: a nővásárlásnak, nőrablásnak? Lehet-e úgy értelmezni mint a rablás elleni védekező vagy arra figyelmeztető célzatú kultikus szokást? Mit jelentenek a fáradt utasként érkező, pihenőt kereső násznép, a zárt kapu, a feltételekhez, próbatételekhez kötött beengedés az udvarba, a hamis pereg, szóval a késleltetés sok-sok fogása? A jelképes beszédrendszer elemei a nőrablásra, illetve az ellene való védekezésre is utalhatnak. A hosszas, egyébként mókás alkudozások, az áldomáspálinka kötelező közösségi elkinálása, próbatételek teljesítése a nővásárlás emlékei lehetnek, hiszen ezáltal a pereg (a menyasszony) birtokbavételének jogát szerzik meg.³⁴ És mindez abban a helyzetben, amikor a tét nem hús-vér menyasszony, hanem az őt helyettesítő/jelképező fenyő. Később ez a rituálé nagyszabású, térben, időben, sok szereplővel kibontakozó dramatikus, mágikus (?) célzatú játékká válhatott és maradhatott fenn.

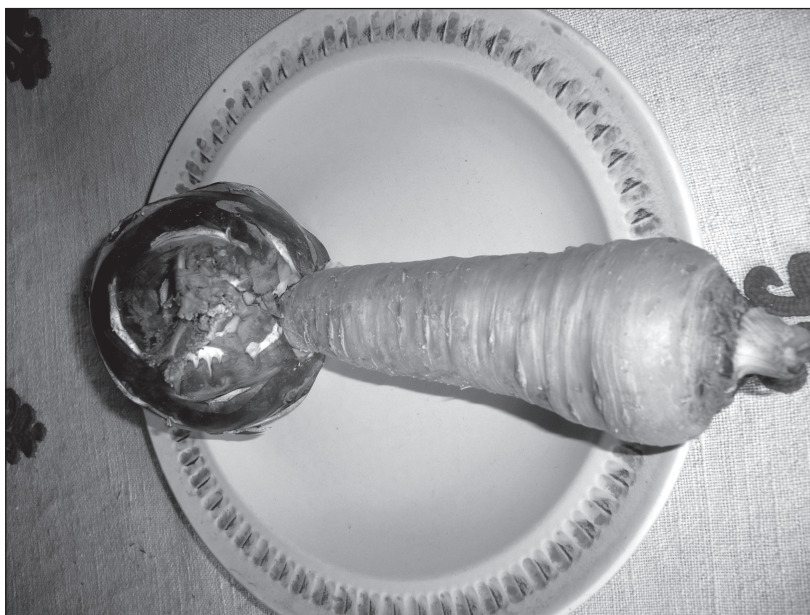
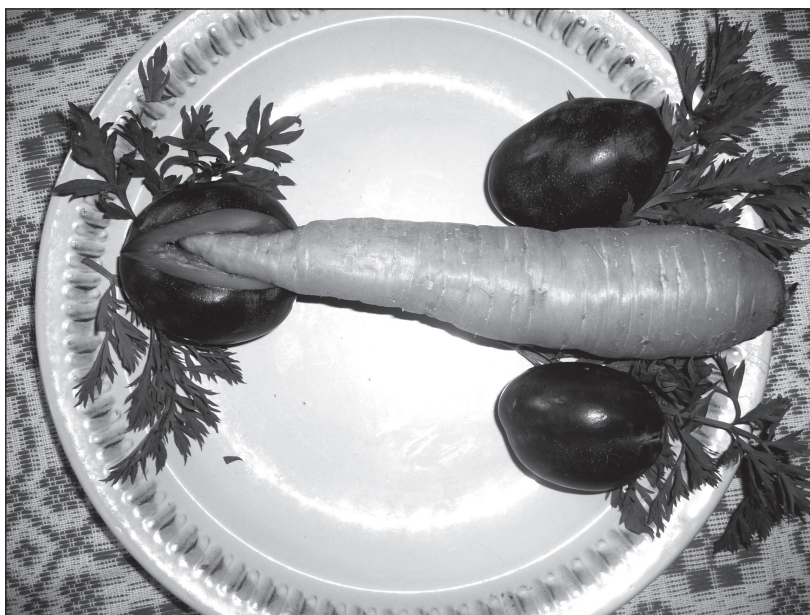
Mindezek olyan feltételezések, melyeket korábbi kutatásaim alapján fogalmaztam meg: valószínűségük egyaránt kijelenthető és megkérdőjelezhető.

A paraszti nemi kultúra elmélyült kutatása során, amikor a mélyebb összefüggések keresésére helyeztem hangsúlyt, a pereg más értelmezésének, funkciója más hipotézisének megfogalmazására is eljutottam. Mai álláspontom szerint ezt tartom az igazsághoz legközelebb állónak, mivel a szokás belső logikája szerint is a lakodalom a legteljesebb, legösszetettebb, a személyre leginkább ráirányuló sorsfordulóhoz kapcsolódó szokás: az egyén teljes megvalósulását/realizálódását hivatott megadni. Az összetett rítusnak tükröznie kell a teljes személyiség sorsfordulátát.

Ebből a meglátásból kiindulva a lakodalmi pereg szokáskörét a sorsforduló szokások különös rituális szimbólumának tekintem. Talán a legfontosabb ebben a kategóriában. Általa az esküvő és lakodalom alaprendeltetése két síkon jelenik meg, két dramatikus játék által realizálódik, teljeseedik ki. Ennek megfelelően tehát kétféle kommunikáció épül egymásba. Ugyanarra a jelenségre – a sorsfordulóra – irányulnak, de annak más-más lényegét világítják meg: más-más nézőpontból és más-más nyelvezettel. Az esküvő – polgári és egyházi – és lakodalom a fiatalok társadalmi sorsfordulatáról, helyváltozásáról, új társadalmi kapcsolatok létrejöttéről szól. A pereg rítusa pedig ugyanezek szexuális viszonyának, vonatkozásának megváltozásáról,

³³ A menyasszony kikérése alkalmával elkinált áldomáspálinka.

³⁴ Lásd még Balázs: *i. m.* (*A csíkszentdomokosi lakodalmi pereg*, 1976) 142–146; Uő: *i. m.* (*A vágy rítusai – rítusstratégiák*, 2006) 326–337.



4–5. kép. A lakodalmi főasztal erotikus étkei (meghasított szilva, megfűrt karalábé, murok), melyeket a menyasszony és vőlegény elé helyeznek. Fotók: Balázs Lajos

kiváltképpen a leány szexuális sorsfordulatáról, nemi státuszának új időszakáról beszél. Ennek mintegy előjátéka az *ágsíratás* rítusa, amely túlsúlyban a verbális kommunikáció eszközével él (hiszen a szertartásos szövegekkel, diskurzusokkal kimondják, megnevezik a leány-legény sorból való kiválás tényét, amit a jelen levő násznép tudomásul vesz és elfogad), a lakodalmi perccel viszont a hagyományos, ám egyetemes elemekből összeálló expresszív kultúra eszköztárához fordulnak. A főszereplők, mivel háttérbe szorulnak, figuránsokká, asszisztállóká válnak, előtérbe kerül a kerek kenyérbe/kalácsba szúrt fiatal fenyő, vagyis a férfi és nő princípiuma, az erotikusan átdíszített sült malac – jó nagy murokkal a szájában, két piros almával a fülén. A kép erotikus tartalmát fokozhatták a kalácstésztaból gyúrt és megsütött „csóré fiúcska és leányka” kisplasztikája, akiknek „petet és cucát” formáltak, egymással szembehelyezték, hogy „a legényke hetvenkedett a leánykával”. A képi metafora félreérthetetlen. A szimbólumkompozíció teljesebb megértéséhez figyelembe kell venni a malac természetét is: orrával előre túr (ezért szerencsét hozó állatszimbólum is, ellentétben a tyúkkal, amelyik hátrafelé kapar), a rejtett jót, örömet, a kívánatosat keresi akaratosan.

Miért ez a közlési forma?

A paraszti társadalomban a nemiség közvetlen kimondása szégyen volt,³⁵ a nemiségről szóló diskurzus csak feddő beszéddel, jelképekkel, metaforákkal, allegorikusan történhetett. Itt maga a látvány az, ami sikamlós, és ez sejtelmes, élcelődő beszédet indít el: „Na, menyasszony, szereted-e a jó nagy, kemény murkot?”; „Bezzeg annak idején én es hogy szerettem!”; „Hogy megennéd most es, ugye?”; „A vőlegény a szilvát szúrva szereti.”; „Nem es nezni való! és így tovább szájról szájra. A derűtség, a kacagás annál nagyobb, ha a fiatalok pironkodnak.³⁶ A szexuális élet fordulásának új helyzetét így fogadták el, így szereztek tudomást róla. A perccel együttes közösségi elfogyasztása ugyanúgy az együtt evés mágiájának alkalmazása, mint a kontylé és kalács elosztásának beavató rítusa.

Azt is figyelembe kell venni, hogy a perccel végzett rítusrendszer nem egyszerű kivonata, összefoglalója a lakodalomnak: a násznép a rituális szimbólumokkal mindent eljátszik, amit a menyasszonnyal elkövettek. Egy monumentális dramatikus játék kerül színre, melyben a szereplők jelképek és metaforák. Elég, ha néhányat felsorolok: a ló mint erotikus jelkép, a késleltetés rítusai, erdő „kivállalása”, a szakaszos eljutás a perccig, az álperccel, az igazi perccel örzése, útelkötés a perccel násznép előtt, az együtt evés és ivás mágikus rítusa, külön vacsora szervezése az elfogyasztására stb. A perccel (a megnevezés egyenesen suta rituális sorsfordító funkciója ellenére) a nemiségi sorsfordulat különálló autonóm lakodalma, mely organikusan összetartozik a társadalmi sorsfordulattal, és így mind a kettő teljessé válik. Mindez a filmezés ama módszeréhez hasonlítható, amikor a kamerával egy cselekményt lineárisan követnek, aztán hirtelen más irányba fordul a kamera, mintha megszakadna a narratíva, és amikor a kívülálló úgy gondolják, hogy a liminális állapot elérte a csúcspontját, és minden a társadalmi beavatás felé tart, nos akkor, egy másik szinten, újra elkezdődik a lakodalom. Minden egy más térbe (nem

³⁵ Lásd Balázs Lajos: *Amikor az ember nincs es ezen a világon. Paraszti nemi kultúra és nemi erkölcs Csíkszentdomokoson*. Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda, 2009. (2. kiad. 2010.)

³⁶ Bővebben Balázs: *i. m. (A vágy rítusai – rítusstratégiák, 2006) 274.*

idegenbe!) transzponálódik. Az eddigi szereplők maradnak, de allegorikus szereplők is feltűnnek, más, egészen más jelentésű rituális kellékekkel, szimbólumokkal, rituális diskurzussal.

A csíkszentdomokosi perec szokása nem egyéni invenció, nem helyzeti improvizáció. Kiforrott, a közösségi tudatba beépült és kulturálisan hagyományozott forgatókönyve volt, funkciója elvont, ideológiai értelemben is egyértelmű. A rítus célja egyfelől kommunikálni a közösséggel, másfelől helyzetbe hozni a leányt, hogy megértse, nemiségében új emberi létállapotába érik bele. Ezt az új helyzetet magának és a közösségnek is fel kell ismernie. Értelmezniük kell: közös élményként, közös sorshelyzetként. Vagyis azt, hogy a férjhez ment női személy egyéni életútja folyamatában új helyzetbe került. Itt érzem a dolgok Heidegger által megfogalmazott egzisztencialista filozófiáját: „Ez a megértés tárja fel és szabályozza léte új [kiemelés tőlem] lehetőségeit.”³⁷

A kettős, ám célirányos közlés egybetartozásának belső logikáját az is megerősíti, hogy a perec kivétele, hordozása, elhelyezése, elfogyasztása nem máskor és nem máshol történik, hanem ott és akkor, nyomban, tehát szoros egymásutániségben az esküvő és lakodalom dramatikus kibontakozásával. A lakodalommal foglalkozó tanulmányok többször is kiemelik a jogi, társadalmi rítusok nyilvánosságának fontosságát. A perecrakás és -hordozás szintén erre épít: a szexuális sorsfordulat nyilvánosságra hozatalára. Nem lehet figyelmen kívül hagyni azt a kultúrtörténeti ténytet, hogy a házasságkötés egyházi és polgári/állami hitelesítése előtti századokban az átmenetel és beavatás a népi rítusok által, a lakodalom keretében lett elfogadva. A perec lakodalma dramatikus előjátéka annak, aminek meg kell történnie a hitvesi ágy első birtokba vétele alkalmával, illetve hangulati beavatása a családon belüli, jogilag egyedül elfogadott szexuális életnek.

A házasság biológiai és társadalmi entitás, biológiai és társadalmi pubertás kérdése: a társadalmi érést az évek száma, a viselkedés jelezni képes, a biológiai változások viszont az intim szféra világába tartoznak. Ebben a kérdéskörben óriási kulturális különbségek vannak az emberiség körében.³⁸ De előbb-utóbb ezt a biológiai érést is jelezni kell a nyilvánosság felé és el kell fogadtatni a közösséggel. Ennek igénye mint közösségi erkölcsi kötelesség – a női nem köztudott történelmi diszkrimináltsága ellenére – már a korai időkben felmerülhetett. A paraszti nemiségre vonatkozó kutatásaim során meggyőződtem arról, hogy a lakodalmi szokások keretében a közösség óriási szerepet játszik ennek a sorsfordulatnak a nyilvánosság előtti validálásában.

Talán ezen a ponton értettem meg, illetve jöttem rá arra, hogy Csíkszentdomokoson³⁹ a lakodalom napját miért nevezik éppen a menyasszony aznapi státusáról „az ő első tisztességes napjára”-nak. A házasság célja nemcsak a nemi élet tabujának felszabaddítása, a nemiség szabadságának megadása. A jogi és társadalmi, egyházi elismerés az előbbi fölé emelkedett, de utólagosan.

A csíkszentdomokosi lakodalmi perec szokása éppen erre élesít: kiemeltsége, allegorikus elkülönítése, de mégis integráltsága a lakodalom egészébe, összetett elemek konvergenciája azt

³⁷ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Bp. 1989. 111–112.

³⁸ Hogy ne csak távoli kontinensek, népek szokásaival példálózzunk, felidézek egy alig néhány éve történt romániai esetet. A romániai cigányok egyik királya, Cioabă családjában egy 12 éves kislány férjhez ment egy serdülőkorából alig kilépett cigányfiúhoz. A frigy híre az Európai Unió füléig jutott, ahonnan jegyzéket küldtek Adrian Năstase akkori miniszterelnöknek azzal a megjegyzéssel, hogy Romániában nem felügyelik a gyermekek jogait, de az erős politikai nyomás ellenére sem a király, sem a cigányság nem mondott le szokásáról, a gyermekkori házasságról.

³⁹ Faragó József szóbeli közlése szerint ugyanígy van ez még néhány más erdélyi közösségnél is. A 2004-ben elhunyt néprajzkutató egy Kolozsvár környéki falut és Csíkkászont említette.

igazolják, hogy az itteni közgondolkodás és normarendszer a nemiséget, annak erkölcsi fordulatát egyenjogúnak tekinti a leány társadalmi, családi állapotváltozásával. A perec lakodalma nem becsempészett, belopott erotika a lakodalom szokásrendjébe, mint más néprajzi tájak sorsforduló szokásaiban (bár ez a vetület jelen van a csíkszentdomokosi lakodalomban is⁴⁰), hanem elkülönített menyegző. Egy olyan, teljességében profán ceremónia, aminek lefolyási módja, minősége és következményei közvetve és közvetlen kihatnak a közösség teljes közállapotára. A paraszti társadalomban a nemiség kézben tartása, kontrollja, társadalmi morálja az egyéni és közösségi közhangulat záloga, a közösségi fennmaradás és kiegyensúlyozott működésének feltétele.

A nemi sorsfordulaton, a női identitásváltáson azt értem, hogy az egyén, sajátosan a nő társadalmilag elfogadott szexuális életet a házasság, a család keretében élhet, és ez sajátos társadalmi, erkölcsi, biológiai arculatot kölcsönöz/biztosít számára. Ez az elv működött több évszázadon át Európában. A nemiséget bármennyire is az „ágy titká”-nak tekintik a paraszti társadalomban, az ágy titkát is legitimizálni kell eben a kultúrában. Ellenkező esetben a nő mint egyén köztes, sem ide, sem oda nem tartozó helyzetbe kerül.⁴¹

Van-e más hasonló példa?

A csíkszentdomokosi lakodalmi perec néhány elemének párhuzamára, előfordulására találtam példát Erdővidéken, Udvarhelyszéken, ahol násznagykalácsként, az áldás jelképe gyanánt adta a násznagy a menyasszonynak.⁴² Az MNL⁴³ *életfa* címszó alatt vonultat fel több példát, melyek kalácsba szúrt, feldíszített ágakról szólnak, a baranyai és Balaton-környéki ágak csúcására „fallikus figurákat helyeztek”, „ünnepélyesen vitték a vőlegény házához [...], és a lakodalmas asztalra helyezték, ahol a vőfély vagy a násznagy köszöntőt mondott”; „Egyes helyeken leány és fiatalokat is készítettek, cérnára fűzött tésztagömbökkel kötötték össze. A Székelyföld keleti felében és a csángóknál másfél méteres formás fenyőt erre a célra sütött nagy kalácsba helyeztek.”

Formai és egyértelmű tartalmi szempontból legközelebbinek a Bakó Ferenc *Palócföldi lakodalom*⁴⁴ című munkájában leírtakat tekintem. A szerző a „menyasszony fektetésé”-nek rítusváltozatait írja le különböző korokban (1827, 1917, 1923, 1940, 1952) ejtett feljegyzések alapján. Állítása szerint ez a rítus „egyike volt a lakodalom leglátványosabb eseményének”. Kibontakozásában, szertartosságában alulmarad a csíkszentdomokosi perec rítusával szemben, viszont egy tekintetben szembetűnő azonosságot találni a két rítus funkciója között (a szokások esetében a legfontosabb szempont): tudatosítani a násznépben, tehát a nyilvánosság előtt az új pár szexuális életének sorsfordulatát – egy korábbi állapot lezárását és egy új kezdetét –, közösségi elfogadásának eseményét. Az egyik, a csíkszentdomokosi, mint láttuk, órákig tartó rituális-dramatikus játék szimbolikus eszköztárával teszi. A másik, a palócföldi, a vőfély által

⁴⁰ Bővebben Balázs Lajos: *Szeretet fogott el a gyermek iránt. A születés szokásvilága Csíkszentdomokoson*. Csíkszereda 1999. 26–32; Uő: *Az erotika a lakodalom eszmeiségében*. Művelődés LVI.(2003), 12. 27–29.

⁴¹ Erről bővebben lásd Balázs: i. m. (*Amikor az ember nincs es ezen a világon*. 2009) 630–638.

⁴² Lásd Gazda Klára: *Ünnepek, alkalmak étkezési szokásai*. Megyei Tükör 1971. aug. 29.; Molnár István: *A székely lakodalom jelképes sűteménye, a „prémes”*. = Néprajzi Közlemények 1958. 4. 22–43.

⁴³ *Magyar Néprajzi Lexikon* I. Bp. 1977.

⁴⁴ I. m. 194–212.

előbb verbális célzásokkal készíti elő a menyasszony fektetésének rítusát: „A fiatal pár egymás után óhajtozik” stb., aztán kerülgetés nélkül felszólítja a „szószóló uramat, hogy mivel a hitnek és szeretetnek láncával egybeköttettek, találjanak áldást és békességet az ő ágyas házokban”. A késleltetések itt sem maradnak el (az átmenetek elmaradhatatlan elemei), de – ismétlem – ez a kommunikáció nyelvi szinten történik. Viszont félreérthetetlen az a szemlélet, hogy a nemiség tekintetében történt fordulatot – a szexuális életet a házasságban élni – leválasztják a menyegző hivatalos rítusairól, különálló rítusegységnek tekintik, autonóm funkcióval.

A palócföldi lakodalmak más rítusai is közel állnak a csíkszentdomokosi perec funkcióihoz, sőt olykor túl is tesznek azokon, például az első nemi aktus helyszíni megközelítése tekintetében: kontyolás, elhálás, fektető gyertyás tánc, gyertyák eloltása a nászágy mellett, fektető énekek és rigmusok, biztató ujjogatások, melyek „nem a szemérmesek, az apácák fülének való”: „*Most már egyéb nincsen hátra/ Fogd a kezét, vidd az ágyra, / Kukorodj a hasára, / Mint a kutya a sántára*”; „*Ékes legyen a menyasszony kontya, kontya, / Hogy fölálljon a vőlegény farka, farka! / Ékes legyen a menyasszony kontya, kontya / Tele legyen a menyasszony marka, marka!*”

Bakó említést tesz a „*vén ló búcsúztatásáról*” mint alakoskodó játékról is.

Miért maradt/maradhatott ki?

Adatközlőim a költségekre, az utánajárára, a megfogyatkozott rituális időre hivatkoznak. Ezek a vélemények azonban csak a felszínt jelentik. Mélyebb okai lehetnek ennek is. A nemi kultúra szemszögéből egyet emelnék ki: a házasság előtti nemiség hagyományos tilalmának, moráljának fokozatos, aztán felgyorsult lazulása. Ennek jegyében átértékelődött a szüzesség erkölcsi súlya, leértékelődött az, amit a paraszti társadalomban „*a leány legnagyobb vagyonának*” tekintettek. Noha a házások életében nemritkán továbbra is lappangó, olykor feltörő láva.⁴⁵ Többen idézték az egyik papot, aki prédikációjában úgy fogalmazott, hogy „a hátán kihordaná Garados tetejére azokat a menyasszonyokat, akik szűzen mennek férjhez.” Más szóval kialakulhatott az a szóban meg nem fogalmazott közösségi konszenzus (erre van más hasonló példa a népi kultúrában, folklórban), hogy azt, ami megtörténik már házasság előtt, és vétésnek bizonyul, értelmetlen ritualizálni. Azt az átváltozást, átmenetelt – női identitásváltást –, amit ebben a kultúrában mindenki tud, és beszél róla, nem szükséges szertartásosan is a közösség tudomására hozni. Még jelképesen sem, mert maga a beavató rítus válik komikussá. Erre amúgy is elégséges és gyakori példát nyújt a láthatóan terhes menyasszony és fehér ruhája, fején a fehér menyasszonyi koszorúval.

Összefoglalás

A perecrakás szokása, a *perec lakodalma* (ahogyan nevezem) Csíkszentdomokos hagyományos műveltségében tudatos cselekvés, kulturálisan hagyományozódott, ösztönösen, tehát mitikusan ismételt rítussor volt, amiben szimbólumok ötvöződnek, mint egy több helyszínré

⁴⁵ Bővebben Balázs: *i. m.* (Amikor az ember nincs es ezen a világon, 2009) 117–118, 155–183.

komponált, több szereplőre kiosztott dramatikus népi játékban. Tartalmi vonatkozásban a perec lakodalma az ember, az egyén helyét és küldetését kereső, megtaláló, a keresést és megtalálást elismerő, elfogadó szemléletről tanúskodik. Ujváry Zoltán szavaival „a történelem előtti korok”⁴⁶ emberéről – én úgy mondanám: a történelmi korokban beért emberről – hoz üzenetet. Mindig vallottam és vallom, hogy a népi kultúra világán belül a szokások, kiemelten a sorsfordító szokások legnagyobb erénye, hogy visszavisznek az emberi kultúra kezdeteinek irányába, ennek valamelyik szintjére. Ezért fontos kérdés, figyelmeztet Ujváry Zoltán, „hogy mi volt egy szokás korfunkciója, hogy mit akar kifejezni és elérni a szokás egy korban az életrend struktúrájában”.⁴⁷ Tanulmányom erre kereste a választ, az elemek boncolása, több összefüggés (bizonyára nem valamennyi) fellelése arra a következtetésre is rávezettek, hogy a perec lakodalma mély és távoli múltból érkezett hozzánk. Üzenete pedig honfoglalás előtti közösségeink „családpolitikájá”-ról szól, népünk társadalmi felemelkedéséről, rendtartó reflexeink kialakulásáról. Ezt pedig az alkotó elemek összekovácsolásával, illetve azzal a móddal is tudom alátámasztani, hogy a csíkszentdomokosi perec lakodalma a hagyományos lakodalom fő és mellékmozzanatainak mentén haladt, azokba integrálódva lépésről lépésre, mozzanatról mozzanatra leképezte a menyasszony társadalmi sorsváltozását, átmeneti rítusait, és eljutott arra a civilizációs és kulturális szintre, hogy felváltotta a vulgáris erotikát, az obszcén beavatási módokat, helyükbe erotikus szimbólumokat, egy másfajta „arról való beszédet”, kommunikációt honosított meg. Mindezt úgy, hogy a közösségben tudatosította a szexuális sorsfordulat, a nemi identitás váltás társadalmi jelentőségét és súlyát. Önálló szokásként tehát a leány asszonnyá válásának szexuális vonatkozású allegóriája.

A Different Approach to the Wedding Pretzel, or the Bride's Change of Sexual Identity in Csíkszentdomokos (Sândominic)

Keywords: wedding customs, the custom Pretzel, sexual initiation, sexual identity, symbols

As compared to the descriptions, interpretations so far of wedding customs, the present study offers a different hypothesis of the interpretation, model and function of the fate-changing custom. The critical comments start from two viewpoints: on the one hand, from the incomplete view due to which wedding descriptions, the known wedding types and related customs do not reflect clearly the woman's particular biological, sexual initiation, her change of sexual identity, by ignoring the fact that, as humans, we are dual – biological and social – beings at the same time, and we carry this opposition in ourselves. On the other hand, the study considers it a deficient and biased view according to which this most important fate-changing event can be experienced by only one of these two different aspects of our being. The author insists on the view that people should assume both sides in the face of themselves and of the whole community.

This work points at a former wedding custom in Csíkszentdomokos (Sândominic), named *Pretzel* (*Perec*), against public awareness and against previous research results in the field, and proves that this community's view of the turning-points of human life takes into consideration, within the wedding transition, the woman's entire personality. This is why, besides social fate change, it also integrated the issues of the bride's sexual turning-point, identity change into its wedding customs: in a particular way, with particular rituals and in a highly symbolic language.

⁴⁶ Ujváry Zoltán: *Népszokások és népköltészet*. Debrecen 1980. 12.

⁴⁷ I. m. 13.

Salló Szilárd

Egy naskalati juhesztena eszköztárának változásvizsgálata

Bevezetés

Tanulmányomban Váncsa Imre, a csikmadarasi bács tulajdonában lévő juhesztena eszköztárának tárgypopulációját vizsgálom. Jelenleg ő az egyetlen olyan helyi születésű bács Csikmadarason, aki több mint száz gazda birkáiért vállal tavasztól őszig felelősséget. Minden tavasszal a juhsgazdák segítségével újítja fel a falu közbirtokosságának tulajdonában levő esztanaépületet, és maga szerzi be annak tárgykészletét. Az esztenán használt berendezési tárgyak anyagukban és funkciójukban többnyire hasonlóságot mutatnak más havasi esztenák eszközeivel,¹ így ezek a tárgyak „élettörténetüket” nézve mégis mind egyediek.²

Jelen vizsgálatot egyrészt azért tartom fontosnak, mivel a mai juhászat eszköztárára vonatkozóan még nem végeztek olyan változásvizsgálatot, amely személyhez, családhoz kötöten láttatott volna egy eszközállományt, figyelve arra, hogy ezeket a tárgyakat ki készítette, mikor kerültek használatba, mi volt a funkciójuk, az idők során milyen funkcióváltáson estek át, hogyan öröklődtek, és mi okozta használatból való kikerülésüket. A juhászati eszközök bemutatása és elemzése által a nyári szálláson tartózkodó pásztorok életmódbeli sajátosságaira is megpróbálok rávilágítani.³

Egy család vagy közösség tárgyi ellátottságával kapcsolatos társadalomnéprajzi vizsgálat nem ritka a magyar szakirodalomban. Úttörő és példaértékű munkának tekinthetjük Fél Edit és Hofer Tamás Átány községben végzett kutatását, amelynek alapját a tárgyi világ képezte, célját, pedig a paraszti társadalom szerkezetének és működésének feltárása.⁴

Salló Szilárd (1983) – muzeológus-néprajzkutató (Csíki Székely Múzeum), doktorandus (BBTE, Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, Kolozsvár), salloszilard@csikimuzeum.ro

¹ 2011 szeptemberében végzett terepmunkám során lehetőségem adódott egy ajnádi és egy gyimesközéploki juh- és marhaeszténára is ellátogatni, ahol a használati eszközöket megfigyelve nem találtam lényeges különbségeket ezek és az itt bemutatott csikmadarasi eszténa között.

² Az emberekhez hasonlóan a tárgyakhoz is egyfajta életpálya tartozik, amely sokkal differenciáltabb lehet, mint ahogy gondolnánk, ugyanis a tárgye gyűttek történetének is van egy születés előtti tervezési szakasza, ezt követi a funkcionális szakasz, vagyis a használati idő, végül sor kerül a felszerelés másokra való átörökítésére vagy feloszlására. (Szarvas Zsuzsa: *Családi hagyomány – egyéni szükséglet. = Közéltések. Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára.* Szerk. Mohay Tamás, Debrecen 1992. 258.)

³ Egy-egy társadalom teljes tárgyállományának számbavétele és szerkezetének elemzése lehetőséget szolgáltat arra nézve, hogy a tárgyakból kiindulva eljuthassunk a társadalom szerkezetének és alakulási tendenciáinak megismeréséhez. (Hofer Tamás: *A "tárgyak elméleté"-hez. Felszerelések és tárgye gyűttek néprajzi elemzése.* Népi kultúra – Népi társadalom XIII(1983). 41.) A különböző társadalmi csoportok tárgyi felszereléseit tanúskodnak életmódjukról, és rávilágítanak arra a státuscsoportra, amelybe tartoznak. (Uo. 58.)

⁴ Fél Edit–Hofer Tamás: *A monografikus tárgye gyűjtés. Az átányi példa.* Néprajzi Értesítő XLVI(1964). 83.

Az esztana eszközeinek számbavételét elsősorban a 2011 szeptemberében végzett naskalati⁵ terepmunkám során valósítottam meg, ekkor az esztana minden egyes eszközéről fotódokumentációt készítettem. A digitális fényképfelvételek a tárgyak kategorizációját is elősegítették, ugyanakkor lehetővé tették egy későbbi alkalommal a tárgyakra való újbóli rákérdezést. Eszerint második fázisban (2012 januárjában) Vánca Imre feleségével, Vánca Évával és az esztenán állandó jelleggel ott tartózkodó fejőpásztorral, Fazakas Csabával folytattam félig strukturált beszélgetést csíkmadarasi otthonukban. Ez a módszer a naskalati adatgyűjtéshez viszonyítva hatásosabbnak bizonyult, ugyanis ez alkalommal a fotók alapján konkrétan rákérdezhettem a használatban levő tárgyakra. Az adatgyűjtés sikerét segítette elő, hogy az említett személyek eszközökkel kapcsolatos élményeiket, történeteiket egy időben oszthatták meg, így gyakran kiegészítették egymás ismereteit, ráadásul az eszközök elsődleges és másodlagos szerepe is átláthatóbbá vált, hiszen azoknak nagy része kezdetben Vánca Éva háztartásának részét képezte, majd azt követően különböző okoknál fogva került a havasi szálláshelyre.

A csíkmadarasi juhászok nyári szálláshelyére ellátogatva az eszköztár sokszínűségével szembesültem. A szakirodalomból ismert hagyományos paraszti juhtartás eszköztárához viszonyítva a terepen talált eszközök sokkal árnyaltabb képet adnak napjaink juhászainak havasi életéről. Az esztana tárgyi felszereltsége tanúskodik a juhpásztorok tevékenységének jellegéről, ugyanakkor megvilágítja azt is, hogy fogyasztói társadalmunkban egy hagyományos állattartással foglalkozó réteg eszköztára milyen változásokat mutat. Az eszközök számbavételén és funkcionális leírásán túl elsősorban az egyén és tárgy kapcsolatára terjedt ki figyelmem, mindezt az esztenán megfigyelték alapján, illetve a tárgyak használoinak eszközökre irányuló személyes elbeszéléseit vizsgálva látom megvalósíthatónak.⁶

Összehasonlító vizsgálat által próbálok szemléltetni azt, hogy a 20. század elejétől a jelenkorig eszköztár tekintetében milyen lényeges változások következtek be a csíki juhászat tárgye gyűjtésében. Forrássanyagként összehasonlítási alapul a 2011–2012-ben végzett juhászattal kapcsolatos kutatásaim interjúinak idevágó részeit (az interjúrészleteket lábjegyzet formájában közlöm), írott forrássanyag tekintetében pedig Pungur Gyula 20. század eleji és Földes László 1962-es, a juhászati eszköztárra is vonatkozó, kéziratos formában fennmaradt, csíki vonatkozású írásait és azoknak illusztrációs mellékleteit használom. Mindezek mellett felhasználom a néprajzi szakirodalom erdélyi vonatkozású, a hagyományos juhtartásról írt egyes tanulmányait is.

⁵ A Csíki-havasokban található Naskalat hegység a Gyimesek völgyének szomszédságában terül el, legmagasabb pontja a Naskalat-tető, amely 1550 méter. Csíkmadaras legnagyobb kiterjedésű külső legelőterülete a Hargita-hegységben található, Madaras csúcsa és Szőkő-Kicsikút legelők, amelyeknek összterülete 215 hektár, ezt követi a szalóki legelő 158 hektárral, a naskalati legelő 105 hektárral, a disznókúti legelő 61,4 hektárral, végül a bustuháni legelő 60 hektárral. (Csíkmadaras közbirtokosságának tulajdonában levő adatok)

⁶ Andreas Kuntz jegyzi meg, hogy csupán a kitartó kérdezősködés, puhatolózás vezethet el a tárgy valódi értelméhez, jelentőségéhez. (Andreas Kuntz: *Emléktárgyak. A kortárs tárgyi kultúra néprajzi kutatása.* = *Korunk és tárgyaink – elmélet és módszer.* Madok-füzetek 2. Szerk. Fejős Zoltán–Frazon Zsófia. Bp. 2004. 48.) Hermann Bausinger is hasonlóan vélekedik: sok információval kell rendelkezni ahhoz, hogy megértsük a tárgyakat és felmérjük jelentőségüket. (Hermann Bausinger: *A tárgy és jelentése.* = *Jelentésteleli tárgyak.* Madok-füzetek 3. Szerk. Fejős Zoltán–Frazon Zsófia. Bp. 2005. 11.)

A naskalati esztena tárgycsoportjai

Az esztena teljes eszköztárát figyelembe véve változatos képet kapunk, ugyanis keverten vannak jelen a hagyományos eszközök és az ipari cikkek, a használatból ítélve mindezek az anyagukban eltérő tárgyak jól megférnek egymás mellett.

Számszerűsítve az esztenán található objektumokat és tárgyakat, beleértve magát az esztenaépületet is, több mint 200-ra tehető a tárgyak és az építmények száma. A 21. század emberének ez a szám kevésnek tűnhet, mivel a túlzott vásárlói kedv és fogyasztás azt eredményezi, hogy a szükségesnél jóval több tárgyat halmozunk fel magunk köré. Egy-egy juhesztena csekély tárgypopulációja azonban teljesen elegendőnek bizonyul a juhászok számára, ami viszont összefüggésben áll az esztenán tartózkodó személyek minimalizált komfortigényével.

Elsősorban Váncsa Imre, a bács gondoskodik az eszközök beszerzéséről és a juhászok élelmezéséről. Többéves tapasztalata szerint rendezi be minden évben az esztenát. A naskalati legelőn található csíkmadarasi esztenaépület a bács szerint formailag és részben berendezését tekintve is tipikusnak tekinthető. Véleményét arra alapozza, hogy eddig számos Csík vidéki esztenán megfordult, és nem tapasztalt e tekintetben nagy különbségeket, viszont nehezményezi, hogy sok esetben szembesült azzal, hogy különböző okokból hiányos az eszköztárak, és néhol az esztenán tartózkodók élelmezése sem megfelelő módon történik.⁷

Az esztena eszköztárának tárgyait, illetve az egyéb objektumokat kategorizáltam. Ennek alapján a következő csoportokba soroltam az eszközöket: tejfeldolgozás eszközei (44 darab), háztartás egyéb eszközei: főzés, takarítás (108 darab), tisztálkodás eszközei (7 darab), világítóeszközök (4 darab), elektromos eszközök (5 darab) bútordarabok (8 darab), öltözetdarabok (5 darab), lakástextiliák (4 darab), tüzelőberendezés (2 darab), állattartás eszközei (11 darab), szállítás eszköze (1 darab), építmények (5 darab). A havason végzett felmérés azt tükrözi, hogy az esztena tárgyállománya elsősorban a juhászok mindennapi életéhez és legfontosabb tevékenységükhöz, a juhtej feldolgozásához kapcsolódik.

A naskalati esztena esetében egyrészt azért nem találkozunk mértéktelen tárgyfelhalmozással, mert maga az esztenaépület méreténél fogva sem képes befogadni túl sok eszközt, másrészt pedig az eszközök arányát a bács mindig az esztenán dolgozó juhászok számához igazítja. Szükségtelennek tartja azt, hogy annál több eszköz legyen az esztenán, mint amennyire valóban szükség van.

Az esztena építményei

A havasi legelőn található építmények közül az egyik legjelentősebb az esztenaépület, amely szálláshelyként és a tejfeldolgozás helyszínéül szolgál a juhászok számára.

⁷ Azt mondom, hogy körülbelül 90 százaléka csak kénlódik. Egyik helyt van ez es, az es, másik helyt semmi sincsen. Oda mensz, s egy poharat nem tudnak elészerezni. Máshol es ilyenszerű, mint nálunk. A kialakítása es nagyjából így van, mindenhol egy szoba... Máshol nem erőst így van. Azok úgy oldják meg, hogy... jártál te is, láttad, hogy kénlódnak, kenyer sincs, ez sincs, az sincs, semmi sincs. Az ajnádiak például visznek es... de pénz sincs. A sajtot se tudják értékesíteni. Láttad, hogy mikor megyek, viszem nekik a szivarat, az élelmet, a szeszt. Egyiknek kocsi sincsen, s a másíknak ló sincsen. (Adatközlő Váncsa Imre, Csíkmadaras)



1. kép. Esztenaépület. Karmatura-havas (1962). Néprajzi Múzeum, Földes László felvétele

Az *esztena* megnevezés a legeltető juhászat teljes épületegyüttesét, valamint az *esztenát* övező legelőterületet s nem utolsósorban az ahhoz tartozó juhnyáját is jelöli. Magyar nyelvterületen az *esztena* szó a 15–17. században, Erdélyben jelenik meg először. 1583-ban ’juhkarám, akol’ jelentésben, 1679-ben pedig mint ’juhászszállás, sajház’.⁸ Szabó T. Attila levéltári kutatásai szerint 1596-ban ’juhszállás’, 1679-ben pedig ’esztenaház, kaliba’ jelentésben fordult elő az írott forrásokban.⁹ Elsősorban az erdélyi juhászszállásokat nevezik *esztenának*. E kifejezés jelentései az *Új magyar tájszótár* szerint: 1) vesszőből font, szétszedhető kerítésből álló, hordozható juhkarám a hegyi legelőn, 2) pásztorkunyhó, ahol a tejet is feldolgozzák, 3) mezőgazdasági idénymunkára, például szénamunkára épített szállás, 4) juhkarám, 5) a tenyésztett juhek összessége.¹⁰ Az *esztena* négy fő részre tagolódik: a tulajdonképpeni *esztenára*, amelyet *okolnak* is neveznek, az *esztrungára*, amely az *okolnak* az a része, ahová a fejősjuhokat beterelik, egy rés, amelyen a juhek egyenként a fejőpásztorhoz jutnak, a *komárnyikra*, amely tulajdonképpen a juhász kunyhója, valamint a *kalibára*, amely a juhászok alvóhelyeül szolgál.¹¹

⁸ Halász Péter: *A moldvai magyarok hagyományos állattartása*. Bp. 2006. 330.

⁹ Szabó T. Attila: *Erdélyi magyar szótörténeti tár III*. Buk. 1982. 469–470.

¹⁰ *Új magyar tájszótár. esztena* (szócikk) Bp. 1988. 227.

¹¹ Halász Péter: *i.m.* 368–369.



2. kép. A tejfeldolgozás eszközei (1962). Néprajzi Múzeum, Földes László felvétele

A csíki juhászok szállása a Hargita-hegységben *kosárból, kalibából, esztenából* és disznópajtából áll.¹² Csíkban az *esztena* 3 x 4 méteres alaprajzú, néha ablak nélküli, egyajtós, egyszerű házikó,¹³ amely a sajtot készítő *bács* alvóhelyét is szolgál. A *bács* segítői a fejpásztorok és *monyatorok* a juhoknak felállított karám (*kosár*) mellett található *kalibában* alszanak.¹⁴

Földes László az esztenépiletet négyzetes alaprajzú, sátozott, faragott boronából rakott házként határozza meg.¹⁵ Az *esztena* a magyar nyelvterületen egyéb alakváltozatban is megjelenik, többek közt a 'sztina', 'isztina' elnevezések is ismertek. Nagy Ödön az *eszténát* fából készült, cseréppel, szalmával vagy deszkával fedett pakulárháznak nevezi, amely csupán a bennelakáshoz és tejfeldolgozáshoz szükséges eszközöket foglalja magába.¹⁶

Napjainkban a csíkmadarasi juhászoknál az eszténaépületnek két típusa ismert: a *bács* rendelkezik egy szállítható, modernebb típusú eszténaépülettel, *barakkal*, amelyet tavaszi időszakban, a falu határában történő legeltetéskor, illetve a Hargita-hegységben, a havasi legelőn használnak. A másik, hagyományos jelleget mutató, fából készült eszténaépületet a

¹² Szabadfalvi József: *Juhtartás. = Magyar Néprajz. II. Gazdálkodás Szerk. Paládi Kovács Attila, Bp. 2001. 715.*

¹³ Vámszer Géza: *A csíki juhászat = Uő: Életforma és anyagi műveltség. Buk. 1977. 64.*

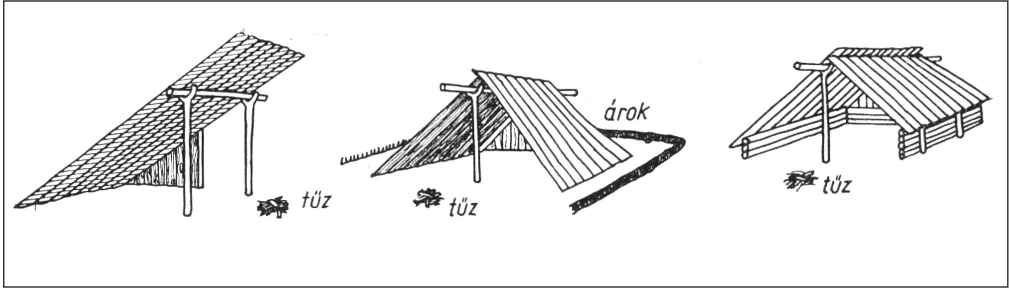
¹⁴ Vámszer Géza: *i.m.* 65.

¹⁵ Földes László: *Havasi eszténák, főleg esztenák, tejfeldolgozás stb.* (kézirat) Ethnológiai Adattár, Néprajzi Múzeum, Bp. 1962. 7.

¹⁶ Nagy Ödön: *A mezőpaniti juhtenyésztés. Ethnographia XLIX(1938). 1–2. sz. 188.*



3–4. kép. Kéttípusú sztenaépület. Naskalat-havasa és legelő a Hargita-hegységben (2011).
Salló Szilárd felvétele



5. kép. Verebesek az 1940-es évekből, Vámszer Géza rajzai

Gyimesekben található naskalati legelőn veszik igénybe. Az ottani útviszonyok nem teszik lehetővé a „kerekeken álló” esztana használatát, ezért közös összefogással, néhány juhsgazda segítségével a bács évről évre a közbirtokosságtól kapott faanyagból tatarozza a juhászok nyári szálláshelyét. A juhászok az esztanaépületet a legeltetési idény után nem bontják le, viszont tavasszal feljavítják és újabb elemekkel egészítik ki. Ez a típusú építmény a szállítható *barakkal* ellentétben – amely három kisebb helyiséget foglal magában – egy nagyobb helyiségből áll, itt történik a főzés és a tejfeldolgozás, de ez a tér szolgál az esztana személyzetének szálláshelyéül is. Ezt a helyiséget kiegészíti egy elkülönített kisebb kamra, ahol az elkészült sajtot és ordát tárolják. A 2011-es nyári idény alatt is használt esztanaépület 2003-ban készült, öt falubeli juhtartó gazda közös munkájával. A szétszedhető, szállítható épülethez a szükséges faanyagot a csikmadarasi közbirtokosság biztosította.

A csikmadarasi bács és a juhsgazdák az esztanaépületet, illetve annak tartozékos építményeit minden évben vízközelen (forrás vagy patak közelében), szélétől védett és állati táplálékban (fűben) gazdag helyen helyezik el. Mindezek a feltételek nélkülözhetetlenek az esztana alkalmazottainak megfelelő életkörülményeihez és munkájához.

A 20. század közepén még tiltott volt a fejőpásztorok esztanaépületben való alvása,¹⁷ ők éjszaka rendszerint a *kalibában*, a *verebesben* örködtek, az esztana csakis a sajtot készítő bács szálláshelyét jelentette.¹⁸ Ezek olyan fából készült, lábakon álló építmények, amelyek csupán egy személy befogadására alkalmasak. Funkciójuk, hogy a bennük elhelyezkedő juhász éberem örködjön a *kosárban* tartózkodó juhok mellett, vad támadása esetén pedig megakadályozza, hogy a juhokra támadó állat kárt tegyen azokban. Ujvári Béla írja, hogy a pásztorok hálóhelyét, a *kalyibát* a hálókosár mellé állították fel, amely lényegében egy földre állított, hordozható félnyereggető volt. Ezt később már a *verebes* váltotta fel, amely szintén félnyereggetős, deszkából összeállított, lábokon álló építmény.¹⁹

A naskalati esztanához két *verebes* tartozik, amelyeket a fejőjuhászok éjszakai szálláshelyként használnak. Ezek 1999-ben és 2001-ben, még azt megelőzően készültek, hogy Váncsa

¹⁷ A bács aludt az esztanán. A pásztoroknak kiunt vót a helyük, mint a kutyáknak, a kalibába... Mikor melyik hogy szólította: az egyik azt mondta verebes, a másik kaliba. Mi például kalibának hívtuk. A kaliba olyan vót, hogy ilyen fák vótak, így keresztül es, s amikor így kellett húzatni tovább, mikor a kosár így annyira elment, akkor vagy traktorral, vagy két lovat köttük rea, s húztuk tovább. Ilyen talpfával vót csinálva. (Adatközlő Antal József, Csikmadaras)

¹⁸ Vámszer Géza: *A csiki juhászat*. Ethnographia LXXIII(1962). 1. sz. 70.

¹⁹ Ujvári Béla: *Juhtartás Csikmenaságon*. Néprajzi Látóhatár II(1993). 1–2. sz. 91.



6. kép. Verebes a 21. században (2010), Salló Szilárd felvétele

Imre bácsként kezdett tevékenykedni a faluban. Bács státusát elnyerve ezek a szálláshelyek is az ő tulajdonába kerültek.

A 20. század negyvenes éveitől napjainkig használatban maradtak a *verebesek*, viszont szerkezetükben különböző formai változások álltak be. A napjainkban használt *verebeseknek* Csíkban megvannak az előzményeik. A fából készült szálláshelyek formai szempontból abban mutatnak fejlődést, hogy korábban a földön helyezkedtek el, és sátorszerűen alakították ki ezeket az építményeket. Ma formailag négyszögletűek, és lábakra helyezik, mindez a juhász kényelmét szolgálja. A csikmadarasi adatközlők elbeszélései szerint a maihoz hasonló *verebeseket* a háromszéki Zágónból jött román juhászok (*berszányok*) honosították meg.²⁰

Az eszténa másik lényeges eleme a *juhkosár*, amely akárcsak az *isztrunga*, *lészákkal* elkerített akol,²¹ amely a juhok egy helyben tartásán túl elsősorban a fejős és a meddő nyáj elkülönítésére szolgál.²² Erdélyben a *lésza* megnevezés a *karám*, *kosár* szétszedhető darabjait jelöli,

²⁰ *Én nem értem ilyen verebest. Amikor én gyermek voltam, sokat jártam az esztenán, még nem vótak ilyenek. Akkor jó kutyákra tettek szert, s megvót a kosár. Akkor lefeküdtek a subára, kivált ezek a berszánok ne. (Adatközlő Imre János, Csikmadaras)*

Azok a románok, berszányok hozták bé divatba. Azok a nagy kozsókat vették fel, búttak belé, s ott a lappancsot nyitották fel, s oda feküdtek bé. (Adatközlő Antal József, Csikmadaras)

²¹ Nagy Ódön: *A havadi juhtenyésztés*. A Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve I. (1992) 28.

²² *Hát öt darab lészát teszünk így, ötször négy az húsz méter, s hat darabot így, hát hússzor huszonnégy méteres. S akkor a közepe el van választva, az egyik felin vannak a fejősök, s a másik felin a meddők. S akkor össze esze vannak csapva. Amíg fejlődnek, addig külön vannak, s amikor nem fejlődnek, akkor a közkosár elvevődik, s akkor egybe vannak. Kosárnak nevezik. (Adatközlő Váncsa Imre, Csikmadaras)*



7. kép. Juhok kosárban. Naskalat-havasa (2011), Salló Szilárd felvétele

amely *kapu, kert, lécka, rácsa, kerítés* változatokban is előfordul. A karám elsődleges funkciója a juhnyáj egyben tartása, könnyebb éjjeli őrzése, ugyanakkor fejés előtt is ebbe terelik be a juhokat.²³ Naskalaton a *kosár* közel 50 kerítésdarabból, *lészából* áll. Ezek egy része 1996-ban, másik része pedig 2001-ben készült. A közbirtokossági tulajdonban levő *lészából* a bács évről évre a fejőpásztorok és néhány juhtartó gazda segítségével alakítja ki a *juhkosarat*.

A fejés eszköze az *eszterunga* vagy *fejőlyuk*. Az építményt 2005 óta használják, a fejőpásztorok a juhok napi háromszori fejésekor veszik igénybe. Sem anyagát, sem formáját tekintve nem történt nagyobb változás a *juhkosarak* tekintetében. Csíkban, 1940-ben is, a maihoz hasonlóan a fejős és meddő juhokhoz igazítva két részre tagolták a *lészából* kialakított téglalap alakú *kosarat*.²⁴

A csíkmadarasi idősebb generáció tagjai adatokkal szolgáltak a 20. századi esztenatípusokról is: az 1940-es évekig visszaemlékezve a mai esztenaépületek kezdetlegesebb formáit említik. A kollektivizálást megelőző évtizedekben gömbfából készült, fakéreggel borított esztenatípusok voltak elterjedve, ezek esetében a gerendák közötti rések hulladék textílianyaggal voltak kitöltve. A kollektivizálást (1962) követően az ilyen típusú esztenákat fokozatosan felváltották a faragott fából épített, már jobb lakhatási körülményeket biztosító esztenaépületek.

²³ Szabadfalvi József: *i.m.* 723.

²⁴ Vámszer Géza: *i.m.* 70.



8. kép. Eszterunga. Karmatura-havas (1962), Néprajzi Múzeum, Földes László felvétele

Az eszténa berendezési tárgyai

Vámszer Géza 1962-ben, a csíki juhászatról írt tanulmányában (a kutatást 1940-ben végezte) több csíki eszténa alaprajzát és berendezését is szemlélteti. Az ebből az időszakból származó eszténaépületek egy helyiségből álltak, és a legszükségesebb berendezési eszközöknek adtak helyet. A mai eszténákhoz viszonyítva a legszembetűnőbb különbség a fekhellyel és tűzhellyel kapcsolatos, korábban ugyanis alacsony fekhelyként ún. *piricset*, tűzhelyként pedig a szoba egyik sarkában kialakított nyílt tűzhelyet használtak.²⁵ A fűtésre és főzésre alkalmas tűzhely fölé üsttartó *kollát* helyeztek.²⁶ Napjainkban alvásra a kétszintes ágy, fűtésre és főzésre pedig a lábakon álló, fával fűtött kályha szolgál. A juhászok két kályhát használnak: az egyik az eszténaépületben, a másik pedig az eresz alatt található. Ez utóbbit csak akkor veszik igénybe, hogyha nagyobb juhnyájakat őriznek. A kifejt tejet ezen a kályhán főzik fel.

Összehasonlítva a Vámszer Géza által leírt, 1940-es év viszonyait a ma megfigyeltekkel eszközök szempontjából összetett képet kapunk: néhány hagyományos juhászati eszköz teljesen kiszorult a használatból (pl. tükörtartó, üsttartó *kollát*), míg mások (fűszertartók, fejtőedények stb.) átalakulva, a mai igényeknek megfelelően tovább élnek. A formai változások azonban nem vonják maguk után az adott eszköz nevének megváltozását, hiszen annak ellenére,

²⁵ Vámszer Géza: *i.m.* 70.

²⁶ K. Kovács László: *Pásztor-tűzhelyek Erdélyben 1900 körül*. Népi kultúra – Népi Társadalom (1969) 2–3. sz. 10.

hogy külalakjában megváltozik egy tárgy, funkciójában a korábban használttal azonos marad, s ez nevének megmaradásával jár együtt.

Az eszközök számbavétele során arra törekedtem, hogy az esztenán dolgozó juhászoktól a tárgyakra nézve minél több információ birtokába juthassak. Fontosnak tartottam rögzíteni magát a megnevezést, ahogyan a juhászok nevezik az adott eszközt, a funkció meghatározását, a tárgy alapanyagának megnevezését, a készítés helyének és idejének behatárolását, a használati időintervallumot, illetve az eszközök készítőinek nevét. A tárgyakhoz kapcsolódó történeteket is igyekeztem rögzíteni, erre főként kutatásom második fázisában kerülhetett sor, amikor a bács felesége, Váncsa Éva testvéreivel, a fejőpásztor Fazakas Csabával együtt, elsősorban az általam készített digitális fényképek alapján idézték fel az egyes tárgyakhoz kötődő „élményeiket”. Ez a módszer lehetővé tette olyan egyszerű használati tárgyak humanizálását is, amelyeknek az effajta háttértudás nélkül nem tulajdonítottam különösebb jelentőséget.

Az esztenán található eszközök nagy része az elmúlt nyolc évben került a havasi szállásra, Váncsa Imre bács ugyanennyi ideje vállal felelősséget a csikmadarasi juhnyájért. A több mint 200 objektum között alig találunk olyant, amely évtizedekkel korábban készült és átörökítéssel került a bács tulajdonába. Nagy számban vannak jelen az elmúlt egy-két évben készült vagy vásárolt tárgyak, ez egyrészt azt bizonyítja, hogy folyamatosan bővül az esztana eszköztára, másrészt, pedig az elhasználódás miatt pótlódnak is az eszközök. A pótlásról Váncsa Imre bács és felesége, Váncsa Éva gondoskodik. A gyárilag előállított eszközök egy része újonnan vásárolt tárgyként került az esztenára, míg más eszközök csak akkor kaptak helyet az esztenán, miután azok kiszorultak a családi háztartásból. Emellett arra is találunk példát, hogy egy-egy edényben élelmet szállítottak az esztenára, és gondatlanság miatt nem került vissza a csikmadarasi házhoz. Bizonyos idő elteltével a bács felesége már nem is tartott igényt az esztenán maradt eszközökre. A manuálisan megmunkált használati tárgyak egy részét (ágy, fejőszékek, lapítók, fakanál, *kelenta*, sajtelvágó kés, *tejelverő*) csikmadarasi, ügyes kezű, Váncsa Imrével főként gazdasági kapcsolatban álló személyek (Bálint Domokos, Dombi István, Fazakas Dénes, Fülöp Gyula, Sándor Ferenc) készítették, de arra is találunk példát, hogy az adott eszköz a juhászok keze munkája: pl. *esztike* – orda keverésére használt eszköz; pásztorbotok. A fából, kézi megmunkálással készült eszközök között legnagyobb számban a lapítók vannak jelen, ezekből számszerint 8 darab található az esztenán. A csere- és fenyőfából készült lapítókat két, Váncsa Imrével gazdasági viszonyban álló csikmadarasi lakos készítette. Ezek a személyek rendszerint gondoskodnak az eszközök pótlásáról is. A juhászok megkülönböztetik az élelem előkészítésére és az egyik fő élelmük, a *puliszka* felszeletelésére használt lapítókat. Ezt a kéttípusú lapítót mindig a hozzájuk rendelt funkciónak megfelelően használják.

A nagyobb méretű edények az esztanaépületen belül, a földön helyezkednek el, míg a kisebb tárgyak a deszkából kialakított polcon vagy a falra felfüggesztve kapnak helyet. Mennyiségi szempontból az esztana belső falán kialakított polcon található eszközök vannak legnagyobb arányban. Ezek között napjainkban alig találunk kézzel megmunkált tárgyat. Itt kapnak helyet a műanyagból, fémből és üvegből készült poharak, csészék, fűszer- és cukortartók, illetve az étkezésre és a főzés előkészítésében használt tányérok és tálak. Ezek közül két cukortartónak és két fűszertartónak az esztenán való elhelyezését a rövid ideig ott dolgozó Birta István

megjelenésével hozzák összefüggésbe. A bács és felesége ezeket a kis edényeket abban az évben vásárolták meg, amikor Birta István bács az esztenára érkezett.²⁷

A havasi szálláson használt csészéknek meghatározott funkciója van. A gyűjtés során az esztana lakói fontosnak tartották kihangsúlyozni, hogy egy-egy csészét csakis egy adott funkcióban használnak. Az esztanaépületben található kilenc darab csésze közül hármat sör, hármat víz és üdítő, egyet pedig kávé és pálinka fogyasztására használnak. Egy csészében tejoltót tartanak, egy másikban, amelyet korábban fejőcsészéként használtak, ma cukrot pergelnek. Anyagukat tekintve a csészék kisebb része műanyagból, nagyobb része bádogból készült. Egy tárgy kivételével pontosan tudják, hogy azokat mióta használják. A csészék 2001 és 2006 között kerültek az esztenára.

Az eszköztár beszerzői tudatosan kerülik a törekeny edények esztenán való elhelyezését, gondolva arra, hogy az eltörés veszélye miatt azok élettartama műanyag vagy fém társaikhoz képest rövidebb lehet. Kisebb arányban jelen vannak üvegtárgyak is. Két üvegpohárhoz kapcsolódóan Vánca Éva személyes történetet is elbeszél: eszerint ezeket a poharakat egyik lányától kapta születésnapjára.²⁸ Mivel saját háztartásában számos pohárral rendelkezik, az esztenán talált helyet ezeknek a poharaknak, ahová nyári időszakban egyébként is gyakran ellátogat családjával. Néhány háztartási tárgy az esztanaépületen kívül és annak külső falára felfüggesztve látható. Az esztanaépületben és annak környékén kevés az olyan eszköz, amely nem funkcionális, mindegyiknek megvan a maga szerepe. Az eszközök, ha már nem tudják betölteni elsődleges funkciójukat, másodlagos szerepben is használatban maradhatnak. Erre a jelenségre az általam vizsgált juhászati eszköztáron belül is találunk példát. A tárgyak ilyen funkcióváltása a mai fogyasztói magatartás ellenében hat.²⁹ Erre példa lehet a naskalati esztanaépületben található utazóláda, amely már eredeti funkciójában nem használatos, viszont bútor hiányában a különböző élelmiszerek (kenyér, zöldségek stb.) tárolására szolgál. Szintén ez a jelenség követhető nyomon azon műanyagdobozok esetében, amelyek kezdeti rendeltetésüket elveszítve mára mosópor tárolására hivatottak. A fejő- és tej tárolására használt edények esetében is a juhászok leleményessége mutatkozik meg, ugyanis a használaton kívüli, tárolásra és szállításra alkalmas tejesbödönök felső részét eltávolítva fejővedrekké alakították át azokat, így a vedrek a szintén gyáripari fejőcsészékkel együtt váltak a fejés fő eszközeivé. Egy másik példája az újrahasonosításnak a tejföldolgázás egyik eszköze, a *teljelverő* esete. Ez a két részből készült faeszköz megrongálódva sem került ki a használatból, még csak funkciója sem változott meg, hiszen miután egyik fa része eltört, műanyaggal pótolták, és így továbbra is betölthette funkcióját.

²⁷ *Négy van, egyikbe van paprika, só, borsó s cukor. Pisti amikor jött, akkor vettük vót. 2009-be, Szeredában voltak vásárolva.* (Adatközlő Vánca Éva, Csikmadaras)

²⁸ *Henriettától kaptam születésnapomra, nagyobbik leányomtól. Itt az üzletbe vette. Úgy van ő, hogy az apjának telefonál, hogy kéne pénz, met születésnap vagy névnap, s ő itt megvásárolja, s ha nincs en pénz, akkor felírassa. S osztán Imi hazajő... most es például el vót karácsonyra, s akkor felíratta. Hazajött, s aztán megadta.* (Adatközlő Vánca Éva, Csikmadaras)

²⁹ A paraszti háztartásokban a faanyagú gazdasági eszközöket, bútorokat és textíliákat újrahasonosították, ezt átalakítások által valósították meg, így csak másodlagos vagy harmadlagos felhasználás után váltak használhatatlanná a tárgyak. (Szacsavay Éva: *Családtörténet, mentalitás és életmód mint tárgycsoportok megszerkesztője. = Néprajzi jelenkutatás és a múzeumi gyűjtemények változása.* MaDok-füzetek 1. Szerk. Fejős Zoltán, Bp. 2003. 55.)

Az esztana eszközeinek tárgycsoportokba sorolásakor két nagyobb kategóriát különítettem el: az egyik a tejfeldolgozást szolgáló eszközök köre, a másik nagyobb csoportot a háztartás egyéb eszközei névvel jelöltem. Azoknak az eszközöknek a száma, amelyeket csakis a tejfeldolgozásban használnak, 41 darabra tehető, az egyéb háztartási eszközök száma pedig ennek majdnem háromszorosa, összesen 110 tárgy. Kisebb tárgycsoportba kerültek a juhászok higiéniai, testi szükségleteit szolgáló eszközök: a borotválkozcsoomag tárgyai, mosakodótálak, krémek, hintőporok. A kozmetikumokat a fejőpásztorok nővére, Váncsa Éva szerzi be. Mivel egyik fejőpásztor sincsen megházasodva, nővérük szükségét érzi annak, hogy testvéreiről gondoskodjon. A három testvér között szereteten és kölcsönös tiszteleten alapuló viszony figyelhető meg.

Az esztana háztartási eszközei között legnagyobb számban a tálak vannak (13 darab). A csészékhez hasonlóan ezeknek a köre is differenciált. Egy részük az étkezésben tölt be szerepet, másik részük a mosásban és a tisztálkodásban nyeri el funkcióját. A tálak közül hat levesestál, hármat egyéb élelem elkészítésére használnak, egy tálban burgonyát hámoznak, kettőt mosakodásra, egyet pedig mosogatásra használnak. Anyagukat tekintve hét tál bádogból, hat pedig műanyagból készült. Az eszközök használatának kezdeti idejére pontosan nem emlékeznek. Az esztana lakói a tálak mellett főzésre három fazekat is használnak. Két edényt a Váncsa házaspár lakodalmi ajándékként kapott, egy harmadikat pedig Váncsa Imre egyik nővére, Boér Mária ajándékozott a fiataloknak a lakodalmat követően. Néhány évi használat után ezek az eszközök kikerültek a háztartásukból, és hasonló funkcióban az esztenán kaptak helyet.

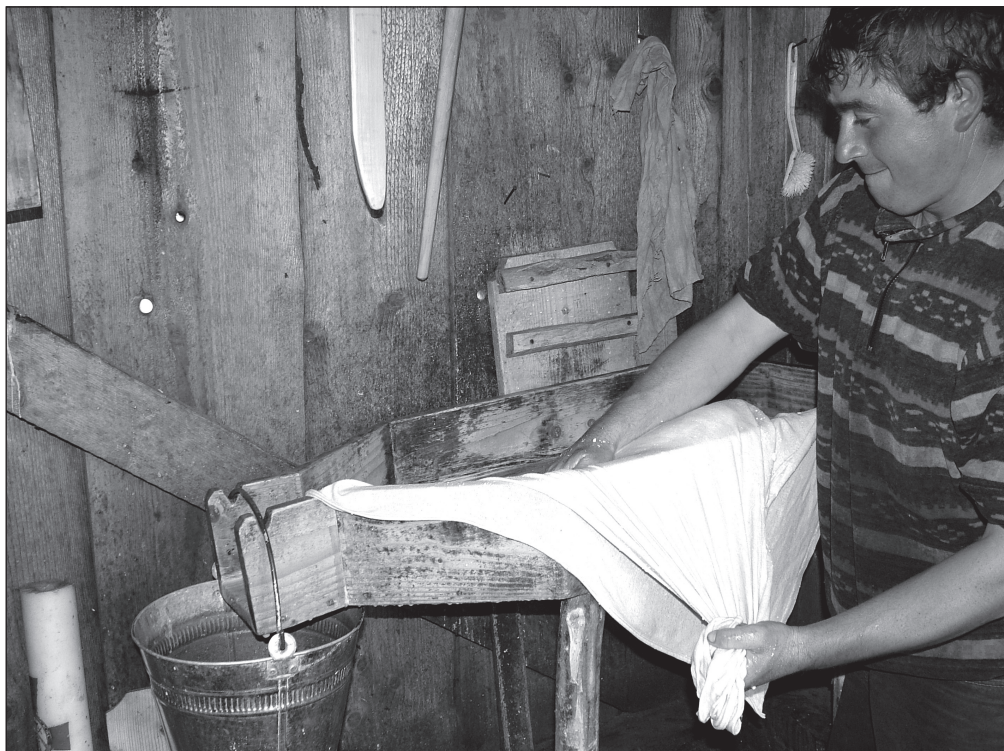
Egy másik esztenán megtalálható tárgytípus az üst. A havasi szálláson a pásztorok három, egymástól formailag is eltérő üstöt használnak: egyet a tejfeldolgozáshoz, kettőt a főzéshez. Az egyik főzéshez használt üstben puliszkát főznek, a másikban pedig leggyakrabban *pityókás tokányt* készítenek. Az előbbit örökölt tárgyként tartják számon. Váncsa Imre véleménye szerint a puliszkafőző üst az 1940-es években készült, és egy falubeli juhtartó gazda ajándékként került az esztenára. A másik főzésre használt üstöt egy söröshordó alsó részéből alakították ki, és csere által került Váncsa Imre tulajdonába. A bács az üstért eredeti tulajdonosának egy bárányt adott.

Funkcióban még nagyobb variabilitást mutatnak az esztenán használt vedrek. Az esztana tárgyainak számbavétele során hét darab vedret találtam. Azoknak egyik része a tejfeldolgozásban tölti be szerepét (sajttej és savó felfogására), másik részét vízfordásra és az esztenán található állatok (disznók, kutyák) eledelének tárolására használják. A vedrek alapanya műanyag és fém, fából készült dongaedényt – a tejtöltő kád kivételével – nem használnak.

A tárgyak csoportokba rendezése kutatói, muzealizációs szempontokat érvényesít, ezzel átláthatóbbá téve a juhászok által használt eszközök körét. Ez a csoportokba való rendezés teljesen független az eszközök tulajdonosainak magatartásától, hiszen a használók nem különítik el egymástól az eszközöket, a fenti kategóriákba sorolt tárgyak az esztana polcain keverten helyezkednek el.

A tejfeldolgozás eszközei

A tárgyak között akadnak olyanok is, amelyek kézműves tárgyként és gyári termékként is jelen vannak. A juhászok fából és műanyagból készült *tejtöltő kádat* is használnak. A hagyományos típusnak a használata a dongaedényhez való ragaszkodással magyarázható, a műanyagból készült darabot pedig a tisztíthatóság és könnyebb használat miatt veszik igénybe. Az ilyen



9. kép. Sajt készítése kelentában. Naskalat-havasa (2011), Salló Szilárd felvétele

típusú edények használatát a kifejt tej mennyiségéhez is igazítják, hiszen nagyobb juhsereg esetén inkább a fából készült tejoltó kádat használják, többnyire nyári időszakban. Ősszel, a tejhozam csökkenésével áttérnek a műanyag edény használatára.³⁰

A tejfeldolgozásnak vannak olyan eszközei is, amelyeket mind a mai napig nem tudtak kiszorítani a műanyag alapanyagú edények. Ilyen a sajt elkészítésére, naponta három alkalommal használt *kelenta*,³¹ amelynek műanyag változatával eddigi kutatásaim során egyáltalán nem találkoztam. Ennek egyszerű, praktikus oka van: míg a tároló- és fejőedények esetében találunk olyan gyári edényeket, amelyek megfelelnek a sajátos funkcióknak, addig *kelentát* helyettesítő, annak formájától vagy alapanyagától eltérő gyári edényt nem hoztak létre. Földes László 1962-es, Karmatura-havason végzett gyűjtése alapján készült kéziratában jegyzi meg, hogy a sajt nyomtatása a *kilintában* történik, amelyet a szerző egy darab fából faragott nyomóteknőként definiál.³²

³⁰ *Igen, ebbe oltsák, cseber. Egész nyáron van a nagy, s amikor kevesebb a tej, akkor a műanyagba. Ősszel es kicsi a tej, s akkor nincs amiért a nagyot... A másikat nehéz tisztítani, surlókefével meg kell sírolni. A műanyagot csak töröli ki. Ezt a kádat Imi csináltatta, 2006-ba biztos, met új. A műanyag kád Maradason vót véve a Dávid bótba. (Adatközlő Váncsa Éva, Csikmadaras)*

³¹ Az ajnádi juhsereget őrző pásztorok esztenáján is a madarasiak *kelentájához* hasonlót használnak.

³² Földes László: *i.m.* 5.



10. kép. Hálószoza. Naskalat-havasa (2010), Salló Szilárd felvétele

Pungur Gyula 1900-ban a *kelentát*, *kerenta*, *krinta* néven említi, rajza alapján a maihoz hasonló szerkezetű, és funkciójában is megegyezik azzal.³³ További fából készült, fémváltozatban nem használt eszközök az *esztike* vagy *lapocka* (orda kavarására szolgál), továbbá a *sajtvágó kés* és a *tejelverő*. Ez utóbbi javításra szorult, ugyanis megrongálódva kicserélték a törő részét.³⁴

A 20. század elején az esztenákon még használatban voltak a fa evőeszközök és cserépedények, azonban mára ezek is kiszorultak a használatból. Az ilyen típusú eszközöket megfigyelve, azoknak csupán műanyag- és fémváltozataival találkozunk. A naskalati esztenán a juhászok összesen tíz darab evőeszközzel rendelkeznek, mindezeket 2011-től használják. Vámszer Géza

³³ Pungur Gyula: *Székelyföldi juhászat II, III.* (kézirat) *Ethnológiai Adattár*. Néprajzi Múzeum, Bp. 1900. 5.

³⁴ *A tejelverő fenyőfából készült, de látod-e, letörött, s tettek műanyagból rácsot. Az első része is fa szokott lenni. A műanyag rácsot elválták, s ezen van a lényeg.* (Adatközlő Váncsa Éva, Csíkmadaras)

is megjegyzi, hogy 1940-ben már alig találni az esztenákon fából készült evőeszközöket és ivóedényeket, helyettük a juhászok pléh evőeszközt és bögrét használnak.³⁵

Pungur Gyula 1900-ban, Csíkvacsárcsi településen végzett, kézíratos formában fennmaradt gyűjtése a juhászeszközök gazdag világát szemlélteti. A szerző leírta és rajzokkal illusztrálta a csíki esztenán megfigyelt eszközöket. Az eszténaépület központi elemének a tűzhelyet tartja, ahol a *kollát* és *üst* segítségével történik a főzés. A tejfeldolgozás eszközei között ismerteti a *kerentát*, a *kávát*, a *sajtnyomó deszkát* és *követ*, a *sajtruhát*, az *oltós korsót* és kanalat, az *ordaszedő kanalat*, a *tejverő fát*, az *oltósűrőt*, a *tejsűrőt*, a *fejővedreket*, a *savóssétárt*, az *ordamérő sétárokat* és a *savóskádát*. Az eszténa olyan egyéb berendezési tárgyakkal is helyet ad, mint a *kanáltartó kosár*, a *kompona* (mérleg) vagy az *ösztoke* (ordakavaró).³⁶

Földes László 1962-es, csíkszentdomokosi gyűjtéséről írt kéziratában – a funkciót is megjelölve – a tejfeldolgozásnak a következő eszközeit sorolja fel: vasabronccsal ellátott, fából készült *fejőveder*, zománcos *fejőcsupor*, *tejoltókád*, *tejverő*, *sajtruha*, *káva*, *kelenta*, *ordafőző üst*, *kollát*, *eszteke*, *fakanál*, *ordászsák*, *cseber*.³⁷

A naskalati esztenán használt tejfeldolgozás eszközeinek száma 44. Ez a szám meghaladja az erdélyi juhászat szakirodalmában ismertetett esztenák tárgypopulációjának számát, a mennyiségbeli különbség azonban nem jelenti azt, hogy korábban nem lett volna ugyanannyi tárgy egy-egy esztenán, valószínű, hogy a kutatók egy-egy eszténa használati tárgyai közül csak a legjellegzetesebb darabokat tartották fontosnak dokumentálni. Ezt a hiányosságot szem előtt tartva igyekeztem az eszténa eszköztárának azokat a darabjait is számba venni, amelyek kevésbé specifikusak, és nem csupán a juhászok életformájához köthetők. Az általam terepen megfigyelt *fejés* és *tejfeldolgozás* jellegzetes darabjai között a már fent említett *tejoltó kád*, *kelenta*, *esztike*, *sajtvágó kés* és *tejelverő* mellett *fejőcsészéket*, *tejesedényeket*, *fejővedreket*, *ordászsákokat*, *sajtruhákat*, *szűrőket* és *vedreket* is találunk.

Világítóeszközök

Az esztenán áram hiányában a világítást petróleumlámpával és gyertyákkal biztosítják. Számukra ez elégséges fényforrást jelent. A korai felkelés miatt az állatokhoz hasonlóan, a napszakhoz igazodva pihennek le. A petróleumlámpák beszerzését Váncsa Éva végzi, aki általában ismerőseitől ajándékba kapja ezeket az esztenára szánt világítóeszközöket. A bács felesége a petróleumlámpákat a rövid idő alatt tönkremenő tárgykategóriába sorolja, amelyeknek pótlásáról folyamatosan gondoskodni kell. A lámpák rövid élettartamát egy állandó jelleggel az esztenán tartózkodó személy elővigyázatatlanságával magyarázza.³⁸

³⁵ Vámszer Géza: i.m. 82.

³⁶ Pungur Gyula: i.m. 3–9.

³⁷ Földes László: i.m. 5.

³⁸ *Lámpát annyit szereltünk a nyáron, hogy rengeteget. Ez már rég megvan. Az ilyen lámpákat vittem fel, s este a pap (Birta István, pásztor) pucolta meg, s mikor másnap kellett a lámpa, hát folyik. Mindegyik folyt. Akárhogy es régi lámpák, s amikor a pap pucolta, meg má folyt es. Az új es folyt, s még Kupáséktól es vittem egyet, az es folyt. Ez a lámpa Kupáséktól van. Én a nyáron vittem fel. Úgy adták ajándékba.* (Adatközlő Váncsa Éva, Csíkmadaras)

Elektromos eszközök

Elektromos háztartási gépet az esztenán nem találunk, ez azzal van összefüggésben, hogy nincsen áramellátás az esztenán, így nélkülözniük kell a modernebb eszközöket, de a szerény körülmények között tartózkodó juhászok életmódja, mindennapi tevékenysége nem is követeli meg az ilyen típusú háztartási gépek jelenlétét. Ez nem jelenti azt, hogy az esztana világán kívül, Csikmadarason található lakásaikban a juhászoknak nincsenek modern háztartási eszközeik. A naskalati esztana eszköztárának nyilvántartásba vételét követően, Váncsa Imre csikmadarasi lakásának főbb berendezési tárgyait vettem szemügyre. Hogyha azok közül csupán az elektromos eszközöket vesszük figyelembe, megtaláljuk mindazokat a tárgyakat, amelyek napjaink átlagemberének is a háztartási darabjait képezik, mint például mosógép, hűtőszekrény, televízió, számítógép stb. Használati tárgyainak egy részét a bács juhászatból származó jövedelméből szerzi be.

A külvilággal való kapcsolattartást a mobiltelefon használata segíti. Az esztenán az állandó jelleggel ott tartózkodó *fejőjuhászok* és *eszterungahajtó* három darab mobiltelefonnal rendelkeznek. Azt főként a *báccsal* való kommunikációban használják. A telefonálásnak köszönhetően a *bács* (aki nem tartózkodik állandó jelleggel az esztenán – általában heti egy alkalommal, autójával utazik oda) napirenden van az esztana személyzetének munkájával, tudja, hogy mikor van szükség az élelem pótlására, és mikor készült el olyan sajtmennyiség, amelyet már le lehet szállítani a juhosgazdák részére a faluba. Az áramellátás hiánya miatt körülményes a mobiltelefonok akkumulátorainak töltése. A feltöltött akkumulátorok pótlásáról a hetente 1-2 alkalommal havasi szállásra látogató felelős pásztor (bács) gondoskodik.³⁹ Feleségével együtt ő biztosítja azt is, hogy a juhászok a telefonbeszélgetésekhez mérten megfelelő mennyiségű egységgel rendelkezzenek. Az esztenán az egyetlen szórakozást szolgáló elektronikai eszköz a rádió, ezt a juhászok naponta használják. A juhászoknak egy rádiójuk van, melynek segítségével magyar nyelvű hír- és zeneműsorokat hallgatnak. Többnyire évente cserélik le a rádiót, ugyanis az sok esetben külső okokból a juhászidény végére meghibásodik. Gyűjtésem alkalmával a fejőpásztorok nehezményezték, hogy az előző idényben velük együtt tartózkodó fejőpásztor-bács rongálta meg rádiójukat, amely azóta nem működik.⁴⁰

Bútordarabok

Az esztana csakis a legszükségesebb bútorokkal van berendezve, ezek között találunk egy ágyat, egy asztalt, három padot, valamint néhány fejőszéket. A bútordarabok közül a fejőszékeket és az ágyat Fülöp Gyula, csikmadarasi lakos készítette, ugyancsak az ő keze munkája a tejfeldolgozás eszközei közül a *tejelverő*. Fülöp Gyula a bács üzletfele: időnként sajtot és

³⁹ *Mindenkinek van egy telefonja. Kocsiba es van, amikor tötetik. Vettünk kocsitótót. Egy héten kétszer szokott jární. A Nokia telefonok megbírják a hetet. S amelyik nem kattogtassa, annak többet eltart. Iminek nem tartana egy napot. Egyfolytában a fülínél van. (Adatközlő Váncsa Éva, Csikmadaras)*

⁴⁰ *Azt tavaly vettem, s már nincsen. Elromlott. Minden esztendőben veszünk rádiót kettőt-hármat. A pap (Birta István, pásztor) esszetörte vót. Tiszta vadonatújon már elrontották. Leverte vót a pócról. Negyvenöt lej vót. Vót ára, s már amikor mentem fel, már el vót romolva. Ment egész nyáron, de nem lehetett mozgatni. Most nem megy egyáltalán. (Adatközlő Váncsa Éva, Csikmadaras)*

báránnyhúst vásárol tőle. Nem tart juhot, viszont Vánca Imrével együtt gyakran ellátogat az esztenára, és gondoskodik az esztana eszközhányainak pótlásáról.

Lakástextíliák és öltözetdarabok

Esztenát díszítő lakástextíliát egyáltalán nem használnak, csupán a szoba árnyékolására használnak egy sötétítő vásznat és egy plédet, valamint takarózásra egy olyan csergét, amely eredetileg egyik rokonuktól származik. Vánca Éva leánykorában a szülői házban ágytakaróként használták, később kikerülve a használatból funkciótlanná vált. Körülbelül egy évtized elteltével úgy döntöttek, hogy az esztenán helyezik el.⁴¹

Az öltözeti darabokat (nadrágok, kabátok, fehérműk stb.) nem tudtam számszerűsíteni, azonban az esztenán tartózkodó juhászok arról tájékoztattak, hogy több rend ruhával rendelkeznek. Azért is van szükség több váltóruhára, mert az esztenán végzett munka miatt ruhájuk könnyen bekoszolódik, és mivel egész nyáron a havason kell tartózkodniuk, ritkán adódik arra lehetőségük, hogy a faluba hazatérve új ruhát hozzanak magukkal. Ezt helyettük megteheti a bács, aki időnként leviszi az esztenáról a koszos ruhákat, a mosást feleségére bízva, majd a tiszta ruhát autójával visszazállítja az esztenára. Az esztanaépületben felhalmozott ruhadarabokat az ágy fölötti polcon tárolják. A ruhanemű többsége second hand üzletből származik. Beszerzésük és pótlásuk a bács feleségének, Vánca Évának a feladata, aki csupán a lábbeliket (papucsokat, gumicsizmákat), az alsóneműket és zoknikat vásárolja meg boltból a fejőpásztorok számára.⁴²

A juhászok jelenkori öltöztetése összefüggésben van a pásztorok évtizedekkel korábbi bérezési formájával, amelynek részét képezte a *ruhapénz* (*bocskorpénz*) vagy maga a ruhanemű. A juhászok ruházódása kapcsán lényeges változás az öltözeti darabok számában és értékében mutatkozik. Míg a rendszerváltást megelőző évtizedekben a ruhaneműnek (az előállítás vagy a beszerzés nehézségei miatt) nagy volt az értéke, napjainkban a használt ruha veszített értékéből, mivel könnyen hozzá lehet jutni. A használt ruhanemű alacsony ára miatt a jelenlegi juhászok ruhatára gazdagabb.

Egyes öltözeti daraboknak a használata az esztenán belső rendszabály szerint történik. A rövid ideig esztenán dolgozó Birta István bács szorgalmazta azt, hogy a fejőpásztorok csakis papucsban léphessenek be az esztenába.⁴³ A bács fontosnak tartotta azt, hogy az esztanaépületnek mint a tejfeldolgozás helyszínének mindig tisztának kell lennie, ennek érdekében gyakran

⁴¹ *Bátyám adta, apjának a testvére, Fazakas Dénes. Neki is rég megvolt, még ejsze a szülőké volt. Több mint valószínű, hogy bátyám édesanyja szőtte. Ezt csak az esztenán használtuk. Otthon, amíg leány voltam, akkor igen. Ezt ágyterítőként használják, s ezzel is takaróznak.* (Adatközlő Vánca Éva, Csikmadaras)

⁴² *Rendeteg ruha kell. Az ilyen dögöket turkálóból legegyszerűbb, legolcsóbb es. Csak a zoknikat, bugyikat vesszük az üzletből. Vannak olyan dögök es, hogy úgy adják. A rokonoknak, amelyiknek nem kell, adják ide, s az jó az esztenára, mert ha az eső megver, vagy erőt összemocskolódik, akkor nincs ahogy tisztítani. Amikor úgy van, az apróságokat hazahozza Imi zsákban, megmosom, s visszaküldöm.* (Adatközlő Vánca Éva, Csikmadaras)

⁴³ *Ezket (papucsot) én vettem Szeredában. A pap (előző bács, Pisti) nem engedte bé a barakkba csizmával.* (Adatközlő Vánca Éva, Csikmadaras)

rendre is utasította a fejőpásztorokat. A juhtartó gazdák is a bácsra mint a higiéniára sokat adó személyre emlékeznek.⁴⁴

Terepmunkám során a juhászok és a juhtartók egyaránt kijelentették, hogy a tejfeldolgozás, sajt-készítés csak megfelelő higiéniai feltételek között történhet.⁴⁵ A 20–21. század folyamán más és más tisztaságképzetek forgalmazódtak, azonban a helybeliek minden időszakban úgy gondolták, hogy a bács csak akkor tud tiszta tejterméket adni a juhtartó gazdáknak, hogyha a fejes során betartja a higiéniai előírásokat, és az esztenapületnek a tejfeldolgozásra kialakított részét is tisztán tartja.

Az adatközlők közül többen is hangsúlyozzák, hogy napjaink eszteni tisztábbak, mint az előző időszakok pásztorszállásai.⁴⁶ A gyűjtés során az adatközlők az ipari cikkekre nézve kevés információval szolgáltak, azoknak megvásárlója minden esetben a bács, viszont készítési helyükre nézve hiányoznak a pontos adatok. Váncsa Imre a gyárilag előállított eszközöket csík-szeredei, illetve csíkmadarasi boltokból szerzi be, viszont nincsen tudatában annak, hogy az eszközöket az ország mely részén állították elő. Az anyagok, eszközök boltból való beszerzése miatt a tárgyaknak megszűnik egy-egy vidékre vagy falura jellemző egyedi stílusa, uniformizálttá válnak, s ezzel egy időben felszámolódik a tárgy és ember közötti intim kapcsolat is.⁴⁷

Hofer Tamás és Fél Edit átányi gyűjtésük kapcsán hangsúlyozzák, hogy a tárgyvizsgálatok csak akkor lehetnek eredményesek, hogyha egy-egy tárgynak nemcsak funkcióját, hanem a hozzá kapcsolódó további ismereteket, értékeléseket, érzelmi vonatkozásokat is feltárjuk.⁴⁸

A naskalati esztena eszköztára kapcsán nem minden esetben találtam a tárgyakra nézve olyan magyarázatot, amelyek túlmutatnak a tárgyak funkcióján. Mivel egyszerű használati tárgyak, többnyire háztartáshoz kapcsolódó eszközök teszik ki az esztena berendezését, így gyakorlati szerepüket tartják fontosnak, azt, hogy rendeltetésüknek megfeleljenek. Nem mindig társul hozzájuk különösebb élményanyag.

A szállítás eszközei

Az esztenán egy szekeret találunk, amelyen egyrészt vizet hordanak a közeli forrástól, másrészt az esztenára való tavaszi kiköltözéskor, illetve az őszi beköltözés alkalmával is ezen a szekéren szállítják az esztena eszközeinek egy részét. Mivel a szekér kevésnek bizonyul a teljes eszköztár oda-vissza szállítására, ilyen alkalmakkor Váncsa Imre személygépkocsijával is biztosítja az eszköztár költöztetését. Ugyanezzel az autóval utazik nyári idényben heti egy-két alkalommal a havasi pásztorszállásra, hogy hazaszállítsa a faluba a gazdák részére, illetve az eladásra szánt sajtot és ordát. Juhászatra irányuló kutatásaim során az idősebb generáció tagjaitól

⁴⁴ *Vót egy ügyes...valamikor ejsze papnak indult a gyerek, osztán bédöglött-e, mi-e, osztán az olyan tiszta ember vót ott, hogy el merem mondani, hogy ritkaság. Vótam több rendbe odaki az esztenára, az állta a helyit.* (Adatközlő Fazakas Áron, Csíkmadaras)

⁴⁵ *Amelyik bács vót, az mindegyik tiszta kellett legyen, az kellett ügyeljen, met ha valaki olyan ment oda, Szanepid s akármí, ha megfógták, hogy az edény mocskos, azt mondták: –Maga, uram, vegye a sátorfáját, s menjen el. Tiszta kell legyen, ha élelmiszervel dolgozik. Elértem, amikor fej, akkor mocskos ruhát veszen, de amikor dolgozik a kötséggel, akkor tisztába kell ötözni. Ott nem megy, hogy mocskos salopétába állók, s ott keringetem a sajtot essze, s oda a mocskok hull belé. Akkor mit csinál?* (Adatközlő András József, Csíkmadaras)

⁴⁶ *Most tisztaság van, házak vannak.* (Adatközlő Péter Teréz, Csíkmadaras)

⁴⁷ Székely Melinda: *Élő tárgy – halott tárgy.* A Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 13. (2005) 217.

⁴⁸ Fél Edit–Hofer Tamás: *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban.* Bp. 1997. 4.

több alkalommal is érdeklődtem arról, hogy évtizedekkel korábban hogyan, milyen eszközökkel történt a tejtermékek hazaszállítása.⁴⁹ A kollektivizálás éveiben, illetve azt megelőzően szekerrel szállították a sajtot a faluba. Ez a tevékenység az *esztenabíró* vagy a *sajtszállító* feladata volt, akiknek ez felelősségteljes, több órát igénybe vevő munkát jelentett. Napjainkban a szállítás ideje többszörösére csökkent, és jobb körülmények között szállítják a sajtot a faluba.

Az állattartás eszközei

Míg évtizedekkel korábban a pásztortárgyak nagy részét maguk a juhászok készítették, napjainkban az esztenán alig találunk olyan tárgyat, amelyet saját maguk készítenek el. Ezalól kivételt képeznek a faragott pásztorbotok. Ezek státusszimbólumként ma is jelen vannak.

A pásztorkodás a tárgydiszítésnek kiemelt körülménye, ez összefügg azzal, hogy a pásztorok viszonylag sok és kötetlen szabad idővel rendelkeznek, ugyanakkor a földművelőkhöz viszonyítva kultúrájuk archaikusabb és specifikusabb jelleget mutat.⁵⁰ A díszes pásztorbotok egyből pásztortárgyakkal egyetemben gyakorlati szerepükön túl a mesterség címeréül is szolgálhattak.⁵¹

Csikmadarason a juhászok napjainkban is maguk szerzik be a bothoz szükséges mogyorófát, és ők díszítik ki a botok felületét, azonban díszítés szempontjából már csak ritkán látunk olyan munkaigényes és ízléses botokat, mint amilyeneket múzeumi gyűjteményekben is őriznek. Az igényes díszítmények elmaradása fakadhat a kézügyesség hiányából is, azonban megfigyeléseim inkább azt bizonyítják, hogy egy-egy pásztorbot napjainkban már nem hosszú távra készül, legtöbb esetben csupán egy-két nyáron át használják. A használati idő után bizonyos botok másodlagos szerepet kapnak, erre példaként az esztenán talált botmaradványt említem, amely kikerülve az elsődleges használatból, jelenleg az állatok ételének megkeverésére szolgál. Egy korábbi terepmunkám alkalmával arra is találtam példát, hogy az előző években készült pásztorbotokat tűzifának használták fel. Mindezek kapcsán kijelenthetjük, hogy a juhászok esetében egy-egy eszköz státusának túldimenzionálása túlzásokhoz vezethet.

Az esztenán az elsődleges funkcióban, használatban levő pásztorbotok mennyisége a juhászok számához igazodik. A fejjópásztoroknak és a *monyatoroknak* egy-egy pásztorbotjuk van. Ezekre a botokra díszítmény hiányában rendszerint megkülönböztető jelek kerülnek, ezzel látatva, hogy melyik bot kinek a tulajdona.

A naskalati esztenán a juhok és disznók mellett lovakat is tartanak, ebből adódóan lószerszámok (hám, fék) is találhatóak a havasi szálláson. Ezek az eszténaépület külső falán kaptak

⁴⁹ *Én ott vótam maradvá, s édesapám jött, s minden héten hozta le a sajtot. De olyan rossz volt az út, hogy a lovakon fejjel vót a rúd örökké, úgy suppongunk a köveken bé, úgy bé a szeker. Édesapám hozta bé a sajtot, s azt adták ki a népeknek, gazdáknak. S újból jött, amit kellett, vett, s hozta. Puliszkalisztet, pityókát. Esztenabíró vót. Nem tudom, hogy mi volt a fizetség. Valamit adtak. Sokáig vót esztenabíró. Lehetett tízet biztos.* (Adatközlő Antal Biró Irén, Csikmadaras)

„Lovakval, szekérvel. Csak akkor nem úgy volt, mint most... ráfos szeker. Negyven kilométer. Reggel nekem hét órára ide kellett érn. Hajnalkor két-három órakor indulni kellett. Három óra volt a legtöbb, de úgy jöttek a lovak, úgy eresztetem kívált akkor, amikor megkéstem. Adtam ezét nekik abrakot. Reggel még hét óra nem vót, s az elnöknek a kapujánál vótam, koppantottam, s azt mondja a kollektívnök: – Ugyan biza, Dénes, te már megjárta Naskalatot? Há mondom: – Meg. (Adatközlő Péter Dénes, Csikmadaras)

⁵⁰ Gazda Klára: *Közösségi tárgykultúra – művészeti hagyomány*. Kvár 2008. 135.

⁵¹ Gazda Klára: *i.m.* 136.

helyet. Származásukat tekintve Váncsa Imre apósától kerültek az esztenára, aki négy-öt évvel korábban, új állapotban ajándékozta vejének azokat. Az állattartáshoz kapcsolódik az a gumiabroncs, amely a funkcióváltás példáját mutatja. Ez a bács traktoráról származik, de kikerülve az elsődleges használati körből, végül is az esztenán kapott helyet, ahol vályúként a pásztorkutyák és az esztenán tartott disznók élelmezésére szolgál.

A 20–21. században a fogyasztói szokások előtérbe kerülésével hangsúlyossá vált a gyáripari termékeknek paraszti világban való helye és kultúrabeli szerepe, hiszen a nép már nemcsak a maga által előállított tárgyakkal él, hanem bizonyos szükségleteit egyéb helyekről beszerzett javakkal is kielégíti, így a városban, boltban vásárolt tárgyak bekerülnek a népi kultúra kanonikus világába is.⁵² A fogyasztás megnövekedett szokásai miatt a kilencvenes években, a nemzetközi kutatásban is önálló témává vált a posztmodern világ tárgyböszéggel jellemezhető konzumműltúrája, illetve az ehhez kapcsolódó fogyasztói magatartás.⁵³

Simányi Léna írja, hogy a modern fogyasztói kultúra főként a kulturális reprodukció új módját jelenti, ez két szempontból speciális: az egyik az, hogy a fogyasztás és a kultúra újratermelése elsősorban egyéni szinten, önálló döntések keretében zajlik, a másik pedig az, hogy a kulturális reprodukcióhoz szükséges javakat az egyének pénzért vásárolják meg.⁵⁴

Míg a hagyományos technikákkal készült eszközök évtizedekig funkcionáltak, addig a gyáripari termékek minőségbeli hiányosságaik miatt gyakran idő előtt kikerülnek a használatból, újabbnál újabbak váltják fel azokat, ez összefügg azzal is, hogy könnyen és olcsón beszerezhetőek, így pótlásuk használóik számára nem jelent különösebb problémát.

A fogyasztói társadalomban a tárgyak nemzedékei az emberek nemzedékeihez hasonló, vagy még nagyobb gyorsasággal halnak meg, s ezt követően más tárgyak lépnek az előzőek helyébe.⁵⁵ Míg régen az ember kényszerítette rá életritmusát a tárgyakra, napjainkban a tárgyak kényszerítik rá rendszertelen ritmusukat az emberre: ugyanis váratlanul felbukkannak, tönkremennek, előregedés nélkül egymás helyébe lépnek.⁵⁶

A tömegtermelésen alapuló fogyasztás következtében a tárgyak hamar „leszerepelnek”: annak ellenére, hogy még használhatnák őket, szemétre kerülnek. Ez összefügg azzal, hogy a termelés egyre romlandóbb anyagokkal él, ez éppen a technikai fejlődés megcáfolását eredményezi.⁵⁷ A fogyasztói javak korszakában a „természetes” átlag élettartam fogalma elveszíti értelmét, ugyanis egymást gyorsan követő, újabbnál újabb tárgygenerációk szorítják ki a használatból a korábbiakat.⁵⁸

A juhászeszköztár esetében is nagyobb arányban a tömegtermelés árucikkeivel találkozunk. Ezek sokkal gyakrabban cserélődnek, mint a korábban természetes alapanyagokból, kézzel készített eszközök. Azon túl, hogy a gyáripari termékek könnyen beszerezhetőek, egy másik tényező is hozzájárulhat ezek rövid élettartamához, ez pedig az egyén és a tárgy viszonyában keresendő. A hagyományos technikákkal, kézzel megmunkált eszközök egyértelműen egy

⁵² Fejős Zoltán: *Tárgyfordítások*. Bp. 2003. 60.

⁵³ Fejős Zoltán: *Tárgyunk, tárgyaink. = 50 éves a Néprajzi Tanszék. Jubileumkötet*. Szerk. Ujváry Zoltán, Debrecen 1999. 241.

⁵⁴ Simányi Léna: *Bevezetés a fogyasztói társadalom elméletébe*. Replika LXIII(2005). 11. sz. 181.

⁵⁵ Jean Baudrillard: *A tárgyak rendszere*. Bp. 177.

⁵⁶ Jean Baudrillard: *i.m.* 187.

⁵⁷ Hernádi Miklós: *Tárgyak a társadalomban*. Bp. 1982. 121.

⁵⁸ Hofer Tamás: *A „tárgyak elméleté”-hez. Felszerelések és tárgyezüttesek néprajzi elemzése*. Népi kultúra – Népi társadalom XIII(1983). 49.

személyes viszonyt alakítanak ki maguk és használói között, hiszen az alkotás folyamata által nagyobb kötődés alakulhat ki egyén és birtokolt tárgya között. Abban az esetben, hogyha az alkotó és használó nem ugyanaz a személy, viszont a tárgyat birtokba vevő egyén személyes kapcsolatban áll a tárgy készítőjével, a tárgy már jóval nagyobb ragaszkodást válthat ki tulajdonosából. Ezzel szemben az ipari cikkek standard jellegük miatt is már kevésbé alkalmasak arra, hogy többletértéket jelentsenek birtoklójuk számára, csupán funkcionális szinten ragadható meg az ilyen típusú eszközökhöz való ragaszkodás.

Egy-egy olcsóbban beszerezhető gyáripari termék eltörése, elhasadása esetén már kevésbé jellemző az, hogy használói megjavítsák, mivel tudják, hogy a következő idényben az eszténa eszközeinek tulajdonosa amúgy is gondoskodik az eszköztár cseréjéről vagy pótlásáról.

Hermann Bausinger jegyzi meg, hogy korunkban a tárgyak nagy mennyisége, rohamos változása és fogyasztása negatív hatással van a tárgyak jelentésének fokozatos kibontakozására és elmélyítésére.⁵⁹ Baudrillard írja, hogy a mindennapi környezetben a tárgyak elszigetelődnek egymástól, azonban az ember saját szükségleteinek megfelelően biztosítja együttélésüket egy funkcionális kontextusban.⁶⁰ A tárgyak az egyedüli létezők, amelyeknek egymás melletti létezése lehetséges, ugyanis különbözőségük nem fordítja szembe egymással azokat.⁶¹

A juhászok eszköztára is változatos képet mutat, az eszténaépületben megtalálható eszközök sok esetben „idegenek egymás számára”. Ez anyagságukból is ered, ugyanis műanyag, fém- és fatárgyak együtt vannak jelen. Ami összeköti az eszközöket az a funkció, hiszen az eszténa mint a tejfeldolgozás fő helyszíne többnyire az ehhez a tevékenységhez szükséges eszközöket tömöríti egy helyre. Ezek az eszközök a tejfeldolgozásban egymás „követői”, a velük végzett tevékenységek egymásutániséga eredményezi az eszténán zajló munka sikerességét, tehát végeredményben a munka folyamata kapcsolja egymáshoz a tárgyakat.

Összegzés

A csíkmadarasi juhászok naskalati eszténáján talált tárgyak között vegyesen vannak jelen a kézműves technológiákkal készült tárgyak és az ipari termékek. Megfigyelésem szerint a juhászok nagyobb ragaszkodást tanúsítanak a saját maguk vagy mások által készített tárgyak iránt, a gyáripari termékeket nem kezelik kitüntetett figyelemmel. Ennek ellenére bizonyos kézműveseszközök (pl. pásztorbot) szimbolikus jelentőségének túldimenzionálása hamis képet festhet a tárgyakhoz való viszonyulásról. A fogyasztói magatartás csak részben nyomja rá bélyegét a juhászok életmódjára, a szakirodalomból ismert *újrafelhasználási lejtő* a juhászok tárgyakhoz való viszonyára is jellemző, így gyakran másodlagos vagy harmadlagos funkciót rendelnek egy-egy tárgyhoz. A használati tárgyakat élettörténetük szerint vizsgáltam, de ez a megközelítés a teljes juhászati eszköztár esetében nem volt alkalmazható, ugyanis a tárgyak többsége a közelmúltban készült ipari cikk, így kevesebb a hozzájuk kapcsolódó másodlagos jelentés.

⁵⁹ Hermann Bausinger: *A tárgy és jelentése*. = *Jelentésteleli tárgyak*. Madok-füzetek 3. Szerk. Fejős Zoltán–Frazon Zsófia. Bp. 2005. 15.

⁶⁰ Jean Baudrillard: *i.m.* 11.

⁶¹ Uo. 105.

The Existing Means of a Sheep Ranch in Csikmadaras (Mădăraș, Harghita County)

Keywords: the means used by the sheperds in Csik, the means collection of the ranch, the traditional and the modern, the consumer behaviour

In the present study I examine the totality of the existing means of a sheep ranch in Csik (Ciuc, Harghita County). By presenting and analyzing the means used by the sheperds, I try to picture the idiosyncratic charecteristics of those shepards' way of life who, while working are also living all summer long outside the ranch, in farming houses.

Besides of reviewing and providing a functional description of the aforementioned means, I paid attention primarily to the individual/owner – object/possession report; I could focus on all these details on the basis of my observations at the ranch and by analyzing the personal narratives provided by the users of the utensils. After a comparative disquisition I tried to present the occured changes regarding the aggregation of the available utensils at the disposal of the local sheperds; the disquisition covers in time a period from the beginning of the 20th century to our days.

Paying attention to the means collection of the ranch, we finally get a diverse picture: one can notice that even if these utensils are materially different from each other, estimating after the usage of the means, both the traditional and the modern goods go well together. The consumer behaviour has only had partial impact on the shepherds' way of life; the recycling diagram – also known from the consulting literature – discribes well the shephard's report to their possessions, in the sense that they themselves often associate subsidiary functions to some of their goods.

MŰHELY

Tötszegi Tekla

A tárgyfeliratok elemzésének lehetőségei
a néprajzi kutatásban – a torockói bútorok példája

Az 1990-es évek közepétől a kolozsvári BBTE Magyar Néprajz és Antropológia tanszékén Keszeg Vilmos irányításával a populáris írásbeliség¹ különböző formáit, azok változásait, kontextusait, a hozzájuk kapcsolódó mentalitásokat és habitusokat vizsgáló komplex kutatási program bontakozott ki.² Ezek sorába illeszkedik *Az írás metamorfozisa a 19–21. században. Az írás funkciói, kontextusai, formái és jelentései az erdélyi társadalomban* című program is, amely egy új forrástípust, a múzeumi gyűjtemények feliratos tárgyananyagát vonja be a vizsgálatba.

A kutatás forráskorpuszát a kolozsvári Erdélyi Néprajzi Múzeum (a továbbiakban ENM) gyűjteményeiben található feliratos műtárgyak képezik. Ez a forráskorpusz egyes tárgycsoportok esetében kiegészült más múzeumi és magángyűjtemények anyagából származó tárgyakkal.

A következő elméleti felvetésekből indultunk ki: 1. A tárgyak a kulturális gyakorlat társadalmi kapcsolatokat is megtestesítő, hordozó- és jelentésfunkcióval bíró megszilárdult formái.³ 2. Az írás létrehozását, használatát egyéni és kollektív habitusok szabályozzák, ezáltal az írás társadalmi jelentések, szándékok, attitűdök rögzítésére, kifejezésére alkalmas.⁴

A gyűjteménykutatás legfontosabb feltétele a forrásadottság. A gyűjtés/szerzeményezés során a tárgy kiemelődik kontextusából, elveszíti eredeti társadalmi jelentéseit. Az új kulturális kontextusban a tárgy különféle muzeológiai eljárások nyomán új értelmezési keretet kap, felidéződik eredeti kontextusa.⁵ E folyamatok alapja azonban a részletes és világos tárgydokumentáció.

Tötszegi Tekla (1964) – néprajzos muzeológus, PhD, Erdélyi Néprajzi Múzeum, Kolozsvár, tekla_totszegi@yahoo.com

Készült az Európai Szociális Alap (ESF) társfinanszírozásával, a Babeş–Bolyai Tudományegyetem POSDRU 89/1.5/S/60189 posztdoktori ösztöndíjprogramja keretében.

¹A terminus az intézményes kereteken kívül s az intézményestől eltérő formában folytatott, a mindennapi élet keretében, saját elhatározás nyomán gyakorolt íráshasználatra vonatkozik (Keszeg Vilmos: *Alfabetizáció, írásszokások, populáris írásbeliség*. Kvár 2008. 31).

²1995. november 11-én, Kolozsvárt kerül sor az első olyan magyar néprajzi konferenciára (*Írás, írott kultúra, népi kultúra*), amelynek témája a populáris írásbeliség. A BBTE Magyar Néprajz és Antropológia tanszékén Keszeg Vilmos 1997 óta tanítja az *Írásantropológia* című tárgyat, az általa irányított kutatások eredményei szakdolgozatokban, doktori disszertációkban, szakkiadványokban hozzáférhetők.

³Kaschuba, Wolfgang: *Bevezetés az európai etnológiába*. Debrecen 2004. 191–192.

⁴Keszeg: *i.m.* 166, 173.

⁵Fejős Zoltán: *Tárgyfordítások*. Bp. 2003. 45.

A kutatás során a legfőbb problémát a múzeumi tárgydokumentáció hiányosságai jelentették: a korai időszakban gyűjtött, közvetítők, gyűjtők, kereskedők révén vagy gyűjtemények átvétele nyomán szerzeményezett tárgyak esetében gyakran a legalapvetőbb információk is hiányoznak.

A feliratok – akárcsak a populáris írásbeliség más formái – társadalmi jelentések, viszonyok exponálására is alkalmasak, ezek a viszonyok azonban csupán a megfelelő háttérismeretek segítségével értelmezhetők. A friss terepkutatások, az adott területről publikált kutatási eredmények sok esetben segítenek a kommunikációs kontextus tisztázásában, de legtöbb esetben a dokumentáció hiátusai utólag nem vagy nagyon nehezen, csak számos forrás bevonásával tölthetők meg tartalommal.

Ezt kíséreltük meg a torockói feliratos festett bútorok esetében, különféle elsődleges és másodlagos forrásokat vonva be a bútorok készítése/megrendelése/használati kontextusainak tisztázása érdekében. Jelen tanulmány ennek a rész kutatásnak az eredményeit mutatja be.

Az elemzési korpuszt 88, datálásuk alapján valószínűleg 1805 és 1936 között készült bútor felirata alkotja. Az ENM, a Magyar Néprajzi Múzeum (továbbiakban MNM), a Torockói Néprajzi Múzeum (továbbiakban TNM) gyűjteményeiben, illetve két torockói magángyűjteményben található feliratos tárgyak mellett bevontam a kutatásba a torockói festett bútorokról megjelent képekről leolvasható szövegeket is.⁶

A különféle bútortípusokon megjelenő feliratok többsége évszám és név. A datálás és nominalizálás gyakorlata a társadalom mentalitásában bekövetkezett forradalmi változásokkal, az egyéniség/individuum, illetve a ciklikusat felváltó lineáris időszemlélet megjelenésével van összefüggésben. A felirat megnevezi a tárgyat készítő vagy azt birtokló egyént, s ezáltal egy személyes, egyéni világot teremt.⁷ A datálás a tárgy életének fordulópontját rögzíti, általa a tárgy a folyamatosan változó idő dokumentumává válik.⁸

A kutatás során a tárgyfeliratokból nyert adatokat a következő források vonatkozó adataival vettem össze: *Az Unitáriusok név- és lélekszám szerinti összeírása 1868-ban*,⁹ a Torockói Unitárius Egyházközség 1772–1917 időszakból származó születési, házassági és halotti anyakönyvei,¹⁰ torockói állami anyakönyvek (halotti: 1895–1900, 1907–1922, házassági: 1895–1904, 1907–1921).¹¹

A torockói lakásbelső (s ennek keretében a bútor) első ismert leírását Orbán Baláznak köszönhetjük. A rövid leírás felsorolja a *gyantáros*, vagyis festett s „virágcsokrok és arabesk fonadékokkal” díszített bútorzatot alkotó bútorfajtaikat, azok funkcióját és helyét a lakásbelsőben.

⁶ Lásd Furu Árpád: *Népi építézet*. = Dr. Kós Károly–Szentimrei Judit–Dr. Nagy Jenő–F. Halay Hajnal–Furu Árpád: *Torockói népművészet*. Kvár 2010. 355–410; Hantz Lám Irén: *Torockó, Torockószentgyörgy*. Rendhagyó útkalauz. Kvár 2003; Malonyay Dezső: *A magyar nép művészete* II. Bp. 1909; Tasnádi Zsuzsanna–Selmeczi Kovács Attila: *Régi magyar mintakincs*. Bp. 2011.

⁷ Keszeg: *i.m.* 283–291.

⁸ Keszeg: *i.m.* 145.

⁹ Az Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltára, a továbbiakban EUEGY. *Az Unitáriusok név és lélekszám szerinti összeírása 1868-ban*. I. kötet. A továbbiakban EUEGY.

¹⁰ Fehér Megyei Állami Levéltár, a továbbiakban FMÁL. *Egyházi intézmények anyakönyvei*. 17-es fond, ltsz. 328, mutatószám: 2077 (*A torockói Unitárius Egyházközség Anyakönyve 1772–1849*. II.); mutatószám: 2078 (*A torockói Unitárius Egyházközség Anyakönyve 1850–1917*).

¹¹ A Torockói Polgármesteri Hivatal Archívuma, a továbbiakban TPHA

A szerző a bútorok „ősmagyar” jellege mellett „német reminiscentiák” nyomairól is említést tesz.¹²

Jankó János két évtizeddel később megjelent monográfiája még részletesebben ismerteti a torockói bútor formai jellegzetességeit, érintve készítési és használati kontextusait is. „A házban, hol nem laknak, mert az csak a vendégeknek való, a belső sarkot elfoglalja a *magas ágy*, melyben 6 párna (3 sorban két darabjával) van berakva s az ágytakaróval leborítva. [...] Az ágy mellett egy *festett láda* van, segesvári készítmény, de ma már Kovács Márton asztalos is csinál ilyet Torockzón, a ládának alul két fiókja van apróságok részére. A festések virágmotívumokból állanak. A láda mellett van a *padláda*, 4 lábbal, melynek hátsó támszékjája az oldala, van aztán fedele, ládája, egyik végén karja, tűzhely felőli másik végén azonban nincs karja, télen itt melengetik a lábat. A láda és padláda mögött *falra való deszka* van úgy mellmagasságig, mely néhol az egész falat körülveszi, néhol azonban csak a ládák és padok megett van. Ezekből gyontáros az, ami fényes (vagyis polirozott). Az utcái ablakos oldalon áll a *karos pad* 4 lábbal, hátul karral, festett deszkából. Padnak tulajdonképpen csak az ülődeszékjait nevezik. A *padláda*, mely három rekeszre oszlik s így fedele is háromrészes, egyik vége az ágytól, másik a faltól van, oldalkarja nincs. Az ablakos sarokban az *asztal* áll talpas lábbon elől összefogóval, amire az ember a lábát teheti, fiókja is van. A falba kisebb-nagyobb *tékák* vannak beépítve, s hasonlóképpen virágokkal kifestve, ezek kétajtósak, s ezekben állanak a könyörgéses könyvek s egyéb apróságok. Fent a falon *fogasok* és *tálasok* futnak az ablakos sarok körül. A fogasokon bokályok vannak. [...] A tálasokon vannak a porzsolók és a csuprok. Van egynéhány egyes *szék* is, vagyis egy személyre való szék.”¹³

Az előzőhöz hasonló jellegű összegzést fogalmaz meg Jankó János *A milleneumi falu* című munkájának Torockóra vonatkozó részében is, hangsúlyozva, hogy a festett bútorok az utca felőli vendégszobában találhatóak, az udvar felőli szoba mindennapi használatra szánt bútorai egyszerűek, dísztelenek.¹⁴

A ma torockói bútorként azonosított darabok díszítménye (motívumok, kompozíció, színhasználat) a hajdani Királyföldről ismert szász festett bútorokkal mutat közös vonásokat, valószínűleg erre utal Orbán Balázs német „reminiscentiákra” vonatkozó megjegyzése is. Szeben, Brassó, Meggyes, Segesvár a torockói vasmunkák fő értékesítési helyei voltak.¹⁵ E városok piacain a torockóiaknak alkalmuk volt nemcsak megcsodálni, de meg is vásárolni a helybeli szász mesterek festett bútorait. Jelenlegi ismereteink szerint valószínűsíthető, hogy a korai, 18. század végi–19. század eleji, kék alapú festett bútordarabokat előbb a szász festőasztalosoktól szerezték be.¹⁶ Bár a festőasztalosok készek voltak a díszítményben a megrendelőre/vásárlóra is utaló jegyet nevet, dátumot is megjeleníteni a bútordarabon, mégis azt gondoljuk, hogy a hasonló jellegű, de a 19. század közepétől stilisztikailag egységes képet mutató, sötétzöld alapú, esetleg krómsárga betétes, piros (ritkábban kék, sárga), csokrokba és füzérekbe rendezett virágmotívumokkal, indákkal díszített, finom fehér kontúrral kiemelt dinamikus díszítményű darabok már helyi mester(ek) munkái.

¹² Orbán Balázs: *A Székelyföld leírása*. V. 1871. 218–219. <http://mek.niif.hu/04800/04804/html/207.html>

¹³ Jankó János: *Torda, Aranyosszék, Torockzó magyar (székely) népe*. Bp. 1893. 106.

¹⁴ Jankó János: *A milleneumi falu*. Bp. 1989. 116–117.

¹⁵ Dr. Kós Károly: *Torockói vasművészet*. = *Uő: Népelet és néphagyomány*. Tíz tanulmány. Buk. 1972. 73.

¹⁶ Lásd a *Néprajzi Lexikon* 'torockói bútor' szócikkét is. <http://mek.oszk.hu/02100/02115/html/5-719.html>

A Jankó János által említett¹⁷ Kovács Márton mellett még két bútorfestő nevét rögzítette a szakirodalom. A bútorokat „meleg, enyves festékekkel” kivirágozó, majd „gyontározó” Kelemen Jánosról Malonyay Dezső munkájában¹⁸ olvashatunk. Az 1930-as években működő Vernes Judit dr. Kós Károly kutatásai szerint az előbbieken említett mester unokahúga és tanítványa volt.¹⁹ Nevét egy az MNM gyűjteményében őrzött pad felirata is őrzi: „1936 FESTETTE VERNES JUDIT”.²⁰

Az unitáriusok 1868-as összeírása Torockón két asztalos – Botár András²¹ és Kovács Márton²² – nevét rögzíti. A másik forrástípusban, az anyakönyvekbe nem vezették be következetesen a házassulók, illetve az elhunytak foglalkozását, a vonatkozó bejegyzésekben azonban további két mester – Zsakó István²³ és ifjú Kovács Márton²⁴ neve olvasható. Az említettek közül csupán az idősebb Kovács Mártonról jelenthetjük ki bizonyossággal, hogy festett bútort is készített. A Magyar Néprajzi Múzeum nyilvántartási dokumentumai szerint az idősebb Kovács Márton egy egész szobára való bútort²⁵ készített 1893-ban a Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Osztályának első igazgatója, Xantus János megrendelésére. E bútordarabok mindenike datált. Az asztalon a mester saját neve mellett a helység nevét is fontosnak tartotta megörökíteni, a felső fiókon két felirat is olvasható: *Készítette Kovács Márton Torockón*, valamint *Kovács Márton asztalos m. készítette*. Az asztallap belsejében ceruzával írt feljegyzés látható: *Kovács Márton Torockó*. Akárcsak az anyakönyvekben, itt is következetlen a családnév írásmódja, a Kovács és a Kovács névváltozat egyaránt előfordul.

A Kovács/Kovács Márton mesternévhez további három bútordarab köthető. 1893-as évszám s a mester nevének kezdőbetűi – K. M. – szerepelnek egy 1896-ban leltárba vett fogason.²⁶ A mester neve és a helység megnevezése – *1903ba Kovács Márton Toroczka* – szerepel egy 1903-as datálású láda fedőlapján.²⁷ Egy tékáról készült akvarellről a *KOVÁCS MÁRTON / 19 12* szöveg olvasható le.²⁸

Az asztalosokra vonatkozó levéltári adatok és a feliratok egybevetése nyomán óhatatlanul megfogalmazódik a kérdés, hogy a feliratok az idős vagy az ifjabb mestert nevezik meg. Az anyakönyvi bejegyzések szerint idősebb Kovács Márton 1842. április 3-án született, Kovács István és Király Anna gyermekeként.²⁹ 1868-ban, amikor az unitáriusok jegyzékében már

¹⁷ Jankó János: *Torda, Aranyosságok, Torockó magyar (székely népe)*, Bp. 1893. 106.

¹⁸ Malonyay Dezső: *A magyar nép művészete II. A székelyföldi, a csángó és a torockói magyar nép művészete*. Bp. 1909. 304–307.

¹⁹ Dr. Kós Károly: *Néprajz és muzeológia*. Kvár 2012. 186.

²⁰ MNM, ltsz. 2004.80.1.

²¹ EUEGY. *Az Unitáriusok név- és lélekszám szerinti összeírása 1868-ban*. I. kötet. p. 221.

²² Uo. p. 236.

²³ 1873. júl 13-án keresztelte Kovács Miklós és Pál Judit István nevű fiát. (FMÁL. 17-es fond, ltsz. 328, mutatószám: 2078. p. 254)

²⁴ „Ifjabb Kovács Márton önálló asztalos bejelentette Kovács Mártonné Pál Anna halálát, 58 éves volt” (TPHA. *Halotti anyakönyvek 1895–1900*, p. 467.)

²⁵ MNM, ltsz. 5490, 5491, 5492, 5493, 5494, 5495, 5496, 5497, 5498, 5499, 5500.

²⁶ MNM, ltsz. 22930. A tárgy eredetileg akár a Xantus János által rendelt együttes része is lehetett.

²⁷ MNM, ltsz. 73.158.1

²⁸ Tasnádi Zsuzsanna–Selmeczi Kovács Attila: *Régi magyar mintakincs*. Bp. 2011. 176.

²⁹ „16ta ejusdem Kovács Istvánnak Király Annától 3tin Aprilis Született fiát Márton Ketet Király Janos és Kovács Susa B. Vajda Ilona” (FMÁL. 17-es fond, ltsz. 328, mutatószám: 2077. p. 375.)

asztalosként szerepel, 26 éves. Ugyanabban az évben megnősül,³⁰ s 1869-ben megszületik első fia,³¹ az ő további sorsáról, illetve arról, hogy folytatta-e apja mesterségét, nincsenek információink. 1875-ben megszületik a mester második fia, ifjabb Kovács Márton,³² akit a dokumentumok huszonnégy évesen, 1899-ben, anyja halálának a bejelentése kapcsán említenek először asztalosként.³³ 1903-ban idős Kovács/Kovács Márton újranősül, feleségül veszi a szintén özvegy Simon Annát.³⁴ Idős Kovács/Kovács Márton 1916-ban, 75 éves korában hunyt el.³⁵ Az 1903-as évszámú láda, illetve az 1912-es datálású téka elméletileg bármelyikük munkája lehetett.

A vizsgált 88 torockói bútorfeliratból 22 a tárgy tulajdonosát nevezi meg. Abból kiindulva, hogy a bútordarabokon megjelenő nevek és évszámok más források adataival való összevetése arra is lehetőséget teremthet, hogy jobban megértsük annak a társadalomnak a felépítését, a név, foglalkozás összevetése annak megválaszolására irányult, hogy milyen társadalmi állású egyének tulajdonából származnak az adott tárgyak.

A torockói vasművességről szóló munkájában dr. Kós Károly arra hívja fel a figyelmet, hogy a vasművesség kutatása nyomán „...elénk tárul e sokágú tevékenység megszervezése, Torockó egész vasműves társadalma: az évi bérért dolgozó lóhajtó és szekeres szolgák, a szakmában dolgozó bányász, zsákhordó, szénégető, verőkovács és cigánykovács munkások, az önálló műhellyel rendelkező magyarkovács, lakatos és puskaműves mesterek, valamint a szolgákat és munkásokat alkalmazó bányá- és verőgazdák s a község egész dolgos népe munkája után a »tejfelt leszedő« kereskedő-bankár vasváltók csoportjai.”³⁶

Amint azt már fentebb jeleztük, az anyakönyvekben következtetlenül vezették a foglalkozásra vonatkozó adatokat. Az unitáriusok 1868-as összeírása viszont – a családfők foglalkozására vonatkozó minden hiányosságával – jól jelzi a vasbányászat és vasmunka jelentőségét, Torockó társadalmi palettájának sokszínűségét. Az összeírásban két vasváltó, 10 vasgyártulajdonos, 41 bányász, négy kovács, hét szénégető, 10 csizmadia, két asztalos, 10 földműves, hét kocsis, egy kosárkötő, két szolga, három tímár, három szücs, egy szabó, két mészáros, egy cseléd, egy szekeres, két napszámos, egy kocsmáros, egy bolttulajdonos, egy kereskedő, 13 színész, egy jegyző, továbbá 52 foglalkozás nélküli özvegyasszony is szerepel családfenntartóként.

A rendelkezésünkre álló adatok alapján úgy tűnik, hogy a 19. század második felétől a feliratos festett bútorek a „vasgyáros”³⁷ és a földműves házában egyaránt jelen voltak. A vasgyáros tulajdonából egy 1858-ban készült kamarás asztal maradt meg,³⁸ melynek felirata mindkét házastárs teljes nevét s nevének kezdőbetűjét rögzíti: BOTÁR GETZI³⁹ // VERNES ILONA /

³⁰ „1868. jan. Kovács Márton 26 éves Pál Anna” (FMÁL. 17-es fond, ltsz. 328, mutatósám: 2078. p. 20.)

³¹ 1869. június 11-én, Miklós (Uo. p. 245.)

³² 1875. május 26-án, ifjabb Márton. (Uo. p. 258.)

³³ „Ifjabb Kovács Márton önálló asztalos bejelentette Kovács Mártonné Pál Anna halálát, 58 éves volt.” (TPHA. *Halotti anyakönyvek 1895–1900.* p. 467.)

³⁴ FMÁL. 17-es fond, ltsz. 328, mutatósám: 2078. p. 63.

³⁵ „Kovács Márton 75 éves, önálló asztalos, unitárius meghalt 1918. jan. 3.” (TPHA. *Halotti anyakönyvek 1907–1922.* p. 212.)

³⁶ Dr. Kós Károly: *Torockói vasművesség = i. m.* 53.

³⁷ Botár Gétzi vasgyáros, felesége Vernes Ilona. EUEGY. *Az Unitáriusok név- és lélekszám szerinti összeírása 1868-ban.* I. kötet. p. 217.

³⁸ ENM, ltsz. N663.

³⁹ A Gergely név helyi változata.

1858 / BG VN. Az anyakönyvek szerint az asztal készítésének évében már 23 éves házasok voltak.⁴⁰

Egy 1902-es datálású tékát⁴¹ a tulajdonos nevének első betűi – SzÉ JÁ – díszítik. A kutatók szerint a rövidítés a jelzett esztendőben házasságot kötött fiatal földműves, Székely Jánost jelöli.⁴²

Feltételezzük, hogy a 19. század közepén a helyi mesterektől megrendelhető különféle festett bútordarabok olyan értéket képviseltek, amelyre a közösség tagjai mindannyian vágytak, de ezek eleinte csupán a tehetősebbek számára voltak elérhetőek. Az általánosan elterjedt s nagy számban fennmaradt ládákkal ellentétben a fent említett kamarás asztal, a hátasszékek előbb ebben a körben terjedtek el. A 20. század elejére – úgy tűnik – a festett bútor státuszszimbólummá válik a torockói földművesek számára, hiszen nemcsak a menyasszony,⁴³ de a vőlegény is egy a neve kezdőbetűivel díszített tékát visz a közös háztartásba. Korábbi kutatások szerint ebben az időszakban Torockón már a polgári jellegű bútorok is elterjedtek.⁴⁴

A festett bútorokon megjelenített évszámok kapcsán megfogalmazódó másik kérdés a bútorkészítés/rendelés motivációjára, a készítés idejére, illetve a valamely eseményhez való kapcsolás lehetőségére irányul.

A különféle források hasznosíthatóságáról, megbízhatóságáról értekező Marc Bloch fogalmazza meg, hogy a kutató feladata megtalálni és szóra bírni, megérteni a rendelkezésre álló forrásokat, de azt is hangsúlyozza, hogy a legvilágosabb források is csak akkor „beszélnek”, ha tudjuk, hogyan kérdezzük őket, ha tisztában vagyunk a források tökéletlenségeivel, azzal, hogy „tanúink” tévedhetnek vagy hazudhatnak is.⁴⁵

A feliratos bútordarabok is források. A feliratokban szereplő nevek, évszámok, társítva azazal a széles körben elterjedt nézettel, miszerint a különféle bútordarabokat az esküvőre csináltatták/vásárolták, s többnyire a menyasszony hozományát képezték, szinte kínálják azt a megállapítást, hogy ezek a díszes, egyértelműen presztízsértékű darabok az esküvői rítushoz köthetők, a bútorokon megjelenő évszám pedig az esküvő idejét jelzi.

Az adatokat más forrásokkal összehasonlítva azonban kiderül, hogy korántsem ilyen egyértelmű a helyzet. Az anyakönyvek bejegyzései is jelzik, hogy mennyire komplex volt a párok helyzete a 19. század második felének protestáns közösségeiben. A magas elhalálozási ráta következményeként nagyon gyakori a – sokszor igen fiatal – özvegyek közötti házasság. Mivel a protestáns egyház engedélyezi a válást, sok esetben egyik vagy akár mindkét fél másodsor köt házasságot. Ez utóbbi esetben a szertartásra sokszor csak többéves együttélés, gyakran csak a közös gyermek megszületése után került sor.

⁴⁰ [1825] Anno eodem 3a July mátkás Személyek Ifju Legény Botár Gétzi és Hajadon Léány Vernes Ilona mind ketten Unitaria Religión lévőek meg kérdeztetvén olly Fassiot tettek, hogy nints se edjik se más reszről semmi Eröltetés. Bizonyások valának az Alol irtak. Pál Ferentz Vernes János (x) Ezek ki hirdettek először 4a july másodsor 9ta july. Harmadiksor 20.dik July. Copulaltatak 11a august.

(FMÁL. 17-es fond, ltsz. 328, mutatószám: 2077. p. 226.)

⁴¹ ENM, ltsz. A9722

⁴² 1902. febr. 2. Székely János földm. legény unit., 24, Kelemen Judith leány, unit., 20 (FMÁL. 17-es fond, ltsz. 328, mutatószám: 2078. p. 61)

⁴³ Korábbi tékákon a nő, esetleg mindkét házastárs neve szerepel.

⁴⁴ Furu Árpád: *i.m.* 391.

⁴⁵ Marc Bloch: *A történezmestersége*. Bp. 1996. 51, 67–68.

A vizsgált bútordarabokon a következő típusú nominalizálás található: a tulajdonos neve, a tulajdonos nevének kezdőbetűi, a tulajdonos házastársak neve, a készítő neve, a helység neve. Feltételeztük, hogy a bútordarabok a menyasszony vagy a vőlegény hozományából származnak, illetve azt, hogy az évszám a család életében jelentős eseménynek (esküvő, gyermekek keresztelője, konfirmálása) állít emléket. Ennek igazolása érdekében ellenőrizünk a feliratokban megjelent nevekre vonatkozó minden adatot, a bútorokon megjelenő évszámot összehasonlítottuk a keresztelési, házassági és halotti anyakönyvben rögzített eseményekkel.

A vizsgálat azt mutatta, hogy csupán egyetlen tárgytypus, a kelengyészládák esetében mutatható ki összefüggés a felirat és az anyakönyvbe bejegyzett konkrét esemény között. A forráskorpuszban 14 láda található, ebből öt ládán szerepel az évszám mellett a tulajdonos neve is a láda fedőlapjának belsején. Az első három, 1847-,⁴⁶ 1862-⁴⁷ és 1864--es⁴⁸ datálású láda esetében egyértelmű a helyzet, az évszám köthető a feliratban megnevezett fiatal, 18-19 éves lányok férjhezmeneteléhez. Mindhárom az esküvőt megelőző évben készítették. A torockói házassági anyakönyvekben gyakran jelenik meg a „mátkás személyek” szókapcsolat. A szakirodalomban sajnos kevés adatot találunk a közösség jegyességi szokásaira vonatkozóan, mindössze Jankó János megfigyelésére támaszkodhatunk, aki szerint Torockón a jegyesség időtartama 1-2 hónaptól másfél évig is eltarthat.⁴⁹ Az előbbieket alapján logikusnak tűnik az a magyarázat, hogy a kelengyészládát akkor rendelték meg, amikor már eldöntötték, hogy összeházasodnak a fiatalok, gyakran az esküvő előtti évben. A negyedik láda⁵⁰ az esküvő évében készült. Ebben az esetben azonban az esküvőre az év legvégén, december 28-án került sor. Az esketés évében a láda 1890. augusztus 25-én született tulajdonosa 18 éves, a vőlegény egy nyolc évvel idősebb s már elvált kőművessegéd.⁵¹ A fiatal lány és az idősebb, kétkezi munkából élő, elvált férfi december végi házasságának hátterében a lány nehéz anyagi helyzetét, a kettőjük közötti erős érzelmi kötődést, esetleg kényszerítő körülményeket feltételezhetünk. Az anyakönyvekben való újabb adatkeresés nyomán ez utóbbi válik bizonyítottá: a fiatal nő 1909. április 15-én kislányt szül,⁵² ami magyarázat, lehet az előző év végi, sietősnek tűnő esküvőnek.

Az ötödik láda⁵³ tulajdonosának esküvőjére a bútordarabon megjelenő, és feltételezhetően a készítési évet jelölő dátum után három évvel kerül sor, ekkor a menyasszony 22 éves. A hatodik láda datálása nem mérvadó: a gyűjteménytulajdonos elmondása szerint egy régi darabot

⁴⁶ MNM, ltsz. 95089: *VERNES SUSI 1847*

„1848, 30 Decembris [...] Posgi Getzi 20 éves és hajadon Vernes Susi kérdeztettek ki az erőltetés nem létéről Kriza Márton és Vajda György Consistorok előtt. (FMÁL. 17-es fond, ltsz. 328, mutatószám: 2077. p. 422)

⁴⁷ MNM, ltsz. 95666: *KLÓTZA ANNA: 1862*

1863. július 25. „Fodor Sándor 23 éves, Klotza Anna 18.” (FMÁL. 17-es fond, ltsz. 328, mutatószám: 2078. p. 15.)

⁴⁸ TNM, ltsz. 163: *1864 TOBIZS ANNA*

1875. márc. 20. „Borbé János (23) Tobis Anna (19)”. (FMÁL. 17-es fond, ltsz. 328, mutatószám: 2078. p. 17.)

⁴⁹ Jankó János: *Torda, Aranyosszék, Torockó magyar (székely) népe*. Bp. 1893. 214.

⁵⁰ TNM, ltsz. nélkül: *MORICZ / ILONÁÉ / 1908*.

⁵¹ „1908. decz. 28. Kerekes András vált. unit. 36, Mórítz Ilona leány, unit. 20” (FMÁL. 17-es fond, ltsz. 328, mutatószám: 2078. p. 67). Az állami anyakönyv vonatkozó bejegyzése szerint a menyasszony 18, a vőlegény pedig 26 éves. „Móricz Ilona unitárius háztartásbeli, szül. 1890. aug. 25. házasságot kötött 1908. dec. 28-án Kerekes András kőművessegéddel, unitárius, szül. 1882. jan. 22.” (TPHA, *Házassági anyakönyvek 1907–1921*. p. 28.)

⁵² Ilona 1909. április 15-én született. (FMÁL. 17-es fond, ltsz. 328, mutatószám: 2078. p. 351.)

⁵³ *DEMÉNY ILONA / 1873 (Furu Árpád: i.m. 392.)*

Zsakó Gergely 26 éves és Demény Ilona 22 éves esküvője 1876. október 20-án volt. (FMÁL. 17-es fond, ltsz. 328, mutatószám: 2078. p. 31.)

festettek át utólag, 1928-ban, a láda eredeti, nem torockói származású tulajdonosának neve s az átfestés dátuma került a ládára. A láda fedőlapjának belsején szereplő név 1910-ben tűnik fel a házassági anyakönyvben.⁵⁴

A többi bútordarab esetében nem tapasztalunk az előzőekben bemutatott rendszerességet. Az első olyan típusú bútor, amelyen mindkét házastárs neve megjelenik, 1846-os⁵⁵, az utolsó 1889-es⁵⁶ datálású. A házastársak nevei különböző bútorfajtákon jelennek meg (falvédő,⁵⁷ téka,⁵⁸ asztal⁵⁹). A feliratokban szereplő neveket és évszámokat összevetve a szóban forgó személyek esküvőjének évével egyetlen egyezést sem találunk. Van olyan bútordarab, amelynek felirata az esküvő utáni évet rögzíti, de olyan is, amelynek évszáma több mint egy évtizedes házasság utáni időpontot nevez meg. A bútordarabokon lévő évszámok nem köthetők későbbi családi eseményekhez sem, ami arra utal, hogy a dátum a készítés évére vonatkozik.

Mindezek alapján úgy látjuk, hogy a tárgykészítés motivációját a torockóiak életmódjában, anyagi helyzetében, vágyaiban és lehetőségeiben kell keresnünk.

Az elemzett forráskorpuszban az 1805–1840-es időszakból mindössze öt bútordarab található, az 1840-es évektől viszont ugrásszerűen megnő a fennmaradt feliratos bútordarabok száma. Az 1840-es–1850-es évekből nemcsak ládák, fogasok, de feliratos tékák, falvédők is fennmaradtak, ez utóbbiak méretre, rendelésre készültek. Mindez arra enged következtetni, hogy valószínűleg már Kováts Márton előtt működött a városban bútorfestő asztalos, akinek a munkája nyomán megalapozódott a saját, torockói festési stílus s ennek nyomán az a bútordivat, amely meghatározta a helyi lakásbelső képét. A 19. század végétől a polgári jellegű bútorok fokozatosan átveszik a festett bútorok helyét. A 19. század végétől, majd a 20. század elején hangsúlyosabban változik a festett bútorok díszítésmódja is: a díszítmény egyre zsúfoltabbá, a színezés tarkábbá válik, nő a díszített felület aránya a díszítetlen rovására, s a feliratok tartalma is változatosabb lesz. Az idő, a készítő, illetve tulajdonos személyes presztízsének a megjelenése mellett a festett bútorok más típusú, pl. vallásos tartalmú üzenet hordozójává válnak.⁶⁰

⁵⁴ KÖNTÖSI JULIANA 1928. Gelei István elvált, 45 éves unitárius és Köntösi Julianna elvált, 40 éves református esküvőjére 1910. március 26-án került sor. (FMÁL. 17-es fond, ltsz. 328, mutatószám: 2078. p. 68.)

⁵⁵ ENM, ltsz. N673.

⁵⁶ Furu Árpád, *i.m.* 392.

⁵⁷ ENM, ltsz. N664: PÁL JÁNOS, SAKO JUDIT / 18 58 ; ENM, ltsz. N673, 18 VAJDA MÁRTON GYÖRKE ANNA 46; ENM, ltsz. N322: ...ANDOR 1853; MNM, ltsz. 101511, BOTÁR ISTVÁN KRIZA ANNA/1854.

⁵⁸ MNM, ltsz. 101510: BOTÁR JÁNOS CZUPOR ANNA 1861; MNM, ltsz. 70.175.39: BALOG JÁNOS, BORBÉLY JUDIT 1854; Magángyűjtemény, ltsz. nélkül: KIRÁLJ ISTÁN KRIZA ILONA / 1883 ; Furu Árpád: *i.m.* 391, 392. 18 89 /Jári János Pál Anna ; Hercze BOTÁR Simon Judit / 18 85 ; Hantz Lám Irén: *i.m.* 189. TAMÁS ANDAR / TOBIÁS SÁRA / 1853

⁵⁹ ENM, ltsz. N663: BOTÁR GETZI. // VERNES ILONA / 1858 / BG VN.

⁶⁰ A protestáns közösségek lakáskultúrájából jól ismert, bekeretezett nyomtatvány, a házi áldás szövege jelenik meg az 1930-as években, két – valószínűleg Vernes Ilona által festett – asztal lapján: HÁZI ÁLDÁS / HOL HIT OTT / SZERETET // HOL SZERETET OTT / BÉKE HOL BÉKE / OTT ÁLDÁS // HOL ÁLDÁS OTT / ISTEN // HOL ISTEN / OTT SZÜKSÉG /NINCSEN (Magángyűjtemény; MNM, ltsz. 2004.80.2.)

The Possibility of Analysing the Inscriptions on Objects within Ethnographic Research – The Example of Furniture from Torockó (Rimetea, Alba County)

Keywords: popular writing, written private texts, inscriptions on furniture, museum collections

The paper presents the partial results of the research with the topic *The Metamorphosis of Writing between the 19th and 21st centuries. Roles, Contexts, Forms and Significances of Writing in the Transylvanian Society*. Being part of the series of researches regarding to the written private texts and the use of the official texts in the private life, this project proposes to extend the research to some new empiric sources by use of the museum collections.

During the research the information extracted from the inscriptions of the furniture items from Torockó (Rimetea, Alba County) have related to the personal information extracted from various historical sources (church records, census) in order to establish the chronology of the items and to identify the occasions they were purchased.

Vajda András

Egy sáromberki helytörténetíró és munkája: a rólunk szóló történelem (esetelemzés)

Elméleti keret

Wolf Lepenies *Három kultúra* című könyvében¹ a szociológia beszédmódjának (ki)alakulását elemzi. Elemzése során arra a megállapításra jut, hogy a szociológia a 19. század közepétől kezdve az irodalommal vetélkedve igyekezett kisajátítani a társadalomról való beszélés jogát. Ez a versengés azzal a következménnyel járt, hogy a szociológia „harmadik kultúraként” ékelődött be az irodalmi és a tudományos beszédmód közé, hol az egyik, hol a másik pólushoz közelítve. A szociológia elismert véleményformáló diszciplinává válása ugyanakkor az amatőrök napjának leáldozását jelentette.²

Hites Sándor egyik tanulmányában ezzel szemben a történetírás diszciplinává válásának történetét követi nyomon.³ Elemzésében a 19. századi történetírás kapcsán beszél a történelem és az irodalom viszonyáról, és Lionel Gossman nyomán úgy érvel, hogy a 19. századig történelem és írás viszonya problémátlan volt, ekkor ugyanis a történetírást az irodalom részeként tartották számon.⁴ A kettő közötti szakadás, azaz a történetírás tudománnyá válása csak a 19. század végén ment végbe.⁵ Ekkor azonban az ellenőrzés nemcsak arra terjedt ki, „hogy mely események játszhatnak szerepet egy történelmi elbeszélés megalkotásában, hogy mi számít történelmi ténynek, de azt is igyekeztek megszabni, hogy mi számít egy tárgy megfelelő bemutatásának”. Ezzel egyszerre viszont az irodalom is „bejelentette lemondását a történelem megítéléséről”.⁶ Ugyanakkor az utóbbi időben egy ezzel ellentétes irányú folyamatnak is tanúi lehetünk, melynek során felértékelődött a professzionalizáció előtti történelmi gyakorlat.⁷ Martin Lyons a 19. századi angol és francia munkásírók íráshabitusát vizsgálva a nonprofesszionális írói gyakorlatnak ezen fajtának meghatározására a betolakodó (*intrus*) terminust használja.⁸

Vajda András (1979) – néprajzkutató, PhD, A Hagyományos Kultúra és Művészeti Oktatás Maros Megyei Központja, Marosvásárhely, vajdandras@yahoo.com

¹ A kötet (*Die Drei Kulturen: Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*) 1985-ben jelent meg, melyet rövid időn belül angolra is lefordítottak: *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*. Cambridge 1992. Magyar nyelven részlet belőle a *Szofi* hasábjain jelent meg. Wolf Lepenies: *Irodalom és tudomány közt félúton*. *Szofi*. Szociológiai Figyelő II(2001). 1–2. sz. 53–61. Elemzésem során ez utóbbira támaszkodom.

² Wolf Lepenies: *i.m.* 53–61.

³ Hites Sándor: *Hozzáértés, köztudalom, dilettantizmus: történetírás a 19. században*. = *Antropológia és irodalom. Egy új paradigma útkeresése*. Szerk. Biczó Gábor. Debrecen 2003. 241–251.

⁴ Uo. 243.

⁵ Uo. 244.

⁶ Uo. 247.

⁷ Uo. 241.

⁸ Martin Lyons: *The Reading Experience of Worker-Autobiographers in Nineteenth-Century Europe*. = Uő: *Reading culture and writing practices in nineteenth-century France*. Toronto–Buffalo–London 2008. 111–138.

Lyotard a metaelbeszélések hanyatlásáról, sőt likvidálásáról beszél, ami ugyanakkor „nem akadályozta meg, hogy a kis és kevésbé kis történetek továbbra is szöjék a mindennapi életanyagát”.⁹ A szerző tehát a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságra hívja fel a figyelmet. Hermann Bausinger más összefüggésben ezt a horizont szétesésének nevezi, mely a szülőföld mai fogalmának elterjedését vonta maga után.¹⁰ A szerző azt hangsúlyozza, hogy a manapság megrendezett számtalan helyi évforduló már létrejöttével is visszaul a helyi történelemre.¹¹ Ezeket az eljárásokat Pierre Nora az emlékezés helyei fogalmával írja le. Létrejöttüket azzal indokolja, hogy az emlékezetnek nincs már valódi közege.¹² Amit ma emlékezetnek nevezünk – mondja a szerző –, az már nem emlékezet, hanem történelem, amit az emlékezet fellángolásának nevezünk, az nem más, mint az emlékezet beépülése a történelembe.¹³ François Hartog pedig a múlthoz való viszonyulási formákat, a történelem megszerkesztésének és használatának módjait *időrezsimeknek* nevezi.¹⁴

A francia kutatásokra támaszkodva¹⁵ Keszeg Vilmos mondja, hogy a folyamat, amely által a helyi közösség birtokba veszi saját múltját, megkonstruálja saját történelmét, univerzumot hoz létre. E folyamat révén a történelem tudományból helyi speciális tudássá és gyakorlattá alakul, ahol „a hangsúly a történelem tanulásáról áttevődik a történelem megszerkesztésére”.¹⁶

Vera Mark egy bennszülött helytörténetíró, néprajzi gyűjtő, Gascogne-i D. írásainak természetrajzát vizsgálja. Az elemzés rámutat, hogy az írásbeliség térhódításának hatására megváltozó népi/helyi kultúrák esetében az írás nem csupán beemelődött a mindennapi használatba (*közönséges iratok*), hanem minden közösség kitermelte a maga krónikását, hagyományainak, történelmi tudatának megörökítőjét. Ennek a folyamatnak a felfutása Franciaországban az 1960–1980-as évekre tehető. Ezeknek a helytörténeti kutatóknak a motivációit a személyes gondolatok kifejezésének, megörökítésének szüksége, a helyi érdekek megjelenítése, valamint a hivatásos történészekkel szembeni bizalmatlanság motiválja. Szerzői a kétkezi munka ismeretének hiányát vetik a tudós réteg szemére.¹⁷ Ezt a helyi történetírók által létrehozott történelmet a francia kutatások *rólunk szóló történelemnek (histoire à soi)* nevezik.¹⁸ A helyi történelem hozzáférhetővé tételének, kisajátításának ezt a formáját pedig a *történelem domesztikálásának*¹⁹ nevezhetjük.

Az erdélyi lokális helytörténetírás specialistáit és a helyi történelem alakzatait Keszeg Vilmos vette számba. Elemzésében a helyi történelmi emlékezet öt alakzatát azonosítja. Ezek a

⁹ Jean-François Lyotard: *Széljegyzetek az elbeszéléshez. = A posztmodern állapot.* Szerk. Jürgen Habermas–Jean François Lyotard–Richard Rorty. Bp. 1993. 146–150.

¹⁰ Hermann Bausinger: *Népi kultúra a technika korszakában.* Bp. 1995. 81.

¹¹ Uo. 83.

¹² Pierre Nora: *Emlékezet és történelem között.* Bp. 2010. 13.

¹³ Uo. 20.

¹⁴ François Hartog: *A történetiség rendjei. Prezentizmus és időtapasztalat.* Bp. 2006. (Atelier füzetek 6.)

¹⁵ A francia írás- és mentalitáskutatói csoport helytörténeti irodalmat vizsgáló kutatási programjának eredményeinek összefoglalását lásd *Une histoire à soi: figurations du passé et localités.* Szerk. Alban Bensa–Daniel Fabre. Paris 2001.

¹⁶ Keszeg Vilmos: *Alfabetizáció, írásszokások, populáris írásbeliség.* Kvár 2008. 329–330.

¹⁷ Vera Mark: *L'écriture de soi entre Histoire et autobiographie. = Par écrit. Étologies des écritures quotidiennes.* Szerk. Daniel Fabre. , Paris 1997. (Collection Ethnologie de la France 11) 361–375.

¹⁸ A kutatás legfontosabb következtetéseit Keszeg Vilmos összegezte. Lásd Keszeg Vilmos: *i.m.* 331.

¹⁹ Daniel Fabre: *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques.* Paris 2000. (Collection Ethnologie de la France 15)

toronygombirat, az házi és egyházkerületi monográfiák, a közigazgatási egységek monográfiái, a tananyagként kidolgozott településtörténetek és a településmonográfiák. Szerzőik többnyire a helyi értelmiségi rétegből kerülnek ki (papok, tanítók, tanárok), de több esetben egyszerű parasztemberek is hozzálátnak a helyi történelem megírásához. Ennek megfelelően a helyi történetírás műhelyei az egyházban, az iskolában, a helyi specialista lakásán állandósulnak.²⁰

A lokális történelem alakzatai a sáromberki²¹ társadalomban

Az általam vizsgált közösségben több helyi értelmiségi tett kísérletet a lokális történelem megszerkesztésére. Ezek egy része szakember felügyelete alatt készült, másik részük belső indíttatásra, mindenféle szakmai ellenőrzés nélkül. Ami közös bennük, hogy munkájukat kivétel nélkül a nyilvánosságnak szánták, a helyi közösség nemcsak létezésükről tudott, de tartalmukat is ismerte. Az első ilyen próbálkozás Mózes András teológiai tanára volt, aki még nagyenyedi diákévei alatt kezdte gyűjteni és rendszerezni a település történetével kapcsolatos írásos adatokat, de hatalmas korpusza soha nem került kiadására. A falutörténet néhány oldal terjedelmű rövidített változata bekerült az egyház levéltárába, melyet a konfirmáció során tananyagként is használtak, majd 1986-ban a református templom tornyának felújítása alkalmából a felújított toronygombba szintén ennek egy másolatát helyezték el. Ekkor írógéppel sokszorosították, és egy-egy példányát szétoztották a felújítási munkálatokhoz anyagilag hozzájáruló családok között. A település történetének újabb rövid összefoglalására az 1990-es évek elején került sor. Ekkor Szabó Miklós helytörténész hatoldalnyi rövid összefoglalót készített a település fennállásának 675. és a szövetkezeti mozgalom 100. évfordulója közeledtének alkalmából.

A település monográfiája 1994-ben készült el, de ennek csak egy részét írták szakmabeliek. Az egyháztörténetet a helyi lelkipásztor, az iskolatörténetet pedig a történelem szakos tanár állította össze. Ez utóbbi a falumonográfia helyi sikerét megélve a kutatómunkát tovább folytatta a helyi iskola levéltárában. 1998-ban a település oktatástörténetéből írta első fokozati dolgozatát, 2003-ban pedig összeállította a sáromberki tanítók teljes névsorát. 2006-ban a Telekiek és Sáromberke, 2007-ben II. Rákóczi Ferenc és a szabadságharc történetét írta meg verses formában. E két utóbbi nyomtatásban is megjelent egy marosszentgyörgyi kiadónál önköltségen.

Az említett munkák közül itt csak a Mózes András által készített négykötetes falumonográfia elemzésére vállalkozom. A hasonló írói habitussal rendelkező Berekméri D. István írói tevékenységéről egy korábbi tanulmányomban már írtam.²²

Mózes András biográfiája

Mózes András 1904. április 1-jén született Sáromberkén, szegényparaszt családban. A szülők anyagi nehézségeire való tekintettel hatéves korától nagyszülei vették gondozásba.

²⁰ Keszeg Vilmos: *A történelmi emlékezet alakzatai. = Folklor és történelem.* Szerk. Szemerényi Ágnes. Bp. 2007. (Folklor a magyar művelődéstörténetben 3.) 18–43.

²¹ A település történetéről lásd *Sáromberke 1319–1994.* Sáromberke 1994.

²² Vajda András: *Irodalom és tudomány között: egy verses helytörténeti kismonográfia. = Lenyomatok. Fiatal kutatók a népi kultúráról 6.* Szerk. Ilyés Sándor–Jakab Albert Zsolt. Kvár 2006. 9–32.

1916-ban – ekkor már mindkét szülejét elvesztette – felvették a nagyenyedi Bethlen Gábor Kollégiumba hadiárva számára fenntartott ösztöndíjjal, ahol 1924-ben sikeresen leérettségizett. Ezután a kolozsvári Református Teológián lelkészi és vallásstanári diplomát (1928), majd Debrecenben doktorátust (1942) szerzett, és a Bolyai Tudományegyetemen magyar nyelv és egyetemes történelem szakból államvizsgázott (1949). Pályáját várkudui lelkészként kezdte. 1934-től Kolozsváron volt vallásstanár, majd 1948-tól nyugdíjba vonulásáig (1972) teológiai előadótanár. Írásait elsősorban a Harangszó, Református Szemle, Az Út, Kiáltó Szó és a Református Család közölte.²³ Mózes András elsősorban teológia tanárként és egyháztörténészként tartja számon a *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon*. Jelentősebb írásai is egyháztörténeti munkák (*A vasárnapi iskola története*. Kvár 1935; *A várkudui református egyházközség története*. Kvár 1936; *Az erélyi román reformáció kateirodalma*. Kvár 1942). Azt viszont már kevesebben tudják, hogy több, kéziratban maradt kisebb-nagyobb elbeszélésnek és versnek is szerzője.²⁴ *Megszóllalt az orgona* című kisregénye halála után, 1996-ban jelent meg.

A kéziratossal falumonográfia szerkezete

Az Adatok Sáromberke történetéhez címet viselő, kéziratban maradt településtörténet összesen 658 gépelt oldal terjedelmű, négy 30 x 21 centiméter nagyságú, gondosan bekötött és oldalszámmal ellátott füzetből áll. Szerkezetét tekintve a munka négy nagyobb fejezetre oszlik: 1. településtörténet, 2. közigazgatás, anyagi és szellemi műveltség, 3. egyháztörténet és 4. iskolatörténet. Az egyes kötetek egymással szorosan összefüggő, egymás kiegészítő, mindazonáltal önmagukban is önálló egységet képeznek. Minden kötet külön ajánlást és tartalomjegyzéket tartalmaz.

Az első kötet címe *Településtörténet*, a kézirat véglegesítésének éve pedig 1970. A kötetet a szerző a sáromberki asszonyoknak és a rokonainak ajánlja. A bevezető rész előszót (indoklást) és a település névmagyarázó mondáját tartalmazza. Az első fejezet a helység nevének oklevelekben találgató említéseit sorolja fel időrendben, a második a község határát és természeti adottságait (vizeit, erdeit, földrajzi koordinátáit stb.) mutatja be. Ezt követően kerül sor a lakosság változásának, a határ beosztásának, a helyneveknek,²⁵ a község birtokosainak, a sáromberki családoknak és az egyes családi portáknak, a főbb foglalkozások és a közép- és felsőbb iskolát végzettek nevének felsorolására, bemutatására.

A második rész címe *Közigazgatás, anyagi és szellemi műveltség*. A kézirat 1940–1970 között készült. Ezt a munkáját a szerző keresztanyja, Kristóf Péterné szül. Kádár Anna emlékének ajánlja. A közigazgatást tárgyaló fejezet a közlekedésről (az országút, vízi út és vasút

²³ Vita Zsigmond: *Mózes András = Romániai Magyar Irodalmi Lexikon* 3. Kvár 1992. 642.

²⁴ Ezek a szövegek a Sáromberki Református Egyházi Levéltárban találhatóak meg. Közöttük van egy vers, amely a Teleki-kripta felújítását köszönti, címe *Követendő példa. Sáromberke* címmel a település nevére vonatkozó eredetmonda változata (3 oldal). *Andris Enyedre megy* címmel azt írja meg, hogy édesanyjával hogy tették meg az utat félíg gyalog, félíg vonaton Nagyenyedig (2 oldal). *A sáromberki két Mózes András. A nagyenyedi Bethlen Kollégium kedvezményel támogatott, de azért tettekkel hálás diákja* a Mózes fiúk nagyenyedi diákéveinek egy-egy jeles eseményét beszéli el (11 oldal). Egy cím nélküli szöveg az első várkudui vasárnapi énektanítás történetét örökíti meg (5 oldal).

²⁵ Ennek a fejezetnek egy átdolgozott változata nyomtatásban is megjelent. Mózes András: *Sáromberke helynevei*. Nyelv és Irodalomtudományi Közlemények XV. (1971) 1. sz. 131–133.

használatáról), a postahivatalról, a kereskedelemről (vásár, fogadó, mészárosok és szövetkezeti mozgalom), a helyi iparról, a település természeti kincseiről (földgáz), az elektromos áramszolgáltatás bevezetéséről és az emberbaráti létesítményekről (ispotály, faluháza) tartalmaz adatokat. A népi műveltségről szóló fejezet pedig a népviseletet, a népi díszítőművészetet, a népszokásokat (az aranyos víz megszerzése, a kántálás, az istvánózás, a karácsonyi legáció, a lakodalom, a temetési szokások) és a hiedelmeket ismerteti. Ezenkívül külön szól az iskola, a kultúrház, a könyvtárak és az itt működő dalárda és színjátszó kör szerepéről, valamint a helyiek által olvasott napilapokról, folyóiratokról. A népi verselőket és a sirverseket is külön alfejezetben mutatja be.

Az egyháztörténeti részt a szerző dr. Nagy Géza református teológiai professzor emlékének ajánlja. Az anyag megírásának időszaka szintén 1940–1970 közé esik. A négy rész közül ez a rész a legkidolgozottabb, tagolása és gondolatmenete egyaránt elüt a másik háromtól, és a szövegközi javítások, betoldások száma is jóval kisebb. A kötet hat részre tagolódik. Az első, bevezető rész a község és a vallás viszonyát tárgyalja. A második a helység reformálását és a református egyház rövid történetét adja. A harmadik rész a lelkészek életét és munkásságát méltatja, a negyedik az egyház *első embereiről* szól, az ötödik az egyházi munka anyagi feltételeiről (lelkési díjlevelek, alapítványok stb.), az utolsó pedig a gyülekezet lelki életével (pasztoráció, katekizáció, vallási erkölcsök, belmisszió stb.) foglalkozik.

A negyedik rész a falu iskolatörténetének közel 650 éves történetét foglalja össze. A kézirat 1970-ben készült el, az ajánlás a szerző tanítóinak, Böszörményi Irmának, Nagy Károlynak és Gál Mártonnak szól. A kötet bemutatja az oktatás kezdeteire vonatkozó elszórt adatokat, az egy tanerős református iskolát és tanítóit, a Telekiek által 1824-ben épített egyházi iskolát és tanárait, az iskola 1911-es államosítását, az állami iskola építésének történetét, valamint tanítóit, az első világháború utáni időszak magyar nyelvű állami és egyházi református iskoláit és tanerőit, valamint a második világháború után jövő újabb tanárgenerációkat.

A kötet gépelt lapjain több helyen is későbbi betoldások nyomai láthatóak. Ezek egy része gépirat, a régi szövegfelületre ráragasztott írás, másik része a lap üresen maradt felületeire kézzel készített kiegészítés, kiigazítás, melyek mind a mű folyamatos alakulásának, alakításának bizonyítékai. Emellett a kötetek lapjai között több a településtörténet adatainak összegyűjtése során keletkezett levél, néhány kisebb, a faluval vagy a szerző fiatalkori élményeivel kapcsolatos írás (vers és próza), valamint több illusztráció (fénykép, rajz, térkép) található, melyeket szintén a településtörténet szerves részeként olvashatunk. Olyan szövegek ezek, melyek nemcsak fizikailag érintkeznek a kötetek tartalmával, hanem azt kiegészítik, árnyalják, a keletkezés folyamatát teszik láthatóvá.

Szerzői intenciók és habitusok

Mózes András munkája célját és az adatgyűjtés indokait az első kötet előszavában fogalmazza meg. Ebből idézek:

„Gyermekkorom óta kíváncsi voltam szülőfalum történetére. Nem elégített ki III. elemista földrajzkönyvünknek falunkról nyújtott sovány tájékoztatása. Nem azt írta, hogy lakói borjú-, hanem azt, hogy borkereskedéssel foglalkoznak!

Már enyedi diákkoromban elhatároztam, megismerem és megismertetem falunkat.

Tanulmányaim rendjén aztán gyűjtöttem az adatokat könyvtárban, levéltárban és vakációimban otthon, a helyszínen, különösen 1940–1942 nyarán, midőn tüdőbántalmakkal, a nagyanyámtól és édesanyám testvéreitől pénzen megvásárolt, saját házamban feküdtem. Kedves volt nekem ez a ház és telek, hol egykor, 6–12 éves koromig szolgálta voltam, a nagyapám fizetéses szolgálója. Ötévi szolgálatomat egy fejőstehénnel fizette meg. Ettől kezdve édesanyám és testvéreim többé nem nélkülözték a tejet!

1942 novemberétől 1943 májusáig Budapesten, az Újszentjános Korház Tüdősebészetén operáltak, és súlyos betegen feküdtem. A sáromberki gyülekezet s különösen az asszonyok gyakran érdeklődtek állapotom felől, s aggódtak, imádkoztak gyógyulásomért.

Mikor aztán kissé felgyógyultam s találok velük, személyesen megköszöntem érdeklődésüket, s megígértem, hogy meghálálom együttérzésüket.

Ezt az ígéreteket igyekeztem teljesíteni, és bár nem sikerült a falunk történetét megírni, de a rá vonatkozó adatokat, ahogy tőlem tellett, lassan csoportosítottam.

Itt vannak az adatok a településtörténethez, hálám lerovásának első részlete!

Szeretettel és hűséggel gyűjtöttem és írtam.

*Vajha szolgálhatnék ez adatokkal atyámfiainak és a tudományoknak!*²⁶

Mózes András tehát azért fogott tollat, mert úgy érezte, kevés és pontatlan az, amit a történelem-tanekönyvek vagy a történeti munkák nyújtanak szülőfalujáról, hogy szétszórta és pontatlanok a faluról szóló ismereteink. Munkája egyenetlenségeit, hiányosságait a szándék nemességének kiemelésével kompenzálja. Ezért az előszóban megfogalmazottakat olvasva méltán jutnak eszünkbe Orbán Balázs *A Székelyföld leírása* című monumentális munkájának bevezető sorai: „Tudom, hogy az távol van attól, hogy az igényeknek teljesen megfeleljen. Érzem, hogy a kitűzött célt csak részben közelítem meg. Tudom, hogy a mit hazámnak nyújtok, az csak szerény gyűjteménye a méh-szorgalomnak, sok részben csak egy bevezető adat-tár, de nem tökéletes alkotása a nagyra hivatott lángésznek. Érzem, hogy a legszentebb törekvés és igyekezet nem mindenütt tudta az emelkedett szellem hiányait pótolni. Azonban arról még is meg vagyok győződve, hogy a hat év, melyet e mű létesítésére szentelék, nincs egészen elveszve; hogy e munkában sok olyan van, mi eddigi kutatóink figyelmét kikerülte, sok mű- és emlék-kincse e hazának, mi a feledékenység homályába merült, lett megmentve, s feldolgozandó anyagul kitűzve a jövő tudományosság számára; s főként e kísérletnek, e szerény kezdeményezésnek meg van azon érdeme, hogy hű és megbízható, mert én igyekeztem mindennek lelkiismeretesen utánajárni, mindent saját szememmel látva, kellő kritikával leírni.

És most ezen önálló, és a maga nemében úttörő szerény munkámat azon bátorító reménnyel bocsátom nyilvánosság és a részrehajlatlan bíráló elibe, hogy az netalán hiányai mellett is hasznosan fogja feltárni, ha nem is mesteri, de lehető hű képét a Székelyföldnek, kedves szülőföldemnek, s ha a kép itt ott nem eléggé sikerült, ha azon hézagok mutatkoznak, legyen szabad elnézést remélni a legtisztább ügybuzgalom részére, mely csupán önmagára támaszkodva küzd ki az eredményt, mit ezennel szerényen felmutat.”²⁷

Bár a két szerző más-más képességek, képzettség birtokában – és más-más időpontban – eltérő típusú, tartalmú, minőségű szövegeket alkotott, mindkettőben azonos intenciók munkálnak.

²⁶ Mózes András: *Településtörténet* = Uő: *Adatok sáromberke történetéhez*. I–VI. Kézirat. Sáromberki Református Egyházközség Levéltára. Jelzet 466, 467, 468, 469.

²⁷ Orbán Balázs: *A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi s népismei szempontból*. I. Pest 1868. 5.

Szűkebb vagy tágabb hazájuk történetét, értékeit szerették volna összegyűjteni és felmutatni a nagyvilágnak, az utódoknak. Ezek a szerzők egy másfajta történetírói szemlélet keretében művelik a „történetírás mesterségét”. Szenvedélyesen gyűjtik a múlt emlékeit, s minden emléket rögzítenek, felhalmoznak. Ebből is adódik írásaik egyenetlensége, töredezettsége – ugyanis a felhalmozott adathalmazt nem tudják megfelelően feldolgozni és rendszerezni. Egyrészt mert idejüket az újabb és újabb adatok, emlékek gyűjtése köti le, másrészt mert a felhalmozott adatok annyira különmeműek, hogy rendszerezésük a történelmi szelekció érvényesítése nélkül lehetetlen. Az összegyűjtött levéltári és szóbeli források szisztematikus feltárása és elemzése elmarad, az egyes hivatkozások ötletszerűen emelnek ki rendszerint „egzotikumnak” számító²⁸ passzusokat a forrásokból. Még adatgyűjtő technikájuk is számos rokon vonást mutat.

Mózes András a levéltári munka mellett otthon, a helyszínen is gyűjtötte az adatokat. Idős embereket kérdezett meg, egy fiatalabb diákkal házról házra járt, és összeírta a családokat. Mikor végleg Kolozsvárra költözött, a sáromberki lelkipásztort gyakran kereste meg leveleivel. Adatokat, kiegészítéseket, pontosítást kért tőle.

Az *Adatok Sáromberke történetéhez* szövegvilága többféle forrásból építkezik. A levéltárakban fellelhető adatok mellett a levéltári forráskiadások, történelmi kézikönyvek és összefoglaló munkák adatait hasznosítja.²⁹ Az első kötetben, a település erdeinek bemutatásánál Orbán Balázs könyvéből vesz át szó szerint hosszabb idézetet, amely az erdővel borított hegyen álló várat és a hozzá fűződő hiedelmeket mutatja be. Egy másik helyen a gyulafehérvári-nagyenyedi Bethlen Gábor Kollégium 300 éves fennállásának *Emlékalbumában* Barabás Miklós sáromberki újtjáról közölt anekdota szövegét veszi át szinte teljes terjedelemben. Saját, korábbi vagy más alkalommal készült, de a falu múltjához valamilyen módon kapcsolódó (például a szokásvilágot megelevenítő) kisebb elbeszéléseit, novelláit szintén beleszerkesztette az egyes kötetek megfelelő fejezeteibe. Ez azzal járt, hogy az utólagos beillesztés következtében az oldalszámozás kiigazításra szorult. Korábbi címeket kellett eltüntetni, újakat kitalálni. Az egymás mellé illesztett szövegrészek közti töréseket, szakadékokat át kellett hidalni. Ilyen utólagos beépítés található a szokásokat bemutató fejezetben, ahol az aranyos víz megszerzésének bemutatása után négyoldalnyi szöveget iktat be, ami egy a szokáshoz kötődő gyermekkori emléket beszél el. Ugyanezt a jelenet később a *Megszólal az orgona* című regényében is felhasználta.³⁰ A káracsonyi népszokások bemutatása elé pedig a *Három káracsony szülőfalumban* című hat oldal terjedelmű írását iktatta be. A családban és a faluban hallott igaz történetek, pletykák szintén helyet kapnak a monográfia szövegében. A Réva nevű erdő kapcsán például egy családi tragédiát mesél el:

„Mint részben ide tartozót elmondom röviden azt is, amit családunkban hallottam. 1904 telén édesapám, Mózes István is vágott a többi emberekkel ezen erdőben fát részesben. Mikor elosztották, előbb az uradalom szállította el a magáét, s azután a részesek is vihették az erdő-pásztorok felügyelete mellett. Apámnak nem lévén igavonó marhája, s még szekere se, pedig a földművelés mellett ács és kitűnő kerekes is volt, szekere legalább lehetett volna, – de nem

²⁸ Az egzotikus szövegekhez lásd Wilhelm Gábor: *Egzotikus szövegek értelmezhetősége. = Antropológia és irodalom. Egy új paradigma útkeresése.* Szerk. Biczó Gábor. Debrecen 2003. 53–70.

²⁹ Orbán Balázs: *A Székelyföld leírása*; Csánki Dezső: *Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában*; Barabás Samu: *A gr. Széki Teleki család oklevéltára* stb.

³⁰ Vajda András: *Egy településmonográfia: adattár és alkotás. = Folklor és irodalom.* Szerk. Szemerkenyi Ágnes. Bp. 2005. (Folklor a magyar művelődéstörténetben 1.) 350–353.

volt, hát anyai nagyapámat, Kádár András Péterét kérte meg, hogy tizenkilenc éves fia, András menjen a szekérrel s hozzon egy szekér fát, maga is megígérte, hogy a szép szál legénnyel megy, hogy az ne menjen egyedül az eléggé veszélyes járású lehetőségű erdőre, de nem ment el.

A legény, a csak leányokkal megáldott apának egyetlen segítsége s szeme fénye és reménysége, – egyedül ment az erdőre. A szekeret megrakta fával. Aztán hazafelé indult s az erdei út hegyfokán kezdődő lejtőhöz érkezve megállította a két tehenet s maga a szekér alá bújt, hogy a kereket megkösse, hogy a lejtőn vész nélkül leereszkezhessék. Nem volt, aki a tehenek elő állott volna, azok elindultak, s a szép nagylegény nyakára húzódott a lánc s megfojtotta.

Mindebből senki semmit nem látott, nem hallott, valószínű, hogy akkor senki sem volt az erdőn. Otthon délutánig várták, de nem jött. Rosszat sejtve apja utánaindult. Az erdőbe ért és a hegy fokától nem messze, a lejtőn meglátta a teheneket a szekérrel együtt, odaakadva egy farönkhöz úgy, hogy mozdulni sem tudtak. Megtalálta fiát a szekérláncban fennakadva, összetörve, halva.

Aztán kiabálására az odasietők kiszabadították, a rakott szekér tetejére helyezték, s könnyek között hazavitte, eltemette. Eltemette vele együtt apai reménységét is, pedig ugyancsak szüksége lett volna támaszra, segítségre, mert a házat éppen akkor építette.³¹ A történethez jegyzet is tartozik, mely arra a családon belül született egyezsége utal, amely alapján nagyapja, az elveszett fia helyett a szerzöt vitte magához kiszolgálónak, valamint kollégista kori emlékére, mikor neki kellett ugyanerre az erdőre fáért mennie: „1920-ban, mint a nagyenyedi Bethlen-kollégium IV. osztályos diákja, nem lévén nagymamánál férfi a háznál, két tehenével magam, egyedül mentem a Révai erdőre ágfáért kora reggel. fejszével vertem le a zuzmarát a fáról, hogy a szekérre rakjam. Aztán megkötöttem a rakományt s elindultam.

A lejtőhöz érve, félelmek közt s óvatosan láncoltam meg a kereket, mert ugyancsak eszemben volt a fenti történet. Am bajom nem történt, ötven év múlva, im hálásan emlékezem vissza az akkori karácsonyi vakációmnak erre a mozzanatára.”³²

Végül a kézirat szövegében lépten-nyomon gyermekkori emlékekre utaló kitérőkre és jegyzetekre bukkanunk. A Maroson zajló tutajozás kapcsán megemlíti, hogy nagyapja a 20. század elején tutajozásból építette az „akkoriban az Alszeg egyik legszebb, cseréppel fedett téglaházát”.³³ A kutak kapcsán azt írja, hogy „az Alsó-fáluvégén, az én anyai nagyszüleim udvarán olyan pompás és bő ivóvizet adó kút van, hogy a mezőre dolgozni menők itt merítik meg edényeiket, s volt olyan ember, akinek az udvarán rossz víz volt, mint pl. Kristóf János [...], aki csak azért jött végig a fél falun, hogy egy kedvére valót ihasson a kutunkból.”³⁴ Teleki Samu temetéséről pedig: „Én mint kis gyermek (11 éves) magam is ott voltam a temetési menetben. Emlékszem, a református templom piacán volt a gyászravatal. Hármas: üveg, fa és érckoporsóban feküdt, rajta csákója és kardja. A polyvahordó nagy szekeret alakították át gyászkocsivá, azon vitték el a kastély előtt a Köztemetőben lévő családi kriptáig. A koporsó mellett kedvenc »buldogkutyája« sírt... A kripta körül, hallottam, azt mondták az emberek, hogy »ez a hely (a sír) ahova most érkezik és beköltözik a 100-ik birtoka, épp a századik«.”³⁵ De ugyanígy rövid történetek kapcsolódnak a kastély középső szárnyának építéstörténetéhez, az uradal-

³¹ Mózes: i.m. 13–14.

³² Uo. 14.

³³ Uo. 10.

³⁴ Uo. 11.

³⁵ Uo. 72.

mi földeken végzett munkák bemutatásához, az iskolatörténet és az egyes tanítók, valamint a sáromberki családok bemutatásához is. A családi vagy gyermekkori, személyes emlékek hitelesítő funkcióval kerülnek bele a szövegbe, néha pedig a történeti adatok hitelességét, azok objektivitását hivatottak megkérdőjelezni, relativizálni. Ugyanakkor a szöveget egzotikussá, olvasmányossá teszik. Ezek a szövegrészek leggyakrabban jegyzet formájában vannak jelen, ha mégis a főszövegben kapnak helyet, a szerző sorozatosan szabadkozik értük, hogy csupán mint részben oda illő dolgokat említi meg. Néhol egy-egy utólagos, kézzel írt betoldás ezeket a részeket a jegyzetek közé parancsolja. Mintha csak a kéttípusú szöveg (törzsszöveg és jegyzet-apparátus) elválasztásával a kétfajta szövegvilág (történeti/hivatalos és népi/populáris) elkülönülését és az elkülönülés ellenére történő folyamatos egymásba játszását, egymásba épülését jeleznék. Azt, ahogyan a történelem „nagy vonulatai” a lokális életterben lecsapódnak, és ennek milyen értelmezései és értékelései keletkeznek.

A szerző a településről szóló különböző narratívumok egybeszerkesztésével egy olyan egységes és a maga nemében teljes narratívum létrehozását kísérli meg, mely túlnő a településtörténet keretein – bár a szakma szempontjából nézve a tudományosságon innen marad. A próbálkozás valójában a kollektív emlékezet megörökítésére, annak az idők kezdetéig való kinyújtására, az előszóban ismertetett eredetmonda által kijelölt (virtuális) kezdet és a megélt múlt közötti időintervallum kitöltésére, tartalommal történő telítésére irányul. Ebben az értelemben a szerző a középkori krónikaírók történetírói hagyományát viszi tovább. Ezzel magyarázható a folklorisztikus és az irodalmi szövegek beemelése is a történeti diskurzusba: ott, ahol a levéltári források hallgatnak vagy megritkulnak, a szerző a közösségi, családi és személyes emlékeket hívja segítségül a keletkezett réseket kitöltendő. A múltnak ezt a fajta elbeszéléstípusát Gyáni Gábor egyik tanulmányában a *folklórban elbeszélt múltként* határozza meg.³⁶

Munkamódszerére gyakran jellemző a jelenlegi állapotok múltba való visszavetítése, más forrásokból vett adatok szabad értelmezése és konkrét bizonyítékok hiányában hipotézisek felállításai. Az egyháztörténetre vonatkozó kötetben például megállapítja, hogy az első templom (melynek létezésére 14. századi adataink vannak) Kis- és Nagyszederjes, Ilye, Erdőcsinád, Erdőszengyel, Ebes, Nebáncs és Libáncs népét is szolgálta. Mindezt arra alapozza, hogy ebben a korszakban minden tíz falu épített templomot. Más helyen a latin szöveg téves fordítása alapján 1453-ban templomépítésre utaló adatokat vélt felfedezni.³⁷ A *Táborhely* helynév magyarázatához pedig ilyen kommentárt fűz: „*A régi feljegyzések nem említik. Lehet, hogy csak az 1848–1849. szabadságharc idején volt táborhely. De bizonyosabb, hogy itt táborozott Ali basa tábora 1661-ben, amikor Libáncs mezején [...] fejedelemmé tette Apafi Mihályt. A törökről tudjuk, hogy lehetőleg nemcsak víz mellett, hanem VÍZTŐL KÖRÜL VETT, VÉDETT helyen táborozott szívesen. Itt, ha megvolt a Malomárok már akkor, a Malomárok és a belőle kivezetett árok között táborozhatott a török csapat [...]*”³⁸

A település történetének szerzője erős hajlamot mutat a szöveg irodalmasítására. Ez nem csupán abban érhető tetten, hogy szépirodalmi írások szövegrészleteit szó szerint beemeli művébe,

³⁶ Gyáni Gábor: *Mitoszban, folklórban és történelemben elbeszélt múlt. A múlt többféle elbeszélhetősége: változó időbeliségek.* = *Folklór és történelem.* Szerk. Szemerkényi Ágnes. Bp. 2007. (Folklór a magyar művelődéstörténetben 3.) 9–17.

³⁷ A tévedésre Orbán János hívta fel figyelmemet, a források helyes értelmezését ő végezte el. Orbán János: *A sáromberki református templom építéstörténete.* = *Erdély XVII–XVIII. századi építészetének forrásaiból.* Szerk. Kovács Zsolt. Kvár 2005. 169–210.

³⁸ Mózes: *i.m.* 33. Kiemelés a szerzőtől.

hanem a levéltári források vagy a helyi hagyományok feldolgozása esetében is igaz. A Teleki család történetének, a falu életében betöltött szerepének méltatása vagy az egyháztörténeti részben a lelkészek munkásságának bemutatása során a leírás több helyen párbeszédessé formába csap át. A kalendáris szokásokról készült fejezet pedig a szokásleíráson túl olya szövegbetoldásokat is tartalmaz, melyeknek irodalmi funkcióval is rendelkeznek. Sarkítva akár úgy is lehetne fogalmazni, hogy a négy kötetben az a folyamat érhető tetten, ahogyan az orális hagyomány a textualizálódás folyamatában történelemmé, a történelem pedig irodalommá alakul át.³⁹

A helytörténetíró a helyi hagyományok leírása során egyszerre több írói attitűdöt is érvényesít, egyszerre autonóm szerző, másoló, tolmács és adatközlő. Munkájában a különböző beszédmódok keveredése annak tulajdonítható, hogy nem rendelkezett olyan narratív sémával, mely alkalmas lett volna a történelmi múlt megközelítésére. A szerző szövegtévképző tevékenységében a következő modelleket lehetne elkülöníteni: a prédikáció, a krónika, a memoár, a regény és a felvilágosító, népnevelő irodalom.

Mózes András írását saját származástudata is meghatározta. Amikor a történeti adatokat és a sáromberki hagyományokat összegyűjtötte, leírta, paraszti származása volt az, ami nem engedte, hogy történészi státusnak megfelelően fejezze ki gondolatait. Amit leírt, az nem csupán a településen megtörténteket dokumentálja, hanem azt is, hogy a sáromberki ember (parasztember) hogyan gondolkodik közösségéről önmagáról és a közösség iránti kötelességeiről.⁴⁰

Összegzés

Mózes András számára a szülőfaluja, Sáromberke történetére vonatkozó adatok összegyűjtését a település múltja iránti érdeklődés, valamint e múlt megőrködésének/megszerkesztésének és megőrzésének igénye motiválta. Munkája valóban elsősorban *deponatív funkcióval*⁴¹ rendelkezik. Az igény megszületését az a jelen generálta, melynek történelemkönyvei csak „sovány” és pontatlan adatokkal szolgáltak a település történetére nézve.

Helytörténetírói munkája – akárcsak a népi költőké – „az olvasmányjaiból kikövetkeztetett kánon és a helyi közösség igényei között helyezkedik el”,⁴² ezek erőterében alakul, szerveződik a *történelem* és a *hagyomány* (folklór) egységes narratívummá. Mint ilyen a szerző *betolako-dónak* számít, munkája pedig a „naiv tudományosság”⁴³ kategóriájába tartozik, annak a „harmadik kultúrának” a része, amely a népi és magas (irodalmi/tudományos) kultúra közé ékelődik. Ugyanakkor a maga rendjén kihatott a közösség történelemről/múltról való gondolkodására, modellként szolgált az újabb, hasonló érdeklődésű kutatások elvégzéséhez, textusok megszerkesztéséhez. Tartalom és forma szempontjából egyaránt modellálta ezeket.

³⁹ Vajda: *i.m.* 340–354.

⁴⁰ Berekméri István történelemtanáról ugyanez mondható el, annyi kiegészítéssel, hogy ő még a családban hagyománnyal rendelkező verses formát is megőrizte, amikor a településről és a Telekiekről szóló könyvét megírta. Lásd Vajda: *i.m.* 21.

⁴¹ Jan Assmann: *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában*. Atlantis Könyvkiadó, Bp. 2008. 216.

⁴² Keszeg: *i.m.* 281.

⁴³ Keszeg: *i.m.* 350.

Az *Adatok Sáromberke történetéhez*, valamint a szerző ide kapcsolódó – szintén helytörténeti tárgyú – rövidebb írásai a helyi közösségben töltenek be fontos szerepet. Ezek a szövegek beépültek a helyi tudatba, a mindennapok eseményeinek részévé váltak. Használják a vallásoktatás, a konfirmációra való felkészülés során, de a templomfelújítás alkalmával végzett emlékülő rítus – toronygombirat elhelyezése – során úgyszintén.

A szerző az írás révén a lokális élet emlékeit, eseményeit és hagyományait a történelem horizontjába emeli. A helyi mondák, hiedelemtörténetek, igaz történetek, élménybeszámolók, személyes visszaemlékezések és pletykák eseményeit a történelem részeként látatja. Ily módon olyan szöveg jön létre, melyben a szerző és elődei, valamint a település és a nemzet „hősei” együtt vannak jelen.⁴⁴ Ebben a koncepcióban a történelem, a helytörténet és a családtörténet egyazon horizont részét képezi. A helyi társadalom tagjainak nagy számban való szerepeltetése révén pedig a lokális történelem nagymértékben perszonalifikálódik,⁴⁵ a történelemtől való beszélés kerete a nemzet irányából az egyén (élettörténet) felé mozdul el. Ugyanakkor azáltal, hogy a helyi események és személyek a nemzeti történelem „hosszú időtartamába” ágyazódnak bele, a helyi múlt egy tágabb (történelmi) örökség részévé válik.

Az *Adatok Sáromberke történetéhez* számos tekintetben nem tekinthető „kész” alkotásnak, sokkal inkább olyan adattár, mely arra tesz kísérletet, hogy egy helyre gyűjtse össze mindazt a tudást, mely a településre, annak múltjára vonatkozik. Ezáltal az *emlékek kihelyezése*⁴⁶ és a *történelem letétbe helyezése*⁴⁷ történik meg. Mivel ennek őrzését a kollektív memória már nem tudja kellőképpen biztosítani, a szerző úgy érzi, hogy erről neki kell gondoskodnia, és ehhez a legkézenfekvőbb megoldás számára az adatok írásban való rögzítése.

Mózes András munkássága révén a történetírás és történelem beszívárgott és állandósult a helyi társadalomban. Specialistákat termelt ki, műfajt és stílust teremtett, helyzeteket sajátított ki a maga számára, egyszóval hagyományt generált. A szerzőt pedig a közösség ma is a lokális múlt ismerőjeként és szerzőjeként kontextualizálja.

The Work of a Local Historian in Sáromberke (Dumbrăvioara): History about us (case study)

Keywords: popular writing, writing as a social fact, monograph of village, culture between popular and literary/scientific

The paper analyzes the monograph of Sáromberke (Dumbrăvioara, Mureș county), and its writer's authorship activity. The author, Dr. Mózes András was a reformed priest, professor of theology, church historian and penman in one person. The style and the quality of information of the monograph is determined by these attitudes and visions of the world, and turns into a receptacle of historical and ethnographical data and personal memories. The paper analyzes writing as a social fact, and observes its motivations and functions instead of its content. In our view the writer of the monograph is considered an intruder and accordingly, its writing is regarded as "third culture" which stands between popular and literary/scientific, holding possession those fields, where professional research did not reach.

⁴⁴ Lásd Keszeg: *i.m.* 349.

⁴⁵ Keszeg: *i.m.* 350.

⁴⁶ Assmann: *i.m.*

⁴⁷ Keszeg: *i.m.* 349.

Vass Erika

A Zsil-völgy református magyarsága

A középkori gyökerű Hunyad megyei református magyarság körében terepmunkámat 2006-ban kezdtem meg a szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum leendő Erdély épületegyüttese kapcsán.¹ Figyelmemet a néprajzi kutatás szempontjából elhanyagolt megye vallási és etnikai sokszínűsége ragadta meg: itt a magyarság száma a középkor óta elenyésző, ebből adódóan erős interetnikus kapcsolatok alakultak ki a magyarok és a románok között. Kutatásom a szóróványlétből fakadó jelenségek vizsgálatára is kiterjedt.

Az elmúlt években 42 településen gyűjtöttem,² emellett Lozsádról egy lakóépületet, Rákosdról pedig egy csúrt hoztunk el Szentendrére,³ amelyek az Erdély épületegyüttesben a Hunyad megyei szóróványmagyarságot fogják képviselni. Eredeti célkitűzésem szerint csak a középkori gyökerű magyarság településeit kerestem volna fel, de idővel azokat a városokat is bevontam a vizsgálatba, ahol csak a 19. század végi iparosítás következtében telepedtek le a magyarok. Így jutottam el 2011-ben és 2012-ben a Zsil völgyébe is, melyet inkább csak az 1990–91. évi „bányászjárások” kapcsán ismerünk a hírekből, de az ott élő magyarok mindennapjairól keveset tudunk. Tanulmányomban egyéni életutakon keresztül ismertetem a nagyobb településeken élők sorsát: melyik vidékekről érkeztek, milyen okból döntöttek szülőhelyük elhagyása mellett, milyen életkörülmények között éltek új lakóhelyükön.

Eredeti céllal, vagyis a középkori gyökerű magyarság sorsának kutatásával függ össze, hogy terepmunkám során csak a reformátusokra fókuszáltam: a megye magyar lakói ugyanis a 16. században református hitre tértek át. Római katolikusok nagyobb számban csak a 18–20. század folyamán, elsősorban a bányászatnak és a gyáriparnak köszönhetően telepedtek le a vidéken. A kutatás során megfigyelt népesedési és asszimilációs folyamatok azonban nemcsak a reformátusokra érvényesek, hanem felekezettől függetlenül a magyarokra.

Ezúton is köszönettel tartozom mindazoknak, akik segítették munkámat: elsősorban a lelkészeknek és türelmes adatközlőimnek, akik találkozásunkkor megosztották velem életük folyását.⁴

Történelmi áttekintés

A Zsil völgye évszázadokon keresztül a magyar állam déli határrésze volt, ütközőzónának számított a törökök és a magyarok között. A vidékre vonatkozó első forrás II. Ulászló Budán

Vass Erika (1974) – néprajzos muzeológus, PhD, Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre, vasserika@gmail.com

¹ Vass Erika–Buzás Miklós: *Az Erdély épületegyüttes a Szabadtéri Néprajzi Múzeumban. Telepítési koncepció 2006. november.* Ház és Ember XX (2007). 227–266.

² Munkámat a Magyar Tudományos Akadémia Bolyai János Kutatási ösztöndíjának támogatásával, az *Erdély néprajzi képe a 19–20. században. Alapkutatás a Szabadtéri Néprajzi Múzeum Erdély tájegységéhez* című OTKA (K72428. sz.) kutatás keretében végeztem.

³ Ehhez a Nemzeti Kulturális Alap nyújtott támogatást. Vö. Buzás Miklós – Vass Erika: *Két kép. Lozsád népi építésze 1908, 2008.* Acta Siculica 2010. 579–588.

⁴ Adatközlőim nevét a mai gyakorlatot követve nem adom meg, csupán fiktív monogrammal jelölöm őket. Adataikat a Szabadtéri Néprajzi Múzeum Magyar Népi Építészeti Archívumában A-6357 szám alatt helyeztem el.

1493-ban kelt adománylevele, melyet a Hátszegi-medence egyik földesurának, a román kenézekből magyar birtokossá vált Kendeffy család egyik tagjának, malomvízi Kendeffy Mihálynak a javára állított ki. Ebben az uralkodó a nevezett személyt megerősítette a Zsil-völgynek mint Malomvíz határához tartozó területnek birtoklásában. Az okmány lakatlan területként írta le a hegyvidéket. A románokkal betelepült Hátszeg környékének nemes birtokosai és jobbágysai tettek itt foglalásokat, juhaik legelőhelyéül használták a területet.⁵

A fellendülés a 19. század második felében indult meg: szinte a semmiből nőttek ki a szénbányászatra épülő városok. A 19–20. század fordulóján a Zsil-völgyet *kicsi Amerikának* is nevezték, mert ha valakinek megvolt a pénze a hajójegyre, akkor elment Amerikába, ha nem volt meg, akkor vonatra ült, és ide jött dolgozni.

A barnaszén bányászatát 1840 körül indították meg a Hoffmann testvérek és Maderspach Károly a Puj és Borbátvíznél felállított kezdetleges vaskohó számára. Azelőtt csak a cigánykóvácok használták a vízmosásokban kibúvó barnaszén, illetve az utolsó török becsapás idején, 1787 őszén a menekülő határőrök Vulkán mellett a szentelepet meggyújtva próbálták üldözőiket visszariasztani. A nagyméretű kitermelés érdekében 1870-re épült meg a Petrozsény–Piskivasút vonal. 1892-től Petrozsényből Lupényig 19 km szárnyvasutat építettek ki, így bővült a völgy bányászata.⁶ A termelés növekedését mutatja, hogy 1888-ban 1300 munkással 192 736 tonna szenet termeltek ki, ami az országos termelés egytizedét tette ki. Az első Ganz villamos erőmű 1894-ben Petrozsényben, az ennél nagyobb második 1897-ben Lupényban épült. Egy évtized alatt a salgótarjáni után rangban a második barnaszéntermelő medencévé lépett elő a Zsil völgye, ahová magyarok mellett cseh, lengyel, német és olasz képzett munkások érkeztek. 1913-ban már mintegy 14 000 ember dolgozott a Zsil-völgyi bányákban.⁷

Egy 1872-ből származó levélből kapunk képet a bányászok mozgásáról: „ide többnyire a napszámos és elszegényedett bányász osztályból jönnek az emberek, kik egyszer nem bírnak azon fokával a szellemi miveltésnek, hogy saját ösztönükből a hit szentségét felfogva annak gyakoroltatására önként befolyanak, hanem ha fennsőbb befolyás és tán némű kényszer alkalmazása által szoríttatnak rá, másszor pedig, hogy nem lévén még állandosítva itt a bányászat, kevés telepszik meg végleg, s igen gyakori a változás, úgy hogy egy vagy két hó avagy legfennebb annyi év alatt is többször változtatják helyüköt, hol itt egyik helyről a másra, hol távolabbi bányász helyiségekbe mennek és viszont hosszabb vagy rövidebb időre jönnek vissza megint, minél fogva nemigen hajlandók áldozni szellemi szükségégeikre annyival inkább mint annyi levonások történnek keresményeikből, hogy megvallva az igazat, bizony elmulik kedvök, sőt nem is jut e drágaságba, hogy még több kiadásra vállalkozzanak, nevezetesen oly kiadásra, mit szerintük úgy is nélkülözhetnek.”⁸ A bányászok életkörülményeit mutatja, hogy 1904-ben a következőt írták: „a lakás istállóknak is beillik: tíz méter hosszú minden ház, s ebben négy családnak kell lakni.”⁹

⁵ Dr. Sólyom-Fekete Ferenc: *Syl-völgy s benépesítése, valamint annak egyéb történetei*. A Hunyadmegyei Történelmi és Régészeti Társulat Évkönyve IV(1888). 78–79.

⁶ Téglás Gábor: *Hunyadvármegye közgazdasági leírása*. Bp. 1903. 22.

⁷ Szász Zoltán: *Gazdaság és társadalom a kapitalista átalakulás korában*. = *Erdély története*. II. Szerk. Makkai László – Szász Zoltán. Bp. 1986. 1548–1550.

⁸ Az Erdélyi Református Egyházkerület Központi Gyűjtőlevéltára 636–1872.

⁹ Vajda Lajos: *Erdélyi bányák, kohók, emberek, századok*. Buk. 1981. 370.

Adatközlőim azon felmenői között, akik még a 19–20. század fordulóján telepedtek itt le, németek is voltak, de idővel asszimilálódtak, amit a magyar házastárs választása is jelez. Egy 1933-ban Aninószán született asszony mondta el, hogy szülei nem akarták őt megtanítani németül, csak magyarul beszéltek vele. Olyan szülők is voltak, akik csak egymás között használták a német nyelvet, hogy a gyermekek ne értsék, miről beszélnek.

A Bányaság területére a 19. század végétől több hullámban érkeztek munkások a jó kereset miatt. Eleinte csak időszakosan, a mezőgazdasági munkák szünetében jöttek a szegény sorsú falusi férfiak bányászni: otthon lejárt a tavaszi munka, eljöttek egy hónapra a Zsil völgyébe. Megkezdődött az aratás, kiürült a bánya. Ősszel végeztek a betakarítással, visszajöttek, télen itt voltak a bányában, tavasszal hazamentek. Idővel azonban az anyagi biztonság miatt állandó jelleggel telepedtek itt le. Az 1950-es években a kollektivizálás okozta károk elől sokan véglegesen ide költöztek, mert a földművelés nem nyújtott biztos megélhetést. Magyarok elsősorban a Székelyföldről és Szilágy megyéből érkeztek, de találkoztam mezőségi és érmelléki származású személyekkel is. A legtöbben megőrizték falusi értékrendjüket, szabadságuk idején rendszeresen hazalátogattak szülőhelyükre, nyugdíjazásuk után sokan vissza is költöztek oda. A földműveléssel összehasonlítva a bányászat előnyét adatközlőim abban látták, hogy volt egy állandó munkaidő, aminek lejártával szabadidejüket pihenéssel tölthették, illetve havi rendszerességgel biztos jövedelemhez jutottak, és a férj keresetéből megélt az egész család. Az 1950–60-as években idekerült asszonyoknak nem is kellett munkát vállalniuk, hanem háztartásbeliként otthon maradhattak. A bányából viszonylag fiatalon nyugdíjba mentek az emberek, azután vagy másutt helyezkedtek el, kiegészítve az önmagában is magas nyugdíjat, vagy a szülőfaluban, anyagi jólétben élhettek tovább.

Minden Zsil-völgyi gyülekezet azzal a problémával találja szemben magát, hogy a városi emberek többsége nem kötődik az egyházhoz, sokan csak valamilyen krízishelyzetben, temetés alkalmával, esetleg úrvacsoraosztáskor keresik fel a templomot, de nem vesznek részt rendszeresen a gyülekezet életében. A hívek többsége idős, a fiatalok nagy része nem vallásos, és a bányászat leépítése, a munkanélküliség elől menekülve sokan külföldön keresnek jobb lehetőséget. Petroszénynek önálló lelkésze van, Petrilla-Lónya két gyülekezete egy lelkészhez tartozik, a lupényi lelkész Urikányba, a vulkáni pedig Aninószára szolgál be. Tanulmányomban Lupény, Petrilla-Lónya, Petroszény és Vulkán református gyülekezeteit mutatom be.

Lupény

Lupényban az 1850. évi népszámlálás idején 743-an laktak: 735 román és 8 lengyel. A bányászat fejlődésével párhuzamban nőtt a lakosok száma: 1890-ben 1477, 1900-ban 5393, 1910-ben 8742, 2002-ben pedig 21 188 fő élt a városban. 1910-ben közülük 3662 magyar, továbbá 2808 román, 1553 lengyel, 719 német, 466 ukrán és 81 „egyéb” felekezetű személy volt.¹⁰ Reformátusok először 1900-ban szerepeltek a népszámlálásban (416 fő), 1930-ban már 2334-en laktak a településen. A nyugdíjas bányászok szülőfalujukba költözése és a bányák bezárása

¹⁰ Varga E. Árpád: *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája. Népszámlálási adatok 1850–2002 között. Hunyad megye településeinek etnikai (anyanyelvi/nemzetiségi) adatai 1850–2002.* 2009a. 25. <http://www.kia.hu/konyvtar/erdely/erd2002/hdetn02/pdf>

is hozzájárult ahhoz, hogy 2002-ben csak 1562 református élt itt. Lupényban római katolikus (2002-ben 1921 fő) és unitárius gyülekezet is van (211 fő).¹¹

A lupényi reformátusokról az első adat 1895-ből származik, akkor a petrozsényi lelkész szolgált be. 1898-ban a lupényi gyülekezet 82 tagú volt, de 1906-ban már 700 lelket számlált. Az istentiszteleteknek az elemi iskola egyik tanterme adott helyet. A mai templom helyén harangláb állt, mely a gyülekezeti tagokat istentiszteletre hívta. 1910-ig Fehérvízi szolgált be a lelkész, majd 1910-ben az önálló egyházzá válással Lupénynak saját lelkésze lett.¹² A templomot 1910–1913 között építették fel a bányatársulat anyagi támogatásával,¹³ ezt jelképezi az úrasztalán látható bányászjel.

Erdély Romániához csatolása után, 1920-ban a román nyelvűvé vált állami iskola mellett a parókián megindult az önálló református iskola. 1924–1926 között került sor saját iskola felépítésére,¹⁴ 1948-ban azonban államosították,¹⁵ és az épületet leromlott állapotban csak néhány éve kapta vissza a református egyház.

2010. december 31-én 775 lelkes volt a lupényi gyülekezet, filiája, Urikány pedig 83 fős. A népszámlálási adatokból kiderül, hogy ennél több református él a városban, de sokan nem járnak templomba. Többnyire a 65 és 75 év közöttiek azok, akik aktívan részt vesznek a gyülekezeti életben. Vasárnapi istentiszteletre téli időszakban kb. 95–100 személy jár, nyári időszakban ez lepadhat 65-ig, mert a hívek nyárra hazamennek a falujukba, ott művelik a kertjüket, télire viszont visszaköltöznek a városba, annak kényelmét élvezve.

Az esperes számítása szerint 48 településről származnak a hívei, főleg Sóvidék (Kibéd, Parajd, Alsósófalva, Felsősófalva, Sóvárad), Udvarhely környéke, Beszterce és környéke, Szilágyság, Érmellék jelentette a kibocsátó vidékeket. A gyülekezet egyharmada kibédi, a megmaradó rész kétötöde pedig szilágykrasznai. Eleinte a szegénység hozta el az embereket, kibédiek már az 1910-es években jöttek, ahogy megnyíltak a bányák. Később pedig olyanok is ezt a munkát választották, akik nem akartak belépni a kollektívbe.

A lupényi hívek közül két női sorsot mutatok be, családi hátterük és szülőhelyük alapján egyikük zártabb, másikuk nyitottabb környezetből jött. Az 1928-ban Lupényban született LA nagypapja 1910-ben felcserként került Budapestről a Zsil völgyébe. A nagypapa cseh származású volt, felesége pedig német. Még Budapesten házasodtak össze, és a család magyarrá vált. LA édesapja hivatalnok lett a bányánál. Édesanyja Almásmálomon (Beszterce-Naszód megye) született, a négy lánytestvér közül egy Temesvárra, egy Máramarosszigetre, kettő Lupényba ment dolgozni, LA édesanyja a lupényi kórház gyógyszerárában takarított. 1927-ben ment férjhez, ezután háztartásbeli lett. LA édesapja római katolikus, édesanyja református vallású volt, lányukat reformátusnak, fiukat római katolikusnak keresztelték a szülők vallása után. LA-t szülei román óvodába és iskolába járatták, mert azok közel estek a lakásukhoz, míg a templom mellett elhelyezkedő református iskola messze volt. LA az iskolában református vallásórára járt, vasárnaponként pedig a vasárnapi iskolába, ahol bibliamagyarázatot,

¹¹ Varga E. Árpád: *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája. Népszámlálási adatok 1850–2002 között. Hunyad megye településeinek felekezeti adatai 1850–2002*. 2009b. 15. <http://www.kia.hu/konyvtar/erdely/erd2002/hdfe02/pdf>

¹² Tolnai János-Bálint: *A lupényi református egyházköziség története a kezdetektől 1962-ig*. Kézirat, Egyetemi Fokú Protestáns Teológiai Intézet, Kvár 2011. 11–13.

¹³ Uo. 21–25.

¹⁴ Uo. 26–29.

¹⁵ Uo. 42.

ének tanítást tartottak az elemistáknak. Az 1940-es években a MADOSZ (Magyar Dolgozók Szövetsége) keretében felekezeti hovatarozástól függetlenül találkozott a magyar ifjúság, színelőadásokat rendeztek, táncsoportot szerveztek. LA egy petrozsényi román középiskolában folytatta tanulmányait, de 1941-ben otthagyta: osztálytársai – nyilván azért, mert a II. bécsi döntés következtében Észak-Erdélyt elcsatolták Romániától – csúfolták őt magyarsága miatt. Ezt követően LA a petrozsényi zárdába, római katolikus klarisszák keze alá került, ez nyújtott menedéket a magyarul tanulóknak, a lupényi református lelkész lánya is ide járt. LA a gimnáziumban románul, franciául, latinul és németül tanult. Kollégiumban lakott egy évig, de mivel sokba került, utána négy társával együtt ingázott. 1945-ben Nagyenyedre került, ott végezte el a tanítóképzőt két osztályt összevonva 3 év alatt, mert anyagilag megterhelte a családot a taníttatása. LA-t 1948-ban az Arad megyei Kisiratosra helyezték ki tanítani, 1949-ben tudott hazajönni, és 1958-ig magyar tanítóként dolgozott. 1960-tól a magyar óvodában kapott állást, elmondása szerint számos román szülő vitte hozzá óvodába gyermekét, hogy azok elsajátítsák a magyar nyelv alapjait. Persze román iskolába vitték tovább a gyermekeket, de kihasználták ezt a korai fogékony szakaszt. A magyar szülők közül is sokan hasonlóan vélekedtek, ezért román iskolába iratták gyermekeiket, azt mondták, a magyar nyelvnek nincs jövője Romániában.

LA 1950-ben petrozsényi születésű román férfőhöz ment feleségül. Kihangsúlyozta, hogy erdélyi származású férje tudott magyarul és németül is, nem volt probléma, hogy ő a lányával magyarul beszélt, míg tapasztalata szerint az Olténiából idekerült személyek nem ennyire nyitottak. A két nyelv használatát a környezet is befolyásolta: LA férjével románul beszélgetett, de ha például az ő szülei ott voltak, akkor magyarul folytatták a beszélgetést, férje szüleinek jelenlétében pedig románul. Lányát reformátusnak keresztelték, de férje karrierje miatt nem jártak templomba, lánya nem konfirmált. Lányát olténiai románhoz ment férjhez, unokái románok.

LB 18 évesen, 1957-ben került ide Szamosújvárról, édesapját ide helyezték lelkésznek: „Én mikor idejöttem, azt mondtam, hogy én sokat itt nem maradok. Aztán itt maradtam, és nem is kívánkozom elmenni.” Férje Lupényban született, szülei Kibédrről kerültek ide. A II. bécsi döntést követően egy időre visszaköltöztek szülőfalujukba, de amikor Észak-Erdélyt visszacsatolták Romániához, ismét Lupényba jöttek a munka miatt. LB három lánya közül egy maradt helyben, egy Dévára, egy pedig Tasnádra került, mindhárom veje református: „Nálunk ez egy kicsit iratlan törvény volt, hogy reformátusok legyenek.”

A lelkész és családja 2002-ben került Lupényba, azóta felpezsdült az élet. A lelkész a férfiakat közmunka keretében fogta össze, nekiláttak az egyházi épületek javításának. A nőszövetség 20-25 aktív tagja közül pedig hetente 10-12 fő gyűlik össze, és mindenféle *laskát*, azaz levestésztát készítenek eladásra. LB elmondta, hogy a bevételből berendezték a gyülekezeti teremhez tartozó konyhát, és a templom új ablakainak elkészítését is támogatták.

A konfirmálási előkészület alkalmával azokat, akik nem magyar iskolába járnak, a lelkész és felesége megtanítják magyarul írni, olvasni: „Kétéves a felkészítő, az első évben hangsúlyt tettünk arra, hogy megtanuljanak olvasni. Második évben eljutottak többen oda, hogy írni is megtanultak. És mindenki magyar nyelven konfirmál, román nyelven tanítottuk a kátét. Kétnyelvű káté volt a kezükben, amit nem értettek, azt megkérdezték, voltak értelmes gyerekek köztük, akik szépen kijegyzetelték, amit nem értettek, szavakat, fogalmakat, és arról beszélgettünk a következő órán.” 2003-ban 21-en konfirmáltak, azóta 5-7 fő.

A lelkész és felesége nagyon komolyan veszik a fiatalokkal való foglalkozást: „Az idősek már nehezen hajlíthatók, de a fiatalokban még ott van a lehetőség, hogy esetleg kimozdulnak a

holtpontról, a leépülés megfordul, ezért szervezzük a vakációs bibliahetet például.” Ilyen alkalmakra kb. 60 fiatalt szoktak összegyűjteni, az utolsó napon a szülőket is bevonják a rendezvénybe, így próbálják közösségébe kövacsolni a híveket. Ami még összehozza a gyerekeket, az az adventi ünnepkör. A városi adventi koszorú meggyűjtésének első állomása a református templomban van, ekkorra a lelkész és felesége a fiatalokkal műsort is összeállítanak. Anyák napjára is nagy rendezvényt szerveznek, amire a nem magyar tagozatra járó református gyermekek is eljönnek.

Március 15-ét nemcsak együtt ünneplik a különböző felekezetekhez tartozó magyarok, de sorba mennek a templomokba: egyik évben a református, másik évben a római katolikus, harmadik évben az unitárius templomban kerül rá sor, negyedik évben pedig a baptista imaházban. A műsort az általános iskola magyar tagozata szervezi, de a megemlékezést mindig valamelyik templomban tartják. „Ha valaki el akar jönni, csak annyit kell megkérdezzen, éppen melyik felekezet a házigazda. Van egy ládikánk, és van egy könyv. Magyarság nagykönyvének becézik errefele, amibe feljegyezzük az eseményeket, beragasztjuk az újságcikkeket, és a jelenlevők mind aláírják azt az oldalt. Ez bekerül egy ládába, amit mindig az a gyülekezet tart, ahol tartottuk a március 15-ét... minden évben beletesszük azt a legjellegzetesebb tárgyat, ami 15-éhez kapcsolódott. Nálunk volt egy előadás, egy farkasfogás zászló került be akkor, meg az eredeti kokárda.”

A lupényiak 2010-ben kötöttek testvérgyülekezeti kapcsolatot Nagyatáddal, mert oda került egy lupényi református férfi. 2011-ben a nagyatádiak a testvérgyülekezeti kapcsolat első évfordulójára egy kopjafát hoztak, amit a templom előtt avattak fel. A kopjafát a lupényi származású férfi készítette. A budapesti fasori gyülekezettel és a bánási torontálvásárhelyi gyülekezettel hármast kapcsolatot alakítottak ki: 2011 augusztusában Tahitótfaluban került sor a három közösség találkozására, 2012-ben pedig Torontálvásárhelyen.

Petrilla–Lónya

Petrilla és Lónya különálló bányatelepek voltak, az előbbi Deák Ferencről, az utóbbi Lónyay Menyhértől kapta a nevét. A kincstár irányításával 1867-ben indult itt meg a bányászat.¹⁶ Közigazgatásilag a két terület összetartozik, és a két gyülekezet egy lelkészt tart fenn. A két testvérgyülekezet először az 1895. évi névkönyvben szerepelt Petrozsény szórványaként.¹⁷ Lónyán református templom épült (a tornyon a bányászjel látható, ami minden bizonyítással azt jelzi, hogy az építéshez a bányatársulat is hozzájárult), Petrillán pedig a bányatársulat által adott házban alakítottak ki imaházat.

1880-ban 3226, 1910-ben 9271, 1992-ben pedig 27 610 fő élt itt. Az eredetileg románok lakta településre nemcsak magyarok és németek, hanem csehek, olaszok, ukránok, vendek, lengyelek érkeztek.¹⁸ Az 1869. évi népszámlálás adatai között még csak 1 református szerepelt, 1880-ban 54, 1910-ben 702, 1930-ban 990, 1992-ben pedig 1030, de 2002-ben már csak 791.¹⁹ Ezek a számok is jelzik a bányászat felfutását, majd a válságot és azt, hogy a nyugdíja-

¹⁶ Téglás Gábor: *i.m.* 22.

¹⁷ Les Zoltán: *Petrilla. = A Hunyad megyei református egyházmegye templomai.* Szerk. Magyarai Hunor – Szántó Tünde. Székelyudvarhely 2010. 73.

¹⁸ Varga E. Árpád: *i.m.* 2009a. 26–27.

¹⁹ Varga E. Árpád: *i.m.* 2009b. 15.

sok visszaköltöznek szülőfalujukba, a fiatalok pedig másutt kénytelenek munkát keresni. Ez is közrejátszott abban, hogy 1997-ben megszűnt a magyar középiskola, a 2000-es évek derekán pedig a magyar nyelvű általános iskola. (Ez utóbbi 1907-ben épült, jelenleg nyugdíjasok összejöveteleinek helyszíne és ravatalozó.) 2010. december 31-én 425 református tartozott a gyülekezetbe, de nyilván olyan személyek is élnek a városban, akik nem járnak templomba, bár megkeresztelték őket.

A két gyülekezet mentalitásában eltér egymástól, de mindkettő nagyon kötődik a lelkészhez. A lónyaiak között szilágysági származású személyek vannak többségben, ragaszkodnak a falusi értékekhez, ami az életritmusukon is meglátszik: korán kelnek, mindig tevékenykednek, például kertészkednek, erdőben gombásznak, összegyűjtik a bánya meddőhányójában a kövek közül a hulladék szenet. Ha a parókia környékén van valami munka, szívesen mennek segíteni. A petrillai gyülekezet tagjai között a Székelyföldről érkezettek vannak többségben. Ez városi jellegű gyülekezet: miután a férfiak ledolgozzák a bányában a műszakot, inkább szórakozást keresnek, kirándulnak, nem vállalnak munkát. A városi emberre jellemzően távolságtartóbbak, de vasárnaponként szinte minden pad megtelik (ez kb. 50–60 főt jelent). A petrillaiak nyitottak az újításokra, az istentisztelet mellett a templomban kiállításokat rendeztek: festményeket, illetve a hívek a saját szülőfalvaikból hozott textíliákból, viseletekből szedtek össze egy kiállításra valót. Mindkét helyen nagyon erős az asszimiláció, viszont van egy olyan réteg, amely ugyan már elveszítette anyanyelvét, de ragaszkodik református vallásához. Számukra a lelkész temetések, esküvők, keresztelek alkalmával román nyelven is igyekszik átadni az Evangélium üzenetét. A vasárnapi istentiszteletek magyar nyelvűek, csak ha a lelkész látja, hogy az azon a héten temetett személynek magyarul nem tudó hozzátartozói vannak jelen, akkor szól pár mondatot románul az elhunytól, és imádkoznak is érte románul.

Székelyföldről (Kutyfalváról, Nagykadácsról) idekerült adatközlőim mind azt mondták, hogy csak átmeneti időre, egy-két évre indultak el a Zsil völgyébe, hogy anyagilag rendezzék a helyzetüket, de aztán itt ragadtak. Volt, akinek már nem volt hová visszamennie, más pedig megszerette a várost, a tömlakás nyújtotta kényelmet, és nem akart visszaköltözni falura.

A lónyai gondnok, PLA 1947-ben Kibéden született, szülei 1952-ben az államosítás elől jöttek ide. Felesége lónyai születésű, a nagyszülei a Nyárad mentéről érkeztek ide a bánya biztosította megélhetés miatt. PLA gyermekei, unokái magyarul beszélnek, de ő nagy gondnak érzi, hogy nincs olyan munkahely, ahol magyarul beszélhetnének az emberek, márpedig az egész napi román kommunikáció után nehéz visszazökkenni a magyar nyelv használatába. Az 1980-as évek közepéig volt 8 osztályos magyar iskola a városban, PLA lánya még ott végzett, de a fia már csak öt osztályt járt ott. 1975 körül alakult a *Havasi gyopár* nevű táncsoport. Mivel mindenfelől érkeztek ide magyarok, nem egy konkrét vidék választották, hanem közös koreográfiát adtak elő, illetve a Ceaușescu-időben román táncot is kötelező volt beiktatni. 1992-ben Magyarországon is jártak, de 1996-ban érdeklődés híján megszűnt a csoport. PLA gondnak érzi, hogy az utóbbi időben a lelkészek csak egy-két évet töltenek itt, és ha jobb lehetőség adódik, továbbállnak.

PLB 1952-ben Szászrégenben született, 1978-ban bányamunkára jött ide, római katolikus feleségének pedig még a szülei érkeztek ide. Gyermekeik római katolikusok lettek, mert felesége volt otthon velük. PLB vasárnap délelőtt református istentiszteletre jár, délutánonként pedig elkíséri feleségét a katolikus misére. Mióta a bányák bezártak, megszűnt a munkalehetőség, sok

az eladó ház, de nehéz rá vevőt találni. Helybeli munka hiányában lányai közül kettő Angliában babysitter, egy pedig Déván él.

Szilágysági terepmunkám során Diósadon találkoztam PLC-vel és egyik lányával, PLD-vel, akit később lányai otthonában is fölkerestem, és így megismerhettem életük két fontos helyszínét. PLC 1937-ben született Diósadon, 16 éves korában a kolozsvári Hóstaton szolgált tavasztól őszig: „Gyermek voltam, de már deszkurkáltam magam.” (a se descurca – ’feltalálja magát’) A béréből egy ünneplő és egy hétköznapi csizmát vásárolt, és maradt még némi pénze is. 1957-ben ment férjhez egy diósadi legényhez, aki már 17 éves korától Vajdahunyadon dolgozott: „Akkor mindenki odament, öregebbek. Ott volt a munkahely. Itt nem volt megélhetés, vót a földművesség. Kellett a pénz. Akkor nem volt, csak ha egy disznót levág, eladta. Nem volt buszjárat, gyalog kellett menni Zilahra.” PLC az első években még a szülőfalujában maradt, 1960-ban Zilahon szülte meg nagyobbik lányát. 1963-ban követte férjét Lónyára, ahová sógorai hívták el, mert ott többet lehetett keresni, mint Vajdahunyadon, ahol „még családok nélkül voltak, az öregebbek züllöttek el, ittak, kártyáztak, és inkább elment a sógorai után Lónyára”. Második lányuk 1970-ben Petrozsényben született. PLC eleinte sokat sírt, románul sem tudott (férje a katonaságnál tanult meg), nehezen értette meg magát a boltban és a román szomszédokkal.

PLC-ék három évig egy szoba-konyhás házrészben laktak albérletben egyik sógoráékkal közösen, összesen heten. Később az I. világháború előtt épített telepi házsorba költöztek, melyet a *revolúció* után vásárolhattak meg kedvezményesen. A Ceaușescu-időben, amikor csak jegyre lehetett élelmiszert vásárolni, PLC Lónyán viszonylag könnyen jutott élelmiszerhez, abból vittek haza a Diósadon élő szülőknek is. PLC édesanyja Diósadon maradt, csak amikor megbetegedett, akkor ment el a lányáékhoz Lónyára. PLC férje 50 évesen ment nyugdíjba a bányából, de nyugdíjba vonulása után is többfelé vállalt munkát, többek között Dorogon is dolgozott bányászként, „munka nélkül nem tudott ülni”.

PLC-ék idős korukban visszaköltöztek szülőfalujukba, számukra egész életükben ez jelentette a viszonyítási pontot, mindvégig a falusi értékrendhez ragaszkodtak. PLC – ellentétben más bányászfeleségekkel – Lónyán is munkát vállalt, mégpedig a *momorlánoktól* (Zsil vidéki román lakosok) kapott megszántott földet, amiért cserébe segített nekik a földművelésben. A kertben zöldségeket, krumplit termelt, ebből haza is vitt az édesanyjának Diósadra, onnan pedig tyúkot és más élelmet hozott Lónyára, így takarékoskodott. A diósadi kollektív által ültetett dughagymából is került Lónyára, ott olyat addig nem termesztettek. A momorlánok, akik csak a csorbát ismerték, húsleves, krumplileves tanultak tőle főzni.

Diósadi házukat 1975-ben építették: „Úgy tartottuk, hogy aki nem arra való, hogy vegyen vagy építsen valamit, akkor az már utolsó ember volt. Az megette, megitta mindenét... Ebbe harcoltunk az életen keresztül, megvettük édesanyámnak a testvérítől az egész kertet itt, hogy majd a két leány, mikor odakerülnek, egyiké legyen ez, a másik építsen fejül ide. Ez a nagy kert mind a miénk. Akkor láttuk, hogy odatelepedtek, ott mentek férjhez, ott járták az iskolát, nekik nem kell. De mi csak csináltuk az eszünkkel tovább, harcoltunk, hogy legyen... Abba az időbe még nem változott meg a helyzet, mindenki abba járt, aki elment oda, 100 család is volt, hogy falun vagy Zilahon, csak itt a szülőföldje felé vett házat.”

Az 1970–80-as években annyi diósadi és szilágysági magyar élt Lónyán, hogy a templomba pótpadokat kellett elhelyezni, most azonban csak 10-20 idős ember vesz részt rendszeresen

az istentiszteleteken, a legtöbben elköltöztek vagy elhunytak, a fiatalok közül kevesen járnak rendszeresen templomba.

Az 1960-ban született PLD gyermekkorának nyarait a nagyszüleinél Diósadon töltötte, ott lettek barátai, és a mezei munkákat is megismerte. Férje is diósadi származású, akinek szülei szintén Lónyára költöztek. A fiatalok esküvőjére Diósadon került sor, ez is mutatja falusi kötődésüket. PLD férje szintén a bányában dolgozott, de ők már nem akarnak falura költözni. PLD a város előnyei között sorolta fel az üzletek bő választékát, az infrastruktúra fejlettségét, a kórházi ellátást. Diósadon nincs bevezetve a gáz, és fürdőszoba sincs. A városban több szórakozási lehetőség adódik, az emberek nyitottabbak, míg falun jobban ragaszkodnak a bevett gyakorlathoz: „Így volt régen, így kell lenni most is.” Ismeretségi körében olyanok is vannak, akik nyárra hazamennek a szülőfalujukba kertészkedni, de télire visszajönnek a városba, itt kényelmesebb a télidő.

PLD-t szülei magyar általános iskolába járatták, majd román középiskolában folytatta volna tanulmányait, de mivel nem tudott jól románul, egy hónap múlva átment a petrozsényi magyar iskolába. PLD 1978-ban és 1981-ben született fiait már román általános iskolába adta, hogy ne kerüljenek olyan helyzetbe, mint annak idején ő, mert úgy gondolta, hogy az érvényesülésükhöz a román tudás kell.

PLD két fia csak a szülőikkel járt Diósadra egy-egy hétvégére, lakodalomba, ők már egyáltalán nem kötődnek a faluhoz. PLD menyei románok, szülei szintén a bánya miatt érkeztek Lónyára. „Általában itt a magyar a románnal össze van kavарva.” PLD generációjában még sok magyar fiatal élt Lónyán, akkoriban nem nagyon lehetett hallani, hogy összekerült román magyarral. PLD egyik fia géplakatosnak, a másik autószerelőnek tanult, de mivel helyben nem kaptak munkát, Spanyolországban építkezéseken dolgoztak, ám a vállalat csődbe ment, 6 hónapig *somázst*, azaz munkanélküli segélyt kaptak onnan. Jelenleg csak alkalmi munkáik vannak, összesen Németországba mennek szezonális mezőgazdasági munka (káposztaszedés) keretében.

PLD nagyobbik fiáék a református és az ortodox templomban is megesküdték, de nem gyakorolják vallásukat. PLD unokáját reformátusnak keresztelték, többször elvitte a református templomba istentiszteletre, a kislány a karácsonyi műsorban énekelt is. Az óvodában angolul tanul, a *Miatyánkot* magyarul és románul is tudja, nagyszüleiével románul és valamelyest magyarul is beszél, de a szűkebb családi körben csak románul kommunikálnak. PLD is gyakran észreveszi magán, hogy fiai román kérdésre románul válaszol, hiszen a családi körön kívül a román nyelv az általános. PLD büszkén mutatta meg nekem féltve őrzött diósadi textíliáit. Egyik kötényéből óvodás unokájának készített ünnepi ruhát.

Petrozsény

A Zsil-völgy központi településén az 1860–70-es években rendszeresen csak a környékbeli román papok végeztek egyházi szertartásokat, és csak a sátoros ünnepeken jöttek el máshonnan a többi felekezetek papjai szolgálni.²⁰ Az Erdélyi Egyházkerület Névkönyvében Petrozsény

²⁰ Mózes István: *A petrozsényi református egyházközség kialakulása*. Kézirat, Egyetemi Fokú Protestáns Teológiai Intézet. Kvár. 2003. 4.

1873-ban jelent meg először Borbátvíz leányegyházközségeként.²¹ Később az őraljaboldogfalvi lelkész szolgált be, de évente csupán négy alkalommal látogatott el Petrozsénybe istentiszteletet tartani.²² 1887-ben a kétéves teológiai végzettséggel rendelkező addigi puji tanító, Kósa Mihály személyében segédlelkésként kapott a gyülekezet, hogy a távolról beszolgáló lelkész munkáját kiegészítse.²³ 1887-ben a római katolikus, 1888-ban a görög katolikus, a református és az evangélikus, 1890-ben az ortodox, 1928-ban pedig az unitárius templom épült fel.²⁴ 1897-ben lett Petrozsényben önálló református anyaegyház, Kósa Mihály pedig rendes lelkésszé lépett elő.²⁵

Petrozsény kapcsán szólni kell a római katolikus klarisszák zárdájához kötődő magyar nyelvű iskoláról, mely a két világháború között a megye egyetlen magyar nyelvű, középfokú leányiskolája volt, ahová nemcsak a Zsil-völgyből, hanem a Sztrigy menti településekről is érkeztek katolikus és református leányok egyaránt. Az iskolát a kommunizmus alatt államosították, az apácáknak el kellett hagyniuk az intézményt. A forradalom után, 1996-ban az államtól visszakapott épületet Böjte Csaba ferences atya és a dévai Szent Ferenc Alapítvány kapta meg, majd felújították, falai között több mint 200 gyermek talált otthonra és tanul magyarul az óvodától a 8. osztályig.

2010. december 31-én 827 főt számlált a református gyülekezet, de a magas létszám ellenére valójában jóval kevesebben látogatják rendszeresen a templomot. Petrozsény is hasonló gondokkal küzd, mint Lupény vagy Petrilla-Lónya: a gyülekezet előregedett, a nagyvárosban pedig nehéz megtalálni azokat az elveszett bárányokat, akiket valaha reformátusnak kereszteltek, de nem járnak istentiszteletre. A nőszövetség tagjai közül 10-12 fő az aktív tag, többnyire ők vesznek részt az ősztől tavaszig szerdánként megtartott bibliaórákon. Havonta egyszer gyűlnek össze a presbiterek és házasársaik, hogy az adott hónapban névnapjukat, születésnapjukat ünneplő tagokat felköszöntsék. Ilyenkor a lelkész felolvass egy részt a Bibliából, majd az elmélkedést kötetlen beszélgetés váltja föl.

Az 1947-ben született PA így foglalta össze családjá eredetét: „félíg székely vagyok, egy-negyede magyar és egy-negyede német.” Legelőször apai nagyanyja édesapja érkezett Hunyad megyébe, méghozzá a Fekete-erdő vidékéről. Az evangélikus dédnagyapa Amerikába akart vándorolni a szegénység elől, de Párizsban megismerte az egyik Kendeffy grófot, aki elhozta őt Malomvízre, ahol fakitermelésen kapott munkát. A református apai ág Gyulafehérvárról származik, édesapja Hévízgyörkön (Pest megye) született, mert az I. világháború idején a román támadás elől oda menekült a család. Visszatértük után nagyapja Vulkánban nyitott bádogműhelyt. A II. bécsi döntést követően a család Marosvásárhelyre költözött, PA édesapja ekkor Budapesten elvégezte az építészeti egyetemet. Miután Észak-Erdély újból román kézre került, a család visszaköltözött a Zsil-völgybe. Anyai ágon PA felmenői unitárius székelyek, Szentábrahámról származnak. A családi hagyomány úgy tartja, hogy egyik szabad székely ősük lőfőként harcolt Apafi Mihály seregében, amiért nemesi kiváltságot kapott. Anyai ágon dédnagyapja – mivel heten voltak fiútestvérek, és volt még egy lánytestvérük is – Amerikába akart kivándorolni, de csak Fiuméig jutott, mert hiányzott mutatójának egy darabja, így az egészségügyi ellenőrzésen nem jutott át. Ezt követően döntött a Zsil-völgy mellett. A dédnagyapa

²¹ Tolnai János-Bálint: *i.m.* 10.

²² Mózes István: *i.m.* 13.

²³ Uo. 15.

²⁴ Uo. 4.

²⁵ Uo. 17.

nyugdíjba vonulása után feleségével visszaköltözött Szentábrahámba. Hasonló stratégiát követtek PA nagyszülei is, így PA gyermekkorában a nyári szünidőket nagyszüleinél töltötte Szentábrahámban. PA szülei azonban már nem költöztek vissza falura, hanem a városban maradtak idős korukban is.

PA szülei első gyermekük érkezése előtt úgy döntöttek, hogy az édesapa után református legyen, ezért PA-t az általános gyakorlattól eltérően nem édesanyja vallása után keresztelték, hanem reformátusnak. Édesanyja eljárt a református és az unitárius templomba is. PA mindig arra vágyott, hogy a Székelyföldön élhessen, ezért a gimnázium befejezése után, 1965-ben Marosvásárhelyt választotta tanulmányai helyszínéül. Ott ismerte meg a Nagyszeben mellől származó, szintén református férjét, akivel Marosvásárhelyen helyezkedtek el. Az anyagiak miatt azonban kénytelenek voltak visszaköltözni a Zsil-völgybe, Marosvásárhelyen ugyanis albrétben laktak, ahol akkoriban még nem fogadták el a kisgyermeket. PA visszatérve szülőhelyére jó állást kapott, lett saját lakásuk, de 2011. évi találkozásunkkor is a marosvásárhelyi közeget hiányolta. Két fia közül egyik Kolozsváron, másik Vajdahunyadon él. Még csak egyikük nősült meg, román lányt vett feleségül, gyermekük nem tud magyarul.

2008-ban az atosfalvi (Maros megye) iskola felmérésekor ismertem meg PB-t, aki 1932-ben született a településen. Felesége a szomszédos Csókfalváról származik, 1958-ban házasodtak össze. PB 1963 őszén, a kollektív gazdaság nyújtotta szűkös lehetőségek elől menekült el, lánytestvérének a férjét követve Petrozsénybe ment. A környező falvak fiataljai közül (pl. Makkfalva, Csókfalva, Szentdemeter) is sokan választották ezt a stratégiát. PB a bányában dolgozott, 50 éves korában mehetett nyugdíjba. Beszélgetésünk során azt éreztem, hogy a petrozsényi munkát mindig csak átmeneti időszaknak tartotta, melynek célja a pénzkereset volt, ám úgy tervezte az életét, hogy nyugdíj után hazatérhessen. Ezért még aktív dolgozóként, 1980-ban nekilátott saját lakóháza építésének. Lebontotta az 1925-ben épült szülői házat, és helyére az akkori előírásoknak megfelelően modern emeletes házat épített, melyet büszkén mutatott meg nekem. A jó keresetet jelképezte, hogy 26 évig saját autóval rendelkezett. Felesége – ahogy a bányászfeleségeknél szokásban volt – háztartásbeliként otthon maradt.

PB 1952-ben vonult be katonának. Akkor még egy szót sem tudott románul, a katonaságnál sajátította el a román katonanyelvet, de amikor Petrozsénybe került, a civilekkel nem tudta megértetni magát, csak később tanult meg hibátlanul románul: „Ott románul is beszéltünk, magyarul is, mert mindenféle nemzet van ott. Román, német, szerb, lengyel, bulgár, cigány. Sokan voltunk a csapatban, minden váltásban hatan voltunk, és volt ott mindenféle.” A bányászati szakkifejezések között azonban sok német szó maradt meg a 19. századi német munkásoktól, akik a bányászat kezdetén dolgoztak ott. PB 10 évig presbiterként vett részt a petrozsényi gyülekezet életében, gyermekei is ott konfirmáltak. A munkahelyén elő akarták léptetni, de mivel rendszeresen járt templomba (kivéve azokat a vasárnapokat, amikor be volt *kommendálva* a munkába), nem kapott vezető beosztást, csak váltásfőnök lehetett. PB 1987-ben tért haza szülőfalujába, ahol hamarosan gondnoknak választották, azóta is ő tölti be ezt a tisztséget.

Lánya még magyarul érettségizett, de mire fiára került a sor, megszűnt a magyar középiskola, románba kellett mennie. PB ezt abból a szempontból látta jónak a fia életét tekintve, hogy fiát azonnal fölvtették Temesvárra a gépészmérnöki egyetemre. Lánya Petrozsényben ment férjhez, ezért ott is maradt, fia viszont az egyetem elvégzése után a felkinált álláslehetőségek közül Székelykeresztúrt választotta, hogy közel lehessen a szüleihez, amikor azok visszatérnek szülőfalujukba. Jelenleg Parajdon él családjával.

Vulkán

A Vulkán-szoros évszázadokon keresztül határőr szerepet töltött be, ez volt a török csapatok egyik felvonulási útvonala. 1455-ben itt ütközött meg Hunyadi János a törökökkel, a harc emlékére 1896-ban, a millenniumi ünnepségek keretében egy 4,5 m magas ércbuzogányt állítottak fel, melyet azonban az 1980-as évek végén Ceaușescu utolsó látogatásakor ledöntöttek.²⁶

1850-ben 494 lakosából 456 román, 13 magyar és 25 német volt. Itt is hasonló folyamat zajlott le, mint a többi bányásztelepülésen: a bányászat megindulását követően megnőtt a lakosok száma, ekkor telepedtek le magyarok is nagyobb arányban, majd az 1990-es évektől a bányászat hanyatlásával együtt megindult az elvándorlás. Ezt a folyamatot tükrözik a népszámlálási adatok is: 1900-ban 1496, 1910-ben 7184 lakosa volt Vulkánnak: 3055 román, 3461 magyar, 430 német, 238 egyéb, ebből 26 szerb, 41 szlovák, a 171 nem részletezett nagy része lengyel és olasz.²⁷ Míg 1890-ben csak 12 református élt itt, addig 1910-ben már 1184. 2002-ben 27 577 lakosa közül 22 589 ortodox, 201 görög katolikus, 2176 római katolikus, 1129 református, 7 ágostai hitvallású evangélikus, 7 zsinat-presbiteri evangélikus, 97 unitárius, 156 baptista, 614 pünkösdistá, 12 adventista, 35 evangéliumi keresztény, 13 óhitű keresztény és 541 „egyéb” felekezeti volt.²⁸

Az egyházközség kialakulásáról nem találtam adatokat, az 1917-ben megkezdett anyakönyv elején lévő bejegyzésből arról értesültem, hogy a korábbi anyakönyvek – és nyilván egyéb iratok is – az 1916. évi román betörés során megsemmisültek. Ottjártamkor a lelkész elmondta, hogy az épület eredetileg gyógyszergyár és patika volt (az adásvételi szerződés 1926-ban kelt), majd egyik részéből istentiszteleti helyet és lelkészi irodát alakítottak ki, másik részéből papi lakot. A torony csak 1994-re készült el, a hívek adományai mellett holland és svájci támogatással.

VA 1943-ban a mezőségi Bálványosváralján született, kolozsi származású férjével Kolozsváron ismerkedtek meg. VA cselédkedni ment oda a konfirmálása után, az iskolát be sem fejezte. 1963-ban kötöttek házasságot, de mivel abban az időben Kolozsváron nem lehetett lakáshoz jutni, a Bányaság mellett döntöttek, így kerültek 1965-ben először Iszkronyba, majd Lupényba, végezetül Vulkánba. Először *kiriában*, azaz albérletben laktak másokkal együtt egy *momorlámál*, majd saját *apartamentet* (lakást) kaptak, amit később meg is vásároltak.

VA ugyan Kolozsváron román családnál cselédkedett, de az ügyvéd családfő és felesége tudtak magyarul is, így igazán a Zsil-völgyben tanult meg románul. Mivel ő is elment dolgozni, beszédébe ma már nagyon sok román szó vegyül, így például férje idekerüléséről ezt mondta: „Addig jártam a dolgot, ameddig aztán kapta a Prețul Exactba, hogy angazsáljak ide a Valea Jiuluiiba, és aztán kijöttünk.” Vagyis addig járt a dolog után, amíg a hirdetőújságban egy hirdetésre talált, ez alapján szerződött a férje a Zsil-völgybe. Öt gyermeke közül az elsőnek egy szintén Iszkronyban dolgozó földije lett a keresztanyja, a többi gyermeknek a szomszédok közül választottak keresztanyját, diósadi és zilahi származású asszonyokat, abban már nem kötődtek

²⁶ Schreiber István dévai helytörténész szíves közlése.

²⁷ Varga E. Árpád: *i.m.* 2009a. 33-34.

²⁸ Varga E. Árpád: *i.m.* 2009b. 19.

a szülőfaluhoz. Két lánya román legényhez ment, jelenleg Olaszországban élnek. Öt unokája közül egyet kereszteltek reformátusnak, a többit ortodoxnak, de nem gyakorolják vallásukat.

Amíg egészsége engedte, VA eljárt az ősztől tavaszig péntek délutánonként tartott biblia-órákra. Hosszú ideig férjével ketten vállalták a harangozói feladatokat. Ha református személy ortodox házastársa hunyt el, előfordult, hogy a család kérésére fizetség ellenében a református templomban is harangoztak. A Zsil-völgyi városokban Lupény kivételével nincs külön református temető, így a temetkezésnél nem jelentett gondot, ki milyen felekezeti volt.

Az 1929-ben született VB Érsemjénből, az Érmellékről került 1957-ben a Zsil-völgybe. „Egy kicsit jó helyre jöttünk, kikerültünk ide a nagy bajoktól, a nagy szegénységtől.” VB édesapja „a magyar világban” mozdonyfűtő volt Nagykárolyban, de amikor Erdélyt Romániához csatolták, édesapját elbocsátották, és visszatértek Érsemjénbe gazdálkodni. VB-ék hatan voltak testvérek, édesapja 1943-ban hunyt el. 1940–1944 között szülőfaluja ismét Magyarországhoz került. A háború végén családjával a dél-nyírségi Penészlekre menekültek rokonokhoz, hogy Magyarországon élhessenek: „Mikor a magyarok elmentek, átmentünk oda, azt akkor visszatoloncoltak minket, hogy román honpolgárok voltunk.” Így maradtak szülőfalujában.

VB 1951-ben ment férjhez, férje érkörtvélyesi magyar volt, görög katolikus vallású, ott is esküdtek meg magyar nyelven. Párvalasztásánál lényeges szempontnak tartotta, hogy férje magyar legyen, a vallási exogámiát pedig azzal ellensúlyozta, hogy továbbra is ragaszkodott hitéhez. Amikor VB férjhezmenetelekor megkérdezte a lelkésze véleményét, azt tanácsot kapta, hogy gyermekei közül egyet reformátusnak kereszteljének, hogy ne vesszen ki a családból a református vallás. Így három gyermeke ortodox lett (hiszen 1948-ban Romániában a görög katolikus egyházat betiltották), egy református, de VB hatására Vulkánban mindannyian a református istentiszteletre jártak: „Áttértek énutánam mind reformátusnak, mikor idejöttünk. A gyerekek mind kátéztak. Átjöttek utánam, mind reformátusok lettek, míg az én karom alatt vótak. Míg nem mentek el a háztul, addig jöttek. Igaz lelkemre mondom, az uram jött, a gyermekek jöttek, olyan boldog vótam. Mikor elmentek a háztul, akkor vegyes házasság, ez jött, az jött, akkor gata [kész], odalett a reményem. Mit csináljak?”

VB-ék férje sógora révén kerültek először Iszkronyba, ahová sokan eljöttek a faluból. Eleinte sógorákkal együtt laktak egy szoba-konyhás lakásban heten, később a bányától kaptak lakást. VB-nél éreztem a legjobban, hogy nagyon nehezen engedték el szülőhelyüket. Kétszer mentek haza, hogy otthon, barátaik körében folytassák életüket, de a földeken reggeltől estig folyó munkának nem sok látszatja volt, az anyagi megélhetést a Zsil-völgy tette lehetővé, úgyhogy mindkét alkalommal visszatértek ide. Vulkánba második visszajövetelük után kerültek, az itteni lelkész segítette őket a beilleszkedésben, amíg nem volt szállásuk. VB egyik testvére Debrecenben telepedett le, a többiek mind eljöttek a Zsil völgyébe dolgozni. Közülük egy fiú nem sokáig maradt, felesége nem tudta megszokni ezt a környezetet, a másik fiútestvére pedig nyugdíjba vonulása után költözött haza a szülőfaluba.

Fia felesége román, de kikeresztelkedett reformátusnak, még kátézott is, ám nem járnak templomba. Annak a lányának a családja sem gyakorolja a vallását, akinek házastársa református magyar férfi. Másik lánya és ennek gyermekei a moldovai származású férj után az ortodox templomba járnak. „Úgyhogy az én családom elprestíált [elszóródott], csak én vagyok egyedül már.”

VB nem tud románul, úgy fogalmazott, hogy ugyan nem adnák el, de: „Nem bírok megtanulni, nem forog a nyelvem. Még nagyon nehezen is értek, de nem tudok visszafelelni jól, mer akkor kikacagnak. Még az unokák is sokszor kikacagnak, hogy sokszor nem tudok beszélni vele.”

Az 1947-ben született VC és 1941-ben született VD a székelyföldi Alsósófalváról érkeztek Vulkánba. A faluból kb. 20 család költözött ide. Előbb csak VD jött, ismerőseitől hallott az itteni lehetőségekről. VD szülőfalujában az erdőben dolgozott, de a nagy tél miatt nem lehetett fát vágni. 1967-ben úgy jött el, hogy tavaszig marad, de a tavaszból ősz lett, akkor megnősült, a felesége is követte őt. („A lány elmegy a világ végére es.”) Úgy döntöttek, legyen még egy tavasz, de aztán jöttek a gyermekek, és végleg itt maradtak. Itt olcsó volt a megélhetés, télen nem kellett fizetni a fűtésért. 1968 májusában jutottak a lakásukhoz, akkor még csak bérbé, amit a gyár fizetett. „A demokrácia ahogy bejött”, meg is vették. Szülőfalujukban is van házuk, évente 3-4 alkalommal mennek haza, de mivel a gyermekeik is itt alapítottak családot, itt maradtak velük.

VD-ék gyermekeiket magyar iskolába adták (akkor még két párhuzamos magyar osztályt indítottak), bár az óvónő román iskolát javasolt: „Elég vót akkó nekünk, úgy szekáltak, szidtak: mér nem adom románba? Legalább a kicsit. Hát én hogy adjam? A nagyok mentek magyarba. De az már nem divat, azt mondta az óvó néni akkó. 81-be.” A vakációkra a gyermekeket mindig hazavitték, ez is közrejátszott, hogy fiaik Alsósófalvához közeli faluból nőültek, és gyakran hazajárnak. Lányuk Petrozsényban él, férje szülei Balavásár mellől jöttek ide. Fiaik gyermekei magyar általános iskolában végeztek, egyikőjük középiskolai tanulmányait Déván folytatta magyarul a Téglás Gábor Iskolaközpontban, de a nagy távolságot nehezen viselte. Lányáék gyermekeiket román iskolába írtatták, mert úgy gondolták, ezzel biztosítják a jövőjüket, de otthon magyarul beszélnek. Találkozásunkkor a házaspár gyakran emlegette az alsósófalvi gyülekezet szokásait. Az ottani nagy templomba sokkal többen járnak, mint a kicsi vulkániba, amelynek egyetlen harangja halkán szól („Szegény vagyok, szegény vagyok”), az ő lakásukból már nem hallani. A Vulkánba érkezett reformátusok magukkal hozták otthoni hagyományait, ezekből alakították ki az új közösség szokásait. A különbségek például a temetési szertartáson elhangzó énekekben mutatkoztak meg. A 2000-es évek első felében még a lakásokban került sor a ravatalozásra, de a hivatalos rendelet óta a városi ravatalozóban.

Mikor VD-ék idejöttek, vasárnaponként tele volt a templom, de mivel azóta sokan meghaltak vagy hazaköltöztek, vasárnap már csak 35-40 fő vesz részt az istentiszteleten, húsvétkor van úgy, hogy 100 fő vagy még több is. Szemben a falusi ranggal, ahol általában a vagyoni helyzet és a családi hagyomány szabja meg az ülésrendet, itt nincsenek kötelező helyek, csak megszokás alapján foglalja el ki-ki a helyét. Mivel a templomban csak egy oszlopban helyezkednek el a padosorok, a külön férfi és női padosorok helyett úgy rendezték, hogy a nők az első padokban ülnek, a férfiak pedig a hátsókban.

Tanulmányomban a Zsil-völgy benépesedését és református magyarságának sorsát mutatom be egyéni életutakon keresztül, melyekből kibontakozott az elmúlt évszázad történelmi eseményeinek az emberek életére gyakorolt hatása. A példák az asszimiláció előrehaladott voltát is mutatják, a magyar nyelv használata általában az egyházi élet területére szorult vissza. Akik Románia más vidékeiről felnőtteként érkeztek új munkahelyükre, jobbára nem tudtak románul, de a beilleszkedés részét képezte a román nyelv gyors elsajátítása, hiszen az új közösségi identitás kialakulásában alapvető szükség volt rá. A vegyes házasságok aránya nagyon magas a fiatalok körében, a román nyelv a családi közegben is egyre dominánsabbá válik. Adatközlőim közül sokan kihangsúlyozták, hogy amikor a Bányáság területére érkeztek, a falujuktól való elszakadás, az otthonalanság sajátos közösségi tudatot alakított ki bennük:

segítették egymást, megosztották egymással gondjaikat függetlenül etnikai, felekezeti hovatartozásuktól. Napjainkban azonban a munkanélküliség és az ebből fakadó szociális problémák hatása itt is érződik, és ennek következtében sokan kényszerülnek elhagyni lakóhelyüket.

The Calvinist Hungarians Living in the Zsil (Jiul) Valley

Keywords: Reformed Church, Calvinist faith, diaspora, linguistic assimilation, identity

The article presents characteristic life strategies of Calvinist Hungarians living in the diaspora of the south of Transylvania through individual examples. It presents the major social problems of the community and emphasizes the processes of linguistic and ethnic assimilation, the questions of ethnic consciousness and the role of the church in shaping identity.

Lajos Veronika

Alkalmazott antropológia a moldvai csángóknál? Kísérlet elmélet és gyakorlat viszonyának újraértelmezésére

A társadalomtudományokkal szemben Magyarországon is egyre általánosabb elvárás a társadalmi hasznosság és gyakorlati hasznosíthatóság közérthető megfogalmazása. A magyar társadalmi nyilvánosságban az alkalmazható akadémiai szaktudás szerepének felértékelődése tendenciaszerű folyamat – a „moldvai csángókérdésben” pedig az alkalmazhatóság esetenként kifejezetten követelmény.

Többek között a moldvai, erdélyi és magyarországi szervezetek által 2011-ben elfogadott *Javaslatok a moldvai csángómagyar közösségfejlesztési tervhez* („De minimis koncepció”) c. dokumentum tudományos munkáról szóló pontja is az alkalmazott kutatások szükségességére hívja fel a figyelmet.¹ Ez időszerű felvetés, hiszen a tudományos igényű csángókutatás szinte egyáltalán nem alkalmazott szemléletű, mégsem újszerű, mivel gyakorlat-elmélet problémája a „csángókérdés” egyik hagyományos vitatémája. Kétségtelen, hogy a tudósok rendszerint távolságot tartanak a gyakorlattól, a moldvai csángók életét megváltoztató vagy épp ellenkezőleg, stabilizáló tevékenységtől és az aktuális társadalmi kérdések megoldásától – kivéve időnként a problémák azonosítását.²

Közismert megállapítás, hogy nemcsak a lokális társadalom kulturális örökségének és a helyben használt jelentéseknek az ismerete híján, hanem a helyi lakosság aktív közreműködése nélkül is csupán időleges és felszíni megoldások szülehetnek a társadalmi problémákra. A nemzetközi tapasztalatok, amerikai és európai példák is azt mutatják, hogy az etnográfiai, antropológiai tudás alkalmazásának van létjogosultsága például a kulturális és társadalmi konfliktusok kezelésében vagy a közösségfejlesztés területén. Világviszonylatban ezt a fajta gyakorlati szemléletet az etnográfiai kutatástól megkülönböztetik és alkalmazott és/vagy akcióantropológiának nevezik. Utóbbi terület együttműködik az etnográfia módszerét alkalmazó néprajz szakemberekkel, akiknek gyűjtőmunkája és szaktevékenysége jelentős hozzájárulás az alkalmazott szemléletű kutatás sikeres megvalósításához.

Az alkalmazott antropológia első önálló szakmai intézménye az Alkalmazott Antropológiai Társaság (Society for Applied Anthropology, SfAA) volt, amely 1941-ben jött létre az Amerikai

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

¹ Javaslatok ... 2011. 7. Lásd az egész szöveget: http://www.csango.ro/uploads/pdf/Kozossegefejlesztési_terv.pdf (letöltés dátuma: 2012. április 15.)

² A kivételek között említhető például Farkas Tibor vidékfejlesztéssel foglalkozó kutató, aki egyik, az 1990-es évek végén született írásában indokoltan tartja a moldvai csángó falvak életébe történő gazdasági, társadalmi beavatkozást, a helyiek egyetértésével és bevonásával. Lásd Farkas Tibor: „*Indulj el egy úton...*” *Fejlesztés és fenntarthatóság a moldvai csángóknál*. A falu XIII(1998). 4. szám, 75–84.

Egyesület Államokban.³ Ebben az évben indult a társaság szakfolyóirata, az Applied Anthropology is, amely 1949-ben a multidiszciplinaritás jegyében felvette a Human Organization nevet. Magyarországon az alkalmazott antropológia iránti fokozott érdeklődés a 2000-es évek elejétől, közepétől figyelhető meg.⁴

Tanulmányomban az alkalmazott antropológiai beállítottság alkalmazhatóságának témáját tárgyalom a „moldvai csángókérdésben”, ami egyben elmélet (a korántsem egységes csángókutatás) és gyakorlat (csángómentés) viszonyának újragondolása.⁵ Céloom körüljárni a problémát, miként alkalmazható, illetve alkalmazható-e az etnográfiai-antropológiai tudás egy kézzel fogható, a lokális társadalom életében szociokulturális zavart okozó jelenségre vonatkozóan. Ez utóbbi nem más, mint a moldvai csángó falvak népességének radikális átalakulását okozó külföldi munkamigráció,⁶ amely a legtöbb települést – többek között a példaként választott Lujzikalagort (Luizi-Călugăra) is – jelentős mértékben érinti.⁷

Ennek az összetett kérdésnek a felvázolásához először nézzük meg, hogy a moldvai csángók esetében a gyakorlat és a fejlesztési koncepciók elsősorban mire vonatkozhatnak, és ezek mögött milyen feltételezések állhatnak. Mindeközben tetet öltenek azok a tanulságok is, amelyekkel az alkalmazott antropológiai szemlélet bevezetése szolgálhat a „csángókérdésben” – mind a csángókutatóknak, mind, Tánzos Vilmost idézve, a „valódi csángómentőknek” (pl. a tanároknak és oktatásszervezőknek, szociális tevékenységet végzőknek).⁸

A kulturális antropológusok többnyire hisznek az antropológiai tudás gyakorlati jelentőségében, és hogy az antropológia módszertanával szerzett ismeret jobba teheti más emberek életét.⁹ Rendkívül vitatott kérdés azonban az, hogyan lehet ezt a tudást leghatékonyabban felhasználni.

Maga az alkalmazott antropológia fogalma története során természetesen változott. Az első definíciók egyike George M. Foster amerikai antropológus 1969-ben megjelent könyvében szerepelt.

³ Nagy-Britanniában kulturális antropológusokat először az afrikai gyarmati adminisztráció munkájának megkönnyítése érdekében alkalmazták, míg az USA-ban többek között az észak-amerikai bennszülött rezervátumok közigazgatásában. Az SFAA megalapítói között számos az akadémiai tudományosságban elismert antropológus volt, mint pl. Ruth Benedict, Margaret Mead, Georg Murdoch vagy William Foot Whyte.

⁴ Ennek jele az, hogy az alkalmazott antropológia Magyarországon is a kulturális antropológia egyetemi oktatásának részévé vált (pl. KVAT, ME, MA alkalmazott antropológia szakirány), és civil szervezetek indítottak képzéseket, vezettek be ösztöndíjakat, pl. az Artemisszió Alapítvány (Anthropology in Action, 2005). Konferenciák, kerekasztal-beszélgetések és publikációk jelzik az érdeklődést – pl. 2006. Az antropológia adaptációja: alkalmazkodik-e az alkalmazott antropológia? c. konferencia Budapesten vagy a beszélgetések a Nyitott Műhelyben. Napjainkban lásd pl. az AnBlok 2011. 5. Akció/Kutatás számát vagy a Néprajzi Látóhatár 2010/2. számát.

⁵ A publikáció elkészítését az MTA-DE Néprajzi Kutatócsoport és az OTKA K 72807 támogatta. Az etnográfiai kutatás és a gyakorlati hasznosítás viszonyát más szempontból (makro- és mikroszintű javaslatok) tárgyalom: Lajos Veronika: *Etnográfiai kutatás és gyakorlati alkalmazás. Problémafelvetés a moldvai migráció kapcsán*. Ethnica XI(2009). 4. sz. 104–106.

⁶ A romániai nemzetközi vándorlás kérdéséhez lásd pl. Dumitru Sandu munkáit, pl. Sandu, Dumitru: *Migrația transnațională a Românilor din perspectiva unui recensământ comunitar*. Sociologie Românească (2000/3-4). 5–52. és Sandu, Dumitru: *Migrația circulatorie ca strategie de viață*. Sociologie Românească (2000/2). 5–29.

⁷ 2005 óta folytatok kutatást Moldvában, elsősorban Lujzikalagorban, ahol 2006–2007-ben közel egyéves állomásozó terepmunkát végeztem.

⁸ Tánzos Vilmos: *Szappan a kredenc sarkán, avagy a csángókérdés tudománya és politikája*. Kisebbségkutatás X(2001). 1. sz. 53–62. (Lásd http://www.hhyf.org/kisebbssegkutataskk_2001_01/cikk.php?id=401 – 2012. május 5.) A csángómentés tulajdonképpen a nemzetközi segélyezésipar (aid industry) része, aminek működését tudományos szakemberek (közgazdászok, antropológusok, szociológusok stb.) vizsgálják. Talán az itt felhalmozódott tapasztalatot is érdemes lenne beemelni a csángókérdésbe. Jelen tanulmány azonban kizárólag az antropológiai tudás hasznosíthatóságára, illetve gyakorlati alkalmazhatóságára koncentrálna.

⁹ Gow, David D.: *Anthropology and Development: Evil Twin or Moral Narrative?* Human Organization LXI(2002). 4. sz. 302–303.

Foster szerint az alkalmazott antropológia olyan szakantropológiai tevékenység, aminek elsődleges célja nem a társadalom- és kultúraelméletek fejlesztése, hanem az emberi viselkedés megváltoztatása a kortárs társadalmi, gazdasági és technológiai problémák megoldása érdekében.¹⁰ Manapság sokkal inkább olyan kutatáson alapuló, gyakorlati eredménnyel szolgáló, komplex módszertannal rendelkező tudományterületnek tekinthető, amely a lokális kulturális rendszerben nemcsak a változást képes elősegíteni, hanem a stabilitást is képes megőrizni az antropológiai adatok, a közvetlen beavatkozásra irányuló kezdeményezések és a szakpolitikai javaslatok segítségével.¹¹

A kortárs értelmű alkalmazott antropológia tehát nemcsak a változást, hanem a megőrzést is támogatja, annak függvényében, hogy melyik szolgálja jobban a lokális társadalom érdekeit. Az alkalmazott kutatás termékei a gyakorlatban és az elméleti kutatásban is egyaránt hasznosítható empirikus adatok, a közvetlen beavatkozás és a szakpolitikai javaslatok. Az alkalmazott antropológiai kutatással szembeni legfőbb elvárások napjainkban: 1. elkötelezettség és felelősségvállalás a jelen társadalmi valóságáért, 2. a teoretikus megfontolások és alkalmazhatóság összeegyeztetése, valamint 3. elméleti-módszertani multidiszciplinaritás, vagyis interdiszciplináris együttműködés a komplex társadalmi-kulturális problémák hatékony orvoslása érdekében.¹² A továbbiakban vizsgáljuk meg azt, hogy a „csángókérdésben” vajon hogyan jelenik meg a fejlesztés ügye.

Fejlesztés és moldvai csángók

Az antropológiai tudás alkalmazásának egyik szakterülete a fejlesztés, legyen szó a mezőgazdasági termelés hatékonyságának növeléséről vagy közösségfejlesztésről. Az 1970-es években amerikai fejlesztők és szakemberek kénytelenek voltak felismerni, hogy a nagy beruházások, a városfejlesztés és a technológiai transzfer önmagában nem eredményez fejlődést a társadalom egészére nézve. Sokkal inkább azt tapasztalták, hogy ezek tovább erősítették a szegények és a társadalom peremére szorult rétegek, mint a gyerekek vagy a kisebbségek kiszolgáltatott és marginalizált helyzetét.¹³ Ennek hatására a fejlesztési projektekkal megbízott cégek olyan szakembereket kerestek meg, akik „bennfentes” tudással rendelkeznek a helyi, „fejletlen”, marginális társadalmakról. A hetvenes-nyolcvanas évek jelentették tehát azt az időszakot, amikor az antropológián belül kialakult a fejlesztésantropológia (development anthropology) szakterülete. Ekkor

¹⁰ Foster, George M: *Applied Anthropology*. Little, Boston 1969. 54.

¹¹ Willigen, John van: *Applied Anthropology. An Introduction*. (3rd edition) Connecticut–London 2002. 10. Emellett az alkalmazott antropológiának létezik egyéb meghatározása is, pl. Erve Chambers szerint az „alkalmazott antropológusok szaktudásukat, képzettségüket és tudományterületük szemléletmódját használják emberi problémák megoldása és a változás előmozdítása érdekében.” (Chambers, Eve: *Applied Anthropology. A Practical Guide*. Prentice-Hall, New Jersey 1985. 8.)

¹² Baba, Marietta L.–Carole E. Hill: *What's in the Name 'Applied Anthropology'? An Encounter with Global Practice*. = *The Globalization of Anthropology*. Eds. C. E. H.–M. L. B. Washington, DC, American Anthropological Association, 2006. (NAPA Bulletin 25.) – magyar kézirat 13–14.

Az alkalmazott antropológia történetének leírását lásd például Bennett, John W: *Applied and Action Anthropology: Ideological and Conceptual Aspects*. Current Anthropology XXXVII.(1996/1). S23–S48; Willigen, John van: *i.m.* 19–46; McDonald 2002. 2-3; Haraszti Anna: *Alkalmazott és akcióantropológia*. Világosság XXXVI. (2005/7–8). 217–221; Baba, Marietta L.–Carole E. Hill: *i.m.* 176–207/1–39; Rylko-Bauer, Barbara–Singer, Merrill–Willigen, John van: *Reclaiming Applied Anthropology: Its Past, Present, and Future*. American Anthropologist 108.1. (2006) 178–190.

¹³ Little, Peter D: *Anthropology and Development*. = *Applied Anthropology: Domains of Application*. Eds. Kedia, Satish–Willigen, John van Praeger, Westport–Connecticut–London 2005. 33.

kezdték tanulmányozni az antropológusok is a fejlesztés következményét, tudatosították annak lokális előnyét és hátrányát, vizsgálat tárgyává tették (fejlődés)elmélet és gyakorlat összefüggését a fejlesztésben, és alkalmazni kezdték az antropológiai tudást a problémamegoldásban.¹⁴ A szakterület első amerikai intézménye az 1976-ban alapított Fejlesztés Antropológiai Intézet (Institute for Development Anthropology) volt, ami mellett Európa-szerte hasonló szervezetek jöttek létre, például Angliában, Franciaországban vagy Dániában.¹⁵

Köztudott, hogy a „csángókérdésben” a fejlesztési koncepció az oktatással összefüggő témakörben a legkidolgozottabb, amit a fentebb említett *Javaslatok a moldvai csángómagyar közösségfejlesztési tervhez* (2011) c. dokumentum tartalma is mutat. Ez természetes, hiszen szervezett keretekben tizenegy éve működik magyar nyelvű oktatási program a moldvai falvakban – ebből következően ezen a területen halmozódott fel a legtöbb tapasztalat, kérdés és felvetés is. Nem meglepő tehát, hogy az MCSMSZ (Moldvai Csángómagyarok Szövetsége) költségvetésének több mint 90%-át tette ki az oktatási program működtetésével összefüggő tevékenységek finanszírozása – ahogyan ez a 2009-es kiadásokról készített, rövidített táblázatról és a támogatások eredetét szemléltető grafikonról is leolvasható.¹⁶

Az MCSMSZ-kiadásai 2009-ben

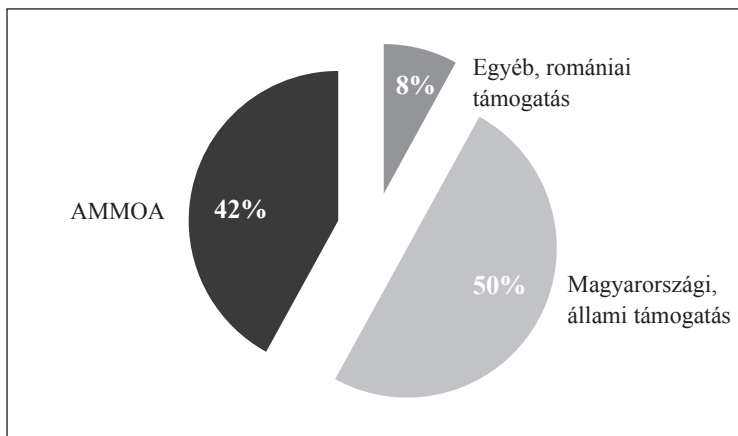
	RON	HUF
Béreköltségek (tanárok és irodai dolgozók)	≈915 739	≈61 566 421
Iroda költségei – Bákó	≈100 612	≈6 764 326
Oktatási helyszínek – 22 oktatási helyszín Bákó megyében	≈448 915	≈30 181 168
Gépjárművek – 2 Dacia, 1 kilencszemélyes kisbusz és más autók költsége szolgálati út teljesítése esetén	≈121 882	≈8 194 275
Továbbtanuló diákok	≈317 460 862	≈21 343 343
Egyéb költségek (pl. verseny, Reverinda, gyerektábor és kirándulás, közgyűlés, szociális és kulturális program, tanári szakmai tábor és továbbképzés)	≈134 662	≈9 053 530
Összesen:	≈2 039 271	≈137 103 065

¹⁴ Természetes, hogy az alkalmazott, illetve a fejlesztés-fejlődés kérdésével foglalkozó szakantropológia történetében is változtak a bevett elméletek és kulcsfogalmak, ahogy az alkalmazási gyakorlatok és a kutatómódszertan is. Ennek kifejtésére jelenleg nem vállalkozom, mivel célom az alkalmazott antropológiai szemlélet bevezetése a „moldvai csángókérdésbe”. A fejlesztésantropológia történetéhez, a kulturális antropológia, fejlesztés-fejlődés és a 21. századi kihívások közötti összefüggésekhez lásd pl. Gardner, Katy–Lewis, David: *Anthropology, Development and the Post-modern Challenge*. Pluto Press, London 1996; Grillo, Ralph D.–Stirrat, Roderick: *Discourses of Development. Anthropological Perspectives*. Berg, New York 1997; Gow, David D: *i.m.* 299–313; Willigen, John van: *i.m.* 65–75; Edelman, Marc–Haugerud, Angélique (eds.): *The Anthropology of Development and Globalization. From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*. Blackwell Publishing 2005; Little, Peter D.: *i.m.* 33–59.

¹⁵ Little, Peter D.: *i.m.* 34.

¹⁶ Esetünkben nem cél annak megállapítása, hogy mennyiben helyénvalók vagy sem a táblázatban feltüntetett adatok. A minden részletet tartalmazó táblázatot terjedelmi korlátok miatt nem közöljük, de az megtalálható az MCSMSZ honlapján (letöltés dátuma: 2012. május).

Az MCSMSZ támogatása 2010-ben:



A számsorok és a grafikon alapján nyilvánvaló, hogy a fejlesztés elsősorban a magyar nyelvtudás, a magyar nyelvi identitás és a magyar nemzeti identitás fejlesztésére, fenntartására, megerősítésére, illetve kialakítására irányul. Természetesen összefüggésben a hagyományos moldvai csángó kultúra megőrzésére irányuló törekvésekkel.

De vajon milyen feltételezések húzódnak a moldvai csángókra vonatkozó fejlesztési elképzelések mögött?

Vegyük példaként a magyar nyelvhasználat és a magyar nyelvi, illetve nemzeti identitás kialakítását, fejlesztését célzó gyakorlatot, mivel a magyar állam, a különböző csángó szervezetek és magánszemélyek is elsősorban ezt támogatják.¹⁷ A fejlesztési tervek esetében nyilvánvaló az összefüggés az elméleti beállítottság és a megvalósítás között. Például Észak-Amerikában az 1950–1960-as években az volt a bevett elképzelés, hogy a nyugati technológia és az oktatás biztosítja egy társadalom előrehaladását. A gazdasági és társadalmi fejlődés érdekében tehát nyugati mintára kell átalakítani a fejletlenebb keleti társadalmakat, a Nyugaton bevált modellek alapján kell modernizálni őket – ahogyan azt a korabeli fejlesztéspolitikák is célul tűzték. Az ebben a szellemben tevékenykedő kutatók és a fejlesztéssel foglalkozó politikusok, illetve szakemberek egyáltalán nem kérdőjelezték meg a nyugati piac és technológia vezérelte fejlődés előnyeit, miközben a helyi hagyományos kulturális értéket és társadalmi gyakorlatot a gazdasági és társadalmi előmenetelt akadályozó tényezőnek tekintették.¹⁸ Látható tehát, hogy a mindenkor bevett elméleti feltevések mennyire meghatározzák magát a fejlesztési tervet és annak megvalósítását.¹⁹

¹⁷ A későbbiekben kitérek arra a kérdésre is, hogy vajon mivel indokolható a magukat nem magyarnak valló csángók támogatása.

¹⁸ Lásd Lewis kutatásait, idézi Little, Peter D.: *i.m.* 36–37.

¹⁹ A fejlesztés elméletét többek között befolyásolják a következő kérdésekre adott válaszok is: 1. hogyan fejlődik a gazdaság és a társadalom; 2. kinek származik előnye a fejlesztésből; 3. mi akadályozza, és mi segíti a fejlesztést, 4. mi okozza az alulfejlettséget, a fejlődés hiányát (Little, Peter D.: *i.m.* 44.) és 5. vajon milyen összefüggés van a fejlesztés és a lokális tudás között?

A moldvai csángó fejlesztési koncepciókban az esetek többségében kimondatlanul is ott húzódik a tudatosított vagy reflektálatlan rettegés attól, hogy a modernizációs törekvések sikerének és a gazdasági, társadalmi fejlesztésnek ára van, ami nem más, mint a hagyományos kultúra megmaradt elemeinek teljes felszámolódása. Így tehát a korunk kontextusához igazított fejlesztés és a kortárs társadalmi-gazdasági problémákra fókuszáló programok magának az idealizált – egyoldalúan magyarnak és tradicionálisnak tartott – moldvai csángó kultúra létét veszélyeztetik. Ezt az elképzelést meghatározza az, ahogyan magára a hagyományos paraszti társadalomra és a 20. századi modernizáció viszonyára tekintenek.

A modernizáció miatt „létében veszélyeztetett kultúra” képe a hagyományos és a modern között szembenállást feltételez, és az értelmezés két opcióját hitelesíti a társadalom-, illetve humántudományi szakirodalom többségében és a közbeszédben.²⁰ Az egyik szerint a modernizáció hatására a hagyományos paraszti kultúra – az „archaikus”, tiszta moldvai csángó is – felbomlik, a másik szerint sikeresen ellenáll annak. A modernizáció depravációs olvasatában a klasszikus paraszti életforma átalakulása felszámolja a hagyományos gyakorlatokat és a felhalmozott „paraszti tudást”. A modernizációellenes szemlélet a parasztság modernizálódását veszteségként értelmezi. A másik narratívában a moldvai csángó paraszttársadalom heroikus küzdelem eredményeképpen hatékonyan ellenáll a modernizációs folyamatoknak, és változatlanul képes megőrizni a hagyományos értékeket, a klasszikus paraszti világ lényegét.

Ezek az elképzelések azonban elhomályosítják azt a lehetőséget, hogy a hagyományos és modern értékrendek találkozásakor újfajta értékek is születhetnek. Továbbá kétségbe vonják a kulturális alkalmazkodási készség meglétét és működőképességét, azt, hogy a modern paradigmátikus kihívásaira adott válaszok az affirmatív értelmű alkalmazkodás példái. Az alkalmazkodásra képes paraszttársadalom olvasata a modernizálódó paraszttársadalmak értelmezésének harmadik alternatívája a pusztulás, illetve összeomlás és a paraszti kultúra mozdulatlan megőrzése narratíva mellett. Ez nem vitatja el a klasszikus parasztságtól – ennek tekintik a moldvai csángókat is – a modernizációs készséget és a rugalmas viszonyulás lehetőségét a makroszintű változásokhoz, hanem épp ellenkezőleg, a kulturális alkalmazkodás típusait tárgyalja. Az adaptáció mikéntjének vizsgálatokor szembetűnik, hogy a klasszikus paraszttársadalom tagjai először általában nem akarnak, de igenis képesek alkalmazkodni a modern paradigmátikus kihívásaihoz. Ezenkívül rendelkeznek olyan társadalmi eszköztárral, amellyel képesek enyhíteni, illetve feloldani a gyökeres kulturális másságot, a modernizációs konfliktusokat.

Most kanyarodjunk vissza az alkalmazott szemlélet hiányára a „csángókérdésben”! Nyilvánvaló, hogy az akadémiai tudás és a gyakorlati alkalmazás különállósága okán az értékek és érdekek több területen is összeütköznek, nem csak a nyelvre és identitásra vonatkozó fejlesztések esetében. A továbbiakban a fejlesztésantropológiában jellemző értékkonfliktusok közül hármat tárgyalok röviden a moldvai csángókkal összefüggésben: 1. elmélet és gyakorlat viszonyát, 2. a fejlesztési praxisok és a megvalósítás természetét, valamint 3. a fejlesztésből való részesedés ügyét.

Az első kérdés a közbeszédben és a társadalomtudományi szintéren is feltételezett ellentét elmélet és gyakorlat között. Ez a különbségtétel a tisztaság fogalmát is bevonja az értelmezésbe,

²⁰ Mindkettő hamisan rögzült, idealisztikus képet fest a klasszikus paraszttársadalmakról. Erről lásd részletesebben Lajos Veronika: *Komplex paraszti tudás és kulturális alkalmazkodás: A moldvai csángó paraszttársadalom „varázstalanítása”*. = *Kapcsolatok, képek. Imagológiai tanulmányok*. Szerk. Pap Levente–Tapodi Zsuzsa. Státus Kiadó, Csíkszereda 2011. 71–83.

„tisztá” tudásnak, elméletet építő területnek nevezve az akadémiai tudományosságot és „tisztátalan kutatásnak” az alkalmazott antropológiát. A csángókutatásban a tisztaság fogalma több kontextusban is használatos. A tisztaság egyrészt a csángó kultúra idillikus tisztaságára, érintetlenségére, archaikus, hagyományos voltára vonatkozik. A tisztaságnak ez az értelemtartalma a moldvai csángókat román környezetüktől és a 20. századi modernizációs hatásoktól védett szigetként azonosítja. Másrészt a nyelvhasználat területén a csángók között többször tapasztalható az a külső nézőpontot érvényesítő explicit nyelvi ideológia, amely a magyar nyelvet és a helyi csángó dialektust a beszélt nyelv és a sztenderd távolsága alapján különíti el egymástól és tekinti előbbi tisztának, igaznak és utóbbit nem tisztának, kevertnek, korcsitúrának.²¹ Harmadrészt a tisztaság a „tisztá”, világos határok hiányát jelenti tudomány, politika és egyház között, amit mi sem bizonyít jobban, mint e három terület szakembereinek tevéleges vagy tudattalan hozzájárulása a határok hajlékonyságának fennmaradásához és ezáltal egyazon politikai diskurzus működéséhez.²²

Az elmosódott határok és az ebből adódó tisztázatlan helyzetek, konfliktusok azonban a „csángókérdésben” máshol is érzékelhetők. A moldvai csángók nyelvtudásának és nemzeti identitásának fejlesztése, idealizált kultúrájuk megőrzése egyben a szervezeti, illetve személyes kompetenciák, érdekek és igények összeütközésének és összefonódásának színtere. Egyet nem értés mutatkozik például abban, hogy kik és hányan illetékesek (melyik és mennyi helyi vagy Moldván kívüli szervezet) a magyar nyelvoktatásban és a hagyományok ápolásában, és az igazságosság jegyében ehhez kinek mekkora állami, illetve egyéb támogatás jár.²³

A tisztaság emellett értékbeli különbséget is jelent, úgy az antropológián belül, ahogy a „csángókérdésben”. A praktikus kérdésekkel foglalkozó szakemberek munkáját rendszerint tudományos szempontból alacsonyabb rendűnek vagy akár intellektuálisan és morálisan másodrendűnek tekintik, szemben az akadémiai szférában dolgozók munkájával.²⁴ A tisztátalanság, vagyis a gyakorlat egyben szakmai, személyes kockázat és veszély, bizonytalan, kiismerhetetlen terület, „beavatkozás”, amitől a csángókutatásban napjainkig domináns objektív tudásparadigma szerint érdemes inkább elhatárolódni.

²¹ Bodó Csanád: *Nyelvi szocializáció és nyelvi tervezés a moldvai magyar–román kétnyelvű beszélőközösségekben. = Nyelv és nyelvhasználat a moldvai csángók körében.* Szerk. Kiss Jenő. Magyar Nyelvtudományi Társaság, Bp. 2004. 56.

²² Vö. és lásd részletesebben Tánzos Vilmos: *i.m.* A 19. századi csángómentés kérdését lásd Seres Attila: *Csángómentés Moldvában a XIX–XX. század fordulóján.* Pro Minoritate XI(2002). Tél, 17–47; a csángómentés szerkezetének elemzését lásd Peti Lehel: *A csángómentés szerkezete és hatásai az identitásépítési stratégiákra. = Lenyomatok 5. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* Szerk. Jakab Albert Zsolt–Szabó Á. Töhötöm. KJNT, Kvár 2006. 129–155. A csángókról kialakított képet az erdélyi magyar sajtóban lásd Ilyés Sándor: *Az erdélyi magyar sajtó csángóképe az ezredfordulón. = Lenyomatok 5. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* Szerk. Jakab Albert Zsolt–Szabó Á. Töhötöm. KJNT, Kvár 2006. 99–128. (Krizsa Könyvek 27.)

²³ Legutóbbi (2012 tavasza) közismert és vitatott eset a moldvai csángó falvak magyar oktatási programjának jelenleg végleges függetlenítése az MCSMSZ tevékenységétől.

²⁴ Az évtizedek óta tartó vitában megszilárdult ellentétek, miszerint az akadémiai antropológia a társadalmi valóságban elméleti és politikai szempontból irreleváns, míg a fejlettséstantropológia intellektuálisan és morálisan másodrendű, egyre inkább megnehezítik a két terület közeledését egymáshoz. Ennek egyik következménye, hogy a gyakorló antropológusok egy része kevésbé követi nyomon a tudományterületen elért új eredményeket és elméleteket, pl. a posztmodern értelmezéseket vagy a posztfejlődés (postdevelopment) elmélete támasztotta kihívásokat. (Gow, David D.: *i.m.* 299–301.)

Ha azonban szemügyre vesszük elmélet és gyakorlat viszonyát, akkor a kettő között egyfajta intellektuális harmónia ismerhető fel.²⁵ Az összhang egyfelől arra vonatkozik, hogy a gyakorlati problémák hatékony megoldásához nélkülözhetetlen a kulturális távolság kialakítása, a kérdés tágabb összefüggésekbe helyezése és az absztrakciós képességnek a hétköznapi gyakorlatnál tágabb körű, komplexebb alkalmazása. Másfelől arra, hogy az elméleti kérdések kizárólagos vizsgálata életidegenné és öncélúvá teszi a tudományos munkát, a csángókutatást is, a közösségfejlesztés tervezését, és elszakítja azt a jelen társadalmi valóságától, a kortárs világtól.

A „csángókérdésben” utóbbi felvetés már a kilencvenes évek közepén megfogalmazódott, amikor a „valódi csángómentők” önmagáért valónak nevezték a tudományos igényű csángókutatást, aminek haszontalanságát a „kredenc sarkára helyezett szappan vizsgálatával” példázták.²⁶ Az érdeklődés a korunkbeli társadalmi kontextus iránt és a nyitottság az aktuális helyi problémákra valóban helytálló igényként fogalmazódik meg a társadalom-, illetve bölcsészettudományi tevékenységgel szemben. Ugyanakkor a kritikai önvizsgálat a „valódi csángómentők” körében is szükséges, hiszen esetükben nagyon gyakran pontosan a kulturális távolság hiánya, a túlzott érzelmi bevonódás, a „csángókérdés” egyoldalú értelmezése és a helyiek önállóságának kétségbevonása az, ami megkérdőjelezhetővé teszi a gyakorlatot.²⁷

Elmélet és gyakorlat viszonyának újraértelmezésekor a „valódi csángómentő” akciókat két aspektusból tekinthetjük problematikusnak. Egyrészt az tapasztalható – ezt fentebb már érintettem –, hogy a saját tevékenységre vonatkozó reflexió igen kevésbé tudatos a „valódi csángómentők” körében – ami időnként magukra a csángókutatókra is érvényes. Másrészt szinte egyáltalán nem ismertek az alkalmazott antropológiában világszerte használt gyakorlatok, és igen csekély az antropológiai szemléletmód iránti befogadókészség. Mindezekből először is különösen a kulturális antropológiában elfogadott émikus ismeretparadigma lenne hasznosítható a csángómentésben, a társadalomtudományi tudásra építő csángómentő gyakorlatban.

Az émikus ismeretparadigma lényege, hogy a tudós a résztvevő megfigyelés módszerével közvetlenül szerez tapasztalatot a kutatás tárgyáról a terepen, esetünkben egy vagy több moldvai csángó településen. A megismerés célja a helyi életvilág és kulturális logika működésének, a sajáttól eltérő viselkedésmódnak a megértése a lokális társadalomban bevett jelentések és kategóriák alapján. A következő lépés az így szerzett tudás beillesztése a vizsgált kultúrán túlmutató szociokulturális összefüggésbe és a helyi társadalom fogalmainak lefordítása a saját társadalom nyelvére, az alkalmazás területén az oktatásban, az egészségügyben vagy a fejlesztésben stb. használt definíciókra.²⁸ A „moldvai csángókérdés” komplexitását mutatja, hogy például az oktatásfejlesztés területén a lokális kategóriákat a romániai ösztársadalmi kontextusba érdemes elhelyezni, függetlenül a kutató vagy „valódi csángómentő” származásától, illetve állampolgárságától.

²⁵ Baba, Marietta L.–Carole E. Hill: *i.m.*14.

²⁶ Tánzos Vilmos: *i.m.*

²⁷ A kilencvenes években nyilvánosan vitatták az évtizedben indított csángóprogramok célszerűségét, eredményességét, szemléleti-elméleti alapjait, például konkrétan a segítők okozta károkat, a székelyföldi és magyarországi oktatás tanulságait, a kitelepítés kérdését (Tánzos Vilmos: *i.m.*).

²⁸ Finan, J. Timothy–Willigen, John van: *The Pursuit of Socail Knowledge: Methodology and the Practice of Anthropology. = The Applied Anthropology Reader.* Ed. McDonald, James H. Allyn & Bacon, Boston 1991/2002. 62–63.

Az antropológiai szemlélet beemelése tanulsággal szolgálhat az értékkonfliktusok másik elemzett tárgykörében is, ami a fejlesztési gyakorlat természetére és a kitűzött cél megvalósításának módjára vonatkozik. Észak-Amerikában a fejlesztést az 1980–90-es évek fordulóján már olyan folyamatnak tekintik, amelyben nélkülözhetetlen a helyi lakosság teljes részvétele: a szükségletek és vágyak megfogalmazásában, a problémák azonosításában, a döntéshozatalban és a megoldás gyakorlatba ültetésében.²⁹ Ebben az összefüggésben a lokális társadalom tudása a hierarchiában magasabb szinten helyezkedik el, mint a szakember, vagyis a csángókutató és a „valódi csángómentő” előzetes tudása és helyszíni tapasztalata.

Érthető módon itt az egyik kulcskérdés tehát a fejlesztés típusa. Vajon a fejlesztés kirekesztő gyakorlat-e, azaz a döntések a lokális társadalom „feje felett” születnek, vagy az együttműködés a vezérelv, ami a problémaazonosításban és a megoldásban is előnyben részesíti a helyiek részvételét. Utóbbi célja bevonni és érdekeltté tenni a lokális társadalom minden rétegét, nemcsak az ún. élthez tartozókat, különös tekintettel a hatalomból leginkább kiszorulóakra, a csángó nőkre és a szegényebb családokra.

A fejlesztés természete összefügg a társadalomtudományi tudást hasznosító gyakorlat két lényeges tényezőjével, az elkötelezettséggel és a felelősségvállalással. A moldvai csángómentés esetében ez a magyar nemzeti identitás és nyelv, a hagyományos magyar paraszti kultúra iránti elkötelezettséget jelenti – annak ellenére, hogy például a nyelvi tervezés kérdését tárgyaló szakemberek felvetették, hogy vajon a magyar nemzeti identitás összekapcsolása a helyi magyar dialektussal valóban hatékony lehet-e a lokális társadalomban, utóbbi társas jelentésének bővítése és a nyelvmegtartás érdekében.³⁰

Az antropológiai ismeret alkalmazása a kezdetektől felelősségteljes vállalkozás, amelyben szembe kell nézni a vállalt felelősség összetettségével és az ebből következő lehetséges érdekellentétekkel. A szakember különböző feleknek tartozik felelősséggel: a vizsgált embereknek és minden lokális társadalomnak, amit az antropológus munkája érint, a szakértőt alkalmazó támogatóknak/fejlesztőnek, munkaadónak, saját társadalmá egészének, a kollégáknak, hallgatóknak, gyakornokoknak és részben saját szakterületének is, önmagának és tudományos előmenetelének.³¹ Nemcsak az a kérdés, hogy kinek, hanem az is, hogy miért tartozik felelősséggel. Például a helyiek esetében azért vállal felelősséget, hogy segítse őket céljuk elérésében, vagy azért, hogy megvédje őket a fejlesztők esetleges kizsákmányolásától, vagy azért, hogy munkája során semmilyen módon meg ne károsítsa őket.³² Vajon ebben a komplex viszonyban hogyan és milyen mértékben ítéltető meg az alkalmazott kutató felelőssége? A kérdés nem a morális pluralizmus kizárólagos érvényét hivatott szentesíteni, hanem sokkal inkább a probléma árnyalt és körültekintő kezelésére int.

A fejlesztési projekt megvalósításának módja attól függ, hogy a fejlesztő, nevezzük így a fejlesztésben részt vevő kutatót és „valódi csángómentőt”, hogyan határozza meg a moldvai csángókat. Az antropológiai émikus ismeretfelfogás sajátja, hogy a kutató úgy tekint a lokális társadalom tagjára, mint aki saját szociokulturális életvilágában értelmező és megértő módon van jelen. Itt az a döntő, hogy a fejlesztő a moldvai csángókat önálló döntések meghozatalára

²⁹ Willigen, John van: *i.m.* 68.

³⁰ Bodó Csanád: *i.m.* 58.

³¹ Az Alkalmazott Antropológiai Társaság etikai és szakmai nyilatkozatát lásd <http://www.sfaa.net/sfaaethic.html> (2012. június 19.)

³² Bennett, John W.: *i.m.* S32–S33.

képes, cselekvő egyéneknek tartja-e, akik képesek felismerni hosszú távú érdekeit és annak megfelelően cselekedni. Azaz egyenrangú partnerként kezeli-e őket, még ha egyes kérdésekben külső támogatásra szorulnak is. Vagy ezzel ellenkező álláspontot foglal el, és – tudatosan vagy önreflexió hiányában tudattalanul – elvitatja a moldvai csángóktól az önállóságot és a racionális, érett gondolkodás lehetőségét, amely képessé tenné őket a tudatos és reflexív viszony kialakítására saját környezetükhöz, egyúttal a helyi magyar, illetve moldvai csángó kulturális értékekhez és a történeti, népi hagyományhoz. Függetlenül attól, hogy ennek a viszonyoknak a kialakításához kétségtelenül szükséges lenne megfelelően képzett szakember közreműködése.

Az alkalmazott kutató és a vizsgált társadalom közötti partneri viszonyt hangsúlyozó kollaboratív módszertan a korábban is említett résztvevő megfigyelés mellett a kilencvenes évektől jut egyre jelentősebb szerephez az amerikai kulturális antropológiában. A folyamatos együttműködés a gyakorló antropológust már nem a „másikat” tanulmányozó, kívülálló szakemberként pozicionálja, aki adatközlőként tekint a helyi lakosságra. A részvétel és az együttműködés alkalmazásának hatékonysága azokban a fejlesztési projekteknél érhető tetten, amelyek eredménye az őslakosok jogainak kivívása volt pl. az igazságszolgáltatásban, az önrendelkezésben vagy a földhasználatban Ecuadorban, Indiában vagy Oroszországban.³³

A nemzetközi gyakorlat tükrében a helyi lakosság bevonásának a fejlesztés megvalósításába van egy lényegbevágó következménye, éspedig az, hogy az együttműködés képessé teszi (empowerment) őket saját életük irányítására. A részvétel tudatosítja a helyiekben saját helyzetüket, a lehetőségeket, és helyben megvalósítható perspektívát kínál problémáknak ítélt életük megváltoztatására. A folyamat során olyan készségekre és képességekre tesznek szert, amelyek birtokában képesek lesznek elhagyni a jogfosztottság, a reménytelenség, a tehetetlenség, a ki-rekesztettség és a haszontalanság érzésével vegyes marginalizált társadalmi szférát.³⁴

A kirekesztés-együttműködés dichotómiához kapcsolódik a harmadik kérdéskör: a részvétel és a fejlesztésből. Vajon a fejlesztéssel kinek a célja valósul meg, illetve ez kinek a fejlesztéséhez járul hozzá, kinek származik belőle előnye?³⁵ A nemzetközi tapasztalatok történetében az 1970–80-as években a lokális kontextus, a helyi tudás és az érintettek érdekének semmibe vételét kiválóan példázzák a nomád pásztorok letelepítését célzó kísérletek a „harmadik világ” országaiban, pl. Afrikában. Az államhatalom szándéka a vándorlók helyhez kötése volt különböző okokból (azok beillesztése a társadalom egészébe, a városok hűselltetésének biztosítása stb.), függetlenül a nomád pásztorok saját érdekétől. A vándorló csoportok letelepítése marha- és birkatenyésztőként egyben a legelhibázottabb fejlesztések egyike is. A sikertelenség oka egyrészt a vándorló életformára vonatkozó feltételezések helytelensége a letelepítési tervekben, pl. az a feltevés, miszerint a nomádok elsősorban húsáért tenyészítik az állatokat (miközben sokkal inkább teje és csereértéke miatt). Másrészt annak figyelmen kívül hagyása, hogy világszerte eltérő ökológiai kihívások vezet(het)nek a nomád életmód kialakulásához, így

³³ Baba, Marietta L.–Carole E. Hill: *i.m.* 30–31.

³⁴ Willigen, John van: *i.m.* 72.

³⁵ Letenyei László településfejlesztéssel foglalkozó szakember szerint a magyarországi fejlesztési gyakorlat egyik sajátos jelensége, hogy a lakosságot nem a kezdetektől, a tényfeltárás időszakától vonják be a fejlesztési folyamatba, hanem a lakossági fórum sokkal inkább a már kidolgozott fejlesztési koncepció megerősítését, illetve a tájékoztatást szolgálja, mintsem az adatgyűjtést vagy a felek közötti kommunikációt. (Letenyei László: *Antropológiai módszerek alkalmazása a településfejlesztésben*. AntroPort Lapozó 2007. ősz 1–6. (<http://www.antroport.hu/lapozo/tanulmanyok/tanulmany.pdf/Letenyei%20alkalm%20antro.pdf> – 2012. június 15.)

a vándorló pásztorok életét fejlesztő vállalkozásnak a megfelelő környezeti és egyéb kontextuális adottságokat kell alapul vennie, pl. azt, hogy a terület elhagyásának oka a szárazság vagy a cecelegyek tömeges megjelenése.³⁶

Amennyiben az alkalmazott kutatás, kezdeményezze azt akár a csángótudós, akár a „valódi csángómentő”, a lokális társadalom saját célját kívánja elérni, akkor a probléma azonosításához nélkülözhetetlen lesz a moldvai csángók perspektívája, a kutatásban az émikus értelmezés gyakorlata, vagyis annak a megértésgyakorlatnak a feltárása, ahogyan maguk a moldvai csángók értelmezik az őket körülvevő szociokulturális életvilágot. Érdemes szem előtt tartani, hogy a moldvai csángókat elnyomott, a történelem folyamán elhallgattatott, kisebbségi léthelyzetben élő társadalomnak tekintő szemlélet határozottan magában rejti a hierarchikus viszony létrejöttének veszélyét a „néma” fejlesztett/kutatott/megmentett és a „felvilágosult” fejlesztő/kutató/csángómentő között. Észrevétlenül előállhat az a helyzet, hogy a kutató/csángómentő/fejlesztő maga beszél a szótlán kutatótról/megmentetről/fejlesztetről és annak igényeiről³⁷ – függetlenül attól, hogy maguk a csángó falvak lakói mit gondolnak, és a fejlesztésben milyen célok kitűzését tartják szükségyszerűnek. Elengedhetetlen tehát a moldvai csángó lokális tudás értékének elismerése és a helyi szociokulturális ismeret előnyben részesítése a szükségletek, vágyak megfogalmazásában és a hosszú távú problémamegoldásban. Az antropológiában a dinamikusan változóként elismert helyi tudás tartalma: a lokális életvilág komplexitásának ismerete, eligazodás a helyi társadalmi rendszerben és az egyezményes kódok között, valamint a dolgok működésének sajátos magyarázata. A lokális ismeretet továbbá úgy kezelik, mint ami nemcsak a múltra, hanem a jövőre vonatkozóan is érvényes (lehet), ezért fontos része a hosszú távú tervezésnek.³⁸

Az alkalmazott szakember, a kutatási téma és a támogató közötti hármass viszony komplex kapcsolatok rendszere. A Carole E. Hill és Marietta L. Baba szerkesztette *The Globalization of Anthropology* c., az antropológiai tudás alkalmazásának történetét tárgyaló könyv arra hívja fel a figyelmet, hogy a kutató függetlensége nélkülözhetetlen az antropológiai-társadalomtudományi ismeret sikeres, a helyi lakosság érdekét szolgáló hasznosításához. A függetlenség ideális helyzetben önállóságot jelent a témaválasztásban és szabad mozgásteret a szakember és támogató közötti kapcsolatban, lehetőséget a kritika és az etikai fenntartások megfogalmazására, az egyet nem értés kifejezésére. Ennek klasszikus ellenpéldája a Szovjetunió, ahol az antropológiai kutatások tulajdonképpen az állam által kijelölt gyakorlati célt valósították meg. A társadalomtörténeti kontextus oly módon határozta meg az antropológus és az állam, vagyis a szocialista modernizációt szponzoráló szerv viszonyát, amelyben előbbi kizárólag bizonyos mértékben akadályozni, késleltetni vagy némileg módosítani tudta az állami fejlesztés végrehajtását. Ez történt az északi régiók kollektivizálásakor, vagy amikor a szovjet kutató hasznosnak ítélte idegen nyelvet is tanított.³⁹

A moldvai csángó fejlesztésben már a kezdetektől döntő fontosságú, hogy az alkalmazott szakember, legyen az etnográfus, szociolingviszta, antropológus stb., a támogató szervezettől

³⁶ A kérdéshez lásd pl. Sandford, Stephen: *Management of Pastoral Development in the Third World*. John Wiley, London 1983.

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

³⁸ Stewart, Pamela J.–Strathern, Andrew (eds.): *Anthropology and Consultancy. Issues and Debates*. Berghahn Books, 2005. 3.

³⁹ Baba, Marietta L.–Carole E. Hill: *i.m.* 9–11.

függetlenül, de a helyi társadalom perspektíváját érvényesítve definiálhassa a moldvai csángó falvakban tapasztalható kortárs társadalmi problémákat. Ekképpen előzhető meg az, hogy ne a megbízók, a fejlesztést szponzorálók, hanem az érintett lakosság saját szemszöge érvényesüljön a fenntartható problémamegoldásban.

Mivel a lokális életvilág nem homogén, törésektől mentes társadalmi valóság, mindennaposak az ellentmondások és az elkülönöződési gyakorlatok. Lényeges kérdés tehát, hogy maguk a fejlesztési projektek hogyan viszonyulnak a moldvai csángó településeken tapasztalható kulturális különbségekhez. Vajon ezek mentén töréseket hoznak-e létre a lokális térben, ahogyan ez részben tapasztalható a nyelvi fejlesztések esetében, hiszen a program kizárólag a magyarórákra járókat támogatja, vagy egységes mikrovilágként kezelik a helyi társadalom együtt élő tagjait, függetlenül a vallási és az etnikai hovatartozás, illetve nyelvtudás közötti különbségektől?⁴⁰ Vajon sikeresen működhet-e hosszú távon a lokális társadalmat megosztó, egyoldalúan átalakító fejlesztési stratégia?

A „valódi csángómentők” között nincs egyetértés abban, hogy a fejlesztésben a moldvai csángó életvilág egyetlen területét vegyék-e tekintetbe, vagy átfogó programot dolgozzanak ki. Tehát a mentőakció csupán a moldvai csángó kultúra, identitás és nemzettudat problematikájával foglalkozzon-e, vagy tartalmazza a csángó gazdaságpolitika, szociális és egészségügyi támogatási rendszer kiépítését is.⁴¹ Ez utóbbi első ránézésre két szempontból is kivitelezhetetlennek tűnhet. Az egyik problémát az jelentheti, hogy, Tánzos Vilmos szavaival élve, a „*Csángó föld gazdasági, szociális élete szervesen tagolódik be egy nagyobb tájegység, sőt országrész életébe, amit nagyon nehéz korlátozott lehetőségű külső eszközökkel átalakítani*”.⁴²

Gyakorlat és elmélet kapcsolatának újragondolása a „moldvai csángókérdésben” egyben rész-lokális és egész-globális, ember és környezete, kutató/csángómentő és kutattott/megmentett viszonyának újraértelmezése. A fejlesztésantropológia új perspektívát kínál, hiszen lényege pontosan az, hogy a kollaboratív módszertannak köszönhetően egyrészt hatalommal ruházza fel a helyieket, és képessé tege (empowerment) őket saját sorsuk irányítására. Másrészt, hogy kialakítsa bennük a képességet saját élethelyzetük, társadalmi valóságuk kritikai tudatosítására (conscientization).⁴³ Így tehát a közösségfejlesztésnek elkötelezett szakantropológus nem magát az egész rendszert kívánja megváltoztatni, hanem a lokális társadalom tagjaiban kifejleszteni a változtatás sikeréhez nélkülözhetetlen tudatosságot, reflektív gondolkodást, kortárs képességeket, illetve készségeket.

⁴⁰ A csángó értelmiség körében megfogalmazódik annak igénye, hogy a csángókutatás eredményei mindkét nyelven, azaz magyarul és románul is jelenjenek meg annak érdekében, hogy a magyarul nem tudó fiatalokat is bevonják a róluk szóló csángó diskurzusba (Peti Lehel–Pozsony Ferenc: *Csángó értelmiségiek támogatáspolitikáról, kutatásokról, a moldvai csángók jelenlegi helyzetéről*, Bogdán Tibort, Petrás Róbertet, Duma Andrást kérdezte Peti Lehel és Pozsony Ferenc. Erdélyi Társadalom V.(2007/2). 178.).

⁴¹ Tánzos Vilmos: *i.m.*

⁴² Tánzos Vilmos: *i.m.*

⁴³ Vö. Willigen, John van: *i.m.* 73. Az angol „conscientization” vagy „critical consciousness” fogalma a portugál conscientização szóból származik, ami Paulo Freire (1921–1957) brazil pedagógus és oktatáselméleti szakember nevéhez fűződik. Azt a folyamatot jelenti, amelynek során az ember kritikai tudatosságot alakít ki saját társadalmi realitásával szemben. A tanulónak olyan típusa ez, amely a társadalmi és politikai ellentmondások megragadását és leleplezését célozza, miközben felszabadítja a hatalom nélküli csoportokat a rájuk nehezedő társadalmi nyomástól. Freire módszere és koncepciója különösen a közösségfejlesztésben használatos. Legjelentősebb munkái angolul: Freire, Paulo: *Padagogy of the Oppressed*. Continuum, New York 1970/2000; *The Politics of Education: Culture, Power and Liberation*. Bergin & Garvey, Westport, Connecticut–London 1985.

Az átfogó fejlesztési projekt létjogosultságát megkérdőjelező másik aspektus az etnikai-nemzeti öntudat és a kulturális hovatartozás ügye. Közismert, hogy a „csángókérdés” esszenciális mozgatórugója a magyar nyelvi, kulturális rokonság és annak feltételezése, hogy a moldvai csángók magyarok – függetlenül attól, hogy ők minek vallják magukat. A külső és az önbesorolás közötti diszkrepanciát továbbgondolva fogalmazza meg Tánczos Vilmos a kérdést: a magukat románnak valló csángók esetében vajon mi igazolhatja a magyar állam és a magyarországi szervezetek támogatását?⁴⁴

Mindazonáltal alkalmazott antropológiai összefüggésekbe helyezve értelmezhetetlen ez a felvetés, hiszen a közösségfejlesztés helyszínének kiválasztása nem a (nyelvi, leszármazási, kulturális stb.) rokonságra épül, vagy valamiféle összetartozás jegyében történik, hanem azt elsősorban annak szükségessége indokolja – legyen szó akár afrikai bennszülöttekről vagy borsodi cigánytelepekről. Máskülönből miért is lenne szükség a szakember és a támogatott helyi társadalom közösségét megalapozó ideológiára a lokális tudásra építő, a helyieket bevonó és őket hatalommal és tudatossággal felruházó, „képesé tevő” (empowerment) fejlesztési programok esetében?⁴⁵

A „csángókérdés” másik vitatott témája a beavatkozás – be nem avatkozás kérdése. Nézzük meg, hogy az alkalmazott antropológia vajon miért nem határolódik el a beavatkozástól! Ahogyan fentebb kifejtettem, az alkalmazott, de különösen a fejlesztésantropológia a következő kulcsfogalmakat használja: 1. lokális tudás (local knowledge vagy indigenous knowledge), 2. részvétel, 3. képesé tétel – felruházás hatalommal (empowerment), 4. kritikai tudatosítás (conscientization) és 5. fenntartható fejlődés.⁴⁶ A beavatkozást, vagyis a helyben problémaként definiált kérdés orvoslását az igazolja, hogy az alkalmazott antropológus szorosan együttműködik a helyi társadalom tagjaival. Tevékenysége a lokális tudásra épít, és a helyi érdekeket szolgálja. Továbbá elkötelezett a hosszú távon életképes fejlesztés mellett, és lényegesnek tekinti a helyiek bevonását a projektbe több szinten is (probléma azonosítása, döntéshozatal, megoldás). A részvétel egyrészt tudatosítja az aktuális élethelyzet tágabb társadalmi kontextusát, másrészt a folyamat során olyan képességek sajátíthatók el, amelyek hozzásegítik a lokális társadalom tagjait a jogfosztott, hatalom nélküli társadalmi szférából – a csángók esetében pl. a szegénységből, az alkoholizmusból – való kiemelkedéshez.

A *Javaslatok* c. dokumentumban a nyelv, illetve az oktatás kérdése mellett célként fogalmazódik meg az egyéb aktuális problémák felszámolása, mint például a gazdasági és szociális helyzet javítása vagy a környezeti károk csökkentése, a tudatosság kiépítése az ökológiai kérdésekben. Ez tehát egy olyan törekvés, ami igyekszik globálisan tekinteni a moldvai csángó településeken jelentkező problémákra, követve egyúttal a csángómentő programok egyik hagyományos szemléletmódját. Globálisan azt értve (lásd fentebb is), hogy nemcsak a magyar nyelvoktatás, a kulturális értékek és a nemzeti identitás kérdésével kíván foglalkozni, hanem javaslataiban a gazdasági és társadalmi viszonyok javítását is célul tűzi, és az egészet romániai ösztársadalmi kontextusba helyezi.

⁴⁴ Tánczos Vilmos: *i.m.*

⁴⁵ Nincs arról szó, hogy a mások életére vonatkozó fejlesztés mögött ne állna valamilyen eszme, sokkal inkább arról, hogy az alkalmazott antropológiában ennek alapját nem a rokonság, hanem leggyakrabban humanitárius és pragmatikus szempontok képezik. Az USA-ban például ez az egalitárius szemlélet és a pragmatizmus.

⁴⁶ Willigen, John van: *i.m.* 74.

Érdeemes azonban a társadalomtudományok szemszögéből továbbgondolnunk a holisztikus értelemben vett globális kifejezés jelentéstartalmát. Kétségtelen, hogy napjainkban egyáltalán nem hagyhatjuk figyelmen kívül a világméretű trendek és a globális tudat lokális társadalomra gyakorolt hatását. Glokalitásokban élünk, ahogyan Joshua Meyrowitz, a glokalitás paradigma jeles elméletalkotója fogalmaz.⁴⁷ Bárhol is éljen az ember, közvetlen fizikai környezeté globális: a különleges lokalitás azon helyszíne, ahol saját létezését megtapasztalja, ami egyáltalán nem függetleníthető a kortárs világméretű folyamatoktól és a televízió, a rádió, az újságok, az internet és a mobiltelefon közvetítette társadalmi valóság tartalmaktól. Azt, hogy a moldvai csángó települések sem mentesek a globális trendek hatásától, mi sem szemlélteti jobban, mint az a közkeletű, a modernizációt technológiai előrehaladásként láttató sztereotipikus kép, amelyben a katrincába öltözött idős asszony a mezőről hazafelé jövet mobiltelefonál.

A glokalitás elmélete újraértelmezi a helyi és a világméretű, a lokális és a globális viszonyát, mintegy válaszként a globalizációs kihívásokra.⁴⁸ Eszerint egy adott fizikai térben a globális és helyi folyamatok nem zárják ki egymást, nem feltétlenül versengenek, hanem sokkal inkább kölcsönhatásban állnak egymással, a kettő viszonya dialektikus. A glokalitás paradigma a lokális társadalom tagját cselekvő embernek tekinti saját életvilágában, és nem vitatja el tőle sem a tudatosságot, sem a kezdeményezés képességét. Ez a felfogás, amellett, hogy összefügg a korábban tárgyalt értékkonfliktusokkal, a fejlesztés típusára és a célokra vonatkozó felvetésekkel, azt szolgálja, hogy önálló döntésekre képes, cselekvőkész és felelősséget vállaló személyiségnek tekintjük a moldvai csángókat.

A moldvai csángó közösségfejlesztést célzó cselekvéstervezet hatékony megvalósítása érdekében tehát nélkülözhetetlen szem előtt tartani az aktuális társadalmi és gazdasági viszonyokat a lokális térben, a mindenkor romániai kontextust, valamint a globális folyamatok hatását a helyi társadalomra (a glokalitás elméletében rejlő lehetőségeket). Amennyiben a kortárs moldvai csángó társadalmi problémákat vesszük szemügyre, az elsők között találjuk a nagyarányú munkaerő vándorlás jelenségét és annak lokális következményét.

Vándorlás és alkalmazott kutatás

A migráció Moldvában nem újszerű jelenség, de a romániai rendszerváltozást követően nagymértékben átalakult ennek formája, és nőtt az elvándorlás intenzitása is. Köszönhetően a kelet-európai és európai tendenciáknak, illetve a világméretű változásoknak, például a szigorúan ellenőrzött államhatárok eltűnésének és a munkaerő szabad mozgásának, a kapitalista gazdaságnak vagy a technikai és informatikai vívmányok ugrásszerű fejlődésének.

Az utóbbi évtizedben, tizenöt évben a moldvai csángó falvak nagy részében tapasztalható tény, hogy a rendszerváltozás utáni kihívásokra adott kulturális és társadalmi reakciók közül az

⁴⁷ Meyrowitz, Joshua: *A glokalitás hajnala: A hely és önazonosság új élménye a globális faluban*. Világosság XXXVI. (2005/6). 30. A globalizáció jelmondata: Gondolkodj globálisan, cselekedj lokálisan! (Glocalization: Think globally, act locally!)

⁴⁸ A globalizációs folyamatoknak emellett egyéb értelmezési lehetőségei is vannak: az egyik a globalizáció hatására a kulturális különbségek eltűnését előlegezi, vagyis világméretű homogenizációt, illetve asszimilációt, a másik pontosan ennek ellenkezőjét, a szociokulturális különbségek hosszú távú fennmaradását.

egyik alapvető a külföldre vándorlás. A vizsgált falu, Lujzikalagor esetében a migráció földrajzi célja például Torino és környéke.

A migráció témáját a továbbiakban elsősorban az alkalmazott antropológiai szempontokkal összefüggésben tárgyalom röviden – terjedelmi korlátok miatt. Elsőként fel kell tennünk a kérdést, hogy a lujzikalagori csángók vajon társadalmi, gazdasági vagy kulturális problémaként érzékelik-e a nagyarányú vándorlást. A tapasztalatok azt mutatják, hogy a lujzikalagori társadalom elsősorban nem problémaként tekint a munkamigrációra, hanem lehetőségként saját vagy gyermeke helyzetének javítására.

Mindazonáltal a fiatal és középkorú generációk elvándorlása számos társadalmi és kulturális zavart idéz elő a kibocsátó lujzikalagori társadalomban, ahogyan más moldvai csángó településeken is. Ugyanakkor az elvándorolt helyiek többsége nem mutat hajlandóságot a hazatérésre. Azoknak pedig, akik mégis visszatérnek a faluba, rendszerint nincs lehetőségük alkalmazni a Nyugat-Európában szerzett tapasztalatot, az újfajta tudást, a Magyarországon szerzett képzettséget, vagy nincsen birtokukban az ismeretek hatékony átültetésére kialakult módszer.⁴⁹ Ellentétben az egyéb romániai, szociológiai felmérésekkel, amelyek szerint a hazatérők ügyesen fektetik be pénzüket, és meglehetősen pozitív, inspiráló hatást gyakorolnak környezetükre. A Lujzikalagorba visszaköltözők azonban rendszerint nem tudják szülőföldjükön hasznosítani az olasz, spanyol vagy magyar ismereteket, sem a nyelvtudást, sem a munkatapasztalatot: pl. a gyermek- és idősgondozás területén tanult eljárásokat. Ezalatt a falu lakossága mind jobban öregszik, és az idős emberek gondozása egyáltalán nem megoldott – korábban a legkisebb fiúgyerek kötelessége volt a szülők ellátása öregségük idején, cserébe a szülői házáért és a hozzá tartozó portáért.

Attól függetlenül, hogy a migráció megítélése összességében nem negatív, sőt jelenleg domináns életstratégia, következményei nagyon is jól érzékelhetők a településen. A kétezres évek közepétől a lokális mindennapokban éppúgy, ahogy Romániában országszerte munkaerőhiány lépett fel a szakképzettséget igénylő munkák területén. Nemcsak igényes munkát végző, jó szakembereket nehéz találni, hanem a nagyobb, szezonális munkák teljesítéséhez szükséges családai munkaerő hiányának pótlása is problémás.

Az alkalmazott antropológiai kontextusba helyezett elvándorlás esetében két, egymással összefüggő konkrét cél körvonalazódhat. Az egyik a visszavándorlás ösztönzése, a másik a településhez vagy környékéhez kötődő sikeres életformák kialakítása.

A többek között etnográfiai-antropológiai megállapításokat is hasznosító migrációkutatás rendszerint három típusát különbözteti meg a külföldre költözőt, majd hazatérő migránsoknak. A tipizálás alapja a külföldön tölteni szándékozott idő és a visszatérés oka.⁵⁰ Az első csoport az eleve adott céllal és meghatározott időre elvándorolt személyekre terjed ki. A következő típusba a külső körülmények hatására, elsődleges céljaik, vagyis letelepedési szándékuk ellenére hazatérteket soroljuk, akik például az idős szülők gondozása vagy a befogadó ország gazdasági helyzetének romlása, az adott munkaszektor recessziója miatt voltak kénytelenek visszaköltözni. A harmadik azokat a visszatérőket foglalja magában, akik a letelepedés szándékával vándoroltak külföldre, de a belső, érzelmi történések, lelkiviláguk miatt saját elhatározásból

⁴⁹ Vö. Mohácsék Magdolna–Vitos Katalin: *Migráció és településfejlődés. = Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* Szerk. Kinda István–Pozsony Ferenc. KJNT, Kvár 2005. 221–223; vö. Gmelch, George: *Return Migration.* Annual Review of Anthropology IX(1980). 150–153.

⁵⁰ A visszavándorlás kérdéseiről lásd részletesebben például Gmelch, George: *i.m.* 135–159.

megváltoztatták terveiket. Ennek többféle oka lehet: például az elviselhetetlenül gyötrő honvágy vagy a sikertelen megbirkózás a családtagok és a barátok folyamatos hiányával. A visszaköltözés elősegítésének keretében azonban egy negyedik típus is meghatározható lenne. Azok az elvándoroltak tartoznának ide, akik, függetlenül a külföldön töltött időtől, saját elhatározásukból térnének haza szülőfalujukba, mivel Lujzikalagor és környéke újra a sikeres „boldogulás” helyszínét jelentené. Ez esetben a visszatérés oka az lenne, hogy a település ismét vonzó perspektívát kínálna a helyben maradásra az ígéretes gazdasági, kulturális és társadalmi tényezőknek köszönhetően.⁵¹

A visszavándorlás ösztönzését érdemes alaposan átgondolt stratégiára építeni. Szem előtt kell tartani, hogy a hazatérők és az otthonmaradtak tapasztalatai, a városi és a sajátos helyi életkörülmények közötti jelentős különbségek természetszerűen konfliktushoz vezetnek. A huzamosabb ideje külföldön dolgozó lujzikalagoriak ugyan napjainkban is rendszeresen hazalátogatnak, általában évente vagy kétevente egy-két, esetleg három hétre. Ám ez idő alatt nem a falu hétköznapi életével szembesülnek, hanem szórakozással, családtagok és barátok látogatásával, bákói utazással töltik az időt, és nyaralásként élék meg a lujzikalagori napokat. A nosztalgiával telített és a rutinszerű lokális mindennapokkal ellentétben mozgalmas vakációk azonban hamis és idealisztikus otthonképzetet keltenek a migránsokban saját szülőfalujuk viszonyairól. Nem is beszélve arról, hogy az elvándoroltak többnyire nincsenek tisztában a távollétük alatt történt változásokkal, ahogyan az otthoniaknak sincs kellő rálátásuk a migránsok életére. Az egymástól távol élő felek másféle tapasztalatok alapján és két eltérő narratíva keretében értelmezik újra a korábbi élményeket és a jelen eseményeit, hiszen más-más tér és időkoordináta között élék meg a megfordíthatatlan belső időt.⁵² A felkészületlenség a hazatérő fogadására és a hazatérésre, vagyis a város és a falu közötti eltéréseket nem kellőképpen realizáló attitűd így könnyen vezethet sikertelen re-integrációhoz és újbóli elvándorláshoz. Sőt a konfrontáció az otthonreális hétköznapi életkörülményeivel akár „fordított kulturális sokkhatást” is eredményezhet.⁵³

A másik, előbbivel összefüggő cél azoknak az életvezetési modelleknek a kialakítása, amelyek a jelenleg legsikeresebb életstratégiát jelentő elvándorlás mellett Lujzikalagorhoz kötődő, hosszú távon életképes és jól működő alternatívát jelentenének. Ezek a modellek egyrészt a lokális társadalom fiatal tagjai számára teremtenének választási lehetőséget az életformák között, másrészt a migránsok számára ismét vonzóvá és a „boldogulás” helyszínévé tehetnék a falut. A visszavándorlás, illetve a helyben maradás alapvető jelentőségű a lokális társadalom és a moldvai csángó kultúra középtávú fennmaradása érdekében is, mivel a kibocsátó társadalom kor és nem szerinti, illetve társadalmi összetételének helyreállítását tenné lehetővé. Az átgondolt hazatérési, illetve otthonmaradási program megállítaná az elöregedés és az elnöiesedés folyamatát, megteremtené a helyi társadalomban a csángó kultúra létének folytonosságát. Nem is beszélve az értékek átörökítéséhez szükséges objektív feltételek egy részéről, azaz a középkorú és fiatal lakosság huzamosabb jelenlétének biztosításáról Lujzikalagorban.

⁵¹ Ehhez hasonló célok fogalmazódnak meg a csángó értelmiség három képviselőjével készített interjúkban is: „csángó kultúrház, könyvtár, mozi, szórakozóhely; helyi munkahelyteremtés, befektetések; csángóbarát helyi polgármesterek megválasztása, települések közötti szövetségek, közös fejlesztési pályázatok megírása.” (Peti Lehel-Pozsony Ferenc: *i.m.* 176.)

⁵² Vö. Schütz, Alfred: *A hazatérő. = Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridaig.* Szerk. Biczó Gábor. Csokonai Kiadó, Debrecen 2004. 82–87.

⁵³ Gmelch, George: *i.m.* 143.

A migráció okozta aktuális társadalmi problémák hosszú távú megoldását az etnográfiai-antropológiai tudást is alkalmazó, a kulturális, gazdasági és társadalmi viszonyokat egyaránt figyelembe vevő vidékfejlesztési opció jelenthetné. Ez a kulturális fejlesztés olyan komplex modellje lenne, amely globálisan, vagyis állásfoglalás összefüggésekben és a globalitás paradigma kontextusában kezeli a moldvai csángó életvilágot. Az alapvető cél a saját kultúrához, vagyis a moldvai csángó hagyományokhoz és helyi értékekhez való tudatos viszony kialakítása lehetne. Tulajdonképpen ezt a kérdést érinti a *Javaslatok* c. dokumentum is, amikor arról ír, hogy az életmódváltás következtében sok moldvai csángó szemében a magyar nyelvhasználat és a csángó kulturális hagyományok a fejlődésből való kimaradás és a hátrányos helyzet forrásként jelennek meg.⁵⁴ Kétségtelen, hogy az értékek tudatosításának egyik hatékony eszköze például a magyaroktatás, ami azonban nem terjed ki sem a lokális társadalom egészére, sem a helyi életvilág minden területére. A saját társadalom hagyományos értékeinek megbecsülése a mindennapokban, a reflexív viszonyulás megteremtése a helyi kulturális örökséghez az otthonmaradási stratégiák kialakítását és fenntartását szolgálhatná.

A lokális értékek felismerése és tudatosítása képezi az alapját a falusi turizmus kiépítésének is. Ez szintén megjelenik a 2011-es *Javaslatokban*: „*Faluturizmus-hálózat kiépítése, kapcsolat a kárpát-medencei kiutaztató turisztikai vállalkozásokkal, turisztikai csomagajánlatok kialakítása, táborközpontok létrehozása (kárpát-medencei iskolások osztálykirándulásai)*”.⁵⁵ A turizmus azon típusa, amely a felelősségteljes jelzőt viseli (responsible tourism) pontosan a helyi együttműködést, a közösségfejlesztést és a lokális társadalom erőforrásainak hatékony, hosszú távon is fenntartható és környezettudatos felhasználását helyezi előtérbe. Ez összecseng az alkalmazott antropológia egyik kulcsfogalmának tekintett fenntartható fejlődés definíciójával, ami azt a fejlődés, fejlesztés olyan típusaként határozza meg, amely, miközben a kortárs igényekre reagál, igyekszik nem veszélyeztetni az elkövetkező generációk képességét és lehetőségét saját igényeik kielégítésére.⁵⁶

Tanulmányomban elméleti és gyakorlati felvetéseket fogalmaztam meg az alkalmazott antropológiai szemlélet csángó kutatásban történő alkalmazhatóságával kapcsolatban, példaként választva a migráció témáját. Számítalan kérdés felmerült, számos elő sem került.

Tisztában vagyok azzal is, hogy noha Magyarországon a társadalmi nyilvánosság egyre inkább megköveteli a társadalom- és kultúrakutatói tevékenység társadalmi hasznosíthatóságának és gyakorlati alkalmazhatóságának felmutatását, erős az ellenérzés az alkalmazott kutatómunkával kapcsolatban. Ezt jól szemlélteti az a gyakorlat, hogy ezt sokszor negatív jelentéstartalommal „beavatkozásnak” nevezik. Az alkalmazás területén kétségtelenül többszereplős (lokális társadalom, alkalmazott kutató és alkalmazó szervezet, személy stb.) szituációk sokasága játszódik le, amelyek összetettségükből következően etikai és társadalmi dilemmák táptalaját jelentik.⁵⁷ Igen ám, de felvetődik a kérdés, hogy vajon létezik-e beavatkozás és ideológiamentes kutatás, etikai konfliktusok nélküli tudományos munka – különösen a magyar közéletben politikai tettek minősülő és meglehetősen átpolitizált csángókutatás esetében.⁵⁸

⁵⁴ *Javaslatok*... 2011. 3.

⁵⁵ *Javaslatok*... 2011. 4.

⁵⁶ Vö. Willigen, John van: *i.m.* 74.

⁵⁷ Bennett, John W: *i.m.* S32.

⁵⁸ „*A csángóügyben minden átpolitizálódik*” – írja Tanczos Vilmos korábban is idézett írásában (Tanczos Vilmos: *i.m.*)

Applied Anthropology among the Moldavian Csángós? Attempt to Re-interpret the Relation between Theory and Practice

Keywords: Moldavian Csángós, Identity and Ethnicity in the Moldavian Csángó Villages, applied anthropology, theory and practice, foreign labour migration

In my paper, I discuss the issue of how the approach of applied anthropology can be put into use in the Moldavian Csángó context. This issue is also a reconsideration of the relationship between theory (the non-coherent scholarly research made on Csángós) and practice (saving the Csángós). My aim is to investigate the subject in relation to the kind of ways the ethnographic-anthropologic knowledge can be used in assessing a particular socio-cultural problem of the local society. The latter is nothing else than the foreign labour migration causing a radical transformation of the social strata of Moldavian Csángó societies, concerning most of the Csángó settlements. The examples are taken from a village, Luizi-Călugăra, where I have conducted an ethnographic research since 2005.

To explore such a complex issue I first investigate the domain to which the Csángó-saving practices and the concepts of development can be applied in relation to the Moldavian Csángós, as well as the range of possible assumptions behind them. Meanwhile, we gain insight into the lessons possibly learnt in the Csángó issue through the introduction of the approach of applied anthropology, both by the scholars and by those involved in saving the Csángós. Then I analyze the question of foreign labour migration and the knowledge of social science applied.

IN MEMORIAM

Dr. Keszi-Kovács László
(1908–2012)

Keszi-Kovács László etnográfus 1908-ban született, és 2008. március 3-án ünnepelhetjük születése 100. évfordulóját a Magyar Néprajzi Társaság szervezésében. Kutatói pályája, tevékeny élete, meghatározó személyisége példaképpül szolgálhat nemcsak a néprajz, hanem a rokntudományok művelői számára is.

Teleki Pál belső szeminaristája volt 1931–1934 között, majd 1934–37 között a Néprajzi Múzeum önkéntes díjtalan gyakornoka. Györffy István tanítványaként 1937-ben doktorált. 1940-ben Teleki a kolozsvári egyetem tanárává nevezte ki, és egyben az ott magalakuló Erdélyi Tudományos Intézet néprajzi osztályának vezetésével is megbízta. Ebben a minőségében 1941–1944 között az erdélyi Borsavölgy néprajzi kutatását vezette, majd összegezte az interdiszciplináris kutatás eredményeit. A Borsavölgy népi juhászatáról készített, 1963-ban megvédett kandidátusi disszertációja – amely mind ez idáig kéziratban volt – átdolgozott, kiegészített formában a szerző születésének 100. évfordulója alkalmából jelent meg (K. Kovács László: *A Borsavölgyi juhászat*. Európai Folklór Intézet, Budapest, 2008). Korszakos jelentőségű mind módszertanában, mind közölt anyagában a kolozsvári hóstátiak temetkezéséről írott munkája, amely hatvan esztendővel ezelőtt jelent meg (K. Kovács László: *A kolozsvári hóstátiak temetkezése*. Erdélyi Tudományos Intézet, Kolozsvár, 1944), és a közelmúltban került kiegészített formában újrakiadásra (Gondolat–Európai Folklór Intézet, Budapest, 2004).

1939-től a Néprajzi Múzeum muzeológusaként útjára indította a hazai néprajzi filmezést, saját maga is operatorként, szerkesztőként dolgozott, emellett olyan híres magyar filmek néprajzi szakértője volt, mint a *Talpalatnyi föld* (1948). Megszervezte a Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattárát, létrehozta a múzeum film és fényképészeti laboratóriumát. A Teleki Pál Tudományos Intézet (később Kelet-európai Intézet) Államtudományi Intézete Táj- és Népkutató Intézetének munkatársa volt 1944–1946 között, majd a Néptudományi Intézet tanáráként dolgozott (1946–1949). A néprajz első magyarországi tanszékén (Szegedi Tudományegyetem Néprajzi



Berezki Ibolya (1959) – néprajzos muzeológus, PhD, Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre, főigazgató-helyettes, a Magyar Néprajzi Társaság alelnöke, Berezki.Ibolya@szm.hu

Tanszéke, 1929), melynek első professzora Solymossy Sándor akadémikus volt, Keszi-Kovács László 1948-tól magántanárként néprajzi órákat tartott. Az MTA Néprajzi Kutató Csoportjában tudományos kutató (1949–1967), majd tudományos főmunkatárs (1967–1973). Az MTA önálló tudományos kutatója az ELTE Tárgyi Néprajzi Tanszékén (1950–1957), az ELTE Tárgyi Néprajzi Tanszékének tanáraként dolgozott nyugdíjazásáig (1973).

Finnországi tanulmányai (1937–1938, a Helsinki Egyetemen) termékenyítően hatottak gondolkodásmódjára, ottani tapasztalatait hatékonyan kamatoztatta a tudományos kutatásban, a muzeológiai szervezőmunkában és a néprajzi filmezés hazai megszervezésében egyaránt.

Finn mintára szervezte meg a Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattárát, valamint a Néprajzi film- és fényképtárat (1939–1940). 1939-től tagja a Finnugor Társaságnak, majd 1957-től a Finn Irodalmi Társaságnak, Keszi-Kovács László nevéhez fűződik a finnugor kongresszusok alapötletének megvalósítása és az 1960-as évek elején a finn–magyar kulturális kapcsolatok felélesztése és megerősítése.

Közel másfél évtizeden át szerkesztette a Magyar Néprajzi Társaság tudományos folyóiratát, az Ethnographiát (1957–1971). Cikkei, tanulmányai jelentek meg magyar, valamint német és finn szakfolyóiratokban. Az állattartás, a földművelés, a közlekedés kérdéseit kutatta, néprajzi filmezéssel foglalkozott, számos szakmai tudományos testület tagja volt több évtizeden keresztül. A történelemtudományok kandidátusa címet 1967-ben nyerte el.

A Magyar Néprajzi Társaság 1991-ben Györffy István-emlékéremmel tüntette ki, a szervezet tiszteleti tagja.

Születésének 100. évfordulójára készült el a Néprajzi Múzeum Filmarchívumában őrzött filmjeit és a róla készült portrékat tartalmazó dupla DVD. 2008-ban magas állami kitüntetésben részesült, a Magyar Köztársasági Érdemrend Lovagkeresztjének polgári fokozatát vehette át.

Keszi-Kovács Lászlót 2012. augusztus 18-án hajnalban, életének 105. esztendejében érte a halál.

Tartalmas, színes élete követendő minta számunkra. Emlékét tisztelettel megőrizzük.

Szentendre, 2012. augusztus 21.

Bereczki Ibolya

SZEMLÉ

Új szempontok a balladakutatásban – berögzött tételek cáfolata

Olosz Katalin: *Fejezetek az erdélyi népballadagyűjtés múltjából.*
 Kriza János Néprajzi Társaság, Kriza Könyvtár sorozat, Kvár 2011. 288 oldal

A társadalmon belüli ellentmondásos értékrend és az ebből fakadó drámai összecsapások, konfliktusok történeté válásának egyik formája volt néhány évszázadon át a népballada, a dalban elbeszél, énekelt, versbe szedett tragédia. Az Erdélyben nem is olyan rég még élő műfaj, az erdélyi magyar népballada, az érzelmi választásuk áldozataivá váló hősök, a tragédiájukról szóló történeteket összegyűjtő tudósok legjobb ismerője, legavatottabb szakértője Olosz Katalin, aki hosszú évek óta, közel fél évszázada kéziratárak, levéltárak, régi hírlapok és folyóiratok titkainak kutatója. Az erdélyi könyvtárak és levéltárak mellett néprajzi forráskutató, balladanyomozó munkája során átnézte a Néprajzi Múzeum Etnológiai Archívumának, az Országos Széchényi Könyvtár Kézirattárának, az MTA Könyvtára Kézirattárának anyagát is. Gyűjteni kezdte a szövegeket és a hozzájuk kapcsolódó információkat a romániai magyar népballada-katalógushoz és balladatarhoz, és ezek az „előmunkálatok” immár tanulmányok és önálló kötetek sorát eredményezték.

Víz mentére elindultam címmel, 2003-ban jelent meg a marosvásárhelyi Mentor Kiadónál tudománytörténeti és népismereti írásaiból összeállított tanulmánykötete, negyven esztendő munkájának eredménye. *Balladákról* szóló fejezetében a népballadák 20. századi vándorlását, helyi alakulását követi nyomon. A *Gyűjtők, gyűjtemények* fejezet Kanyaró Ferenc, Szabó Sámuel, Vass Tamás, Benedek Elek munkásságát ismerteti, és egyben előtanulmány egy-egy nagyobb monográfiához,

melyek közül kettő 2009-ben került kiadásra. Az egyik kötet az *Erdélyi néphagyományok 1863–1884* (Európai Folklór Intézet – Mentor Kiadó, Bp.–Marosvásárhely 2009), melyben Szabó Sámuel és gyűjtői körének – egykori marosvásárhelyi és kolozsvári diákjainak – szétszórt hagyatékát gyűjtötte össze és készítette elő a kritikai kiadását. Bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel kiegészítve tette közzé a több mint száz éven át kiadatlanul, szétszórtan kallódó, a *Vadrózsákhoz* mérhető népköltészeti és néprajzi gyűjteményt. A marosvásárhelyi református kollégium diákjainak folklórgyűjteményében mindmáig ismeretlen vagy ritka balladákkal ismerkedhetünk meg. A kolozsvári gyűjtés különlegessége, hogy itt találjuk az első híradásokat az erdélyi népköltészet Székelyföldön kívüli – kalotaszegi, szilágysági, mezőségi – meseanyagából. Bár Szabó Sámuel és több mint 80 diákgyűjtője elsősorban a balladákra koncentrált – talán a Vadrózsa-pőr hatásának köszönhetően is –, a tanár és kutató legjelentősebb újítása, hogy ő volt az első, aki a szellemi, a tárgyi és a társadalomnéprajzot szerves egységében tartotta vizsgálhatónak, értelmezhetőnek. A másik, 2009-ben közzétett kötet anyaga szintén diákgyűjtés, Kanyaró Ferenc, a kolozsvári unitárius kollégium egykori tanárának hagyatékából való, és ez a gyűjtemény sem jelent meg a maga korában. A *Ne mondd, anyám, főd átkának. Dimény Mózesné Szabó Anna énekei. Szabéd, 1895–1896* című kötet (Kriza János Néprajzi Társaság, Kriza Könyvtár sorozat, Kvár 2009) Kanyaró Ferenc egyik diákjának, Rédiger Ödönnek a gyűjtését

tartalmazza. Különlegessége, hogy tartalmi, tematikai szempontból nagyon ritka balladaszövegeket olvashatunk benne, és hogy egyetlen adatközlő folklórtudását ismerhetjük meg. Rédiger Ödön személyiségmonográfiája fél évszázaddal előzi meg a budapesti egyéniségkutató iskolát. Dimény Mózesné Szabó Anna az első balladaénekes, akinek a nevét és repertoárját ismerjük, korábban az adatközlők nevét nem jegyezték fel.

Olosz Katalin legújabb kötete, a *Fejezetek az erdélyi népballadagyűjtés múltjából* négy tanulmányt tartalmaz. Az első tanulmány – *Viski Károly balladagyűjtései a huszadik század elején* – az idén éppen 130 éve született Viski Károlyt egy kevésbé ismert oldaláról mutatja be. A köztudatban nevéhez a magyar népi kultúra anyagi-tárgyi vizsgálata, a muzeológia, az erdélyi magyarság népművészete, a székely népművészet, az etnikai csoportok, vidékek, népi élet, nyelvjárások kutatása, szótörténeti kutatások, együtt élő népek (magyar, román, szász) közti nyelvi kölcsönhatás kutatása fűződik. Viski Károly nevére eszünkbe juthat a székely építkezés, kopjafa, székely kapu, székely hímezések és szőnyegek, szalontai fejfák és házak, dunántúli bútorok, bakony-balatonvidéki köépítkezés, viselet, fazekasság és tűzhelyek stb., stb., Olosz Katalin azonban eddig kiadatlan balladagyűjteményét ismerteti. Kéziratot hagyatékában, a budapesti Néprajzi Múzeum Etnológiai Archívumában őrzött gyűjtőfüzetekben maradt fenn folklórgyűjtése – népdalok, népballadák és epikus énekek, betlehemes játék szövege. 1902–1903-ban Tordán gyűjtött balladákat, két év alatt 12 ballada és balladatörredék szövegét jegyezte le. Munkája során – mely tulajdonképpen nyelvjáráskutatáshoz kapcsolódott – szöveghitelességre törekedett, diakritikus mellékjeleket használt, bemutatta a nyelvjárási sajátosságokat, jegyzetekkel látta el anyagát, a szöveg és dallam egységében való gyűjtést tartotta szem előtt, és a ballada földrajzi elterjedtségére is kiterjedt a figyelme. Életében balladagyűjteménye nem jelent meg, csak fél évszázaddal később, Keszeg Vilmos *Aranyosszék népköltészete* (Mentor Kiadó, Marosvásárhely 2004) című, népi szövegeket és

kontextusaikat ismertető kétkötetes monográfiájában olvashatunk róla. Tanári pályájának udvarhelyi időszakában Viski Károly a Tordán gyűjtött balladákhoz próbált dallamot keresni, de újabb balladákat is gyűjtött, melyek nagyobb része új stílusú, helyi baleset- és bűntényballada. Összesen 18 balladatípus és epikus ének 26 változatát tartalmazza a gyűjteménye – 12 ballada Tordáról való, 14-et pedig Udvarhelyszék falvaiban gyűjtöttek a tanítványai és ő maga. Kortársaitól eltérően a gyűjtő feltűnteti a lejegyzés helyszínét és idejét, az adatközlőre vonatkozó adatokat (életkor, családi állapot, társadalmi hovatartozás), a balladára vonatkozó háttérinformációkat, és az adatközlők egyéni sorsa és balladatudása közötti összefüggésre is felfigyel. Olosz Katalin felhívja a figyelmet arra, hogy Viski Károly korát megelőzően tisztában volt azzal, hogy bármely folklórszöveg tulajdonképpen egyéni változat, adott adatközlő, adott időpontban, adott helyen rögzített pillanatnyi tudását tükrözi.

Olosz Katalin összehasonlítja Viski Károly balladagyűjteményét a Vikár Bélával (udvarhelyszéki és kalotaszegi balladák) és a Kanyaró Ferencével (a kolozsvári unitárius kollégium diákjainak gyűjtése, Udvarhelyszék, Maroszsék, Háromszék és Aranyosszék unitárius falvaiból), megnézi, hogy a Viski által gyűjtött balladák Erdély-szerte ismertek, népszerűek voltak-e, a két másik erdélyi gyűjteményben is megtalálhatóak-e. Mindhárom gyűjtemény ugyanabból az időszaktól való – a 19. század utolsó és a 20. század első évtizedéből –, és az is közös bennük, hogy az eddig kiadatlan Viski-gyűjteményhez hasonlóan a Vikár-hagyaték is csaknem napjainkig kéziratban és szétszórta hevert, a Kanyaró-gyűjtemény pedig szintén a feltárás folyamatában van.

A tanulmány érdekessége, hogy lapalji jegyzetanyaga is meglepő újdonságokkal szolgál. Például az egyik lábjegyzetből tudjuk meg, hogy tisztázódott végre Viski Károly születésének időpontja. E kötet megjelenéséig a lexikonokban, néprajzi szakirodalomban két különböző dátum szerepelt a születés időpontjára vonatkozóan (1882. április 12. és 1883. április 14.). Keszeg Vilmos csak nemrég

találta meg az ótordai református parókia születési anyakönyvében a pontos dátumot (1882. április 12.), és bocsátotta Olosz Katalin rendelkezésére kutatási eredményeit.

Mellékletek és adattár egészíti ki a kötet első tanulmányát. Az első melléklet egy összehasonlító táblázat, a Viski Király gyűjteményében található balladatípusokat követi nyomon Kanyaró Ferenc és Vikár Béla erdélyi balladagyűjtésében, a második pedig a Viski Károly és diákjai által gyűjtött balladák részletes könyvészeti leírása. Az adattárban Olosz Katalin betűhű másolatban közli a Viski Károly által gyűjtött balladákat, a diákgyűjtők balladalejegyzéseit pedig a mai helyesírási szabályoknak megfelelően, de megtartva a nyelvjárási sajátosságokra utaló szóalakokat.

A kötet második tanulmánya – *Fehér László balladájának korai erdélyi változatai* – a legterjedelmesebb, 128 oldalnyi. A halálra ítélt húga típusmegnevezéssel számon tartott népballadánk, a férjéért vagy fivéréért önmagát feláldozó nő története, a Fehér László vagy Fehér Anna balladája, a legkorábbi, középkori, francia eredetű réteghez tartozik, és feltételezések szerint a betyárvilág, betyárköltészet tette újra aktuálissá. Az egész magyar folklórterületen nagyon népszerűnek tekintik, Vargyas Lajos 445 változatáról ír 1976-ban megjelent monográfiájában (Vargyas Lajos: *A magyar népballada és Európa*. I–II. Zeneműkiadó, Bp. 1976). Vargyas több más szakember véleményével egybehangzóan arra a következtetésre jutott, hogy Fehér László balladája Magyarország felől érkezett Erdélybe, és a 19. század második felében terjedt el. A balladát egyébként nem véletlenül választotta Olosz Katalin. Viski Károly és tanítványainak balladagyűjtését vizsgálva szegyet ütött a fejébe Viski egyik feltételezése, miszerint ez a ballada az adatközlő udvarhelyszéki férjének közvetítésével kerülhetett Tordára. Olosz Katalin kérdései: mikortól és honnan vannak adataink a ballada erdélyi ismeretéről? Mi bizonyítja a ballada 19. századi sűrű előfordulását az Alföldön és Magyarország területén? Átnézve a kiadványokat, könyveket és folyóiratokat arra a következtetésre jutott, hogy a 19.

század második felében csak elvétve kerültek elő a ballada változatai Magyarországon is. A 20. század elejétől szaporodnak meg a feljegyzések, ekkor vált népszerűvé, és elterjesztésében fontos szerep juthatott a ponyvanyomtatványoknak és a vásári énekmondóknak, képmutogatóknak. A ballada első feljegyzése a *Népdalok és mondák* (Erdélyi János: *Népdalok és mondák*. I–III. Pest 1846–1848) első kötetében jelent meg (Rábaköz, Sopron m., 1846, Gyűjtő Pintér Endre, Közlő Erdélyi János). Olosz Katalin kimutatja, hogy ez a szöveg vásári énekmondók produkciója lehetett.

Fehér László balladája erdélyi „karrierjének” fél évszázadát – 1864-től 1908-ig – tekinti át ezután. Az ebben a kötetben közölt szövegek között több olyan is van, melyekre nincs utalás Vargyas Lajos monográfiájában. Kézirattárakban, gyűjtői hagyatékokban maradtak fenn, és most jelennek meg először nyomtatásban. Erdélyi előfordulásáról a legkorábbi adat 1864-ből, Marosszékről való – Szabó Sámuel említi egy Arany Jánoshoz írott levelében. Ettől az időponttól számítva a 20. század első évtizedéig további 20 adat – töredék vagy teljes változat – került elő az erdélyi régiségből. Névtelen vagy kevésbé ismert gyűjtők mellett olyan személyiségek jegyezték le a Székelyföld minden részéből Fehér László balladáját, mint Jankó János, Bartalus István, Kanyaró Ferenc, Vikár Béla, Viski Károly, Seprődi János, Bartók Béla.

Olosz Katalin nemcsak közli, hanem ismereti, összehasonlítja a ballada különböző változatait. Aprólékos filológiai szövegelemzés nyomán a változatokat három csoportba sorolja, melyek párhuzamosan éltek egymás mellett. Egyesek a ponyvai hatás, vásári képmutogatók hatására terjedtek, egy másik csoportban viszont a ponyvai hatás nem érezhető, a ballada legrégebbi változatai ezek. A harmadik csoport balladáin érezhető a ponyva hatása, de a szóbeliség sajátosságai is kimutathatóak.

E tanulmány mellékleteként Olosz Katalin Fehér László/Fehér Anna balladájának négy olyan változatát teszi közzé, melyeket szintén a 19. század második felében jegyezték fel, ám a történelmi

Erdély határain kívül: Kemény Sándor nótáskönyvében, Milánó, 1850-es évek; Pap Gyula palóc gyűjtése, Salgó vidékén, 1865-ben; Abafi Lajos Hódmezővásárhelyen 1876-ban és Kálmány Lajos Pécskán 1877-ben.

A harmadik tanulmány – *Benedek Elek és Sebesi Jób balladagyűjtésének problémái* – eredetileg a 2009 decemberében Budapesten szervezett Benedek Elek-konferenciára készült. Az akkor elhangzott dolgozat bővített változata először a konferencia előadásait tartalmazó kötetben jelent meg (Benedek Katalin [szerk.]: *A népköltészet terített asztalánál*. Tanulmánygyűjtemény. MTA Néprajzi Kutatóintézete, Bp. 2011. 100–124.) Ebben a tanulmányban Olosz Katalin megkísérli elhatárolni egymástól Benedek Elek és Sebesi Jób balladagyűjtését, megvizsgálja a magyar népballadakutatásban játszott szerepüket, nyomozást folytat balladahamisításaik felgöngyölítése ügyében. A *Magyar Népköltési Gyűjteményben* (MNGy III. kötet, *Székelvföldi gyűjtés*. Gyűjtötték Kriza János, Orbán Balázs, Benedek Elek és Sebesi Jób. Bp. 1882) általuk közzétett 42 balladából Vargyas Lajos 25 szöveget tartott hamisítványnak vagy módosított, átírt szövegnek, és valamennyit Sebesi Jóbnak tulajdonította. Olosz Katalin felhívja a figyelmet arra, hogy Benedek Elek maga vallja be önéletrírásában (*Édes anyaföldem! Egy nép s egy ember története*. Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda 2009), hogy saját verseket is közölt népballadaként. Csak hogy Benedek Elek magát népi származásúnak tartja, saját balladáit így népballadának, nem pedig hamisítványoknak. Sőt ő maga ír cikket a balladahamisítás ellen (*Ellenőr*; 1881. április 16.). Nagyrészt emlékező folklórgyűjtést végzett, és amit emlékezetéből hiányosan tudott előhívni, azt legjobb tudása szerint egészítette ki. Balladahamisító volt-e Benedek Elek? – teszi fel a kérdést Olosz Katalin. Ha a korszak, a 19. század második felének szemszögéből nézzük, a folklórszövegekkel szembeni esztétikai elvárások figyelembevételével, akkor nincs a kérdésre egyértelmű válasz, a balladagyűjteményeket illetően a szövegközlési kritériumok tisztázatlanok voltak.

A tanulmány mellékleteként Benedek Elek és Sebesi Jób balladagyűjtéseinek és közléseinek annotált bibliográfiáját teszi közzé a szerző, mely felőleli nemcsak a *Magyar Népköltési Gyűjtemény* harmadik kötetében közzétett balladákat, hanem az MNGy megjelenése után, különböző periodikákban, újságokban, folyóiratokban vagy gyűjteményes kötetekben közzétett szövegeket is.

A negyedik tanulmány – *Gyulai Pál esete a kolozsvári diákkal (Gyulai Pál és kolozsvári diákgyűjtője közötti konfliktus)* – a Gyulai Pál halálának 100. évfordulója alkalmából rendezett emlékülésre íródott, melyet a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara és az Erdélyi Múzeum-Egyesület Bölcsészeti-, Nyelvi- és Történettudományi Szakosztálya szervezett Kolozsváron 2009. május 20-án. Aktuális, „divatos” témát érint, a plágium, a szellemi tolvajlás vádját. Mostanság számos közéleti személyiséget vádoltak plagizálással, és e történet tanúsága szerint több mint száz évvel ezelőtt is volt már ilyesmire példa. A *Hon* 1872-es egyik nyári számában megjelent cikkben – *Gyulai Pál és az irodalmi tulajdon* – Warga László, Gyulai egykori diákja azt sérelmezi, hogy a *Magyar Népköltési Gyűjtemény* első kötetében (*Elegyes gyűjtések Magyarországon és Erdély különböző részeiből*. Szerkesztette Arany László – Gyulai Pál, Pest 1872) Gyulai nem tüntette fel, hogy az egyes folklórszövegeket ki gyűjtötte. „Kinek a szellemi tulajdonát képezik azok a folklórszövegek, melyeknek más a gyűjtője-lejegyzője és más a szerkesztője-közzétevője?” – teszi fel a kérdést Olosz Katalin, majd felhívja a figyelmet arra, hogy a 19. század első reprezentatív folklórgyűjteményei gyűjtők sokaságának munkái, és csak a kötetek szerkesztőinek neve maradt fenn (pl. Erdélyi János: *Népdalok és mondák*. I–III., Pest 1846–1848; Kriza János: *Vadrózsák. Székely népköltési gyűjtemény*. I., Kvár 1863).

A kötet záró része *Források, irodalom* címmel a szakirodalmi jegyzék, *Kép- és kottamellékletek* – Viski Károly portréja, 6 kotta, Fehér László közlésre szánt balladájának másolata Viski Károly kézírásával –, valamint a *Mutatók*:

személynévmutató, földrajzi nevek mutatója, helységnevek román megfelelője és a kötetben használt rövidítések és jelek mutatója.

A könyvet kezünkbe véve könnyű, puha tárgy érzését kelti, de a borító, mely Olosz Katalin testvére, Gazdáné Olosz Ella *Ballada* (1969) című textilmunkájának felhasználásával készült, szigorú keretek közé zárt, elfojtott, majd kirobbanó érzelmek és az ezt követő megtorlás hangulatát idézi. A kötet címe viszont tudománytörténetet, folklórtörténetet ígér.

A *Fejezetek az erdélyi népballadagyűjtés múltjából* nagyon izgalmas olvasmány. Olosz Katalin forráskritikai szemlélettel, nagyon szakszerű filológiai apparátussal végez történeti folklórkutatást,

hosszú éveken át aprólékos, precízen adatolt nyomozást folytat, megdöbbentő összefüggéseket fedez fel, majd kedves humorral fűszerezve ka-lauzolja olvasóját a 19. század végének, 20. század elejének megelevenedett folklórtörténetében. A könyvet olvasva természetesnek tűnik, hogy egyszer csak megcáfolja a folklórkutatás néhány berögzött tételét, hogy gondosan utánanéző a tudományág kanonizált, szent és sérthetetlennek vélt állításainak, új rendet teremt, és új szempontokat érvényesítő megfigyeléseivel, felfedezéseivel kiegészíti, sőt olykor átírja a tudomány- és kutatástörténetet.

Vida Tekei Erika

A sztárkultusz mint a posztmodern tudat- és viselkedésformák egyik példája

Povedák István: *Álhősök, hamis istenek?*

SZTK BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék – Gerhardus Kiadó, Szeged 2011. 254 oldal

Az *Álhősök, hamis istenek?* cím alapján az olvasó – legyen szakavatott vagy nem –mindenképpen valamiféle vallásos megnyilvánulásról vagy legalábbis pszichológiai indíttatású jelenségről szóló olvasmányra számít. A szöveget végigolvasva nem is csalódhatunk ebben az előfeltevésünkben, hiszen a kötet hősök, sztárok kultuszát mutatja be. Olyan interdiszciplináris alkotás, amelyben kultusz kutatás, mítosz kutatás, néprajztudomány, médiatudomány és népi vallásosság témakörei érintkeznek.

A kötetet a szerző néhány korábban hasonló, illetve azonos témakörben publikált tanulmányának kiteljesedéseként értékelhetjük. Ilyenek *A hős élt, él és élni fog* című írás (megjelent 2005-ben az *Artes Populares – Minden Gyűjtemény 22. Tanulmányok Küllős Imola 60. születésnapjára* című kötetben), *A média szerepe napjaink populáris kultúrájában* című tanulmány (*Folcloristica*

2007/10.), *A „szeretet apostola”*. *Szekuláris zarándoklatok a poszt-szocialista Magyarországon* című munka (*Ethnographia* 2008. 2–3.), *Árpád és a gepárd. A magyar „civil vallásosság” dimenziói* című dolgozat („*Voigtlorisztika*”. *Tanulmányok a 70 éves Voigt Vilmos tiszteletére*, 2010). Az *Álhősök, hamis istenek?* című kötet közvetlen előzménye Povedák István 2009-ben megvédett *Hősök és sztárok* című doktori disszertációja, melyet ily módon a széles közönség elé bocsátott. Nem tette hiába, hiszen a téma újszerűsége azonnal felkeltette a szakma érdeklődését.

A kötet tartalomjegyzéke alapján négy nagy fejezetre számíthatunk: bevezetés, a sztárok, hősmotívumok a sztárok életútjában, a sztárkultusz hét dimenziója. A terjedelmes bevezető fejezet egyfajta elméleti megalapozással kezdődik, és kiindulópontot nyújt a kutatás további olvasatához. Elsők között a szerzői szándék válik világossá. Eszerint

a cél napjaink magyar hős- és sztárkultuszának bemutatása, elemzése. Povedák István a hősöknek két alapvető csoportját különbözteti meg: a hagyományos értelemben vett történeti hősök és a sztárok csoportját. Az előbbieket közül az élő kultusszal rendelkezésre állókat összpontosít. Legfontosabb jellemző, amely e kategorizálás kapcsán felmerül, az az, hogy míg a történeti hősök kultusza többnyire állami keretek közt, a nemzeti identitáshoz kapcsolódva, szervezeten, intézményesítetten működik, addig a sztárok többsége kisebb-nagyobb szubkultúrák számára jelent orientációs pontot. A szerző célja továbbá azoknak a történelmi, társadalomlélektani folyamatoknak a megvilágítása, melyek a sztárok és a posztmodern történeti hősök kultuszát generálják. Ugyanakkor megpróbálja bemutatni azt is, hogy az egyes emblematiszáló személyekhez kapcsolódó kultuszok milyen formában nyilvánulnak meg, elemzi ezek követőkre, rajongókra vonatkozó funkcióját. Nem utolsó sorban Joseph Campbell elmélete szerint kidolgozott „hősmotívumok” meglétét vizsgálja néhány kiemelkedő sztár életútjában. És végül arra próbál fényt deríteni, hogy a sztárkultusz egyes formái milyen kapcsolatban állnak a vallással, értelmezhető-e a posztmodern kor népi vallásosságaként.

A kutatási technikákra reflektálva a szerző a kérdőív és interjú hagyományos gyűjtőmódszereit, illetve az internet- és SMS-szövegek, bulvár-médiatermékek mint újfajta kommunikációs formák felhasználását említi. Majd a kutatás nézőpontjából értelmezi a főbb terminusokat. Elsőként a *hőst* mint egy közösség ideáltípusának képviselőjét határozza meg. A fogalmat háromféle személyiségre alkalmazza. Egyrészt olyanokra, akik a történeti mondák főszereplői, és akiknek emlékezete ma főként az írott kultúrában kereshető (pl. Mátyás király, II. Rákóczi Ferenc), másrészt történelmi szereplőkre, akiknek kultusza ma is él (pl. Kossuth Lajos, Nagy Imre, Széchenyi István), illetve napjaink kiemelkedő személyiségeire, azaz a *sztáro*okra. Ez utóbbi a következő értelmezett fogalom, melynek több definícióját is felsorolja. Legtalálhatóbbként az angol „celebrity” kifejezést nevezi meg, mely nemcsak

az ismertségre, a hírességre utal, hanem arra a pillanatra is, amikor egy nagy tömeg ünnepli a hőst. Az effajta cselekvéses anyagban megragadható tisztelet valójában maga a *kultusz*, mely nem nagyon élesen, de elhatárolható a *rajongástól*. A tisztelet akkor válik rajongássá, ha a hős – egyéniségének és tetteinek pusztán esztétikai befogadásán túl – bekerül a tisztelő/rajongó személy hétköznapjaiba, hatása megragadható a viselkedésében, külső tulajdonságjegyeiben. A sztár-, illetve hőszkultusz egymástól néhány jellemzőben különbözik. A hősök kultusza kezdetben a kis közösségekből terjedt el orális úton, míg a sztárok a tömegkommunikációs eszközöknek köszönhetően egyből a széles nyilvánosság előtt jelennek meg. Legjelentősebb különbség a két fogalom között mégis az, hogy a hősök közösségi értékek előtérbe helyezésének körülményei között keletkeztek, míg a sztárookra az individualizmus jellemző. Hasonlóságként említi azt, hogy a hősök és sztárok – végül ide sorolja a szenteket is – egyazon töről származnak, emberi igényeknek tesznek eleget, mégpedig a követendő példaképek, viselkedési minták igényének. Mindezt a *posztmodern* korban vizsgálja, mely kifejezést történelmi/kultúrtörténelmi korszak megjelölésére alkalmazza. Az értelmezett fogalmak közül ugyanakkor még említésre méltó a *populáris kultúra*, mely jelen szemszögből a kortárs népi kultúrával azonosítható, illetve a *tömegkultúra*, mely nem esztétikai minősítésként jelenik meg a kötetben, hanem adott történelmi korszakhoz, a második ipari forradalomhoz, a tömegtermelés megjelenéséhez kapcsolódik. Szintén gyakran előforduló terminus a *vallás*, melynek a szerző a szubsztantív és funkcionális meghatározásait említi. Az előbbieket azt vizsgálják, hogy a vallás mit tartalmaz; ennek hátránya, hogy olyan definíciót adni, mely minden egyes vallásra igaz lenne, azok minden jellemzőjét magába foglalná, lehetetlen. Az utóbbiak megállapítják, hogy a vallás mire szolgál, ennek veszélye pedig, hogy túlságosan inkluzív, tágran értelmezhető. Jelen értekezésben a szerző az egyes jelenségek elemzésénél jelöli, hogy egyik illetve másik megközelítési mód alapján milyen értelmet nyerhetnek.

A szakirodalom által *à la carte*, *barkácsolt* vagy *brikolázs vallásosság*nak nevezett fogalom is helyet kap, melynek értelmében az egyén maga dönti el, hogy miben hisz, mit fogad el a saját egyházán belül, mit vesz át más vallások és hiedelmek kínálatából. Ezenkívül megjelenik még a megélt vallásosságra vonatkozó *vernakuláris vallásosság* fogalma mint a fentiekkel rokon terminus. A témát a *népi vallásosság* kereteibe is belehelyezi. Mindez a sztárkultusz és a vallás kapcsolatának kérdésében vetődik fel, annak eldöntésében, hogy a sztárkultusz hová helyezhető e kategóriákon belül.

Az ezek után következő rövid tudománytörténeti fejezet egyértelműen megvilágítja, hogy a téma nem kizárólag folklorisztikai jellegű, nem csupán a néprajztudomány módszereivel kutatható, hanem szükség van hozzá a történelemtudomány, az irodalomtudomány, a szociálpszichológia, a politikai pszichológia elméleteire is. Akárcsak a célkitűzésben és az értelmezett fogalmak körében, úgy a kutatási előzmények felvázolásában is különválnak a hősök, illetve a sztárok kultusza. A néprajztudományban a hőskutatás viszonylag nagy múltra tekinthet vissza. Erről tanúskodik a nagyszámú folklorisztikai tanulmány, melyek közül csak néhány kerül említésre, így Ferenczi Imre 1960-ban az Ethnographiában megjelent, Rákócziról szóló munkája, Kriza Ildikó Mátyás királyról szóló kötetei (*Mesék és mondák Mátyás királyról*, 1999; *A Mátyás-hagyomány évszázadai*, 2007), Dégh Linda (*A szabadságharc népköltészete*, 1952) és Ortutay Gyula (*Kossuth Lajos a magyar nép hagyományában*, mely megjelent az 1952-es Ethnographiában) centenáriumi gyűjtéseinek feldolgozásai, Voigt Vilmos értekezése az 1848–49-es magyar forradalom folklorisztikai értelmezéseinek kérdéseiről, melyben érinti a hősök megítélésének változását (*A folklórtól a folklorizmusig. Történeti folklorisztikai tanulmányok*, 2001), Küllös Imola betyárokról szóló könyve (*Betyárok könyve*, 1988), illetve Landgraf Ildikó 2001 és 2005 között megjelent részletes munkái a történelmi hősökről. A folklorisztikai hőselmélet nemzetközi kutatásai a hősök életútjának elméleteit dolgozták

ki. Olyan kutatók foglalkoztak ezzel, mint Lord Raglan (*The Hero. A Study in Tradition, Myth and Drama*, 1936), Otto Rank (*The Myth of the Birth of the Hero. A Psychological Interpretation of Mythology*, 1914), Jan de Vries (*Heroic Song and Legend*, 1978), Joseph Campbell (*The Hero with a Thousand Faces*, 1993), illetve Alan Dundes (*Interpreting Folklore*, 1980). Povedák István ez utóbbiak közül Campbell elméletét találja legalkalmasabbnak a sztárokról szóló narratívumok értelmezéséhez. Talán azért is, mivel a hazai folklorisztika kifejezetten a sztárkultusszal nem foglalkozott. Érintőlegesen találunk erre vonatkozó információt Szapu Magdolna megjelent doktori értekezésében (*A zűrkorszak gyermekei. Mai ifjúsági csoportkultúrák*, 2002; *Ifjúsági „szubkultúrák”*, 2004), illetve Viniczai Andrea 2007-ben megjelent angol nyelvű áttekintésében. Ugyanakkor Povedák István fentebb említett, korábban írt tanulmányai is ide sorolhatók, valamint Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor modern mitológiákról írt tanulmánya, mely szintén érinti a sztárkultuszt (*Modern mitológiák*, 2000). Meglehetősen nagy különbség mutatkozik ezzel szemben a nemzetközi szakirodalomban, ugyanis itt a tárgyalt jelenség kutatása elég korán elkezdődött, és máig jelentős mennyiségű munkára duzzadt. A legjelentősebb kutatói a témának: a klasszikusnak számító Daniel J. Boorstin, valamint Samantha Barbas, Leo Braudy, Erika Doss, Joshua Gamson, George Plasketes, Marion Bowman és mások, akik áttekintő tanulmányokat tettek közzé Elvis Presley, Jim Morrison vagy Lady Diana kultuszáról. A különböző társtudományok szakirodalmából a történelemtudós Thomas Carlyle 1840-es, hősökről szóló kötete érdemel figyelmet (*Hősökről*). Hazai berkekben Gerő András és Gyáni Gábor elemezte a különböző történelmi személyiségek kapcsán kialakuló szimbolikus politikát. Gerő András Kossuth Lajos és Széchenyi István kultuszáról írott tanulmányai kiemelkedően hasznosnak bizonyultak jelen kötet megírásában (*Képzelt történelem*, 2004; *A Kossuth-kultusz* című tanulmány, mely megjelent a *Mozgó Világ* 29 (4) számában szintén 2004-ben). Politikai

jellegű kultuszokról írt történelmi témájú dolgozatot Zeidler Miklós, Nemes János, Ormos Mária, és ugyancsak ebben a körben említhető György Péter esztéta emlékezéséről szóló munkája (*Néma hagyomány. Kollektív felejtés és kései múltértelmezés. 1956 1989-ben*, 2000), valamint Zempléni Tamás újratemetésekről szóló tanulmánya (*Sepulchral Land and Territory of the Nation: Reburial Rituals in Contemporary Hungary*, mely megjelent A. Gergely András szerkesztésében *A nemzet antropológiája. (Hofer Tamás köszöntése)* című kötetben). A jól feltárt irodalmi kultuszoktatás is jelentős segítsége az elemzésnek: Dávidházi Péter, Tverdota György, Takáts József publikált több tanulmányt írók személye és munkássága kapcsán. A szociálpszichológia területéről Buda Béla, Pataki Ferenc, Csepeli György munkái érintkeznek a kutatott témával.

A tudománytörténeti felvezetésből kiderül, illetve hozzátehetjük, hogy napjainkban a tárgyalt munka újdonságnak számít. Talán nem túlzás kijelenteni, hogy a magyar néprajztudományi kutatásokban a sztárkultuszok elemzése Povedák István munkájával kezdődik.

A kötet bevezetésének nagyfejezete magában foglalja néhány történelmi hős – Kossuth Lajos, Széchenyi István, Nagy Imre – kultuszának bemutatását, elméleti felvezetővel és értelmezéssel együtt. A történelmi hősök kultuszának elemzése a bevezető fejezet terjedelmesebb részét képezi, fontosságát tekintve akár külön egységként is szerepelhetett volna a kötetben. Elsőként a történelmi hősök folklórban elfoglalt helyéről értekeznek a szerző, arról, hogy milyen típusú hősöket milyen jellegű folklorisztikai alkotásokban találunk meg. Munkájába azonban csak olyan hőskultuszokat von be, amelyek ma is élő hatással bírnak. A következőkben arra kapunk magyarázatot, hogy milyen emberi igény szüli a hősök tiszteletét. A hősök emberi teremtmények, melyek annak a pszichés sajátosságoknak tesznek eleget, miszerint szükségünk van hinni a tökéletes ember képzetében, szükségünk van a példaadó hősök eszményítésére. Az elbizonytalanodás idején a rendkívüli képességű

ember hozza meg a várt megoldást. A hősök tehát archetipikus szereplők lesznek, és koroktól függetlenül léteznek. Ugyanakkor az idő múlásával a történelmi események részletei elhalványulnak, és ezt az űrt a hős alakja kompenzálja. Így a történelmi hős a megrendült kulturális kánon helyreállítójává is válik. A továbbiakban a személyi kultusz fogalma kerül előtérbe, melynek két változatát említi a szerző. Az egyik a totalitárius rendszer keretei közt jött létre, míg a másik a demokratikus államokban. Mindkettő felülről létrehozott és alulról táplált jelenség, működési elvük több tényezőn alapul. Egyrészt a csoporthoz tartozás igényét elégítik ki, mely a nemzetközösségben teljesedik ki, másrészt lehetnek mesterséges mítoszok, melyeket a társadalom manipulálására eszközként használnak fel megalkotóik. Arra is fény derül, hogy a posztmodern kor milyen hősöket választ ki magának, mely kultuszok élnek erőteljesen a mai társadalomban, és miért pont ezek. Majd Kossuth Lajos kultuszának elemzése következik, mely a leghosszabb történelmi múlttal rendelkező kultusz. Természetesen a történelmi múltat is felvázolja a szerző, és ezután a kultusz intenzitására, reprezentációira, funkcióira is reflektál. Kossuth Lajost Széchenyi István követi a sorban, akinek kultusza a rendszerváltás óta nőtt, és aki a felmérések szerint a „legnagyobb magyarnak” nevezhető. A Kossuthéhoz hasonlóan Széchenyi, majd az őt követő Nagy Imre kultusza is részletes elemzés tárgya. A bevezetés nagyfejezetét ezek összegző értelmezése zárja, melyből kiderül, hogy a posztmodern kultúra közösségi kapcsolathálójának megváltozása magával hozza a hősök háttérbe szorulását, azaz a közösség felbomlásának egyenes következménye a közösségi emlékezet felbomlása.

A mű legizgalmasabb szegmentumát és egyben fő fejezetét egyértelműen a sztárokról – Zámbo Jimmy, Rúzsa Magdi, Puskás Öcsi, Simon Tibor, Orbán Viktor – szóló fejezet képezi, melyből nemcsak azt tudjuk meg, hogy a hírességek életpályájuk melyik korszakában kerültek a figyelem középpontjába és miért, hanem képet kapunk néhány rajongó már-már a megszállottság határát súroló

kultuszapolásáról. De még a kultuszelemzés előtt Povedák István a sztárokat ismertség, a kultusz időbeli kiterjedtsége, intenzitása, illetve specialitás alapján tipologizálja. Majd a sztárkultusz kialakulási körülményeit vázolja fel, megjegyezve, hogy ez szoros összefüggésbe hozható a nyugati társadalmak szekularizációs tendenciáival, hiszen azonos történelmi előzményekből indulnak ki. Mind a szekularizáció, mind a sztárkultusz a felvilágosodás és az ipari forradalom korában elkezdődött társadalmi változások eredménye. A hagyományos paraszti életrend és társadalmi forma átalakult. A közösség és a közösségi hierarchia megszűnésével az egyén hirtelen magányossá, elszigeteltté vált, az egyház vesztett szerepéből. Lassan kialakult a fogyasztói társadalom, melyben az embernek ugyanúgy megmaradt az önmegvalósításra irányuló vágya. A világban való eligazodáshoz segítségül jöttek a tömegmédiák, melyek emellett meggyorsítják a folklór átadásának folyamatát, ugyanakkor mennyiségi növekedést is hoznak ebben. A külső világ tükrözésén túl a világ értékrendjének megalakításában is jelentős részt vállalnak. Lehetőséget biztosítanak az illúziók világának megélésére, a példaképek megtalálására. Povedák szerint a sztárok mitológiája a modern és posztmodern társadalom embereinek az erőszak, az elidegenedés, a járványok, az agresszió, a disszkrimináció stb. által kiváltott nyugtalanságát és ezek megoldására való igényét fejezi ki. Ez az igény megsokszorozza a fogyasztói civilizáció hatásait, és ennek köszönhetően folyik köreinkben tömeges sztártermelés a rendszerváltás óta. Ehhez még az is hozzájárul, hogy korunkban a fiatal generációk rendkívül magas arányú médiafogyasztása a szocializációban, a szerepminták elsajátításában is fontos szerepet játszik. A sztárkultusz kialakulását a szerző szerint az emberek vallás iránti állandó igénye is elősegíti. Hiszen ezáltal a sztároknak az egyén vigaszra talál, kielégül szeretetét, összetartozás-igénye, azonosulni tud valamilyen mintával. Akárcsak korábban a hősök esetében, az emberek ma is a sztároktól várják a válsághelyzetek feloldását, de ez esetben nem valamilyen közösségi, hanem

individuaisabb problémák megoldásáról van szó. Tehát a sztárkultusz kialakulásának léteznek pszichológiai előzményei is.

A sztárkultuszok elemzését a második nagyfejezetben Povedák István három nagy csoportban valósítja meg.

Elsőként az énekesek kultuszáról ír, mely a nagyfokú témabeli variabilitás miatt a legszélesebb tömegeket mozgatja meg. Közülük is Zábó Imre és Rúza Magdolna kultuszára összpontosít, akik stílusban, illetve a megcélzott korosztályban térnek el egymástól. A két énekes életpályájának, szakmai feltörekvésének bemutatása után a kultuszokat életető, saját kutatásból származó szövegeket közöl a szerző, melyek a sztárok iránti rajongásról, az identitásra tett hatásokról adnak képet. A olvasó elé tárul az a folyamat, ahogyan eltűnik a távolság a sztár és rajongója között, ahogyan érzelmi szál alakul ki közöttük még akkor is, ha ez egyoldalú kapcsolatot feltételez. Ezután a Zábó Jimmy alakja körül kialakult mondanéket és ennek variánsait vizsgálja tüzetesen. Szintén Zábó Jimmy kultuszának reprezentációjaként említi a „szekuláris” zárandoklatokat, melyek ugyan vallási indíttatásúak, de nem vallásos zárandoklatok, és amelyekhez bizonyos ereklyekultusz is köthető. Ezek színhelye az énekes háza, sírhelye, időpontja pedig a sztár névnapja, születésnapja, halálának évfordulója, hűsvét, halottak napja, karácsony. E zárandoklatok célját a kötet szerzője a gyász közösségi szinten való megélésében látja. Az így kialakuló kommunikációs tartalmaknak különböző tematikus egységeit nevezi meg: ráhangolódás a kommunikációra, közösségi emlékezés; a rejtélyek felemlgetése a halál kapcsán; a halott sztárral kapcsolatos élmények; transzcendens kapcsolat a sztárral; öngyilkosság a sírnál. A szent hely eszköztárából pár elemet emel ki a zárandoklatok, sírhelyek hagyományos kellékei mellett: a magyar zászló, mely annak jelképe, hogy az énekes a magyarság megőrzésének egyik eszköze volt; illetve a közeli boltokban vagy rajongók által készítettet koronák, melyek a sztár „király voltát” jelképezik.

A következő vizsgált sztárcsoport a sportolóké. Ez az alfejezet a sport mint funkcionális vallás

tárgyalásával kezdődik. Annak a párhuzamnak az alapján jelenthető ez ki, miszerint a sport és a vallás is erősen ritualizált társadalmi intézmény, mindkettő saját időt és teret teremt, értelemtartományokat, identifikációkat tesz lehetővé, a társadalmat új módon szegmentálja, rendelkezik hierarchiákkal, szabályrendszerekkel, anyagi háttérrel, a tanítványi láncolat jellegzetességeivel. A hétköznapi emberek a sportolók küzdelmeiben saját harcaikat, életük nehézségeit fedezhetik fel, egyfajta szerepjátékot játszhatnak a szurkolás folyamatában. A szurkolói turizmus az események „szentségét” jelzi. A sportolók kultuszának fő részét a csoporthoz való tartozás, így az identitás megerősítése képezi. Ilyen részletesen tárgyalt kultusz a kötetben a Puskás Öcsié, illetve a Simon Tiboré. A kultuszelemzés ugyanarra a sémára épül, amelyre az előző énekes sztárkultuszé is: a sztárok életpályájának, szakmai fejlődésének bemutatása, majd a reprezentatív elemek vizsgálata a gyűjtött szövegeken keresztül.

Végül a politikus sztárok zárják a kultuszelemzés sorát. A politika térhódítása, médiában való közvetítése együtt jár a bulvárosodással, mely kitermeli a sztárpolitikusokat – jegyzi meg Povedák István. Ilyen sztárpolitikus Magyarországon Orbán Viktor, akinek kultuszához azért folyamodott a szerző, mert alakját megfelelőnek érezte arra, hogy szűkebb témáját bemutassa. Azaz olyan személyről van szó, aki 1989 óta konstans jelenléttel rendelkezik a közéletben, követői szemében szimbolikus szerepet játszik, személye inspirálónak hat a populáris kultúra számos területén, tevékenységének köszönhetően mintegy (neo) folklorizálódott, és tartósan fenn is maradt a posztmodern kori folklór keretei között. Mindezek megállapítása után következik a politikus sztár kultuszának görcső alá vevése, melynek végén kiderül, hogy a vizsgált személy más sztárok kultuszát is felhasználja saját tevékenységének igazolására. Rendkívül olvasmányos az ehhez az elemzéshez kapcsolódó alfejezet, mely *Orbán Viktor a folklórban* címet viseli, és olyan folklórszövegeket vonultat fel, melyek egyértelműen a történeti hőskökhöz közelítik.

Az utolsó előtti nagyfejezetben a szerző a sztárok életútját folklórisztikai szempontból vizsgálja

meg. A médiumokban megjelenő élettörténetek a népmesei, mondai hősök életútjára jellemző szerkezetet kapnak bizonyos átalakításokkal. Ezek a populáris kultúrába kerülve variálódhatnak tovább. A Povedák által megnevezett főbb motívumok: a legkisebb gyermek, a rendkívüli születés, a rendkívüli tehetség, a szegénység, az elvándorlás, a hazatérés, a siker, a hirtelen, rejtélyes halál, a valóságosság motívumai. Ezek megnevezése után a Joseph Campbell által felállított, hősökre jellemző életút összetevőivel veti össze a sztárok életének elemeit. Campbell szerint három fő fázis különíthető el az életutakban: a szeparáció, a beavatás és a hazatérés. Az első szakaszai: a kalandra hívás, a visszautasítás, az első küszöb átlépése, a cet gyomrában. A második fázis szakaszai: a próbák útja, találkozás az istennővel, a nő mint megkísértő, az apával való megbékélés, a megdicsőülés, a végső jótétemény. Míg az utolsó fázis a következő szakaszokat foglalja magában: a hazatérés elutasítása, a varázslatos repülés, a megmenekülés, a hazatérés határának átlépése, a két világ ura, a szabad élet. Mindezek felvonultatása közben az egyes elemeket a tárgyalt sztárookra vonatkoztatja. Következtetése az, hogy Campbell hősökre alkalmazott elmélete nem minden esetben egyezik a sztárok életútjával, bizonyos elemek kihullanak. Tehát a sztárok több tekintetben nem elégitik ki a hősök szerepkörét.

Végül az utolsó fejezet összegzése az eddig leírtaknak. Mivel a szerző úgy látja, hogy az egyes sztárok kultuszának azonos szempontok alapján történő elemzése teljes mértékben eltérő eredményhez vezethet, Ninian Smart átfogó, fenomenológiai elmélete alapján kísérli meg értelmezni a jelenséget. Smart a vallások hét dimenzióját különböztette meg egymástól, ezek 1) a rituális vagy gyakorlati dimenzió, 2) a doktrinális vagy filozófiai dimenzió, 3) mitológiai vagy narratív dimenzió, 4) a tapasztalati vagy emocionális dimenzió, 5) az etikai vagy jogi dimenzió, 6) a szervezeti vagy szociális dimenzió, illetve 7) a materiális vagy művészeti dimenzió. Povedák a vizsgált sztárokat belehelyezi mindezekbe a megnyilvánulási formákba, és ezáltal rávilágít arra, hogy a

szárkultusz még funkcionális szempontból sem minden esetben nevezhető vallásnak. A felsorolt dimenziók határait egyszer ki kellene tágítani ahhoz, hogy megtölthetők legyenek tartalommal. A szárkultusz tehát csak kvázivallásosságnak, pszeudovallásnak, valláspótléknak könyvelhető el, az átfogó értelemben vett szárkultusznak nem a vallási jelleg a legfontosabb vonása, még akkor sem, ha sok esetben úgy tűnik.

Végző soron kiderül, hogy a szárkultusz, bár a vallások kelléktárából és a hőskultusztól is kölcsönöz elemeket, mégsem felel meg teljesen ezek szerepkörének. Szubkulturális szinten működhet vallásként, de Povedák István szerint makroszinten inkább egyfajta posztmodern tudat- és viselkedésmintaként határozható meg, nem pedig népi vallásosságként. Jelentős következtetés ez mindazon olvasók számára, akik megismerni, megérteni szeretnék korunk társadalmi tudatát.

A bemutatás, az elemzés sikeres, a tanulmány elején meghatározott célok megvalósultak. A kötet mellékletében található fotók által pedig szemléletessé válnak az elemzett szárrok kultuszának reprezentációi. Az olvasóban ezek után

megfogalmazódhatnak további következtetések is. Például az, hogy a szárrok számának folytonos növekedése talán a társadalmi kötelezők lazulásának, a társadalmi értékrend elbizonytalanodásának, az intézményes közösségi létformák eltűnésének bizonyítéka. Vagy az egyes szárrok kultuszának felbecsülhetjük az időbeli korlátait, de maga a szárkultusz jelensége az aktuális életkörülmények között igencsak időtállóan bizonyul. Ugyanakkor kérdésként merülhet fel az, hogy milyen társadalmi rétegekre jellemző az egyes szárrok kultuszapótlása? Hogyan működik a szárkultusz nemzetközi, nemzeti, regionális vagy lokális szinten?

Ha csak a fenti továbbgondolásokra tekintünk, már ettől is hasznossá válik Povedák István munkája. De ez a pozitív következmény eltörlül amelle, hogy szakmai körökben mennyire jól kamatoztatható a Povedák által kidolgozott módszer, illetve amelle, hogy mennyire innovatív az alkotása. Nem csoda, hogy az *Álhősök, hamis istenek?* című kötet olyan divatos, ünnepe, úgynevezett „szakmai bestsellerré” vált.

György V. Imola

Mors certa, hora incerta

Diósi Dávid (szerk.): A halálbiztos halál. Tanulmányok az elmúlás és a halál kultúrájáról. Szent István Társulat – Verbum, Bp. – Kvár, 2011. 206 oldal

„Isten beépített a mi világunkba egy biztonsági kaput, és ez nem más, mint a halál.”
(Vik János, Katolikus Akadémia, Kolozsvár, 2011. november 10.)

Az itt ismertetett kötet szerkesztője beszédes ünnepnapon, 2011. november 2-án, halottak napján keltezett bevezetőjével bocsátja útjára a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Kara Pasztorálteológia Tanszékének és a Megtestesült

Bölcsességről nevezett Gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola (*Seminarium Incarnatae Sapientiae*) közös szervezésében 2011. március 25. és 26. között lezajlott Gyulafehérvári Nemzetközi Tudományos Teológiai Konferencia (*NTTK III. Gyulafehérvár 2011.*) előadásaiból válogatott tanulmánykötetet.

A „*Quo vadis e vita, mortalis?*” *Az elmúlás és a halál kultúrája* címmel megrendezett konferencia a halál témájának nem elméleti megközelítését

tűzte ki céljául, hanem a kérdésfelvetés gyakorlati jelentőségére fektette a hangsúlyt. A tanulmánykötet olyan esemény lenyomata, amelynek keretében a tudományterületek közötti párbeszéd nem csak varázsszóként jelentkezett: a témára ráhangolódott szerzők utalnak egymás eredményeire, a kötetet átszövi a kereszthivatkozások hálójába. A fülszövegben olvasható mondat rávilágít a konferencia alap gondolatára: „A halál kérdéskörének tárgyalása nem csupán teológiai monopólium.” Értékelendő ez a nyitottság a szervezők részéről, akik felfigyeltek arra, hogy a más tudományterületen dolgozó szakembereknek is van a kijelölt témakörhöz kapcsolódó mondanivalójuk.

Bizonyos szövegek annyira tömörek, hogy újraolvasásra késztetnek, arra, hogy valóban elmélkedjünk egy-egy felépített gondolatmeneten. Laikus olvasóként mit tudunk meg, ha a szerzők által felvetett kérdésekre azonnali, instant válaszokat várunk? Van-e türelmünk átélmedni, végiggondolni a fejtegetéseket, vagy belesüppedünk a „*tanuljon könnyen, gyorsan!*” kelepccéjébe? Ami első olvasatra szembeötlik – a tengeri szakirodalmi hivatkozás mellett –, a halállal óhatatlanul összefüggő kérdések emberléptékű feszegetése, a háttorzongatónak számító téma aspektusainak (halál, gyász, pokol, tisztítófűz stb.) megszelídítési kísérlete. Ez a törekvés folytatódik a *könyv életében*, a nyilvánosság terében megszervezett bemutatók révén, amelyek beszédesen jelzik a szerkesztői szándékot: nem elegendő az elhangzott szövegek közzététele, a kötetet újabb szempontokkal, kiselőadásokkal, személyes történetekkel lehet lábjegyzetelni.

A három fiatal szerző (Diósi Dávid, Jitianu Liviu és Vik János) előadásokkal egybekötött bemutatókörúton népszerűsítette a könyvet 2012. március 7-én Nagyváradon, március 8-án Székelyudvarhelyen, március 9-én Csíkszeredában, 11-én pedig a csíksomlyói kegytemplomban. Ezekről az eseményekről tudósítások jelentek meg a nyomtatott és elektronikus sajtóban. Az elhangzott előadásokból olykor kiderült, milyen személyes élmény vagy tapasztalat

indította el a szerzőkben az egyes szövegek megírását. Például Vik Jánosnak autóbalesetekről villant eszébe nagyanyja hajdani mondása, a népi Mária-kultusz egyik megnyilatkozása: „*Látod, ismét a Szűzanya kötényébe estél.*” Diósi Dávid, a konferencia ötletgazdája, a kérdés aktualitására akkor döbbsen rá, amikor a halállal szerettei elvesztésekor testközelben találkozott.

A nyomtatásban megjelent könyv tehát más médiumokban is „láthatóvá” lett: a bemutatók és előadások részben vagy egészben videomegosztó portálokra kerültek fel; az esemény hírek, tudósítások témájává vált.

Nem volna hiábavaló, és az olvasó tájékozódását segítően a *halál kultúrája* fogalom kétértelműségének tisztázása. Első olvasatra nem nyilvánvaló, hogy a kötet alcímében a Boldog II. János Pál pápa által 1995. március 25-én kiadott *Evangelium Vitae...* kezdetű enciklikában tizenegy alkalommal előforduló terminusról van-e szó (*cultura della morte, culture of death*), vagy általánosabb értelemben mindarról, ami a halál és kultúra összefonódása, metszéspontja, a 20. századi sajtós értelmezésen kívül (*az emberi élettel szembe forduló tudatos döntések rendszere – abortusz, eutanázia, – mindaz, ami az élet kultúrájával ellentétben áll*). Balázs Lajos és Tánzos Vilmos előadásaiból egyértelműen a halottkultusz megközelítésekor kibontakozó tágabb jelentéssel találkozunk, míg Holló Lászlónál a pápai enciklika által definiált fogalom kerül előtérbe.

Az alcímekben eszerint (*Tanulmányok az elmúlás és a halál kultúrájáról*) feloldhatatlan ellentmondás rejtőzik, a szövegszerkezetek viszonya, belső összefonódása, a szintaxis ellehetleníti a különválasztást. Ha külön egységként értelmezzük, az *elmúlás kultúrája* szintagma megszelídíti a *halál kultúrája* lefoglalt jelentését. Ez a játékoság magában foglalja az *élet kultúráját*, azt az attitűdöt, amellyel a szerzők „lefordítják” a kultúra különböző területein megnyilvánuló alaptémát. Érdemes közelebbről megismerni a kötetet, hogy kiderüljön, melyik jelentése kerül előtérbe a teológus, lelkipásztor, néprajzkutató, filológus, orvos, egyházjogász, egyháztörténész diskurzusában.

Diósi Dávid „*Kaszás e földön a halál...*” című esszéisztikus bevezetőjével indul a konferenciakötet, amelyben a címadó *halálbiztos halál* bevett terminusként, evidenciaként szerepel; a szerző „korunk emberének” halálhoz való viszonyát boncolgatja, előrevetítve a kötet alapkoncepcióját. A rahneri és heideggeri halálértelmezésekből kiindulva plasztikus képekkel („*dacos diadalának helyke tündöklése*”, „*a halál »megűszása«*”, „*»mókuserék«-téboly*”) és fogalomhasználattal megrajzolt értekezésében térképezi fel a halálhoz való posztmodern viszonyulást, a tabuizálást és a higienizálást. Az elidegenített, elszemélytelenített halállal szemben annak célszerűségére, igazi értékére kérdez rá. Diósi szövegének végkicsengése: a halál teológiai szempontból több mint biológiai esemény, a halál szüli meg az örökkévalóságot, és az Istenben való beteljesedés szövetsége.

Quo vadis (post mortem), homo? című tanulmányában az eszkatológiára vonatkozó releváns szempontok felvázolását követően a „végső dolgok” megközelítésekor teológiai józanságra int, és a *vaskos képzetekkel* megterhelt *tisztítóűz* újraértelmezését végzi el. A fogalomhoz tapadt tér- és időképzeteink tarthatatlanságát tudatosítva a *tisztulási folyamat* megnevezést javasolja. Úgy is mondhatnánk, hogy ez a kritikai teológiai gondolkodást és éleslátást tükröző szöveg a *tisztítóűz parakeresztény elemektől* való megtisztítása. Jóllehet mindvégig ez a szándék vezérli, sajátos tömörségű képeivel Diósi olyan izgalmas szövegvalóságot hoz létre, amely burkoltan illusztrálja, mennyire nem tudunk elszakadni nyelvileg megteremthető világunktól: „*végtelen jóságban lehorgonyzott*”, „*mélyseges sötétség tátong*”, „*jövőjét is kovácsolja*”, „*a halál a személy végérvényességének »hajnalhasadása«*”, „*Isten iránti vágy atomnyi parány parazsa*”, „*sötétség mámoros homályába gubódzott öntudat*”, „*öntetszelgő büzét eddig illatosnak vélte*”, „*önimádás tömjénfüstjétől büdösen gőzölgő bűn-zikkurat*”, „*megátalkodott kemény kérgű bűnképződmények*”, „*bűnt perzselő heve*”, „*lelkünket rothasztották és lebénították*” stb.

Tobias Nicklas *A halál komolysága az Ó- és Újszövetségben* című szövege a halál antropológiai dimenzióit tárgyalja bibliai példák felsorakoztatásával: az embert kapcsolataiban élő személyként látta, a halál ezen kapcsolatok lezárását jelenti. Az ember léte olyan relációkon keresztül határozható meg, amely Istentől indul. A gondolatmenet végkicsengése szerint a Seol falai, a holtak országa, az abszolút kapcsolatnélküliség nem képes határt szabni Isten kapcsolatra hívó képességének, Isten hűségének nincsenek korlátai. A Márk evangéliumában található, Jézus keresztfeszítéséről és haláláról szóló jelenet elemzésével illusztrálja a halál komolyságát. Megállapítása szerint a hűsvéti üzenet hirdetésekor hamar előtérbe kerül a feltámadás témája, és a halál komolysága fölött elsiklunk. Nem önkényes, elméleti szintű értekezés, következtetése pasztorációs szempontból is relevánsak, útjelzőket állít az igehirdetés, a temetésen elhangzó prédikációk megírásához.

A Boldog II. János Pál pápa által használt „halál kultúrája” fogalom Holló László *Halál az élet előtt. Prenatális diagnosztika a halál szolgálatában* címmel közzétett tanulmányában jelenik meg első ízben. A választott téma szempontjából releváns *halál, élet, szelektív abortusz* fogalmak tisztázását, valamint a *pro-choice* és *pro-life* elvének magyarázatát követően a születés előtti diagnosztika kérdéskörét taglalja. A preimplantációs és prenatális genetikai diagnosztika mindazon eljárásokat jelenti, amelyek a magzat születés előtti egészségi állapotáról informálnak. Az abortuszszal kapcsolatos egyházi álláspont körvonalazása után a magzati vizsgálatok etikai vonatkozásáról olvashatunk. Tudomány és teológia párhuzamos felvezetése mellett tudatosan kerül a standardvázlatok megfogalmazását, interiorizált fogalomhasználatával Holló nem axiómák felsorakoztatására törekszik, hanem kétirányú tájékozottsággal a konferencia alapkoncepcióját képviseli, és meggyőzően vezet végig a keresztény hagyomány, a pápai enciklikák folytonos szemmel tartása mellett a humánogenetika és a bioetika által behatárolt ingoványos területeken.

Holló Gergely (*A halál, illetve a halál pillanata a klinikus szemszögéből*) a kolozsvári Rákkutató Intézet rezidens orvosaként egy kultúrtörténeész magabiztosságával közelít a témához, előrebozsátva a halálképek differenciáltságát: klinikai szakterületenként eltérő egy gerontológus, egy intenzív terápián dolgozó szakorvos, egy baleseti sebész, egy mentőorvos és egy onkológus haláról/meghalásról kialakult képe, tapasztalata. A halál megálapításának történeti felvezetéséből megtudhatjuk, hogy az élet és halál közötti határvonal éppen a modern intenzív terápiák bevezetésével, a 20. század közepétől válik bizonytalaná. Az olvasmányos és megfelelő mértékben adagolt kultúrtörténeti példákból, leírásokból kiviláglik, hogy a különböző történelmi periódusokban mit tekintettek döntő szempontnak a halál pontos „pillanatának” megálapításában (szívműködés, légzés megszűnése, agyhalál), de itt sem adható egy biztos haláldefiníció, ugyanis a halál nem természettudományos ténykérdés, nem egy pillanat, hanem egy folyamat, amelynek meghatározása az adott kor kultúrájától, hagyományaitól is függ. Szabatos gondolatvezetésű értekezésében a szerző ismerteti az agyhalál megálapítására vonatkozó román törvénykezést is.

Illúzió vagy istenélmény? című tanulmányában Vik János teológus-logoterapeutaként a klinikai halálhoz kapcsolódó halálközeli élményekről értekezik oly módon, hogy a Raymond Moody amerikai filozófus-pszichiáter nevével fémjelzett *Life after life* „paradigma” körülbástyázásához blogbejegyzésekre, filmekre, interjúkra és szépirodalmi példákra is hivatkozik. A választott források horizontját talán a téma mibenléte tágítja, mégis megszívlelendő kutatás-módszertani eljárásként értelmezhető, a teológus nyitottságának árulkodó jele. Rendkívül tömör lábjegyzeteinek egyikében jöllehet ő maga tör pálcát a „neuroteológia” szak kifejezés félrevezető volta felett, a továbbiakban következetesen használja ezt a felkínálkozó „vallási élmény neurobiológiája”, illetve a „vallásosság neuropszichológiája” helyett. Tanulságként: a halálközeli élmények során valódi tapasztalati benyomásokat nyerhetünk a transzcendens

valóságról, de hibáznánk, ha 1. istenbizonyítékot kovácsolnánk, vagy 2. hallucinációnak tartanánk. Ha az élmény megtermi gyümölcsét – azaz megváltozik a visszatérő élete –, teológiai szempontból pozitívan értékelhető.

A következő négy tanulmány közös vonása, hogy írott/szöveges és képi források értelmezésével közelít a konferencia témájához. Harald Buchinger *Húsvét ünnepe mint ars moriendi et resurgendi* című írásában zárójelben rejti el egyik alapgondolatát: „(az énekek sokkal erősebben formálhatják a lelkeséget, mint az olvasmányok vagy az imádságok szövegei)”, majd nagyszombat olvasmányos imaórájának, valamint húsvétvasárnap *Resurrexi* introitusának hermeneutikai újraolvasásával értekezik a liturgikus szövegek hatásáról. Ezek olyan horizontot nyitnak meg, amelyben elképzelhető a biblikus és a személyes tapasztalat egybeolvadása, a liturgia által felmutatott „Jézus útja” a „mi utunkká is válhat”, a *nyugovóra térés és felkelés* mindennapi tapasztalata metaforikusan átminősülhet a *halál és élet* liturgikus kontextusában.

Bodó Márta *Halál, halálkultusz és haláltánc a középkori irodalomban* című tanulmányában a dramatikus népszokások, a passiójátékok kontextusában, nemzetközi és erdélyi/csiksomlyói példák felsorakoztatásával elemzi a haláltánc műfaját, amely „egyike a letűnt középkori dráma műfajainak”. Tanulmányában Bodó filológusi éleslátással és egy dramaturg fegyverzetével gördíti a témát, de már alapállásból evidenciaként kezeli két világ/kultúra elkülönülését: „*minthogy a népi kultúrában a halottnak, halálnak kiemelt, megbecsült szerepe és jelentősége van, sokkal egyértelműbb és egyenműbb, természetesebb a kapcsolat az élet különböző fázisai közt, a halál sokkal természetesebben része az életnek, mint a természettől elszakadt polgári, városias életformában*”, így az olvasó számára nem válik megfoghatóvá, lehatárolttá ez az időbeliség, a „népi” és a „magas” kultúra határai nem körvonalazódnak. A tanulmány értékes megálapításai mellett reflektálatlanok a népi kultúra és a kora középkori kultúra viszonyára vonatkozó kijelentések.

Deák Zsuzsanna *Temptatio dyaboli de impatien-tia* értekezése szövegantropológiai szempontok érvényesítésével vezet végig az *Ars moriendik* rövidebb változatának kialakulásán, világosan alapozva meg azt a kontextust, amelyben láttatni lehet a késő középkori jó halál *szenvedés* és *türelem* konvencióit, a vértanúk mártíromságátörténeteinek és a jó halál képzetének metszéspontját. Túllépve a műfajközpontú értelmezés korlátain, a 15–16. századi *Ars moriendik* haldoklásról, jó halálról szóló képi és szöveges narratíváit egy ritualizált társadalmi gyakorlat szerves részeként közelíti meg. A tanulmánykötet legfiatalabb szerzőjeként (és a Gábor Csilla által elindított régi magyar irodalmi/kegyességtörténeti kutatócsoport tagjaként) kimunkált, választékos nyelvezettel, magabiztosan kezeli a késő középkori devóciós irodalom szöveges/képi hagyományát.

Havas László ókortörténész „...sine quibus valet nullus... ad aeternum pertingere Regnum. Amen!” című tanulmánya a Szent Istvánnak tulajdonított *Intelmek* és a Szent Benedek *Regula* eszmeisége közötti összefüggésekre hívja fel figyelmünket. És hogy mindez hogyan kapcsolódik a halál témájához, megtudhatjuk a klasszika-filológus Havas gondolatmenetének végigkövetéséből: a *királytükörben* kodifikált isteni alapelvek/erények szerint uralkodó örökös úgy foglalkozzék az ország ügyeivel, hogy az a halál utáni élethez is megnyissa az utat. A tanulmány egyik érdeme, hogy a 20. századi francia történetírás neves középkortörténészeire is hivatkozza (M. Bloch, G. Duby) kitágítja az *intelmek* értelmezésének horizontját. A szerző szójátékában összefüggést teremt a konferencia helyszínéül szolgáló gyulafehérvári Seminarium Incarnatae Sapientiae (S.I.S) és az *Intelmek* záró részében előforduló *sis!=légy!* fel-szólító igealak között.

Tánczos Vilmos *A halottkultusz modern kori átalakulása* című néprajzi elemzésében/esszéjében a magyar népi kultúra hagyományos halálképét rendeli hozzá a szekularizálódó modern világ halál-felfogásához, elsősorban a halottkultusz rituális megnyilvánulásaira figyelve. Egyetemes jelenségként közelít a témához, és két világ folyamatos

ütköztetése révén fogalmazza meg következtetését. A tanulmány egyik érdeme a *halál népi metafizikája* terminusként való bevezetése, a mindennapokban megtapasztalható jelenségek kontextusban való láttatása, értelmezése. Tánczos felsorakoztatja a magyar paraszti halottas szokások funkcióit, majd a haláltól való menekülés kísérleteit leplezi le: életként való ábrázolás, letagadás, tabuizálás, higiénikus viszonyulás, hétköznapivá válás – rítusok hiánya. A modern halottkultusz kollázsjellegére hívja fel a figyelmet, majd az *aranykor* és *jelenkor* halál-felfogásának rituális megnyilvánulásából bontja ki gondolatmenetét, amely a módszer következetes érvényesítése szempontjából kifogástalanul logikus, precíz, ugyanakkor lehangoló, szomorú szembeállítás, diagnózis a halálhoz való viszonyulásról.

Balázs Lajos *A kibékülés lelki ingája a parasztember haláltusájában* című írása egyetlen erdélyi település elmúlásáról szóló narratívumaival világít rá a teológia és orvostudomány közötti „lefedetlen” határterületre. Néprajzkutatóként, résztvevő megfigyelőként tudósít a csikszentdomokosiak haláltusájáról, Istennel való megbékéléséről, fél évtized során összegyűjtött szövegekből finoman bontva ki élethelyzeteket, halálról szóló reprezentációkat, a haldokló szentelt gyertyával történő megkerítésének rituális jelentéseit.

„A halottakat eltemetni” – *de hogyan?* teszi fel egyházjogásként a kérdést Lukács Imre Róbert, és az *irgalmasság testi cselekedetéből* kiindulva történetiségében láttatja a hamvasztásról alkotott hivatalos egyházi álláspontot. Tanulmányának második részében a katolikus temetés jogi előírásait sorakoztatja fel, majd részletesen kitér azokra a konkrét halálesetekre, amelyekben meg kell tagadni az egyházi temetés szertartását.

Jitianu Liviu *A pokol emberi arca* című tanulmányában a *negatív véglegesség* eszkatológiai tételéről értekezik, megközelítésében fokozatosan vezetve az olvasót a 20. századi teológia antropológiai fordulatának (*az ember az üdvösség megcélzottja és hordozója*) ismertetésén át egészen a kortárs teológia érveléséig, hogy a rahneri felfogáshoz igazodva levonhassa következtetéseit:

annak ellenére, hogy a pokol a keresztény hitvilág tartozéka, „a menny és a pokol nem a lét egyenértékű variánsai”, „a pokol nem a mennyország konkurensa”. Mondanivalójának gyakorlati vetületét nemcsak az igehirdetésben látja alkalmazhatónak (*a túlvilág-prédikációkban a hithirdetők gyakran visszaéltek a pokoltémával, ami a „félelem pasztorációjához” vezetett*), hanem kérdésként fogalmazza meg, hogy a 21. században miért nem akarunk megszabadulni az ókori és a skolasztikus vagy platonista eszmékre támaszkodó teológia pokolképtől. A szerző a népi hitvilág területére merészkedve a következő kijelentéseket teszi: „A szórványos teológiai állítások a »hétköznapi hit« – szintjén összefonódnak a népies hagyományokkal, »a parasztteológiával«, amit sokkal inkább lehetne a primitív vallásosság, mítoszértelmezés, a folklór szempontjai szerint elemezni, mintsem állításait túlzottan komolyan venni.” Általánosításával már-már ellehetetleníti azt a párbeszédet, amely a társadalmi jelenségekre egyaránt érzékeny teológus és hiedelemkutató etnográfus/antropológus között kialakulhatna. Mégsem tekinthetjük elfogultnak, ugyanis a pokol megjelenítéseinek *helytelenségét* mindkét irányban kijelöli: a népi hitvilág mellett megjelenik a pokolról szóló teológiai hagyomány mítosztalanítása is. Kérdésként fogalmazódhat meg az olvasóban, hogy a pokolról szóló hivatalos egyházi tanítás szűkszavúságával magyarázható-e a téma iránti fogékonyság, és milyen reális igény élteti a *parasztteológiából* származó tudás aktualitását.

Marton József tanulmánya, *A kommunizmus idején hitéért halálba üzött gyulafehérvári rektor*; Gajdáty Béla mártíromságát kontextualizálja, összehasonlítva a legelső századok keresztény-üldözését a 20. századi kommunizmusbeli egyházüldözéssel. Amikor Boldog II. János Pál pápa elrendelte a 20. századi katolikus vértanúk összeírását, a Gyulafehérvári Főegyházmezei Hatóság által felterjesztett listán többek között ott szerepelt Gajdáty Béla rektor-kanonok neve is. Marton egyháztörténészként közelít a biográfia megírásához felhasznált forrásokhoz (kortársak

visszaemlékezései, újságcikkek, emlékirat-irodalom, Gajdáty kéziratban maradt lelkigyakorlati), amelyekből kibontakozik „a mi vértanúnk, Gajdáty Béla papneveldei rektor” alakja, aki a „fiatal Márton Áron püspöknek is a jobbkeze”. A közelmúltra való emlékezést, a *történelem megírásának* pillanatát kódolja a szöveg, amely szerzőjének egyben jó alkalom a személyesen megtapasztalt események megörökítésére is. A 65 éves korában egyházhűségéért 25 év kényszermunkára ítélt rektor 1952-ben hunyt el a nagyenyedi börtönben. Mikor öt évvel később tisztelői megkísérelték az enyedi rabtemetőből való exhumálását, a hatóság emberei visszatemetették azzal az indoklással, hogy a kiszabott büntetés lejártáig a holttest fölött ők rendelkeznek.

A budapesti Szent István Társulat és a kolozsvári Verbum közös kiadása nemcsak szakmai színvonal tekintetében, hanem szép tárgyként is megállja a helyét – félfamentes papírra nyomtatott, igényes kivitelű, egyedi hangulatot rejtő kötet. A borítóján lévő illusztráció/installáció fókuszpontja egy félhomályos teremből a végtelen fényességbe nyíló horizont, az alatta feltüntetett cím kapitális betűi olyan hatást keltenek, mintha egy mechanikus írógép karjai egyenként „patkolták” volna rá a „*Mors certa, hora incerta. A halál biztos, ideje bizonytalan!*” latin közmondás parafrazált változatát. A *halál* szó kiemelése túlméretezett, és a címlap egyéb felirataihoz viszonyított aránya annyira beszédes, hogy szinte zavaróan hat: első ránézésre öt betű dominálja a címlapot, hogy menthetetlenül akadjon meg rajta az olvasó tekintete. Elhanyagolható apróságként róható fel, hogy a kötetben nem jelenik meg a német nyelvű előadások eredeti címe.

Összegzésképpen elmondható, hogy a kettőezer-tizenegyedik esztendő végén az erdélyi magyar könyvtermés egyedülálló kiadványa jelent meg a témában, és a közzétett szövegekből kirajzolódó halálképeknek elsősorban a *zarándok egyház* szempontjából van relevanciájuk, gyakorlati mondanivalójuk.

Bajkó Árpád-István

„*Most is él? Ha meg nem halt.*” Detrehemtelep története

*Keszeg Vilmos: Történetek és történetmondás Detrehemtelepen.
Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kvár 2012. 288 oldal, képmellékletek, DVD melléklet*

„Több kötetemben Detrehemtelep állandó hivatkozási alapul szolgál” – jegyzi meg Keszeg Vilmos egyik cikkében. A könyv kolozsvári bemutatóján Pozsony Ferenc a szerzőt Sütő Andráshoz hasonlította, aki sugallatot kapott. („Írhatnál rólunk is valami könyvet.”) *A Történetek és történetmondás Detrehemtelepen* azonban nem sugallatszerű, hanem mintegy negyven évnyi gyűjtő- és kutatómunka foglalta, amelyben a szülőfalu immár nemcsak hivatkozási alap, hanem központi téma. A szerző munkássága során maga is létrehozott egyfajta narratív repertoárt az Erdélyi Mezősége, illetve az Aranyosvidékre vonatkozó kutatásokból. 2004-ben Juhász Andrással, Mihály Lajossal és Murádin Jenővel közösen kiadták Detrehemtelep történetét. 2006-ban a szerző tanulmányt tett közzé, tekintélyes melléklettel, amely a telepítést, az egyházi- és közintézmények megalakulását járta körül, valamint a hely történetét 2003-ig. Ezeket a résztanulmányokat összegzi és formál belőlük összefüggő képet a kötet.

A rögzített beszélgetések és szövegek 1975 és 2011 között készültek. A könyv két szövegkorpust tartalmaz és dolgoz fel: Kocsis János személyes repertoárját, illetve a falu történeteit a telepítéstől kezdve, érintve a 20. század változásait és hatásukat a közösség, illetve az egyének életére. A narratívumok témájukban igen széles skálán helyezkednek el, azonban mind árnyalják a választ arra a kérdésre, hogy a történetmondás milyen szerepet játszik az egyén életében. Ortutay Gyula már az 1930-as években felismerte, hogy a folklóralkotások nem valamely nehezen definiálható és megragadható gényusz alkotásai, hanem a

nép körében tevékenykedő személyek tudatos tevékenységének eredményei, így a figyelmet a történetek formálójára, forgalmazójára irányította, így nyitva teret a magyar egyéniségkutatás nemzetközileg elismert praxisának. Ortutay 1940-ben gyűjtötte össze és jelentette meg Fedics Mihály meséit; kiadását több hasonló követte, mind olyan egyéniségmonográfiák, amelyek elismert mesemondók repertoárjait tették közzé. Itt példaképp említhetők a geryeszegi Berekméri Sándor meséi Szabó Judit kiadásában; Dávid Gyula meséit Nagy Olga gyűjtötte össze és adta ki, Faragó József Kurcsi Mínya történeteit. Kovács Ágnes Ketesd mesemondóit mutatta be biográfiájuk részletezése nélkül. Györy Klára széki mesemondó maga írta meg népi memoárját.

A történetek kulturális folytonosságot biztosítottak a generációk között azáltal, hogy életviteli mintákat örökítettek meg, problémamegoldási módszereket adtak, és egyfajta orális archívumként fenntartották a történelmet (vö. Ricoeur). A jelentős kulturális változások nemcsak az egyének életvitelében eredményeztek változásokat, hanem ennek függvényében a narratív repertoárban is. A hagyományos életmód háttérbe szorulásával átalakult a történetek helye és funkciója az egyén és a közösség életében. A Keszeg Vilmos könyvében rögzített szövegek ezeket a változásokat nemcsak tematizálják, hanem példázzák is.

A kötet első része a mesemondó Kocsis János történeteit tartalmazza. A gyűjtő vallomása szerint Kocsis személye és repertoárja nem rendkívüli, hanem sajtósági és egyedi. Az itt olvasható 9 népmese közt akadnak közismert szövegek átdolgozásai. Ilyen szekvenciák kombinációjából

egyedi történetek jönnek létre, amelyeket a mesemondó részben a modernizálódó világ ízléséhez és érdeklődéséhez igazított: „*Vót egy király, nem vót csak egy leányo. Régebb jártok a királyok egymáshoz, nem vót gránico. A leány megcsinátó az egyetemet. Most, hogy tovább tanuljan, Törökországbo kellett menjen.*” (1.1.3. Citrom) A 3 kántalóének, 1 karácsonyi beköszöntő vers, 2 népballada valószínűleg kevésbé változott Kocsis kreatív tevékenysége nyomán, a 14 eredet-, 27 hiedelemmonda, 1 bűn és bűnhődés témájú történet és 2 legenda is inkább szövegi, mint tartalmi szinten. A fejezet a mesemondó repertoárján és emlékei kívül a családra vonatkozó forgalomban levő történeteket is rögzíti.

A második tömbben a falu történeteit olvashatjuk. Számos interjú tematikusan csoportosítva ismerteti a 20. század sarkalatos eseményeinek hatását a közösség, illetve a közösséget alkotó kiscsoportok (család, baráti körök stb.) és az egyének életére. A beszélgetések irányítottak ugyan, de nem túl mesterségesek, mert a kérdező egyrészt személyesen ismeri interjúalanyait (ez abból érezhető, amilyen könnyedén megértik egymás félig kifejtett utalásait), másrészt kérdései tág teret engednek, hogy a beszélők kedvük szerint elmélyüljenek a témában. Ezek a narratívumok, bár a valóság reprezentációi, Kocsis János szövegeihez képest kötetlenebbek, hiszen a narratív aktusban formálódnak ki, azonban történetként a közösség identitásának dokumentumai, és elhangzáskor folyamatosan újratermelik az emlékező közösség identitását (erre Keszeg Vilmos hívja fel a figyelmet *A kisebbségi sors narratív megjelenítése* című tanulmányában). Az elbeszélésekben azok az események tematizálódnak leggyakrabban, amelyek létrehozták az emlékező közösséget: a telepítés, a családok történetei, a világháborúk, a kollektivizálás és következményei: a kivándorlás, az urbanizáció, az iparosodás, ezenkívül az együttlét természetes és mesterségesen létrehozott alkalmi, együtt élés a falustársakkal, a román–magyar viszony.

A harmadik fejezet rendkívül alapos elméleti keretet biztosít az előzőekben felhozott

szövegekhez. A szerző ismerteti azokat a kérdéseket, amelyekre a történetek rögzítésével és feldolgozásával választ kívánt kapni: hogyan illeszkedik a történetmondás az egyén életébe és mindennapjaiba, hogyan változnak a közösség életében egy évszázad során a hagyományos narratív szituációk, témák, illetve a mesemondó státusa és megítélése? A bevezetést részletes kutatástörténeti betekintés követi: a 19. századtól a narratívumok kutatásában párhuzamosan érvényesült két nagy paradigmától – a történetek tipologizálása és esztétikai-poétikai vizsgálata – a kultúrát használó és alakító egyénig (a szerző még részletesebb ismertetőt ad *A történetmondás antropológiája* című egyetemi jegyzetben). Az egyén narratív normákba szocializálódik, narratív kompetenciákat és habitusokat alakít ki, azaz *homo narrans*ként viselkedik, a kommunikáció mentén pedig emlékező és interpretatív közösségek szerveződnek.

A kutatástörténeti áttekintés után a szerző számba veszi az egész Mezőség kutatásának progresszióját módszertani és történeti szempontból. Ezt követi Detrehemtelep történetének sűrített változata. A szerző érinti a telepítés mozzanatát, bemutatja az együtt élő, kooperáló közösséget politikai, gazdasági, felekezeti, etnikai szempontból, majd kitér az oktatás és a kultúra helyzetének alakulására.

A mesemondó: Kocsis János című alfejezet kitér a férfi életútjára, kiemelve azt a szakaszt, amikor a történetmondás habitusát kialakította és gyakorolta, azaz a katonaságot, a gyári munkát, valamint a faluban ritmikusan ismétlődő közösségi alkalmakat (kalákák, bálók, italozások), így az interjúból szerzett információk kiegészülnek. A repertoár elemzéséből kiderül, hogy Kocsis iskolai tudása nem játszott túl nagy szerepet a történetmondásban, annál inkább a vallásos és biografikus tudása, amelyet nyilván informális közegben szerzett, illetve a hiedelmek, amelyekről úgy gondolta, közvetlen hatással vannak az ember életpályájára.

A szerző külön tárgyalja a falu beszédeseiményeit, a fonókat, a kalákákat, a sorozást és a szüretet. Ezenkívül részletesen bemutatja a társadalmi változások (például az urbanizáció és a kollektivizáció) eredményeként megszülető közösségi alkalmakat: a kollektív gazdaságban eltöltött időt, a szilveszterezést, az ingázást. A kulturális paradigma megváltozása az orális és nyomtatott közegekből az elektronikus médiumba új hírforrásokat hozott. Ezután külön fejezet szól a 20. század megváltozott életviteléről, kapcsolattartási habitusáról, mentalitásáról. A változás hatására a forgalomban levő történetekből kikerülnek a hagyományos témák és narratívumok, Kocsis János azonban hagyományörző marad, bizonyítva kötődését az előző generációkhoz. Detrehemtelep társadalmát folyamatosan megújítja narratív repertoárját, hogy a történetek elérhetőek szórakoztató, interpretív, kognitív vagy terapeutikus funkciójukat.

Keszeg Vilmos zárásképpen felhívja a figyelmet arra, hogy a két történetrepertoár tulajdonképpen eltérő történetmondói habitust képvisel, azonban egymás mellett szerepeltetésükkel megfigyelhető, hogyan vált elavulttá a Kocsis-féle narratív tevékenység, mert a falu közössége a 21. századtól új narratívumokat részesített előnyben.

A kötetnek tekintélyes szakirodalom-jegyzéke van. A melléklet a népmesék tipológiai besorolását, szójegyzéket, tárgy- és helynévmutatót, az adatközlők jegyzékét, román és angol nyelvű rezümét, illetve fényképeket tartalmaz. Emellett a kötethez tartozik egy DVD is, amelyről érdemes külön beszélni.

A mellékelt DVD igazi *délicatesse*. A könyvbekerült 37 fénykép mellett további mintegy 120 fotót tartalmaz személyes kollektiókból. Emellett megtekinthető Detrehemtelep 1903–2003 közötti magyar lakosságjegyzéke. De talán a legértékesebb az a hét interjúrészlet, amelyek átírva megtalálhatók a kötetben is. Ritka, hogy az olvasó betekinthesse a kutatás és a gyűjtés folyamatába, illetve hogy a szövegeket elhangzásuk

spontaneitásában megismerje. A hangzó anyag ismeretében még könnyebben érthető, miért nem merevek és miért nem hatnak túlkonstruálnak az interjúk: a kérdező és az alanyok beszélgetése közvetlen, szinte kötetlennek hat.

A DVD-n található interjúk tükrében az is megérthető, hogy a szövegeket kísérő elméleti jellegű rész szakszerű stílusa miért csap át helyenként finoman személyesebb, informálisabb hangnembe. Például Kocsis János a szerzőnek nyilvánvalóan nem pusztán kutatási alanya volt; életének leírása szinte lírai hangnemben történik. A faluközösséget ért igazságtalanságok ugyancsak szubjektív tónusban találódnak.

Enyhén negatív szájzajt hagy maga után, hogy Kocsis János narratív repertoárjának konkrét szövegei az elméleti részben már meg sem említődnek, mintha csak mellékletei lennének a mesemondóról szóló bemutatónak: repertoárként értelmet nyerne, külön-külön azonban az olvasónak kell összekötnie a történetmondói attitűddel. A dialógusok folyamatos szövegbe szerkesztése egy idő után zavaró: az amúgy is anonim interjúban nem könnyű követni, hogy éppen ki beszél.

A *Történetek és történetmondás Detrehemtelepen* rendkívül igényes munka. A szerző tisztán látja a kutatás folyamatát, a következtetések elméleti háttérét szinte a teljesség igényével; ugyanakkor ezen a kereten belül tömör és lényegretörő. Bár hosszas kutatás eredménye, és a – szoros értelemben vett – témát kimeríti, kitűnő alapot biztosít további kutatások számára is. A szövegbázis nagyszerűen felhasználható lenne a 20. század eseményeinek: a világháborúk, a rendszerváltások, az urbanizáció mikrotörténeti irányú elemzésére. A bibliográfia nagyszerű forrása lehet nemcsak az egyéniségkutatást művelőknek, hanem tudománytörténeti kutatások számára is. A szóban elhangzó, fényképeken látható történetek pedig a köztudatban őrzik „narrátoruk” emlékét.

Bilibók Renáta

Önként kínálkozó ízes eledel... A mikofiliától az etnomikológiáig

Zsigmond Győző: *Népi gombászat a Székelyföldön.*
Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csikszereda 2011. 320 oldal

Az élővilág egyik legnépesebb csoportját – az állatok és a növények közöttit – a gombák alkotják. A mikológia mint a biológiának a gombákkal foglalkozó tudományága a 20. század ötvenes éveiben ismerte fel először a népi gombaismeret vizsgálatának a fontosságát. A nemzetközi kutatások és eredmények elsősorban Robert Gordon és Valentina Pavlovna Wasson, Roger Heim, Claude Lévi-Strauss, Vladimir N. Toporov, Jan Lelley, Richard Evans Schultes és Albert Hofmann, valamint Frank M. Dugan nevéhez fűződnek.

A magyar tudomány- és kutatástörténetben a 16–18. századi előzményeket, kezdeményezéseket Lencsés György, Melius Juhász Péter, Beythe István és Carolus Clusius, Benkő József, valamint K. Mátyus István munkái képviselik. A 19. században Moesz Gusztáv, Vajkai Aurél, Györfly István, Bödei János, Kardos László, Gazda Klára, Dömötör Sándor, Gregor Ferenc, Gunda Béla, Tarisznyás Márton, Bódi Erzsébet, Péntek János és Szabó T. Attila, Gub Jenő, Rab János, Pálfalvi Pál, id. Sántha Tibor, valamint Pál-Fám Ferenc gyűjtött és tett közre etnomikológiai adatokat. Legutóbb egy a pecsétviaszgomba mikológiai jellemzését, természetét, felhasználását és hatóanyagait, terápiás alkalmazásának lehetőségeit és adagolását áttekintő munka látott napvilágot (*A pecsétviaszgomba (Ganoderma lucidum)*). Összeáll. Dr. Szabó László Gy.–Dr. Babulka Péter–Földi Attila. Bp. 2012).

Időközben egy kisebb munkaközösség is alakult, amelynek tagja Kicsi Sándor András (dálnoki gyökerű budapesti nyelvész), ifj. Sántha Tibor (gelencei születésű budapesti mikológus), valamint

Zsigmond Győző (tordai származású sepsiszentgyörgyi néprajzkutató és bukaresti egyetemi tanár). A munkaközösség legújabb és egyben legfiatalabb tagja a veszprémi egyetemen oktató Bagladi Orsolya nyelvész.

A néprajz- és nyelvtudomány különböző (etnoasztronómia, néphit, népi játék, történeti szájhangomány, névtan, nyelvművelés) területein otthonosan mozgó Zsigmond Győző, a László Kálmán Gombászegyesület (1999) alapítója és elnöke, a Moeszia (2003) gombászlap társ-főszerkesztője az elmúlt két évtizedben – mindenekelőtt erdélyi településeken (Sepsikőröspatak, Korond, Botháza, Kide, Magyarszovát, Szék), majd a Kárpát-medence többi magyar néprajzi tájegységét is felkeresve – végez etnomikológiai alap kutatásokat.

Annak ellenére, hogy Benkő József és K. Mátyus István korai munkái (B. J.: *Transsilvania specialis* 1778. Latin kézirat. Magyarul: *Transsilvania specialis: Erdély földje és népe*. I–II. Kiad. Szabó György. Szerk. Szilágyi N. Zsuzsa. Buk.–Kvár 1999; *Phytologicon. Index I. Vegetabilium*. Fvngi. = Molnár János: *Phytologicon, complexum historiam naturalem vegetabilium*. Bvdæ 1780. 83–84; *Nomenclatura botanica*. = *Magyar Könyv-Ház*. I. Szerk. Molnár János. Posony 1783. 319–432; *Nomenclatura vegetabilium*. = *Magyar Könyv-Ház*. II. Szerk. Molnár János. Posony 1783. 407–432; K. M. I.: *A Gombákról*. = *Ó és Új Diaetetica*. III. Posony 1787. 471–488.) után az 1820-as *Conscriptio Czirákyana* (Cziráký-féle úrbéri összeírás) is feljegyezte, hogy „terem az erdőn [...] Süveg v Sz. György Gomba, Nyiri Szöszös, Piszirisz, Lada Hilip, Torgyos, Keserü, Szarvas gombák, meljeknek aki

után jár és szedi pénzé teheti” (MOL, F.52), majd a 19. század második felében Orbán Balázs és Hankó Vilmos leírásaiban fellelhető elszórt adatok is jól tükrözik a székely népi gombaismeret és -használat folyamatosságát (O. B.: *Szépvíz és környéke*. = Uő. *A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi s népismereti szempontból* II(XV). Csik-Szék. Pest 1869. 73; H. V.: *Székelyföld*. Bp. 1896. 35, 255–256.), sőt a század legvégén Istvánffy Gyula a „meglepő zamatú” székely népi gombanevek egy (rész) jegyzékét is összeállította már (lásd *A magyar ehető és mérgefgombák könyve*. Bp. 1899. 7.), Székelyföld mikológiai kutatását Moesz Gusztáv alapozta meg és indította el (*Gombák a Székelyföldről*. = *Emlékkönyv a Székely Nemzeti Múzeum 50 éves jubileumára*. II. Szerk. Csutak Vilmos. Sepsiszentgyörgy 1929. 545–554; *Gombák a Székelyföldről. Második közlemény*. EM XLIV(1939). 4. 371–375). Rendszeres gombakutatás viszont csak később, az 1970-es évektől indult be. A székelyföldi piacokon árusított gombákról írt cikket (László Kálmán: *A brassói és sepsiszentgyörgyi piacon árusított gombák*. = *Aluta VIII–IX*. Szerk. Zágoni Jenő. Sepsiszentgyörgy 1977. 210–218.) Zsigmond Győző etnomikológiai tanulmánya követte (*A gomba helye népi kultúránkban. Egy falu (Sepsiköröspatak) etnomikológiai vizsgálata*. = *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 2*. Szerk. Keszeg Vilmos–Zakariás Erzsébet. Kvár 1994. 22–58. Újraközölve = Zs. Gy.: *Néprajzi tanulmányok*. Buk. 1997. 64–132.).

Zsigmond Győző munkásságában a háromszéki Sepsiköröspatak etnomikológiai vizsgálata csupán kiindulópontot jelentett. Tudatában annak, amit a kutatástörténet és -módszertan tényként kezel(t) – „még kevés a komoly, tudományos összevető elemzés, pedig csak ez az út lenne járható egy-egy közösség gombaismeretének felmérésénél meg bemutatásánál” (Ujváry Zoltán: *Vadon termő növények a táplálkozásban*. = *Népi táplálkozás három gömri völgyben*. Szerk. Uő. Debrecen 1991. (Gömör néprajza 29) 60.) –, a szenvedélyes gyűjtőnek és gombakedvelő tudósnak meggyőződése, hogy kutatásainak kettős (tudományos és gyakorlati) haszna van. Eddig megjelent publikációi, elhangzott

előadásai, erdélyi és magyarországi kiállításai, valamint néprajzi filmjei alapján, mind a szakma, mind a szélesebb közönség, a magyar gombaismeret és -használat mértékéről, formáiról és specifikumairól szerezhetett tudomást.

Az LKG – PONT kiadónál 2009-ben megjelent első önálló etnomikológiai kötetében (Zs. Gy.: *Gomba és hagyomány. Etnomikológiai tanulmányok*. Sepsiszentgyörgy–Bp. 2009) a magyar nyelvterület gombafogyasztási szokásainak, a Mezőség gombaismeretének, a gombaismeret specialistáinak, a sepsiköröspataki Pakulár Bertti *gombakirálynak* a bemutatása mellett a gomba és az etnomedicina összefüggésrendszerét, egy eladdig nem azonosított, kizárólag Háromszékről ismert gombafajt, a *harapégésgombát* tárgyalta, de a tűzgyújtásra, gyógyításra, füstölésre is használt bükkfataplót és nyírfataplót egyaránt hasznosító *toplászok* tevékenységének ismertetését követően a galócák, a keserűgomba, a kucsmagomba és az ízletes vargánya kultúrában betöltött szerepéről is tudósított, valamint a gomba néphitben betöltött szerepét taglaló, a boszorkánysággal való kapcsolatát árnyaló írását is (újra) közzétette, sőt „*A gomba* szónak és gombaneveinknek van-e és mi a szerepe, jelentősége tulajdonnév-használatunkba?” kérdést sem hagyta válasz nélkül. A kötetnyitó rövid kutatástörténeti áttekintést követő tizenkét tanulmányt Kicsi Sándor András utószava, jegyzetapparátus, egy harminckilenc kérdést felkináló, etnomikológiai kutatásokat segítő kérdőív, egy névtani adalékokban gazdag, a magyar népi gombaneveket tájegységek szerint is rendszerező mutató, az egyértelműen azonosítható és az azonosíthatatlan, illetve bizonytalanul azonosított gombafajok jegyzéke, bibliográfia, adatközlők lajstroma, valamint francia és angol rezümé, illetve tartalomjegyzék egészítette ki. A 49 színes felvételt közzétevő *Képmelléklet* (177–184.) mellett a kötet egyik vitathatatlan érdeme az a számos kérdés, feladat, leendő kutatási téma és terület, amelyeket a szerző meg-, illetve kijelölt, mutatva a lehetséges továbblépés útjait: „a jövőbeni feladatokat illetően a galócák népi neveinek (a hivatalos és a tudományos névhez társítottan) összegyűjtését, a

történeti anyag rendezését, a magyar, román, német és finnugor, török, szláv és más galócanevek, illetve etnomikológiai vonatkozások megismerését, leltározását, a teljesebb (például kérdőíves) sokrétűbb, szakszerűbb gyűjtést emelem ki.” (11.)

A kötet megjelenését követő évben, egy kizárólag a világhálón elérhető, ezáltal széles körű érdeklődésre számot tartó tematikus szócikkben az etnomikológiára mint interdiszciplináris tudományágra vonatkozó tudnivalók sommázását is megvalósította (lásd: Zs. Gy.: *Etnomikológia. = Romániai Magyar Lexikon. Művelődéstörténet*. Koord. Bárdi Nándor. Transindex – Jakabffy Elemér Alapítvány. 2010. október 5. <http://lexikon.adatbank.ro/tematikus/szocikk.php?id=9>).

Legújabb tanulmánykötete, amely a csíkszeredai Pallas-Akadémia Kiadónál *Népi gombászat a Székelyföldön* címmel 2011. október 28-án jelent meg, a nagyközönség számára ugyanazon év november 11-én, a XVII. Marosvásárhelyi Nemzetközi Könyvvásáron vált hozzáférhetővé. A 2012 tavaszán sorra kerülő XIX. Budapesti Nemzetközi Könyvfesztiválon való feltűnéséig (lásd Bakos András: *A legjobb szándékok*. I!brarius 2012. ápr. 19.) bemutatójára több helyen is sor került: Gyergyószentmiklós (2011. nov. 21.), Sepsiszentgyörgy (2012. febr. 17.), Csíkszereda (2012. ápr. 11.). A regionális és az országos sajtóban (Hargita Népe XXIII(2011). 225. 15; Székely Újság I(2011). 7. 10; II(2012). 7–10. 13; Új Magyar Szó VIII(2012). 71. 20.) népszerűsített kiadványra reflektáló cikkek, az inter-, illetve multidiszciplináris jellege mellett – kivétel nélkül – újszerűségét, adatbőségét és hasznosságát hangsúlyozzák (lásd Csata Beáta: *Kettős könyvbemutató volt a könyvtárban*. székelyhon.ro 2011. nov. 21.; Puskás Attila: *Népi gombászat a Székelyföldön*. Háromszék 2011. dec. 22.; Zsók Enikő: *Néprajzi mű, receptekkel*. Székely Hírmondó 34. 2012. febr. 20.; Bokor Gábor: *Új könyv a városi gombakirálytól*. Háromszék 2012. febr. 21.; Szöcs Lóránt: *Székelyföld mint gombászó nagyhatalom*. székelyhon.ro 2012. ápr. 12.).

A mondanivalóját tekintve monografikusnak szánt, formailag viszont tanulmánykötetté

szerkesztett 320 oldalas kiadvány az előző (ti. 2009-es) – a szerző által „alapozó összegezés”-nek tekintett (61.) – vállalkozás folytatása (vö. 311, 315.). A harminc tanulmány egybeválogatásakor a szöveg(ek) olvashatóságát befolyásoló ismétlődések kiküszöbölése olykor elmaradt (lásd pl. a *gomba* jövevényszó nyelvészeti adatlását: 34, 53; a *gombakirály* terminus értelmezését: 10, 69; vagy a székelyföldi gombás magyar helynevek adatlását: 18, 33, 53, 55.), ahogyan a tanulmányokat külön-külön követő szakszerű végjegyzetek adatainak célszerűbb, lapalji hozzáférhetővé tétele is, vagy az adattári szövegrészek sorszámozásának ellenőrzése (lásd a galócákra vonatkozó adatokat: 115–117.). A különböző szakterületek (néprajz, gombászat, nyelvészet) művelői számára hasznos, ugyanakkor a nagyközönség által gombahatározóként és receptgyűjteményként egyaránt forgatható kötet értékéből azonban ez mit sem von le. A hátlapon olvasható annotációban a szerző egykori tanára és mentora, a nyelvészként és etnobotanikusként közismert Péntek János is a munka eredetiségét, az adatok forrásértékét és hitelességét emeli ki.

A gomba és a magyar népi kultúra kapcsolatát tárgyaló első öt írás a székelyföldi sajátosságokat egy tágabb, a Kárpát-medencei magyarság természeti és szociokulturális kontextusába ágyazottan igyekszik láttatni és értelmezni. A Székelyföld népi gombászatába való bevezetésben (7–22.) a szerző mindenekelőtt a kutatás előzményeit tekinti át, a székely mikológiai sajátosságokat és érdekességeket – pl. a gombafajokat és a gombaneveket, a gombás falucsúfolókat, találós kérdéseket, vicceket, díszítőmotívumokat és a „hungaricumnak, siculicumnak számító *toplászat*”-ot (11.) – sorolja fel, ugyanakkor a korábban huszonhat (vö. Zs. Gy.: *i.m.* 2009. 23.), jelen kötetben viszont már huszonhét beazonosított gombafunkció közül a Székelyföldön is érvényesülő tizenötöt – ti. étel, mérgező, áru, nyersanyag, tejoltó, díszítőmotívum, jelkép, gyógyszer, időjárásjelző, fertőtlenítő/rovarirtó, füstölő, bódító/kábító, állatriasztó, irányjelző és aphrodisiacum – hangsúlyozza (20–21.).

A Kárpát-medencei magyar népszokásokhoz (ti. a naptári ünnepekhez, a hétköznapihoz, a munkához, mesterségekhez és az emberi élet fordulóihoz) hozzárendelhető gombák áttekintését célzó második tanulmányban a magyarság gombaismeretét (is) meghatározó természeti-gazdasági- társadalmi körülmények felvázolása után a gomba folklórvonatkozásait – a vallás, hiedelem, nyelv és gomba összefüggéseit, illetve az ezeket is tükröző szólások, közmondások anyagát – érintve, a szerző ismételtelen visszatér a gomba, illetve a gombás hely- és személynevek kérdésköréhez (23–34).

A következő tanulmányban a harmincnál több gomba huszonhat humán és kilenc állatbetegség megelőzésében vagy kezelésében beazonosított népgyógyászati hasznosítását egy összesítő, kizárólag székelyföldi vagy ott is fellelhető gombákat, használati módokat és a hozzájuk rendelődő betegségeket megkülönböztetett tükröző táblázat és 59 adattári szöveg illusztrálja (37–52.). A továbbiakban a magyar nyelvbe a 10. század előtt szláv jövevényszóként bekerült *gombával* kapcsolatban feltárt adatok alapján a magyar névanyagban ez idáig beazonosított 148 gombás helynévből összesen tizenegyet különít el székelyföldiként, amelyből kilenc háromszéki (53–57.). A *Dunántúl – Székelyföld. A reneszánsz etnomikológija, az etnomikológia reneszánsza* című tanulmány egy korábban megjelent szövegváltozat (= *A hagyomány burkai. Tanulmányok Balázs Lajos 70. születésnapjára*. Szerk. Lajos Katalin–Tapodi Zsuzsanna Mónika. KJNT, Kvár 2009. [Krizsa Könyvek 33] 93–107.) színes fényképekkel gazdagon illusztrált újraközlése, amely az etnomikológia nemzetközi és magyar kutatástörténeti áttekintésének keretében (a magyar Batthyány Boldizsárral, Beythe Istvánnal és Purkircher Györggyel kapcsolatban álló) Carolus Clusius németalföldi humanista botanikus munkásságát külön alfejezetben ismerteti és méltatja.

Az egykori és a jelenkori (megújult) etnomikológia összehasonlításakor a szerző a következő megállapítást teszi: „a reneszánsz kori etnomikológiai jellegű közlések csak a népi nevekkal, a gyógyítással és a népi táplálkozással kapcsolatosak,

ismeretekre s hiedelmekre egyaránt utalnak. A jelenkori etnomikológia sokrétű megközelítéssel próbálkozik, sokkal több témát, kérdést érint, tanulmányoz.” (67.) A saját maga által elkülönített etnomikológiai (rész)témák/kutatási területek – gomba és mitológia, gomba és népi gyógyítás, gomba és népköltészet, gomba és népművészet, a gombászás mint foglalkozás, a gomba népi felhasználása (táplálkozás, méhészet, népi mesterség stb.), gomba és játék, gomba és szokás, ismeretek és hiedelmek a gombá(k)ról, gomba és népnyelv (lásd Zs.Gy. *i.m.* 2009. 11; 2011. 62.) – következetes adatolását, alfejezetenkénti tárgyalását a következő huszonöt tanulmányból kettő, az izletes és egyéb vargányákra, valamint a taplógombákra vonatkozó, példaértékűen illusztrálja (87–103, 157–184).

Cím alapján négy tanulmány – *A sepsi-kőröspataki gombakirály* (69–76.); „*A világon sehol máshol, csak Korondon csinálják.*” *A búkkfatapló és a nyírfatapló a magyar néphagyományban* (157–184.); *Világgraszoló székelyföldi, háromszéki érdekesség: a harapégésgomba a magyar néphagyományban* (211–216.); *Más a Székelységben használt gombák rövid leírása, elnevezéseik itt és máshol, valamint rövid leírások népi gombás ételekről* (223–241.) – alapoz (de azok sem kizárólag) székelyföldi adatokra. A többi huszonegy rövidebb-hosszabb etnomikológiai cikk egy-egy gombafajta „a magyar néphagyományban” következetesen ismétlődő, címzáró szintagmával a sárga rökagomba, a szarvasgomba, a mezei szegfűgomba, a keserűgomba, a pisztricgomba, a tövisaljagomba, a májusi pereszke, a pecsétviaszgomba, a júdásfülegomba, a fenyőpereszke, a téli fülöke, a szürke pohárgomba, a ráncos tintagomba, a sárga gévagomba és a fehérscokros álpereszke felfedezésének történetét, elterjedését, Kárpát-medencei és székelyföldi használatát, névváltozatait, a népi táplálkozásban betöltött szerepét és a hozzájuk fűződő tévhiteket tárgyalja, valamint a vargányákra, a galócákra, a csiperkefélékre és a kucsmagombákra vonatkozó, bőkezűen illusztrált etnomikológiai anyagot rendszerez. A gyilkos galócát és a szívombát külön is ismertető tanulmány a gombák mérgező, gyógyító

és hallucinogén hatásának, ugyanakkor alak- és névváltozatainak gondos regisztrálását is tükrözi (105–118, 217–222.).

A kötetzáró *Függelék*ben a székelyföldi gombanevek tájegységenkénti jegyzéke, a székelyföldi magyar népi gombanevek mutatója, a területen ismert, népi névvel rendelkező gombafajok kétnyelvű (latin–magyar és magyar–latin) jegyzéke, illetve az adatközlők vázlatos, területenkénti névsora szerepel (243–288.). A témakörben való tájékozódást is segítő összesített irodalomjegyzéket helynévmutató, valamint román és angol nyelvű rezümé követi (289–318.).

Külön említésre méltó, hogy a művelődéstörténeti adalékokban bővelkedő anyagközlés még a mikofil (‘gombakedvelő’) és mikofób (‘gombakerülő’) kultúrák megkülönböztetését is élvezetes példákkal fűszerezi. Az időben és térben távoli társadalmak és kultúrák hagyományában beazonosított megnevezések és jelentések (pl. az azték ‘istenek húsa’ vagy a görög ‘istenek eledele’, illetve ‘ördög kenyere’, ‘halottak eledele, széklete’), a *gomba* szó székelyföldi ‘rendőr’-jelentésű használatának (pl. ‘a közlekedést irányítóknak külön név is jár, ők a *csiperkék*’) adatolása vagy az 1947-es franciaországi közvélemény-kutatás eredményeként is ‘legízletesebb’-nek tartott májusi pereszkéről írottak is ezt bizonyítják (lásd 17, 59, 153.). A közzétett anyag egyediségét mindvégig a jó megfigyelőképességről árulkodó (*szőszke, vakító*), nemritkán szellemes

(*trottyos*), olykor durva (*lófaszgomba*) vagy pejoratív (*faszkó*) tájnyelvi elnevezések, illetve azok a sajátosságosan székelyföldinek tekinthető jelenségek szavatolják (*toplászat, csikkajozás, suskázás*), amelyeket évek óta a szerző emel(t) be legkitartóbban az érdeklődés homlokterébe. A magyar nyelv gombászati szókincsének következetes térképre vetítése a centrális és a perifériális gombák nyelvöldrajzi vonatkozásait is jól szemlélteti.

Egyik méltatója, Kinda István muzeológus és néprajzkutató szerint Zsigmond Győző (*a/egy*) ‘városi gombakirály’. Az Erdélyi Nimród, a Holmi, a Korunk, a Közbirtokossági Hírvivő, a Mikológiai Közlemények, a Moesia, a Művelődés és a Napút hasábjain, a sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeum, a kolozsvári Kriza János Néprajzi Társaság kiadványaiban és a különböző tanulmánykötetekben közzétett cikkei és tanulmányai, valamint korábbi etnomikológiai tanulmánykötete után, valóban, a most **Á(j)**tól **Zs(ögöd)**ig felgyűjtött, az *almafagombától* a *zsemle(gombá)*ig adatolt és rendszerezett anyag alapján (is) az urbánus-tudományos közeg mikofil etnomikológusát Mezőségeen a ‘*gombák apja*’, Székelyföldön pedig a ‘*főgombász*’ vagy a ‘*gombás király*’, azaz a ‘*gombakirály*’ cím illetné meg. Ugyanakkor, a gombá(k)hoz hasonlóan, egy etnomikológiai szakkiadvány sem csupán ingyencek számára önként kínálgató ízeseledelel.

Czégényi Dóra

Eltűnt és gyarapodó kisebbségek Erdélyben

Pozsony Ferenc: *Erdély népei. Szászok, örmények, székely szombatosok, cigányok.*
KJNT – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, (Néprajzi Egyetemi Jegyzetek 6.)
Kvár 2009. 240 oldal

Pozsony Ferenc társadalomnéprajzi egyetemi kurzusai közül az erdély népeit bemutató előadás-sorozat a szokottnál nagyobb érdeklődésre tart

számot a kolozsvári bölcsészhallgatók körében. A professzor 2009-ben megjelent egyetemi jegyzete szerkesztett változatban, *Erdély népei* címmel

Kinda István (1981) – néprajzi muzeológus, PhD, Sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeum, kinda_istvan@yahoo.com

adja az olvasók kezébe az újabb kutatások, előadások hozzászólásai és vitái során az önálló dolgozatokból egységes kötetbe csiszolódott tematikákat.

A Néprajzi Egyetemi Jegyzetek sorozat indító kötete, a szintén Pozsony Ferenc által jegyzett, 2006-os megjelenésű *Erdélyi népszokások* című vaskos szakasmonográfia közvetve már több ponton is felvetette a hagyományokat éltető közösségek etnikai és vallási sokszínűségét. A mostani, *Erdély népei* kötetben a szerző négy ilyen hagyományos közösség – a szászok, az örmények, a székely szombatosok és a cigányok – társadalom-, gazdaság- és kultúrtörténetét foglalja össze.

A rendszerváltás utáni néprajzi szakirodalomban Pozsony Ferenc neve egybefonódott a romániai, azon belül az erdélyi kisebbségek kutatásával. Az 1980-as években behatóbban a háromszéki cigányok folklorját és a szászok társadalomszerveződési formáit és szokásait vizsgálta, ez utóbbi szolgáltatta a témát doktori disszertációja megírásához is az 1990-es évek közepén. Emellett társadalomnéprajzi tanulmányok sora hívta fel a kutatás és a politikum figyelmét a moldvai csángók veszélyeztetett hagyományos kultúrájára és társadalmi berendezkedésére. Ezek a kutatástörténeti és tematikus előzmények, valamint a szerző összehasonlító jellegű társadalomnéprajzi elemzései adják az *Erdély népei* összefoglaló munka alapozását.

A Könczey Elemér tervezte könyvborító fotómontázsa megjeleníti mind a négy alcímű kisebbséget, a hozzájuk kapcsolódó épített örökség vagy kultúra egy-egy jellegzetes elemét előtérbe állítva.

Az *Előszó*ban olvasható szerzői indoklás szerint a könyv azoknak az Erdélyben élő etnikai csoportoknak a társadalmával és kultúrájával foglalkozik, melyek a románságnál és a magyarságnál kisebb létszámú közösségeket alkotnak, és valószínűleg kevésbé ismertek – egyetemi jegyzetről lévén szó – a könyv célközönsége, az egyetemi hallgatók körében. Ugyanakkor jelzi a hallgatók felé, hogy a románokról és zsidókról szóló összefoglaló tanulmányokat tanszéki kollégáitól remélhetik.

A könyv törzsanyagát alkotó hat nagy fejezet közül az első (*Erdély etnikai és demográfiai*

szerkezetének változásai) átfogó történeti keretbe helyezi a bemutatott négy etnikai-felekezeti kisebbséget. A történeti Erdély benépesedését a 896-os magyar honfoglalástól kezdve követi nyomon, rámutatva az egyes etnikumok betelepülésének körülményeire és az erdélyi társadalmi, gazdasági és kulturális életben megnyilvánuló következményeire is.

Ezt követően sor kerül egy-egy fejezet erejéig a négy népcsoport bemutatására. A tartalomjegyzékből kiindulva az önálló dolgozatokként is értékelhető fejezetek egymáshoz viszonyítva aránytalanok tűnnek, ám azt is kifejezik, hogy az egyes népcsoportok az erdélyi társadalomnak mennyire voltak szerves részei, milyen mértékben járultak hozzá a régióban végbement társadalmi, gazdasági és kulturális változásokhoz, hogyan minősíthető az itt betöltött szerepük, hangsúlyuk. Szemléltetésképpen: a szászokkal foglalkozó rész a legnagyobb, mintegy 70 oldalon kerül árnyalt bemutatásra annak a 850 évnél a jelentősége, melyet a szászok Erdélyben töltöttek. Az örményekkel 30 oldalon foglalkozik a szerző, Bözödújfalú egykori székely *zsidózoival*, szombatos vallású lakóival 25 oldalon ismerkedhetünk. Az erdélyi cigányok egyre növekvő létszámú csoportjainak jelentőségét és az ezzel együtt felvetődő szerteágazó problematikát Pozsony Ferenc 55 oldalon foglalja össze. Minden fejezet végén releváns szakirodalmi jegyzék található és többoldalnyi fekete-fehér szemléltető fotóanyag is társul azokhoz, kiegészítve az elmondottakat.

A szászok Erdélyben című fejezetben a szerző a népcsoport társadalomtörténetét összegzi, kiemelt figyelmet szentelve a szászok köztudottan organizált társadalmának, intézményes szerveződésének. A szászok 850 évét nagyobb történelmi korszakok mentén tagoló dolgozat – a történelmi áttekintésen túl – a 20. századi eltűnésük okait is latolgatja, számba veszi kivándorlásuk külső és belső tényezőit. Rámutat, hogy a szászok kitelepülésének eredményeképpen az erdélyi sokszínű társadalom az egyik nagyon fontos, stabil alkotó elemét veszítette el, melynek következtében a gazdasági,

társadalmi életben mindmáig betöltetlen hiátus lehetkezett, Erdély lényegében szegényebbé vált.

Az örmények Erdélyben fejezet is társadalom-történeti felvezetővel indít, kiemelve, hogy ebben az esetben olyan Erdélybe települő népcsoportról van szó, amely saját őshazával, történelemmel, nagy hagyományokkal rendelkezik. Jellegzetes kereskedő népcsoportként nem elhanyagolható mértékű szerepük volt Erdély egy-egy térségének felvirágoztatásában. A gazdasági és társadalmi életben betöltött szerepük máig kitapintható azon a négy településen, amelyek legfontosabb központjaiknak számítottak: elég csak Erzsébetváros, Szamosújvár, Gyergyószentmiklós és Csíkszépvíz épített örökségét megfigyelni. A szászokkal ellentétben ez a kisebbség fokozatosan nyelvi és kulturális asszimiláción ment keresztül, ám identitásában mindvégig tetten érhető az örmény–magyar kettősség.

A *Székely szombatosok* fejezetben a szerző rámutat, hogy a felekezet mennyire fontos szerepet játszhat az egyéni, a közösségi, az etnikai és a nemzeti önazonosság formálásában, alakításában és tudatos felcserélésében. A dolgozat esztörténeti felvezetéssel indul, melyben a különféle júdaizáló vallási irányzatok 16–17. századi erdélyi meggyökerezését és elterjedését követi nyomon a szerző. Pozsony rávilágít, hogy Böződújfalú klasszikus példája mellett, ahol a település erőszakos felszámolásáig szombatosok is éltek a református, katolikus, unitárius és ortodox hitűek mellett, Udvarhelyszék 125 faluja közül a 17. században már 32-ben szombatosokat is számba vettek. A zsidó hitű székelyek történelmi kálváriája a 20. században teljesedett be, amikor előbb a fasiszta zsidótörvények, majd a kommunista hatóságok üldöztetései miatt a közösség nagy része Izraelbe emigrált. Böződújfalú vízzel való elárasztásával (1989) és a lakosság szétszórásával végleg eltűnt Erdélyből egy felekezeti kisebbség, a szombatosok, és eltűnt maga a számukra ott-hont jelentő falu is.

A cigányok Erdélyben fejezet a népcsoport európai, majd Kárpát-medencei megjelenésétől kezdve követi nyomon társadalmi és gazdasági

berendezkedésüket, kultúrájuk alakulását. Pozsony Ferenc a dolgozatban példák során hangsúlyozza, hogy a különböző történelmi korokban ez a marginalizált népcsoport mindvégig konfliktusok keresztüzében állt, jellegzetes státusuk – például a gazdasági szektor betöltetlen réseibe való illeszkedésük, etnikumspecifikus mesterségek folytatása – révén is csak a megtűrtség határáig tudott felkapaszkodni, a társadalmi elismertséget már nem érthette el. Kivételes helyzetbe a kommunista Romániában kerültek, csoportjaikat ekkor felsőbb utasításra, átfogó rendelkezések alapján letelepedéshez és munkahelyhez juttatták. Tekintettel arra, hogy az erdélyi cigányság sem nyelvi, sem genealógiai, sem kulturális szempontból nem egységes, a többségi társadalom is mindvégig megkülönböztette őket egymástól, az egyes csoportok a követett életminták, az asszimilációs hajlam és a többségi kultúra adaptációjának alapján helyezkedhettek el a társadalmi csoportok alsóbb fokainak valamelyikén.

Az utolsó fejezet múltba mutató, de jövőbe irányuló következtetésként arra az interetnikus és interkulturális miliőre irányítja a figyelmet, amely a szerző szerint ma is példaként szolgálhatna autonómiaelőzményekre és kölcsönös megértésen alapuló toleranciamodellekre. *Az Együttélési modellek Erdélyben* című összegző fejezetben ugyanis Pozsony Ferenc arról beszél, hogy az egymás mellett élő erdélyi népcsoportok a történelem során nem törekedtek egymás megsemmisítésére; az egymásra utaltság, az organikus egymás mellett élés erősebbé tette a térséget, valamennyi etnikum számára előnyöket hordozott magában. A több nemzetiségből mozaikszerűen összeálló erdélyi társadalom erőszakos megbontása, egyes elemeinek végleges eltávolítása magát az egész struktúrát sodorta veszélybe, anomáliás megnyilvánulásokat idézett elő a történelemben. A szerzővel együtt sajnálatosnak tartjuk, hogy a bemutatott négy kisebbség közül az első háromnak az erdélyi történelem végleg megpecsételődött, lezárult.

Összegzésképpen az *Erdély népei* kötetéről elmondható, hogy az egy sajátos, négy etnikumra

szűkített erdélyi társadalom- és kultúratörténet, az utóbbi évezred erdélyi népességmozgásának egy-egy sajátos szegmensét kidolgozó krónikája. S minthogy a könyv 2009-es megjelenése óta a szerzői előszóba foglalt felhívás ellenére sem került sajtó alá a magyar, román és zsidó etnikumot

hasznoló szempontok szerint, átfogóan bemutató egyetemi jegyzet, annak megírását és egy *Erdély népei* 2. kötet közzétételét az elkövetkezőkben ugyancsak Pozsony Ferencről reméljük.

Kinda István

A zabolai Csángó Néprajzi Múzeum kiadványai

Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): Orbaiszék változó társadalma és kultúrája. KJNT – Pro Museum Egyesület – Kovászna Megyei Művelődési Központ. (A zabolai CSNM kiadványai I.) Kvár–Zabola–Sepsiszentgyörgy 2007. 364 oldal

Jakab Albert Zsolt – Pozsony Ferenc (szerk.): Páva. Tanulmányok egy orbaiszéki faluról. KJNT – CSNM, (A zabolai CSNM kiadványai II.) Kvár–Zabola 2011. 344 oldal

Kinda István (szerk.): Beavatás. Tanulmányok a zabolai Fiatal Néprajzkutatók Szemináriumainak anyagából (2008–2011). KJNT – CSNM, (A zabolai CSNM kiadványai III.) Kvár–Zabola 2011. 288 oldal

Pozsony Ferenc–Kinda István: A Csángó Néprajzi Múzeum kandallócsespe-gyűjteménye. CSNM – KJNT, (tárgykatalógus) Zabola–Kvár 2011. 88 oldal

Az 1989-es decemberi eseményeket követően új korszak kezdődött Romániában a magyar vonatkozású néprajzi kutatások terén. Erdélyben számos értelmiségi tájházak, múzeumi gyűjtemények létrehozását indítványozta, és a moldvai csángó kultúra intézményesített vizsgálata is ebben az időszakban bontakozott ki, mindez köszönhetően annak, hogy a központi hatalom fokozatosan lemondott a kulturális szféra erőszakos ellenőrzéséről. Az 1990-ben alapított, kolozsvári székhelyű Kriza János Néprajzi Társaság (a továbbiakban KJNT) kezdetektől felkarolta, támogatta e kezdeményezéseket. A Társaság megvalósításai között kiemelt helyen kell említenünk azt a 2002-ben indított projektet is, melynek célja a Kovászna megyei Zabolán egy a moldvai csángó magyarok hagyományos népművészetét bemutató múzeum létrehozása és beindítása volt. A program mihamarabbi megvalósítása

szükségszerűnek mutatkozott, hiszen a Társaság akkori elnöke (jelenleg tiszteletbeli elnöke), Pozsony Ferenc néprajzkutató által 1970-es években elkezdett gyűjtőmunka eredményeként a helyi tájházban már jelentős, csángó falvakból származó tárgyállomány halmozódott fel. A zabolai Csángó Néprajzi Múzeum (a továbbiakban CSNM) végül 2003 őszén, a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériumának és a Nemzeti Kulturális Alap-program támogatásának köszönhetően nyitotta meg kapuit a nagyközönség előtt. A hosszú távú működtetést, az ingatlanok és a tárgyállomány kezelését 2004-től a Pro Museum Egyesület biztosítja, szakmai támogatást külső egységként a sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeumtól (a továbbiakban SZNM) kap, melynek azóta is egyik legdinamikusabban működő részlege. Ezt bizonyítja a múzeumpedagógiai foglalkozások, időszakos

tárlatok, kutatóprogramok, konferenciák és egyéb itt megszervezett szakmai rendezvények mellett az is, hogy 2007-től a CSNM bekapcsolódott azon kulturális intézmények sorába, melyek igényes kivitelű és széles körű érdekeltségre számot tartó néprajzi kiadványok gondozását, megjelentetését is felvállalták. A továbbiakban a Múzeum által eddig kiadott négy kötetet ismertetem.

Orbaiszék lakosságának kultúrája és életstratégiája a nemesi famíliák jelenlétének és a barcasági szászok közvetlen hatásának köszönhetően viszonylag korán polgárosodott. E vidék múltjának, kultúrájának sajátossága éppen e 19. században végbemenő változási folyamatban ragadható meg, amelyre a kultúratudományok képviselői hamar felfigyeltek. A Kinda István és Pozsony Ferenc által szerkesztett *Orbaiszék változó társadalma és kultúrája* című kötet tizenhét tanulmánya arra vállalkozik, hogy Kovászna város és közvetlen környezete történelméből néhány újabb, ez idáig kevésbé ismert szeletet vegyen górcső alá, és azt a régió művelődése iránt érdeklődő olvasóközönség elé tárja.

A tanulmánygyűjtemény négy történelmi témájú, levéltári forrásokra alapozó írással indul. Fejér Tamás (*Orbaiszék a 16. századi erdélyi Királyi Könyvekben*) a fejedelemség kori Erdély történetének egyik alapvető fontosságú forráscsoportjában, a János Zsigmond és Báthory Zsigmond fejedelmek korabeli, 16. századi Liber Regiusokban fellelhető, Orbaiszékre vonatkozó bejegyzések magyar nyelvű kivonatait négy egységre tagolva (lófősítések, gyalogpuskás kiváltságok, adományok, adásvételi szerződések) közli, amelyet egy rövid jog- és hadtörténeti bevezető tesz az egyszerű olvasók számára is érthetőbbé. A szerző által tárgyalt levéltári dokumentumok forrásértéke vitathatatlan, de a fordítások mellett eredeti nyelven is közölni kellett volna a szövegrészeket, és a leírás mellett személy szerint hiányolom az alaposabb értelmező-elemző bemutatást. Nem így a következő dolgozat, Fehér János írása esetében, ugyanis *A 17. század végi orbaiszéki törvénykezés és dokumentumai*.

Törvénykezési jegyzőkönyvek 1686–1693 című tanulmány egy 17. századi orbaiszéki törvénykezési jegyzőkönyv keletkezésének, sőt fennmaradásának is jóval tágabb kontextusát tárja elénk. Harmadikként Csáki Árpád dolgozatából (*Zágon 1683. évi falutörvénye*) egy olyan faluközösség, Zágon lakói által írásba foglalt 17. századi törvényt ismerhetünk meg, amelyben a zárt és közös javaira felvigyázó helyi közösség etnikailag megjelölt, újonnan betelepülő idegen csoport, románok („muntyánok”) előtt kénytelen korábbi törvényeit a rend fenntartása érdekében módosítani. Végül Boér Hunor írása zárja a levéltár- és történettudomány tárgykörébe sorolható tanulmányok sorát, amelyből az SZNM és Orbaiszék gazdag kapcsolatába nyerhetünk betekintést. Itt megjegyzendő az, hogy a szerző dolgozatában semmiféle jegyzetapparátust nem használt, hiányoznak a hivatkozások, a szerkesztők ennek ellenére alkalmasnak találták a kiadványban való közzétételre.

A kötet következő egységében két művészet-történeti elemzést olvashatunk. Kovács Mária tanulmánya (*Klenódiumok Orbaiszéken. Adalékok a pávai, zabolai és zágoni református gyülekezetek úrasztali készleteihez*) három orbaiszéki település, Páva, Zabola és Zágon klenódiumait ismerteti, a tárgyi emlékműanyagot levéltári kutatások alkalmával előkerült írott dokumentumokkal veti össze, forrásként jól hasznosít kiállításkatalógusokat és -lajstromokat, az elemzett tárgyakról készült fényképfelvételeket pedig részletfotókkal és kivetített vonalrajzokkal is igyekszik szemléletesebbé tenni. Hlavathy Izabella rövid terepbeszámolója (*Orbaiszéki kúriák sorsa az ezredfordulón*) helyzetjelentés az orbaiszéki kúriák állapotáról, megőrzésének, hasznosításának lehetőségeiről.

Külön csoportként kell beszélnünk a kötetben szereplő azon három írásról, melyek Kovászna és környéke művelődéstörténeti bemutatására vállalkoztak. Papucs András (*Erdei iparvasutak Orbaiszéken*) négy ismertebb erdei, keskeny nyomtávú orbaiszéki vasutat mutat be, míg Szöcsné Gazda Enikő két tanulmányban (*Adatok Kovászna történeti néprajzához, illetve Kovásznai fürdők és*

borvizek 19–20. századi leírások alapján) a vidék egyetlen városi rangra emelkedett településének történeti néprajzához szolgáltatt eddig ismeretlen vagy kevésbé ismert adatokat.

A történelmi, művészettörténeti és művelődés-történeti fejezeteket egy öt írást magába foglaló tanulmánycsoport követi, mely a vidéket a szociológia és a társadalomnéprajz kérdéseivel, módszereivel veszi szemügyre. Kinda István kérdőíves mintavételen alapuló esettanulmánya (*Cófalva az „aranykorszakban” és a rendszerváltás után*) egy olyan orbaiszéki település gazdasági, társadalmi helyzetképét rajzolja meg, amely Ceaușescu által a 1970-es és 80-as években meghirdetett faluromboló politika szorításába került. Gergely Orsolya tanulmánya (*Orbaiszéki elitek – szociális és innovációs vízió*) a hazai szakma előtt eddig kevésbé ismert szemlélettel és gyakorlattal, az ún. Regionális Foresight kutatási módszerrel az egész Székelyföldre kiterjedő vizsgálat orbaiszéki almintájának elkészítése során nyert adatsor eredményeit ismerteti. A dolgozat az elitréteg képviselőinek, a térség meghatározó szereplőinek jövőkép-feltérképezése: a szociális kérdésekkel kapcsolatos vélekedések mellett az innovatív lehetőségek felismerésével összefüggő kérdéseket is bemutatja a szerző. Végül Pozsony Ferenc (*Etnikai és demográfiai folyamatok Zabolán*), Mirk Szidónia-Kata (*Magyar–román vegyes házasságok Zabolán a polgári anyakönyvek tükrében*) és Mirel Palada (*Versengés az erőforrásokért. A lakott tér ökológiája – fordította Ilyés Sándor*) levéltári, illetve terepkutatáson alapuló tanulmánya egyetlen orbaiszéki település, Zabola község etnikai, felekezeti és társadalmi szerkezetének sokszínűségéről, etnikumközi kapcsolatairól nyújt átfogó képet.

A kötetben újabb csoportba sorolhatóak azon írások, melyek többek között az etnoszemiotika és az archetipális mítoszelmélet irodalmára támaszkodva elemeznek különböző jelenségeket. Kinda István újabb írásában („...tervezte a [...] pólógármester...” *Falukapuk Orbaiszéken*) a kitálat hagyomány fogalmának segítségével értelmezi az orbaiszéki falukapuk 21. századi reneszánszának

kibontakozását, állításuk kontextusát (a kapuavató ünnepségeket, a falunapok, a testvértelepülési kapcsolatok szerepét), míg Deák Ferenc (*Növényi szimbólumok a zabolai románok szokásaiban*) Zabola román etnikum lakosságának ünnepi szokásaiból négy növényi elemet ismertet röviden.

A kötet Lőrinczi Tünde narratológia, illetve szövegfolklorisztika tárgykörébe sorolható írással (*Mediális lehetőségek egy élettörténeti narratívában*) zárul. A szerző csatlakozva W. J. T. Mitchell heterogén reprezentációs elméletéhez, tanulmányában egy fényképkorpusz és egy megírt élettörténet alapján azt vizsgálja, hogy a vizualitás és a verbalitás milyen kapcsolatban van egymással egy személy élettörténetének megrajzolásában, életpályájának reprezentálásában.

Az *Orbaiszék változó társadalmá és kultúrája* című tanulmánygyűjteményben szereplő írások nagy része a hasonló cím alatt 2007-ben, a zabolai Csángó Néprajzi Múzeumban szervezett ülészak előadásainak tanulmányra formált változatai, szerzői több tudományterület képviselői, így a kötetre is a multi- s helyenként az interdiszciplináris jelzőt használhatjuk. A dolgozatokat 222 fekete-fehér és 34 színes ábra (diagram, táblázat, térkép, fényképfelvétel, rajz) egészíti ki, viszont hiányolom a kötet végéről a román és angol nyelvű kivonatokat, és a szerzők által használt jegyzetapparátus, illetve az ábraszövegek egységesített használatára is jobban figyelnie kellett volna a szerkesztőknek. Az apróbb szépséghibák ellenére a kötet a térség kutatástörténetének fontos mérföldköveként említendő, annál is inkább, mivel a vidék területén jelentősebb tudományos intézet a közelmúltig nem működött, így ez tekinthető az első olyan Orbaiszék múltjára, jelenére és jövőjére egyaránt reflektáló kiadványnak, amely helyben működő kulturális intézmény gondozásában és annak dicséretes munkája eredményeként látott napvilágot.

Még az utóbbi években is sorra jelennek meg egy-egy szerző neve alatt olyan monografikus jellegre törekvő településbemutatók, melyek az adott helység társadalmának, történelmének és

kultúrájának minél több szempontú és minél kimerítőbb leírását tűzik célul maguk elé. Ezen köteteket forgatva gyakran és jogosan merülhet fel az olvasóban az a szerzővel szembeni bírálat, hogy bár a valóság csak komplex megközelítéssel írható le, de az analitikus tudományok megjelenésével a valóságot valamely szaktudomány módszertana felől tagolni képtelen ún. polihisztorok ideje a 19. században már lejárt. Egy falumonográfia készítése napjainkra tehát különböző diszciplínák képviselőinek együttes feladata lenne. Ilyen szempontból is örömteli és szerencsésnek mondható vállalkozás *A zabolai CSNM kiadványai* sorozatban megjelent második, Páva falut bemutató tanulmánykötet (*Páva. Tanulmányok egy orbaiszéki faluról*), mely ugyan elzárkózik a monografikus igénytől, de az egy települést több tudományterület képviselőinek szemüvegén keresztül láttatni szándékozó kiadvány közben mégis átfogó képet rajzol egy orbaiszéki település 20. században lezajlott társadalmi, gazdasági és kulturális folyamatairól, jelenéről. A Jakab Albert Zsolt és Pozsony Ferenc által szerkesztett kötet tizenkét tanulmányának szerzői főként fiatal, pályakezdő kutatók, többségük a kolozsvári, pécsi, szegedi és budapesti egyetemek hallgatói. A közölt írások egy a CSNM által kezdeményezett, 2010-ben Kolozsváron szervezett konferencia előadásainak dolgozattá alakított változatai.

A kötet Pozsony Ferenc társadalomtörténeti áttekintésével (*Páva társadalomtörténete 1567–2010*) indul, melyben a szerző egy több szempontból is kiterjednek mondható terepen és levéltárban végzett kutatómunka eredményeit összegzi: a röviden felvázolt falutörténet után a helység 16. századtól napjainkig folyamatos átalakuláson végbeműködő demográfiai, társadalmi, etnikai és felekezeti szerkezetét ismerteti, végül a jelenben Páván zajló etnokulturális és demográfiai folyamatokat, a háztartás- és a családszerkezet jellemzőit is bemutatja.

Pozsony Ferenc tanulmányát két, a nyelvtudomány körébe sorolható írás követi. A Nagy Ágota és Török Tamás szerzőpáros által közzétett dolgozat (*A pávai határ vizsgálata a helynevek tükrében*) a falu határhasználat-változási folyamatát vizsgálja

etnoökológiai szempontból. Ezt az írást – a felhasznált szakirodalom jellege miatt is – a Julian Steward nevéhez köthető ún. kulturális ökológia irányvonalhoz sorolnám; mindenképpen izgalmas, ahogyan egy korábban elvégzett helynévgyűjtésre alapozva a szerzők bebizonyítják, hogy az emberi beavatkozás következtében a természetes környezet ugyan változásokon ment át, de ezt a gyors változást a helynevek sokkal lassabban követték, és napjainkig őrzik a környezetnek a névadás pillanatában rögzített képét, dokumentumként szolgálnak a hely eredeti vízrajzi, növényborítottsági vagy gazdálkodástörténeti állapotára vonatkozóan. Pukánszky Mariann a pávai nyelvjárási sajátosságokat és a helyiek nyelvhasználathoz fűződő viselkedését bemutató tanulmánya (*A háromszéki Páva beszélőközösségének szubjektív dialektológiai jellemzése*) szintén a nyelvtudomány területére kalauzol bennünket. E dolgozat esetében főlőslegesnek érzem a székely nyelvjárás bővebb dialektológiai ismertetését, és véleményem szerint a tizenegy adatközlővel készített hangfelvétel egy több száz fős lélekszámú település esetében elégtelen a közösség nyelvjárását illetően messzemenő következtetések levonásához, de a dolgozat nyelvi attitűdöt vizsgáló részét mindenképpen pozitívumként kell értékelni, hiszen a szerző ezzel azt is megmutatja, hogy milyen egyéb szempontokat lehet, sőt kell figyelembe venni egy-egy beszélőközösség nyelvhasználatának tanulmányozásakor.

A kötet soron következő tanulmányának (*20. század eleji értelmiségi életmód Páván egy családi levelezés tükrében*) tárgyát egy pávai tanító családjának 20. század eleji levelezése képezi. A dolgozat szerzője, Szőcsné Gazda Enikő egy kilencvenkét darabból álló levélkorpusz alapján, kontrollanyag bevonásával többek között a dokumentumok egykori tulajdonosainak hétköznapijaira, időbeosztására, a családi munkamegosztásra, gazdálkodására kérdez rá. Szintén mikrotörténeti kutatás eredményeit összegzi tanulmányában Györfy Eszter (*És akkor elindultak Erdélyből... A lokális és társadalmi mobilitás vizsgálata egy pávai család öt nemzedékében*), aki a pávai Deák familia sorsának, mobilitási stratégiáinak bemutatására vállalkozott.

Kovács Mária Márta írása (*A pávai eklézsia régi és új úrasztali készlete*) a pávai tárgykultúra változásáról szól: a helyi egyházközség klenódi-umainak három évszázadot átfogó rövid történetéből megismerhetjük a 19. és 20. század fordulójának általános jelenségét, mely a régi, gyakran használaton kívüli úrasztali edények értékesítését és újakra való kicserélését szorgalmazta. Kalina Veronika tanulmányában (*Székelyruha-mozgalom Páván a női öltözet tükrében*) szintén Páva tárgykultúrájának 20. századi változásairól beszél. A szerző célja az volt, hogy feltérképezze a helységben még megtalálható székely női viseleteket, rákérdezzen, hogy hogyan és honnan szerezték be azokat, illetve arra, hogy a mai tulajdonosok hogyan emlékeznek az értelmiségiek és nemesek által kezdeményezett székelyruha-mozgalomra, amelynek alapvető célja a korábbi előzmények segítségével egy regionális, etnikai és nemzeti jelentéseket hordozó viselet megalkotása volt. A tanulmányt olvasva nem vált érthetővé számomra, hogy a szerző milyen megfontolásból vizsgálja kizárólag csak a női viseletet és annak változását, s bár azt ígéri írása elején, hogy a férfiak öltözetével érintőlegesen foglalkozik, ez a későbbiekben elmarad. Végül a pávai tárgykultúra népi építéset és lakáskultúra területén megfigyelhető alakulásairól szól Aranyos Sándor (*Életmódváltozás a pávai építéset és lakáskultúra tükrében a 20. század második felében*) és Törő Balázs (*Változó formák és funkciók a falu népi építésetében*) írása.

Az egyéniségkutató iskolát képviseli Lőrinczi Tünde és Tóth Csaba közleménye. Előbbi (*Csekme Károly második világháborús emlékei. A fényképezés és az önéletírás gyakorlata mint identifikációs magatartás*) a pávai Csekme Károlynak második világháborúban készített fényképeit és önéletírásának a háborúban való részvételére vonatkozó részeit értelmezi, viszont a szerző egy korábbi – a fentiekben ismertetett, *Orbaiszék változó társadalma és kultúrája* című kötetben megjelent – tanulmányából egészen nagy részeket vett át, s annak forrását nem jelölte. Tóth Csaba (*Egy falusi néptanácselnök életútja és helye a közösségben*)

Páva egykori néptanácselnökének életútját kívánja bemutatni. Az élettörténet elemzéséből szépen kirajzolódik a közösségvezető kettős szerepének megélése: az egykori néptanácselnöknek egyszerre kell képviselnie közösségében a hatalmat, az állam akaratát, és a felsőbb állami szervek felé pedig saját faluját, közösségét.

A kötet utolsó tanulmánya Korzenszky Tamás táncantropológiai elemzése (*A pávai cigánytánc-hagyomány organikus továbbélésének lehetősége*). A szerző – aki maga is kiváló táncos – különös jelenségre hívja fel a figyelmet: a cigány táncdialektus diszkóbeli továbbélésének lehetőségét a romániai falusi szórakozóhelyeken hallható népszerű manele zene teremti meg, a török eredetű, népzenei alapú elektromos populáris zene ugyanis cigány elemeket is tartalmaz, előadói sok esetben cigány muzsikuskok, így az lehetőséget teremti a cigány motívumok zökkenőmentes ráillesztésére, a táncfolyamatok szabad, önfeledt kitáncolására, s ezáltal a hagyomány a modern közegben is organikus módon tovább élhet.

Látható tehát, hogy a szerkesztők arra törekedtek, hogy a pávai népi és magaskultúra legkülönbözőbb területeiről vonultassanak fel tanulmányokat, olyan területeiről, amelyek a helyi társadalmat a 19. század végétől napjainkig meghatározták, azt környezetétől megkülönböztették, épp ezért hiányolom, hogy a kötetben nem kapott helyet egy a pávai fazekasságot és fokozatos eltűnésének okait tárgyaló írás, holott ennek a témának is vannak szakavatott kutatói.

A dolgozatok román és angol nyelvű kivonata zárja a kiadványt, a tanulmányok mellett közölt mintegy 167 fekete-fehér ábra még tetszetősebbé és értékesebbé teszi a gyűjteményt a szakma és az érdeklődő olvasó számára egyaránt.

A zabolai Csángó Néprajzi Múzeum évente helyet biztosít a *Fiatál Néprajzkutatók Szemináriuma* néven intézményesült, elsősorban egyetemi hallgatók és pályakezdő fiatal kutatók számára szervezett néprajztudományi-muzeológiai tábor konferenciájának, amelynek 2008 és

2011 között elhangzott előadásából válogatást olvashatunk a Múzeum által újtárra indított sorozat harmadik, Kinda István szerkesztette kötetében (*Beavatás. Tanulmányok a zabolai Fiatal Néprajzkutatók Szemináriumainak anyagából. 2008–2011*). A tanulmánygyűjtemény összesen kilenc szerző dolgozatát tartalmazza. Mind a téma, mind az alkalmazott vizsgálati módszerek tekintetében az írások különböznek egymástól, ezért a következőkben azokat a kötetben való előfordulásuk sorrendjében ismertetem.

Pozsony Ferenc néprajzi terepmunkára, egyházi levéltári kutatásokra alapozott írásában (*Társadalmi változások Orbaiszék településén 1850–2010*) azt mutatja be, hogy a polgárosodás és a modernizáció miként rendezte át Orbaiszék demográfiai és társadalmi szerkezetét az utóbbi másfél évszázadban. A szerző betűrendben mutatja be a szék tizenhét településének demográfiai folyamatait (természetes gyarapodás és fogyás, migráció, endogámia, exogámia).

Szöcsné Gazda Enikő tanulmánya (*Háromszéki életmód egy család leltárai tükrében*) egy háromszéki nemesi familia, a pávai Vajna család inventáriumait tekinti át, és ezek alapján körvonalazza, hogy melyek is lehettek életmódjuk főbb irányvonalai. Egyetértek a kötet szerkesztőjének, Kinda Istvánnak a bevezetőben megfogalmazott véleményével, miszerint Szöcsné Gazda Enikő „levéltári kutatása a családra fókuszáló mikrotörténelmi lépés túl fontos lokális és regionális társadalom- és tárgytörténeti adalékokkal, összefüggésekkel is szolgál”.

Dimény Attila Gyáni Gábor eredményeit alapul véve tanulmányában (*A publikus tér használata. Kézdivásárhely a 19–20. században*) Kézdivásárhely publikus térhasználatát mutatja be; a szerző megállapítja, hogy a polgári fejlődés a város köztéréinek használatában is gyökeres változásokat idézett elő. „A piac tér mint központi kereskedelmi és gazdasági helyszín továbbra is a társadalmi élet legfontosabb publikus színhelye maradt, de a szabadidő kellemes eltöltése érdekében a 19. század fordulóján előbb már sétateret, majd a 20.

század elején parkot alakítottak ki a városban. A tömeges sportmozgalom terjedése előbb tenisz- és jégpálya, majd nagyobb sporttelep létesítését eredményezte. Az egyesületi élet kibontakozásával egyre nagyobb lett az igény a közösségi helyek iránt” – írja a szerző.

Kinda István főként interjúkra alapozott dolgozata (*A hagyomány vonzásában: mészégetők Vargyason*) egy természetkielő népi mesterség, a vargyasi mészégetés példaértékű, átfogó bemutatása. A tanulmány legértékesebb részének azt az adattárban közölt 2007 és 2008 közötti felmérést tartom, amely a vargyasi határ mai és egykori mészégető katlanjait leírással és elhelyezkedésüket mutató térképpel dokumentálja; érdekes továbbá a szerzőnek azon megállapítása, miszerint a mészégetési hagyományokat a 20. századi politikai korszakok alapjaiban nem változtatták meg.

Miklós Zoltán írása (*Útkeresés. Az államosítás és a dekollektizáció hatása Sándortelke agrárközösségére*) egy udvarhelyszéki kis település, az aktív lokális közösségből fokozatosan időszakos lakhellyé váló Sándortelke életében utóbbi évtizedekben lejátszódó jelentősebb agráreseményeket, a kollektizáció és dekollektizáció folyamatát követi nyomon, az agrárviszonyok bemutatására helyezve a hangsúlyt. Nem értek egyet a szerzőnek azon általánosító megállapításával, hogy Udvarhelyszék falusi közösségei nem képesek jövedelmet generáló korszerű mezőgazdasági termelésre, illetve hogy a közeljövőben nincs kilátás érdemben történő előrelépésre e téren; Miklós Zoltán azon kijelentése is vitatható, miszerint csak az állattenyésztés terén lenne jegyezhető néhány sikertörténet, hiszen tudjuk, hogy gyümölcs, erdei gyümölcs és gomba feldolgozására az utóbbi években például számos kisüzem létesült a térségben, amelyeknek életképességét az eddig elért, számokban is mérhető eredmények tanúsítják.

Szöcs Levente írásantropológiai tanulmányában (*Köllő Teréz: Életrajzom a Színpadon. Egy gyergyócsomafalvi asszony népi önéletrajza*) láttatni szeretné, hogy egy népi önéletrajz írójának az

önmagáról írásban kialakított attitűdje nem minden esetben, esetleg nem minden részletkérdésben, vonatkozásban egyezik a közösség által róla szóban forgalmazott képpel.

Dimény Haszmann Orsolya dolgozatának címe (*Írott emlékek az első világháborúból*) jóval többet ígér az olvasónak, mint amiről az valójában szól: a szerző mindössze néhány, az esztelneki Bodor család hagyatékában fennmaradt, az első világháború idejéről származó tábori lapot és levelet elemez. A tanulmányban a gondolatok kifejtését helyenként kissé esetlennek találom.

Salló Szilárd (*A Csiki Székely Múzeum pásztorbotjainak mintakincse*) a Csiki Székely Múzeum néprajzi állományában található pásztorbotok mintakincsét mutatja be. Írásában hangsúlyt fektet a pásztorokodásra mint életformára, a bot elkészítésének mikéntjére, illetve különböző díszítési, faragási technikáira is. Szépen formált tárgyak jelentéséről és motívumkincséről lévén szó, egyetlen hiányérzete lehet az olvasónak e dolgozatot olvasva: sem fényképfelvételek, sem rajzok nem egészítik ki a leírásokat, ami a díszítőművészetről szóló közlemények esetében elengedhetetlen, szinte kötelező érvényű. A szerzőnek, aki egyébként a csíkszeredai múzeum néprajzosa, csak javasolni tudom, hogy e gazdag, százegy darabos tárgyállományt és annak mintakincsét a továbbiakban több elméleti megközelítésből és több szempontot figyelembe véve is járja körül; az értelmezésbe talán nem ártana bevonnai a naív művészet szakirodalmát sem.

A tanulmánykötet utolsó írása Gergely Orsolyáé (*Társadalomkutatás Székelyföld-léptékben. Csíkszeredai szociológus hallgatók diplomamunkái*), aki arra keresi a választ, hogy a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem csíkszeredai karán 2001-től folyó társadalomtudományi képzésben részt vevő és itt diplomázó hallgatók milyen témák és terepek iránt érdeklődnek.

A kötetet a dolgozatok román és angol nyelvű kivonata zárja, a kiadványban emellett 108 fekete-fehér ábra (fénykép, táblázat, diagram) is található.

Bár az erdélyi kályhák és kályhacsempék kutatása az utóbbi években új lendületet vett, a régió csempekultúrájának áttekintése még jórészt feltételezéseken alapul, és az ismert csempék jelentős részét sem tudjuk egyértelműen központokhoz kötni. Szükséges tehát, hogy a köz- és magángyűjtemények tulajdonában felhalmozódott kályhacsempé-anyagot szakszerűen feldolgozzuk, és azt tanulmányok, tárgykatalógusok formájában mihamarabb a téma kutatói és az érdeklődők számára elérhetővé, megismerhetővé tegyük.

A Székely Nemzeti Múzeum egész Székelyföldet és Királyföldet átfogó csempegyűjteménye közel hétszáz darabot számlál, és ebből körülbelül száz darab 17–18. századi habán műtárgy. Emellett számos csempedúc is található az intézmény néprajzi részlegének leltárában. Ez idáig Gazda Klára és Szöcsné Gazda Enikő közölt tanulmányokat, fényképeket és rajzokat erről az anyagról, de a teljes, monografikus igényű feldolgozás még várat magára. Az SZNM külső egységei közül a csernátoni Haszmann Pál Múzeumban őriznek értékes felső-háromszéki, szintén 17–18. századi csempelapokat, amelyek bemutatása egy bevezető tanulmány kíséretében külön kötetbe kíváncsok. Az SZNM külső részlegei közül talán a zabolai CSNM-ben található a legértékesebb, mintegy száz darabot számláló, 16–19. századi kandallócsempé-gyűjtemény, amelynek nagy részét Pozsony Ferenc még diákkorában, az 1960-as és 70-es évek fordulóján gyűjtötte. Az anyag töbzsősze sokszor szerencsés véletleneknek köszönhetően padlásokról, kúriák és házak környezetéből, kemencékből és alkalmi földmunkák során került elő. E gazdag – több műkincs (21 darab), illetve műtárgy (30 darab) kategóriába besorolt csempéből álló – gyűjtemény válogatott anyagából a szakma és a nagyközönség nem kis örömeire Kinda István és Pozsony Ferenc igényes kivitelű és jó minőségű, színes fényképekkel illusztrált tárgykatalógust adott közre nemrég (*A Csángó Néprajzi Múzeum kandallócsempé-gyűjteménye*).

A kiadvány *Bevezetőjében* a szerzők az erdélyi kályhacsempék kutatásának történetét vázolják

fel röviden. Ez az áttekintés jogos és helyénvaló, hiszen az általuk itt felsorolt közlemények, tanulmányok és kötetek is – Kós Károly, Benkő Elek, Gazda Klára, Seres András, Kósa László stb. munkái – hozzásegítették őket ahhoz, hogy a zabolai csempeanyagot tágabb összefüggéseiben mutathassák be. A katalógus létrejöttében Szőcsné Gazda Enikőnek, a sepsiszentgyörgyi SZNM néprajzos muzeológusának is szerepe volt, hiszen az erdélyi kályhacsempe-kultúra szakavatott kutatójaként és legkiválóbb ismerőjeként, több e témában közölt dolgozat és kötet szerzőjeként a csempedarabok azonosításában, azoknak központokhoz való besorolásában nyújtott segítséget.

A csempeanyag áttekintése és a *Következtetések* című fejezetekben a szerzők a *Katalógus* részben rendszerezettebben leírt és közzétett hatvankilenc kandallócsempét sorra elemzik: kitérnek – ahol lehet – azoknak megtalálási körülményeire, készítőjére, a készítés idejére és helyére, a technikára, illetve a díszítés módjára, a darabon található mintakincsre és feliratokra is. A zabolai CSNM csempeanyagának gazdagsága e fejezeteket olvasva válik egyértelművé az olvasó számára, a gyűjteményben található csempelapok motívumai ugyanis az Erdély területére jellemző összes ornamenstípust prezentálják. Antropomorf, lovas, rozettás, brokátminitás, olaszkoszorús, hornyolt, oszlopos, négy és nyolcszögű középmézős, kétféjű sassal díszített darabok egyaránt vannak a gyűjteményben, e csempék bemutatásánál azonban a tárgyakat véleményem szerint a szerzők esetleges sorrendben mutatták be, vagy legalábbis az olvasó számára nem derül ki a sorravétel logikája. Talán jobb megoldás lett volna, ha a csempelapokat a szerzők valamilyen rendezési elvet követve, például a csempékészítő központ, a készítés ideje vagy a rajta található motívumtípus szerint csoportosították volna. Meg kell jegyezni azt is, hogy az áttekintéskor megfogalmazott gondolatok nagyrészt Pozsony Ferencnek egy korábbi írásából (*Zabolán talált kandallócsempék*. Ethnographia

CIV. 1993. 499–522.) lettek átvéve, és ez a tanulmány került – tizenhét újabb csempe leírásával – kiegészítésre, de nem tartom helyesnek azt, hogy ennek jelzéséről a szerzők megfélekedtek, illetve mindösszesen egy esetben hivatkoztak a korábbi dolgozatra. Az irodalomjegyzékbe is bekerült négy olyan tétel, amelyre a szerzők a főszövegben nem utaltak. Hiányérzetem van továbbá azt illetően is, hogy a katalógusban nem szerepel román és angol nyelvű kivonat, amire már csak azért is nagy szükség lett volna, hogy a hazai román, illetve a külföldi szakemberek számára is elérhetőbbé váljék ez a csodálatos anyag. Továbbá a *Katalógus* fejezethez kapcsolódó színes felvételeket – főként a sötét mázas sarokcsempék esetében, ahol a tárgyon található motívum kevésbé kivehető – magyarázó vonalrajzokkal kellett volna kiegészíteni.

Úgy gondolom, hogy a CSNM munkatársainak e katalógus megjelenését követően is van lehetőségük a csempeanyag további vizsgálatára, hiszen egy ilyen értékes anyag a kutató számára újabb és újabb lehetőségeket rejt magában. A szerzőknek javasolni tudnám, hogy az anyag további vizsgálata során fordítsanak nagyobb figyelmet az egyházközségi jegyzőkönyvek, hozománylevelek, anyakönyvek és más dokumentumok bejegyzéseire, hiszen néhány csempékészítő mester és fazekascsalád nevét ismerve e források is szolgálhatnak a gyűjteményről értékes adatokkal. Nem ártana ugyanakkor bővebben megvizsgálni azt a jelenséget, amelyről a szerzők a következtetéseikben is említést tesznek: a kandallócsempéket sok esetben nem dobták el, másodlagos felhasználásuk – lakásdíszítő elemként, csirkeitatóként stb. – több családnál is megfigyelhető.

Apróbb hiányosságai és hibái ellenére a kiadvány nemcsak a szélesebb olvasóközönség, hanem a szűkebb muzeológus szakma számára is hasznos és igényes munka, példaértékű, minden múzeum számára követendő kezdeményezés.

Nagy Zsolt

„Minden bajra van valami burjány”

*Halász Péter: Növények a moldvai magyarok hagyományában és mindennapjaiban.
General Press Kiadó, Bp. 2010. 515 oldal*

Halász Péter legújabb könyve kutatói, közlési folytonosság és egyben egy másfajta kitérőalkotás. Mintha bizonyítani akarná, hogy minden új alkotás, minden új munka a réginek a kebelében, az ölelésében születik. Mert *A moldvai csángó magyarok hiedelmei* című könyvének (General Press Kiadó, Bp. é. n. [2005]). Természeti világ c. fejezete csak sejteti, hogy eme népközösség növényismereti kultúrája nem merülhet ki huszonöt oldalnyi közlésben akkor, amikor a hiedelmeknek 450 oldalt szánt. Az említett néhány oldalnyi terjedelem sem tud elszakadni a növényismerettől. Így történhetett, hogy a *Növények a moldvai magyarok hagyományában és mindennapjaiban* című könyve az előző köpenye alatt nötte ki magát, bújt onnan elő, és tette még teljesebbé (korábbi, 1966-tól közzölt tanulmányaival, köteteivel együtt) a tőlünk keletebbre élő csángó magyarság feltárt szóbeli, hagyományos műveltségét.

E könyv szerkezeti, tematikai felépítését, tömött adatgazdagságát (bár nem szeretem ezt a fajta szabadkozást) nehéz néhány méltató szóban rigorózan megjeleníteni. Ezért inkább benyomásaimat osztom meg néhány sorban.

Halász Péter egy nagy múltú hagyományos kultúra egészében látszatra csak egy szegmentumot – ezt sugallja a könyv címe: a moldvai magyarok növényismerete – vizsgál, ami már akkor kezdetet kialakulni, amikor még fiatal volt az Isten. Azért mondom, hogy egy szegmentumot, mert a szerző úgy közelíti meg kutatásai tárgyát, hogy nem emeli ki, nem különíti el a kultúra egészétől. Nem a füveskönyvek száraz, pragmatikus célt

követő stílusában mutatja be a tárgyát. Egyetlen növényre sem tekint csak egyetlen szemszögből: mindeniknek haszna vagy haszontalansága van, neve van, a névnek szinonimái vannak, előfordulási helye van, termése van, termesztése sok-sok környezeti megfigyelést, tapasztalatot, népi meteorológiai, talajtani ismereteket feltételez, számtalan hiedelem kapcsolódik csaknem valamennyihez. Más szóval Halász Péter ráértett a népi kultúrába integrált, mindenhol és mindennap felbukkanó népi botanika pragmatizmusára, és ennél fogva tudatosan követi egy népközösség növényismeretének hajlékonyságát, komplexitását. Rájött arra, és ez a szemlélet érvényesül a felgyűjtött anyag rendezésében, hogy a növényismeret a természet meg-, illetve kiismerésének egyik útja, ugyanakkor vele együtt sok minden más ismeret továbbadásának működtetője, láthatatlan iskolája. Vitatott tény, hogy az ember és környezete közti kommunikációs viszonyban melyiknek volt és van elsődlegessége: az állatvilággal vagy növényvilággal való kapcsolatának. Nem lehetek döntőbíró, de azt gondolom, hogy a növények titkainak feltárása igen magas szellemi elvonatkoztatást feltételez. Vagyis a növények megismerése az emberi elme csiszolásának, absztraháló képességének, az emberi vizuális memória fejlesztésének és adatrögzítő képességének nagy fejlesztője volt.

Kiemelhetném a növények tájnyelvi megnevezésének kérdését. Nem egyszerű dolog a megnevezések sokfélesége, még egy településen belül sem: az egy növény és sokféle név, aztán ennek fordítottja, ahogyan írja „több növényre is ugyanazt a nevet mondják”. Ennek a nyelvi

világnak a leírása kultúrtörténeti, nyelvtörténeti haszonnal is jár, hiszen a nevek mind-mind nyelvtörténeti kuriózumok. Egyben a szerző körültekintő kutatási szemléletéről, éles megfigyelő-, rendszerezőképességéről is árulkodik, de arról is, hogy a népi műveltség egyik kiemelkedő különlegessége éppen pluralizmusában és rejtett folytonosságában rejlik.

Ugyanezt tapasztalom, amikor a növények hasznáról ír, ami egyben a könyv leggazdagabb része. Sokszor eltűnődöm, hány év és hány nemzedék tapasztalati tudása kellett ahhoz, hogy kimondják, laboratóriumi vizsgálatok, elemzések, tesztelesek nélkül: „Ez a burjány nem való semmire, ez csájnak jó, ez mindenre jó, ez a szűnek (szívnek) való...” Halász Péter könyvét ezért a tudni és megismerni akaró, a felfedező és rendszerező ember – ez esetben a moldvai magyarok – előtti tiszteletnek tekintem.

A szerző nem mulasztja el a növényismerettel összefüggő erkölcsi, etikai kérdések érintését sem, például akkor, amikor a burjánt gyűjtögető ember erkölcsi nemességét feljegyzi, aki tavasszal már elment, Szent György előtt gyűjteni. „Sokan jártak hozzája – idézi egyik adatközlőjét –, adott, de nem vett el parát (pénzt) soha, senkitől.” Pedig „napokat töltött el tavasszal s nyárba es.” (17.) Hát mi ez, ha nem önzetlenség, embertársai, falustársai iránt vállalt felelősség? Úgy gondolom, nem föltétlenül kell hippokratészi esküt tenni ahhoz, hogy enyhíts embertársaid szenvedésén.

Meglepőnek tűnik, hogy a moldvai magyarok növényismerete nem tér ki Szent János napjának (június 24.) jelentőségére, míg mondhatni az egész székelység szemléletében ez a nap cezúra mind a vegetáció, mind az állati hús- és tejállag, mind pedig az előbbiekből adódóan a gazdasági élet közösségi szervezésében, korrekciójában.

Halász Péter a növényismeret fogalmkörébe nemcsak a fizikai, pragmatikai állapotokat, hanem jó folkloristaként, antropológusként a növényekhez tapadó spiritualitást is belekalkulálja. A növényekhez tapadó, illetve a növények által generált hiedelmeket is. Így érzékelteti ennek a tudásnak sajátosságát: a növény nemcsak droggal hat, hanem a

természet közelében élő ember növénynek tulajdonított, szubjektívnek is mondható hiedelmével is. Egy példa: „A feltekeredő növények mind jobbról balra tekerednek. Mert így dicsérik az Istent.” (11.) Itt jegyzem meg, hogy a szerző nem siklik el a növényvilág és az emberi érzelmi világ közti kapcsolat mellett sem. Szót ejt és illusztrálja, hogy a növényzet milyen nagy szerepet játszott és játszik a népi lírában, a szerelem és egyéb vágyak, indulatok képi megjelenítésében, hiszen a legszebb metaforák, díszítőjelzők, hasonlatok ebből az anyagból születnek.

Halász Péter könyvében a népi dendrológia, a fás növények tudománya is helyet kap. Szemlélete, módszertana itt is tetten érhető: vagyis mindennek van kultúrája: az egésznek is – a fának –, de a résznek is: a bimbónak, ágnek, hánicsnak, tüskének, virágnak, levélnek. Mindennek van haszna, de szellemisége is a hozzájuk fűződő hiedelmeknek köszönhetően. Az egyetemes fakultusz sajátos és igen szép változatát hozza be a szerző: a történelem és sorsfa, sorstörténelem, fatörténelem együtt lüktetése, a fa és emberi sors, népsors/ nemzetsors kölcsönös empátiája tükröződik az alábbi mondában:

„A Szeret mentén a csángómagyarok beszélnek Szent László fájáról” – írja Halász Péter. Klézsei változata (máshonnan is van!) így szól: „Nálunk, a Szeret partján van egy nagy ereg fa. Azt mondják, azt még Szent László király ültette volt, mikor kiverte az idegenyeket az országból. De mikor még jöttek a tatárok, akkor még el fogott száradni. Mikor még azt is kihajtotta, még kizöldült. Mikor a németeket verte Rákóczi, akkor szépen kizöldült, és amikor Rákóczinak leverték a katonáit, akkor kiszáradt. Mikor negyvennyócba Kossuth katonái jöttek, akkor még kizöldült, de aztán még kiszáradt, és úgy maradt szárazon mindmáig, és ki tudja, ki fog-e zöldülni vajeccer.” (34.) Az „ereg fa”, ebben a vízióban, ebben a kultúrában egy nép, a magyar nemzet történelmi szeizmográfjának is tekinthető.

Halász Péter *Növények a moldvai magyarok hagyományában és mindennapjaiban* című könyve azt bizonyítja, hogy az ember nem tud elszakadni

a paradicsomi állapotoktól, nem tud annak képze nélkül élni: eredendő bűnéért szenved, véres verejtéssel keresi a kenyerét, de folyton visszatér hozzá valamiért: hátha enyhíteni tudná bajait, bánatait, mindennapi szükségleteit. Ezért a könyv nemcsak

egyszerű növényismeret, hanem az elveszett birodalom, elveszett birtok utáni vágy, remény, de az emberi talpra állás könyve is. A természet birtokbavételének csendes küzdelméről szól ez a könyv.

Balázs Lajos

Tisztelgés Benkő Loránd emléke előtt

Magyar Nyelv 108. évf. 2012. nyár, 2. sz. Magyar Nyelvtudományi Társaság – Argumentum Kiadó, Bp. 256 oldal

2011. november 28-án a Magyar Tudományos Akadémia emlékülést szervezett az év januárjában elhunyt Benkő Loránd tiszteletére. Egyik legismertebb nyelvtudósunk december 19-én töltötte volna 90. évét. Ez a kerek évforduló volt az egyik apropója az emlékkonferencia megszervezésének. Ha már Benkő Loránd az ilyenkor esedékes emlékkötet bemutatását nem érthette meg, a szakma ily módon próbált fejet hajtani szakmai tudása, sokrétű tudományos tevékenysége előtt. A *Benkő Loránd emlékezete* címet viselő ülés előadásainak hallgatása, olvasása nyomán nyelvtudósunk pályaképe, nyelvtudományunk iránti erős és szerteágazó kötődése, személyiségének különleges vonásai rajzolódnak ki mozaikszerűen. Bár az emlékülés tudományos igényű, a szervezők utólagosan megjegyzik a Magyar Nyelv előszavában, hogy a Benkő Loránd-életmű részletes taglalását nem vállalhatták magukra, monografikus feldolgozása még várat magára. Az elhangzott előadások nyomtatásban természetesen abban a tudományos folyóiratban láttak napvilágot, amelynek Benkő Loránd hosszú évtizedekig szerkesztője volt. Így született meg a Magyar Nyelv Benkő Loránd-emlékszáma. Az emlékülésen elhangzottakon kívül a lapszám kibővül egy 2009. július 7-én készült interjúval (a kérdező Kiss Jenő volt), a tudós nyelvtudományi publikációinak impozáns listájával, és rendhagyó módon fotókat is közöl Benkő Loránd életéből és temetéséről.

Tizenegy előadó emlékezett meg kegyelettel és szeretettel volt feletteséről, tanáráról, kollégájáról vagy egyszerűen csak barátjáról. A névsor igazán tekintélyes, a magyar nyelvtudomány legelismertebb művelői sorakoznak fel, jórészt a mai Magyarország területéről. Erdélyből csak Tamásné Szabó Csilla, az EME tudományos kutatója, nyelvésze kapott meghívást, hogy saját Benkő Loránd-képét a hallgatóság elé tárja. Az ő előadása nyitja a sort, és az előadások egymásutániságában fel is fedezhetünk valamiféle logikai elrendezettséget. Kezdődik ugyanis az erdélyi gyökerű nyelvtudós elindulásával a pályán, folytatódik pályája állomásaival, tudományos érdeklődése különböző célpontjaival, hogy aztán az utolsó előadások már egy személyesebb, a sajtóságos emberi vonásokat is tükröző Benkő Loránd-portré rajzoljanak meg a hallgatókban, olvasókban.

Tamásné Szabó Csilla előadásának címe *Erdély: kibocsátó fészkek és ösztönző forrás*. A kutató megemlékezésében arra próbál összpontosítani, hogy mennyiben volt meghatározó a tudós erdélyisége tudományos pályáján, mennyire befolyásolta tudományos érdeklődését erdélyi származása, kolozsvári egyetemi éveinek mestere, Szabó T. Attila pártfogásában, irányításában. Ő figyelte fel nyelvészeti kvalitásaira, és ő terelgette az első időkben a névtani kutatások irányába, amikor is

főként erdélyi helyneveket gyűjtöttek és elemeztek. A névtan mindvégig tudományos búvárlatai középpontjában maradt, mai napig élete egyik fontos művének tartják a *Nyárádmunte földrajzi nevei* című munkáját, amely részben szakított az erdélyi névtani iskola hagyományaival. Tamásné Szabó Csilla pályaelemzése, amely a fő nyomvonalak mellett halad, már elvezet Hoffmann István előadásához, amely a *Benkő Loránd, a névkutató* címet viseli. A tanulmány részletesen bemutatja a nyelvész sokrétű elkötelezettségét főként a történeti névtan iránt (nemcsak a helynevek, hanem a személynevek is felkeltették érdeklődését), amely számos tanulmányban, több önálló kötetben szűrődik le, fontos eredményeket felmutatva a névfejtésben. Az előadó kiemelt helyen említi Benkő Loránd Anonymus-tanulmányait, amelyet határhőnek titulál a magyar nyelvtörténeti vizsgálódások terén. Egy névkutatónak a történeti nyelvészet minden területén bennfentesként kell mozognia, ha a munkáját eredményesen szeretné végezni, többek között a nyelvjárástörténetben és nyelvföldrajzban is jártasnak kell lennie. Benkő Loránd ez irányú elmélyültségére mutat rá a következő tanulmány, a Juhász Dezsőé, melynek címe: *Benkő Loránd, a nyelvföldrajz és nyelvjárástörténet kutatója*. A Kiss Jenő-féle riportból szemelgetve tárja elénk Benkő dialektológiai munkásságát: a magyar nyelvatlasz létrehozásában való nagyarányú kontribúcióját, az Egyetemi Magyar Nyelvészeti Füzetek sorozatában megjelent *Magyar nyelvjárástörténetét*, amely a szerző szerint megkerülhetetlen összefoglaló a nyelvészek számára. Ezenkívül még sok nyelvföldrajzi-nyelvjárástani szintézist alkotott meg, ezek közül még kiemelkedő pl. *A csángók eredete és települése a nyelvtudomány szemszögéből* (1989/1990) című. A nyelvjárástörténeti kialakulásának kutatása egyben a magyar nyelvi norma kialakulására is ráirányítja a figyelmét, az irodalmi nyelv megszületésének vizsgálatáról szól a következő előadás: Korompay Klára: *Benkő Loránd, a magyar írott standard kutatója*. A standard nyelvi szabályok rögzülésének fejtegetése elsősorban

A magyar nyelv életrajza című, alapműnek számító könyvében körvonalazódik, másodsorban helyesírás-történeti kutatásaiban. A helyesírás norma kialakulása az egyik legegzezaktabb, leginkább szabályokat felállító vetülete az általában vett magyar nyelvi standardnak.

Benkő témába vágó nyelvészeti munkái a hatvanas évekkel kezdődően jelennek meg, elsőként *A magyar irodalmi írásbeliség a felvilágosodás korának első szakaszában* című átfogó jellegű kötete, amelyben hatalmas primer anyaggal dolgozik a szerző. Ugyanebben az évben megjelenik egy rövidebb tanulmánya is (*Irodalmi nyelvünk fejlődésének főbb vonásairól*), amelyből azóta is számtalanszor idézik a klasszikussá vált irodalmi nyelv-definíciót. A professzor által használt szakterminusokat (nemzeti nyelv, irodalmi nyelv, köznyelv) azóta már kezdi kiszorítani a szociolingvisták által szorgalmazott standard (írott és beszélt) meghatározás, de a régebbi fogalmak történeti meghatározottságuk miatt sem elfelejtendők, hiszen az irodalmi nyelv definíciójában benne van az írásbeliség kialakulásától a (szép)irodalom nyelvének megszilárduló normáig tartó fejlődésvonal.

Elméleti szakmunkái megírásán kívül Benkő Loránd kutatói idejének egy részét szívesen áldozta filológusi „bíbelődéseknek” is, mint amilyen a szótárszerkesztés nagy precizitást igénylő, sokszor monoton és látványos sikereket nem hozó feladata. Gerstner Károly előadásában (*Benkő Loránd, az etimológus és szótárszerkesztő*) eme tevékenységének állít emléket, felidézve miként kezdődtek el a tudós szervezésében *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótárának* előkészítő munkálatai. A TESz elméleti szükségessége az ötvenes-hatvanas évek fordulóján realizálódott a Magyar Nyelvtudományi Intézet vezetőiben, hiszen sem az ETSz, sem a SzófSz nem nevezhető egy holisztikus jellegű magyar etimológiai szótárnak. A TESz újszerűsége a szövegtörténeti folytonosságként való prezentálásában áll, lehetőség szerint a legkorábbi adattal kezdve a szómagyarázatok sorát, idézeteket is bevágvá a

korabeli forrásokból. A későbbiekben megfogalmazódott az igény, hogy a TESz eredményeit a magyarul nem tudó szakmai közönségnek is hozzáférhetővé kellene tenni, ez indította el az új német nyelvű szótár szerkesztési munkálatait (címe: *Etymologisches Wörterbuch des Ungarischen* – EWUng). Az EWUng számos téren átdolgozta a TESz következetlenségeit, így hát láncreakció-szerűen felvetődött Benkő Lorándban az újabb ötlet, hogy egy még inkább tökélyre fejlesztett, új magyar szófejtő szótárt kellene összeállítani. Halála után nem sokkal össze is állt az új szótárszerkesztő csapat, és azóta is folynak a Nyelvtudományi Intézetben az ehhez kapcsolódó előkészületek.

A nagy nyelvész szótáriró munkássága sokrétű tudományos tevékenységének egy újabb vetületére is rávilágít, a történeti jelentésstanban való jártasságára. Tolcsvai Nagy Gábor erről értekezik *Benkő Loránd történeti szemantikai munkásságáról* című előadásában. Bár az előadó leszögezi, hogy az általa méltatott nyelvtudós a szó szoros értelmében véve nem volt szemantikus, de több alapvető művébe beiktatott történeti szemantikai fejtegetéseket. Az egyik ilyen a fennebb említett TESz, de idesorolható pl. *A történeti nyelvtudomány alapjai* című műve is, amelynek jelentéstörténeti alapvetései egyáltalán nem elhanyagolhatók. Tolcsvai Nagy Gábor rövid értekezésében arra kíván összpontosítani, hogy a jelentéstörténet és jelentésváltozás terminusok milyen hozzáadékokkal csapódnak le Benkő Loránd felfogásában. Hárompólusú a Benkő-anyag vizsgálata történeti szemantikai szempontból: 1. az egyes hálózati összefüggések kialakulása és változása a TESzben. 2. A kommunikációs környezet és a működés összefüggései a változásban a tanulmányok példáján. 3. A rendszer általános, szabályokat követő változásai *A történeti nyelvtudomány alapjai* nyomán.

Az eddigi tanulmányok-előadások öt olyan nyelvtudományi területet vonultattak fel, amelyeken Benkő Loránd jelentős eredményeket mutatott fel: a sort a történeti nyelvtan terén

kifejtett munkálkodása egészíti ki. Grammatikusi kontribúciójáról Haader Lea számol be *Benkő Loránd, „A magyar nyelv történeti nyelvtana” főszerkesztője* címmel. Egy történeti nyelvtani kézikönyv szükségességének gondolata már az etimológiai szótár befejezésekor felmerült. Tudósunk ezt azzal indokolta szakmai körökben, hogy a magyar nyelvterület a legtöbb európaival ellentétben még mindig nélkülözött egy ilyen alpművet, bár a megszületéséhez kellő részletkutatások már adódtak voltak. Persze adódtak nehézségek a kivitelezés során: pl. annak eldöntése, mi tartozék a történeti grammatikába. Benkő elengedhetetlennek tartotta, hogy az egyes nyelvtani kategóriák mellett beemelje a kutatásba az ezek érintkezési pontjain található részkérdéseket (stiliztikaiakat stb.). A másik nővumnak ható felismerése professzorunknak, hogy a szinkrón vizsgálatokat nem iktatja ki a történeti kutatásokból, sőt a holisztikus tudományos szemlélet és leírás alapvetésének tartja a szinkrón-diakrón egymásmellettséget. Ez a szemlélet viszont vitás kérdéseket is felvet: mennyiben igazi szinkrónia a történeti szinkrónia, amit Herman József „vastag szinkróniának” nevez, hiszen például hiányoznak a valódi beszélt nyelvi adatok.

A kötet másik benkős jellegzetessége, hogy a jelenségeket nem elszigetelten kívánja leírni, hanem rendszerszerűen: „a minden mindennel összefügg” elvet egész életében magáénak vallotta nyelvtudósunk. Rendszerfelfogása viszont újabb akadályba ütközik: a nyelvi adatokról nem lehet kézzelfoghatóan eldönteni, hogy melyek tartoztak egyazon nyelvi tartományba, pedig ennek ismeretében a változásviszonyokat megállapítani kockázatos vállalkozás. Nagyszabású kötetével kapcsolatban maga Benkő Loránd fogalmazza meg óvatosságra intő felhívását: nem szabad figyelmen kívül hagyni a nyelvészeti megállapítások képlékenységét, ami pl. az ómagyar kor nyelvi jelenségeit illeti.

A soron következő előadás, illetve rövid tanulmány Pusztai Ferencről származik, aki *A szin-
tézisek szerepe Benkő Loránd munkásságában*

címmel összegzi, mely monografikus jellegű munkák születtek a professzor tollából, és hogy milyen különleges szerepet tulajdonított ezen nagylélegzetű műveknek ő maga is a nyelvtudomány előrehaladása szempontjából.

Az utolsó három előadás közös sajátossága, hogy nagyrészt a nyelvtudós emberi vonásait fedik fel előttünk: karizmatikus figuráját, eredeti egyéniségét, szilárd jellemét kívánják megrajzolni a hallgatóság előtt, és most már írott változatukban az utókor számára is. Szathmári István beszéde, a *Benkő Loránd, a Magyar Nyelvtudományi Társaság elnöke* arra világít rá, milyen szenvedéllyel vetette bele magát a néhai tudós a nyelvtudomány művelésébe, mint a társaság elnöke hogyan vitte tovább a Bárczi-féle hagyományokat, bár elődjéhez képest szigorúbb rendet követelt meg a társaság tagjaitól. A *Benkő Loránd, a tanár* című előadás Hajdú Mihályhoz fűződik, aki mint egykori tanítvány sajátos szemzőgből látta az elmélyült kutató-professzor szokásait, tanszékvezetői habitusát. Megtudjuk, hogy mindig emberségesen lépett fel diákjaival szemben, és mindig mélyszéles érdeklődést tanúsított kutatási programjaik, terveik iránt. Tanszékvezetői és intézetvezetői munkássága nem csupán a szigorúan vett egyetemi feladatokat foglalta magában, de nyelvjárási gyűjtőutakat, a Nyelvész Napok szervezését is. Szerette a kötetlen találkozókot is kollégáival, a baráti beszélgetéseket, minden alkalmat megragadott, hogy ezeket megszervezze, és részt vegyen bennük. Pedagógusi, egyetemi oktatói tevékenységét

számos kitüntetéssel jutalmazták: 1967-ben a Felsőoktatás Kiváló Dolgozója, megkapja később a Munka Érdemrend arany fokozatát, az ELTE aranyérmét, majd a legvégén a legrangosabbnak számító Apáczai Csere János-díjat. Kiss Jenő záróbeszéde, a *Benkő Loránd, a tudós és ember* befejezésül újra felvillantja a nyelvész életútjának, karrierjének fontosabb megállóit, az indulástól a végső megpihenésig, és rámutat, hogy mennyire kiemelt fontosságú volt Benkő számára egész életében erdélyisége: az Erdélyhez kapcsolódó nyelvészeti kutatásokat is folyamatosan támogatta, amennyiben tehetette. Közbenjárásának köszönhető, hogy megjelenhettek az *Erdélyi magyar szótörténeti tár* egyes kötetei, hiszen oroszulánrészt vállalt az anyagi feltételek megteremtésében. Ugyanez mondható el *A romániai magyar nyelvjárás atlaszáról*, a *Székely nyelvfeldrajzi szótárról* és a *Moldvai csángó nyelvjárás atlaszról* is. A romániai kommunizmus sötét korszakában közreműködött az Erdélyi Magyar Helynévtörténeti Adattár Szabó T. Attila által összegyűjtött céduलाanyagának Magyarországra való menekítésében.

Összegzésként azzal egészíthető ki Benkő Loránd sokrétű méltatása, hogy pályájának alakulása, megszállott érdeklődése a nyelvtudomány, főként a történeti nyelvészet iránt mint az egyik utolsó őrszemet állítja elénk nagy tanszékvezető elődjei, a legismertebb 20. századi nyelvtudósok sorában, Simonyi Zsigmond, Gombocz Zoltán és Pais Dezső mellett.

András Zselyke

Contents

Dóra Andrea Czégényi: The Folk Belief „without Shadow”. The Conceptual History of Superstition	1
György Takács: „Great Saint Mary Set a Big Table...”	46
Enikő Balássy: The Spiritist in Popular Beliefs in Székelyhodos (Hodoşa)	85
Lajos Balázs: A Different Approach to the Wedding Pretzel, or the Bride’s Change of Sexual Identity in Csíkszentdomokos (Sândominic)	101
Szilárd Salló: The Existing Means of a Sheep Ranch in Csikmadaras (Mădăraş, Harghita County)	118

Workshop

Tekla Tötszegi: The Possibility of Analysing the Inscriptions on Objects within Ethnographic Research – The Example of Furniture from Torockó (Rimetea, Alba County)	141
András Vajda: The Work of a Local Historian in Sáromberke (Dumbrăvioara): History about us (case study)	150
Erika Vass: The Calvinist Hungarians Living in the Zsil (Jiul) Valley	161
Veronika Lajos: Applied Anthropology among the Moldavian Csángós? Attempt to Re-interpret the Relation between Theory and Practice	176

In memoriam

Berezcki Ibolya: Dr. László Keszi-Kovács (1908–2012)	194
--	-----

Review

Erika Vida Tekei: New Points of View in the Ballad-Searching.....	196
Imola V. György: The Star-Cult as the Postmodern Form of Consciousness and Behaviour’s Example	200
Árpád-István Bajkó: Mors certa, hora incerta	206
Renáta Bilibók: „ <i>Is He Still Living? If He not Died.</i> ” Detrehemtelep’s Narratives	212
Dóra Andrea Czégényi: From Micofilia to Etnomicology.....	215
István Kinda: Disappeared and Increasing Minorities in Transsylvania	219
Zsolt Nagy: Publications of the Csángó Ethnographic Museum from Zabola	222
Lajos Balázs: Plants in the Moldavian Hungarians’ Traditions	230
Zselyke András: Saluting the Memory of Loránd Benkő	232

Cuprins

Czégényi Dóra Andrea: Credința populară „fără umbră” (Istoria conceptuală a credinței)	1
Takács György: „Sfânta Maria cea Mare a pus o masă mare...” Sacrificarea unui cal pe un deal și ospățul demonilor bolilor într-un grupaj specific de descântece	46
Balássy Enikő: Spiritistul în credințele populare din Hodoșa (jud. Mureș)	85
Balázs Lajos: Despre covrigul de nuntă altfel, sau schimbarea/transformarea identității sexuale a miresei la Sândominic-Ciuc	101
Salló Szilárd: Schimbările garniturii de unelte la o stână de pe muntele Nășcălat.....	118

Atelier

Tötszegi Tekla: Posibilități ale analizei inscripțiilor de pe obiecte în cercetarea etnografică – exemplul mobilierului pictat din Rimetea (Alba)	141
Vajda András: Opera unui istoric local din Dumbrăvioara (Mureș): o istorie despre noi înșine (Studiu de caz).....	150
Vass Erika: Maghiarii calviniști din Valea Jiului	161
Lajos Veronika: Antropologie aplicată la ceangăii din Moldova? O încercare pentru reinterpretarea relației dintre teorie și paractică	176

In memoriam

Berezcki Ibolya: Dr. Keszi-Kovács László (1908-2012).....	194
---	-----

Recenzii

Vida Tekei Erika: Noi puncte de vedere în cercetarea baladei populare – combaterea unor teze fixe	196
György V. Imola: Cultul vedetelor ca un exemplu al formelor postmoderne de conștiință și comportament	200
Bajkó Árpád-István: Mors certa, hora incerta.....	206
Bilibók Renáta: „Trăiește și acum dacă n-o fi murit...” Narrative de la Colonia Triteni.....	212
Czégényi Dóra Andrea: De la micofilie la etnomicologie	215
Kinda István: Minorități dispărute, minorități în sporire în Transilvania	219
Nagy Zsolt: Publicațiile Muzeului Etnografic Ceangăiesc din Zăbala	222
Balázs Lajos: „Pentru orice boală există o buruiană”	230
András Zselyke: Comemorarea lingvistului Benkő Loránd	232

Tartalom

Czegényi Dóra Andrea: Az „árnyék nélküli” hiedelem (Fogalomtörténeti áttekintés).....	1
Takács György: „Nagy Szent Mária egy nagy asztalt terített...” A hegyen végzett lóáldozat és a betegségdémonok megvendégelése egy különös ráolvasócsoporthoz	46
Balássy Enikő: A spiritista hiedelemköre Székelyhodos község hiedelemvilágában	85
Balázs Lajos: A lakodalmi perecről másképpen, avagy a menyasszony nemi identitásának cseréje/váltása Csíkszentdomokoson	101
Salló Szilárd: Egy naskalati juheszténa eszköztárának változásvizsgálata.....	118

Műhely

Tötszegi Tekla: A tárgyfeliratok elemzésének lehetőségei a néprajzi kutatásban – a torockói bútorok példája.....	141
Vajda András: Egy sáromberki helytörténetíró és munkája: a rólunk szóló történelem (Esetelemzés).....	150
Vass Erika: A Zsil-völgy református magyarsága	161
Lajos Veronika: Alkalmazott antropológia a moldvai csángóknál? Kísérlet elmélet és gyakorlat viszonyának újraértelmezésére.....	176

In memoriam

Berezki Ibolya: Dr. Keszi-Kovács László (1908–2012).....	194
--	-----

Szemle

Vida Tekei Erika: Új szempontok a balladakutatásban – berögzött tételek cáfolata	196
György V. Imola: A sztárkultusz mint a posztmodern tudat- és viselkedésformák egyik példája.....	200
Bajkó Árpád-István: Mors certa, hora incerta.....	206
Bilibók Renáta: „ <i>Most is él? Ha meg nem halt.</i> ” Detrethemtelep történetei	212
Czegényi Dóra Andrea: Önként kínálkozó ízes eledel... A mikofiliától az etnomikológiáig.....	215
Kinda István: Eltűnt és gyarapodó kisebbségek Erdélyben.....	219
Nagy Zsolt: A zabolai Csángó Néprajzi Múzeum kiadványai.....	222
Balázs Lajos: „Minden bajra van valami burján”	230
András Zselyke: Tisztelgés Bekő Loránd emléke előtt.....	232

