

NÉPI

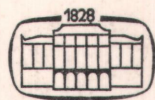
A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

NÉPRAJZI KUTATÓ CSOPORTJÁNAK

KULTÚRA—

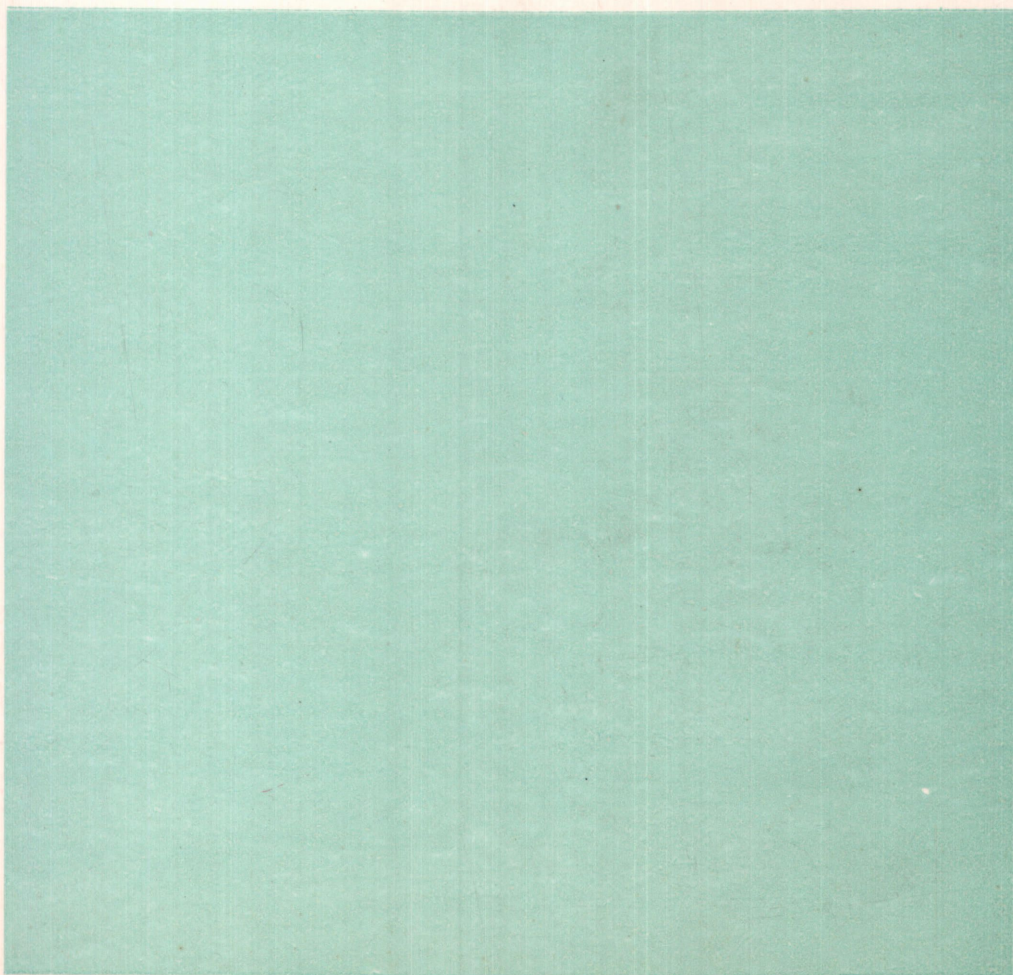
ÉVKÖNYVE

NÉPI



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

TÁRSADALOM



NÉPI KULTÚRA —
NÉPI TÁRSADALOM

A Magyar Tudományos Akadémia
Néprajzi Kutató Csoportjának
évkönyve IV.

Főszerkesztő
Ortutay Gyula

Az új kötet a Néprajzi Kutató Csoport tíz munkatársának, és három más tudományos intézményhez tartozó öt kutatónak 18 tanulmányát tartalmazza. Ennek a tanulmánykötetnek központi témája a ma Európában és Amerikában az érdeklődés előterében álló *strukturakutatás*, illetve a *strukturalizmus*. Erről a témáról, illetőleg ezzel a módszerrel tizenegy tanulmány készült. Ezek a dolgozatok elsősorban a néprajz és a folklór történeti megközelítésének legfontosabb kérdéseivel foglalkoznak, s előbbre viszik azt a munkát, amely a magyar paraszti társadalom és kultúra európai, eurázsiai helyét, belső történeti és szervezeti összefüggéseit meghatározza.



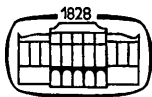
AKADÉMIAI KIADÓ
BUDAPEST

NÉPI KULTÚRA — NÉPI TÁRSADALOM

NÉPI KULTÚRA – NÉPI TÁRSADALOM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
NÉPRAJZI KUTATÓ CSOPORTJÁNAK ÉVKÖNYVE IV.

FŐSZERKESZTŐ
ORTUTAY GYULA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST 1970

Szerkesztette

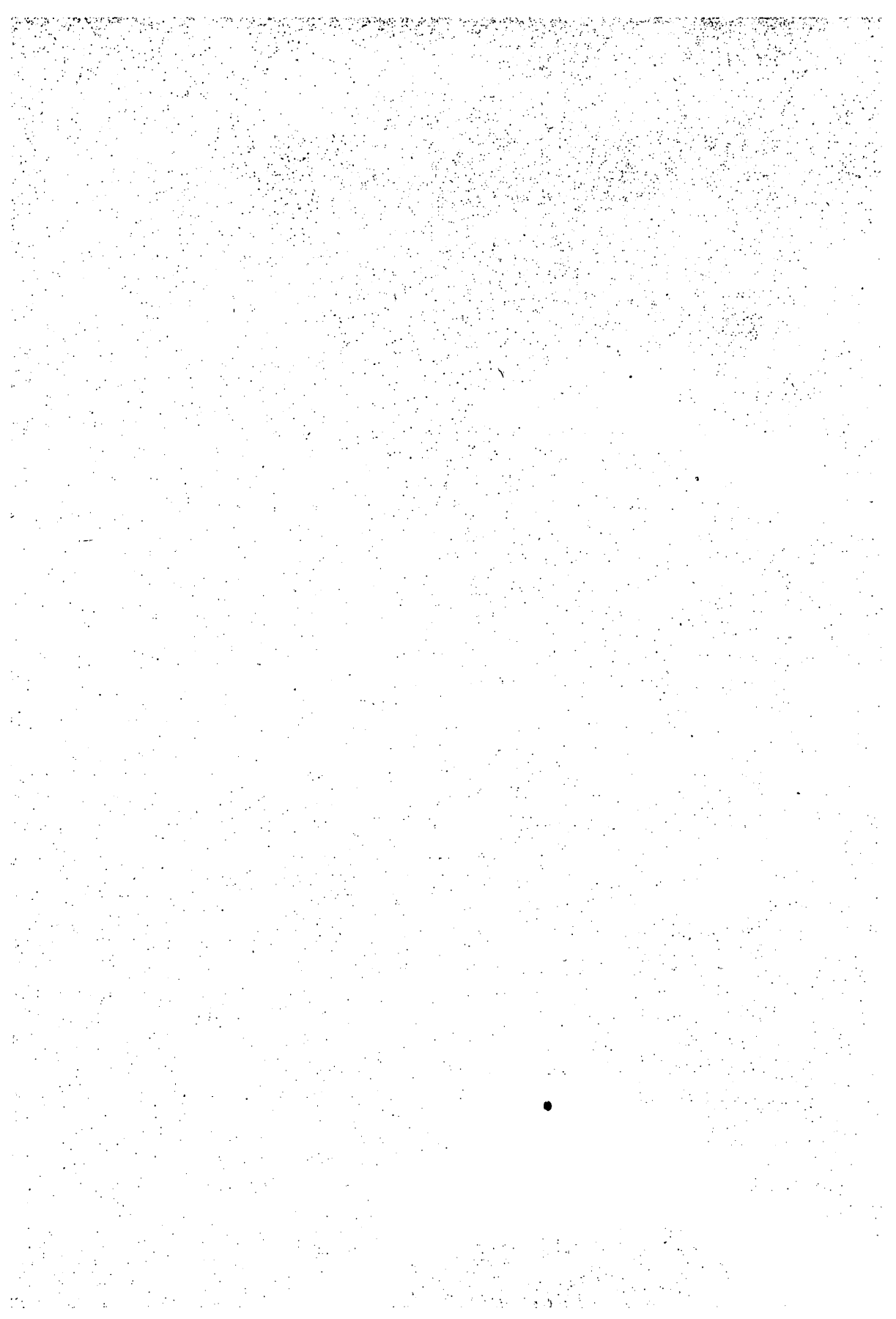
DIÓSZEGI VILMOS

© Akadémiai Kiadó, Budapest, 1970

Printed in Hungary

TARTALOM

PALÁDI-KOVÁCS ATTILA: A széna takarása a magyar parasztságnál	7
SZABADFALVI JÓZSEF: Az akol típusa és funkciója	39
KÓSA LÁSZLÓ: A kandallós tüzelő	81
KISBÁN ESZTER: A kenyér a táplálkozási struktúrában	97
KÜLLŐS IMOLA: Kísérlet a magyar népköltészet szerelmi dalainak tipologizálására	127
SZEMERKÉNYI ÁGNES: A proverbiumok történeti formáinak a változásához	147
DIÓSZEGI VILMOS: A baraba törökök iszlám előtti samanizmusa és etnogenetikai tanulságai	161
SÁRKÁNY MIHÁLY: Megjegyzések komplex társadalmak szociálantropológiai vizsgálatához	243
HOPPÁL MIHÁLY: Az „igézés”-hiedelemkör alkotóelemei	259
<i>Az antropológiai strukturalizmus néhány kérdése</i>	287
HOPPÁL MIHÁLY: a strukturalizmus kialakulásának történetéből	289
BODROGI TIBOR: Társadalmi struktúra és strukturalizmus	307
BOGLÁR LAJOS: A vallás és mitológia strukturalista vizsgálatáról	323
HARTWIG, WERNER: Strukturális antropológia, kategorikus strukturalizmus és marxista rendszerelmélet	333
SÁRKÁNY MIHÁLY: Gazdasági antropológiai irányzatok	347
ECSEDY CSABA: A társadalmi struktúra kutatása a mai angol szociálantropológiában	357
KÖRNER TAMÁS: A strukturalista mítoszelemzés egyes problémái	367
VOIGT VILMOS: Hozzászólás	371
BODROGI TIBOR zárszavaiból •	389



PALÁDI-KOVÁCS ATTILA

A SZÉNA TAKARÁSA A MAGYAR PARASZTSÁGNÁL

A MEZEI SZÉNAC SOMÓK NEVE ÉS SZÁMOLÁSA

KÁLLAY Ferenc felismerése,¹ de különösen GYÖRFFY Istvánnak a magyar gazdálkodás „kettősségét” elméleti tétellé emelő tanítása nyomán² a szálas gabona kötetlen kezelése és a szénatakarás közötti nyilvánvaló összefüggésekre sűrűn hivatkoznak népünk gazdálkodásának a kutatói. A szálas gabona betakarításának rendje a magyar parasztság földművelő gazdálkodásának legjobban feltárt és értékelt részei közé tartozik. A gabona kötött, kévéző kezelését, számolási rendszereit BALASSA Iván úttörő összefoglalása³ után a Magyar Néprajzi Atlasz szélesebb apparátussal dokumentálja.⁴ A gabonafélék kötetlen kezelését főként regionális kutatások nyomán egész mélységében látjuk,⁵ s a munkamenettel, valamint annak nyelvi tükrözésével kapcsolatosan magasszintű általánosításokig jutott el az eddigi kutatás.⁶ A széna és a rendrevágott gabona takarása közötti összefüggések, a fellelhető azonosságok és különbségek pontosabb regisztrálásához és értékeléséhez azonban az szükséges, hogy a szénatakarás menetét, a szénagyűjtés egységeit, számolási rendjét is olyan alaposan megismerjük, mint a gabonáét. Egyetlen rövid tanulmányban mindez persze nem valósítható meg, ezért első lépésként csupán a kérdés felvázolását, a munkamódok és nyelvi tükrözésük országos áttekintését, térképezését tűztem célul. Ezt a problémafelvetést helyszíni mélyfúrások és történeti források anyagával kell majd kiegészíteni, s azok fényénél újból elemezni. (A gyűjtött anyag a századforduló állapotát tükrözi.)

¹ TÁLASI István, 1946.

² GYÖRFFY István, 1942.

³ BALASSA Iván, 1956.

⁴ MUTATVÁNY a Magyar Néprajzi Atlasz anyagából, 1967.

⁵ NAGY Gyula, 1963.

⁶ TÁLASI István, 1957.

A szénagyűjtés munkamódjait vizsgálva abból kell kiindulnunk, hogy a szénatakarás során a különböző nagyságú, formájú csomók, egységek kialakításában a széna óvása, védelme mellett célként található a további száradás lehetőségének fenntartása is. A gyűjtés és a szárítás mozzanatai a munkafolyamatok célját és mikéntjét együttesen határozzák meg, s a kettőt csak a vizsgálat egyszerűsítése érdekében választhatjuk külön. A szárítási módok részletes vizsgálatába ezúttal nem bocsátkozhatunk, ez külön tanulmány tárgya lesz még. Annyit azonban már most megjegyezhetünk, hogy a Kárpát-medencében a széna szárításának több, egymástól tájlag is elkülönülő rendszere lelhető fel. A magyar népterület túlnyomó részén, így az Alföldön, a Dunántúl keleti és északi felén a széna általában renden szárad. A vastagabb rendet, az *anyaszénát* többnyire forgatják, a második kaszálású sarjút, a hitványabb rendeket azonban nem is forgatják. Ezzel szemben a csapadékosabb, dús vegetációjú alpesalji és kárpáti kaszálókon a rendet kaszálás után széthintik, „elrázzák” — a székelyek „pallják” — a száradás gyorsítása végett. További gondoskodást mutat a szárító ágaskarók és különböző formájú szárító állványok alkalmazása. A Sajó völgyétől kelet felé a népterület peremén *oszró, eszrő* néven, Erdélyben pedig *osztörü, üsztürü, bak, kecske, fentő, cselke* stb. elnevezések alatt széles körben ismeretesek a különféle szénaszárító alkalmatlóságok. A természetett takarmányok (lucerna, lóhere) terjedésével párhuzamosan olyan helyeken is meghonosodtak ezek az objektumok, amelyeken a széna szárításához korábban nem alkalmazták.

A széna azonban nemcsak az állványokon, hanem a karó nélküli mezei csomókban is szárad, s akárcsak a keresztbe rakott gabona, igazából ezekben érik be. Akkora csomókat célszerű hát kialakítani, amekkorában a fél-száraz széna nem fűlik be, minőségéből nem veszít, de amelyekből szükség esetén rövid idő alatt nagyobb, esőtől, szélből jobban védhető csomók alakíthatók ki.

A mezei szénacsomók kialakításának, a széna összegyűjtésének menetét, eszközeit ismertető leírások zöme sajnos homályban hagy egy lényeges mozzanatot. Csak a legritkább esetben derül ki az, hogy a rendet villával vagy gereblyével forgatják, s hogy a széthintve, illetve renden száradó szénát gereblyével avagy villával kezdik takarni. Pedig nem kétséges, hogy a két eszköz használatának sorrendje a szénatakarás két metódusáról vall. Világosan elkülöníti a villa, illetve a gereblye használatához kapcsolódó két munkamódot TÁLASI István: „A kaszálás után a takarás folytatódik vagy a rendeknek kisebb gyűjtési egységekbe való felhajtásába (villa), illetve *veretelésébe* (gereblye); tehát összeszedésébe, felgyűjtésébe, ez mindkét termék — tehát széna vagy gabona — esetén lehet *csirke, petrence, vagy rudas,*

majd *vontató* vagy *boglya*, ha pedig a gabonát felkötik, *kéve*, *kereszt* vagy *csomó* stb.”⁷ BALASSA Iván az *összeverés*, mint szénakészítési műszó magyarázatát a következőkben látja: „Azt jelenti, hogy a rendeket gereblyével párhuzamosan futó *összeverésekbe* húzzák össze, melyből aztán vontatót készítenek”. Véleményét a *szénaverés* kifejezés helynévvé válásával is bizonyítja, s több XVIII. századi adatot említ idevonatkozólag Erdély területéről.⁸

A szomszéd népek gyakorlatában a gereblyével *veretelés* talán fontosabb munkamód volt, mint nálunk, s tisztábban megőrződött köztük a két módszer elkülönülése. Például Hanykovicza ukrán lakossága a széthintett rendet előbb „nagy sorba” (*velikij valj*) gereblyélte össze, majd ebből kis csomókat (*navilki*) készített éjszakára. A boglyákat (*kopica*) ezekből a – villahegynek fordítható – rakásokból készítette, amikor a széna kellően megszáradt.⁹ A Felső-Garam mellékén lakó szlovákok a fészáraz szénát a szélekről befelé sávokba (*do pasikov*) gereblyézik az ugar és parlag kaszálókon, vagy széles köralakba (*b'lach*) a réteken. A 'sávból', illetve a 'körből' éjszakára kis csomókat készítenek, amit *navidl'ata*, *navidl'atka*, *kozaki*, *kopence* néven emlegetnek. Másnap reggel a kis csomókat ismét szétterítik kör alakban száradni, s a nap során kétszer-háromszor megforgatják.¹⁰

PAMFILE, T. a románok szénagyűjtéséről írja: „A barázdák (rendek) összegyűjtésének másik formája az, amikor a gereblyét (*grebla*) használják. A gereblyével a barázdákat felgöngyölik (*valatuci*), egyik végéről görgetve ugyanúgy, ahogy egy vég vásznat gördítenek. Amikor a göngyöleg elég nagy lett, villára veszik és szénaboglyát (*capija*) készítenek belőle”.¹¹

A széna gereblyével való veretelését a magyarság néhány csoportjától ismerjük csupán (1. kép). Az „elpallott”, azaz széthintett, elrázott szénát gereblyével húzzák előbb össze a gyergyói és a csíki székelyek.¹² Az Alföldön csak akkor mellőzik a villát szénatarakáskor, ha alacsony, rövid a fű. Talán a hegyi kaszálók rövidszálú füveivel is összefügg, hogy a széna gereblyével való veretelése a hegyvidékeken elterjedtebb, szívósabbban élő gyűjtési mód, mint az Alföldön. Gereblyével nyúlnak előbb a szénához a zalaiak, főként a gőcsejiek. Kiskanizsán 3–4 szénarendet gereblyéznek egybe rét hosszát.

⁷ TÁLASI István, 1957, 227.

⁸ BALASSA Iván, 1945, 29.

⁹ GUNDA Béla szíves közlése.

¹⁰ PODOLÁK, J. 1961, 567–568; PODOLÁK, J. 1967, 37–38, 16–18. kép.

¹¹ PAMFILE, T. 1913, 158. (Az idézet TÓTH Sofia fordítása.) Itt említtem meg, hogy a széna gereblyével történő összehúzása, összeverése Európa távolabbi területein is elterjedt, s egyes tájain, pl. a Baltikumban ez volt a főként alkalmazott szénagyűjtési eljárás. Vö. DUMPE, L. 1964, 143–167.

¹² Saját gyűjtésem.



1. Az elhintett széna összeverése gereblyével. Perecse, Abatúj m. 1969. PALÁDI-KOVÁCS Áttila felvétele

Az így keletkezett *ágylás*t azután kisebb rakásokra, *bagjákra* bontják.¹³ Ugyancsak *ágylás*ba hajtják össze a rendet Cserszegtomajon, mint mondják: „begráblálják”.¹⁴ A gereblyével összehúzott, s részben villával összedobált *szénaágylás*, *ágylás* a régi Zalának még több helységéből feljegyzésre került.¹⁵ Becsvölgyén a széthintve száradó szénát favillával, de ha kicsi, gereblyével szokták forgatni, s a szárazabb széna „öregét” villával *ágyatok*ba hordják, az apraját pedig gereblyével húzzák össze.¹⁶ A gereblye elsődlegessége, a veretelés Becsvölgyén már nem jelentkezik tisztán.

¹³ A kiskanizsai adatot l. Új Magyar Tájszótár (a továbbiakban: ÚMTSZ) *ágyás* címszavánál. A kéziratot gyűjtemény használatáért B. LŐRINCZY Évának ezúton mondom köszönetet. Itt jegyzem meg, hogy a Körös–Berettyó vidékén, a póhalmi kaszálókon a fűvet akkor is lekaszálják, ha alig látszik ki a földből. Ilyenkor a rendeket nem gyűjtik villával, hanem *nagybögő*vel húzzák össze. (Vö. SZABÓ Mátyás, 1957, 46.)

¹⁴ VAJKAI Aurél, 1941, 254.

¹⁵ Pusztamogyoród, NÉMETHY Endre, Ethnológiai Adattár (továbbiakban: EA) 145; Sümeg, ÚMTSZ; Kisbalaton, TAKÁCS Lajos, 1966, 194; Surd, MNA gyűjtése.

¹⁶ PAIS Sándor, 1964, 42.



2. Szénarendek összehajtása *gátba*. Szurdokpüspöki, Nógrád m. 1969. PALÁDI-KOVÁCS Attila felvétele

A hóstátiak (Kolozsvár) a szénagyűjtést *összeverések*, azaz a kaszáló hosszában végigfutó páros, barázdaszerű csomók készítésével kezdik. A gyűjtés fő eszköze azonban nem a gereblye, miként az a megjelölésből következne, hanem a villa: „A széna összeverését a nyíl felső végéről indulva, mindig a kaszáló jobb oldalán kezdik meg. Itt, a nyíl hosszában lefutó rendek fejéhez egy-egy *villásembert* állít a gazda, s kettőnként mögégjük egy-egy *gerebjés* is kerül. A munkát a jobbszélső *villás* kezdi meg: amint lépésről-lépésre előrehalad, villájával balra társának átfordítja rendje szénáját. A szélső munkás néhány lépése után a második *villásember* is bekapcsolódik a rendek összeverésébe. Feladata, hogy úgy, mint előbb társa tette, ő is továbbadja az előtte levő renden immár megkétszereződött szénát. E két gyűjtőt a mögégjük beosztott gereblyés követi, hogy amit villájuk nem emel fel, vagy összeverés közben elhullat, azt gereblyéjével összegyűjtve rádobja a következő, harmadik rendre”.¹⁷ A hóstátiak SÁNDOR Gábor után

¹⁷ SÁNDOR Gábor, 1944, 30.



3. Szénatarló gereblyézése. A háttérben *gát* és *rudas*. Szurdokpüspöki, Nógrád m. 1969.
PALÁDI-KOVÁCS Attila felvétele

idézett szénagyűjtési munkamódja és munkamegosztása igen fejlett változatát képviseli a munka termelékenységét emelni kívánó paraszti munkaszervezésnek, s lényegében csak az *összeverés* kifejezés emlékeztet benne a régi gereblyés munkamódra.

Sokkal általánosabb, elterjedtebb a szénarendek villával törtető összehajtogatása. A zempléni Páciban a rendet két végéről villával összehajtják *hurkába*.¹⁸ A hegyközi Nyíríben is a kaszáló közepére egy *hurkába* húzzák össze a rendeket.¹⁹ A Sárközben két férfi hajtotta a *hurkát* egymás mellett dolgozva, „mint a galacsint a bogár” és az asszonyok gereblyézték utánuk. Általában 10 rend szélességét egyik és 10 rend szélességét a másik oldalról hajtottak össze és ez adott kb. egy vontató nagyságú szénát.²⁰ Szürnyeegen (Zemplén) a rendet a réten takaráskor előbb

hurkába tolják, azután *vidlahegybe* rakva két rúdon összehordják.²¹ Hasonló jelentésben használják az összehajtogatott rend széna megjelölésére a *gát* és *garád* terminust egyes palóc területeken: Sirok, Erdőkövesd, Bolyk, Csáb (2—3. kép).²² A berzétiek (Gömör m.) a széthintett szénát előbb gereblyével hajtják össze *kolbászba*, s abból raknak aztán *petrencét*, majd *vontatót*.²³ Paláston (Hont m.) szintén *kóbászba* hajtják előbb a szénát.²⁴ Sajnos az összehajtott széna megjelölésére szolgáló kifejezések teljesebb példatárát most még nem állíthatjuk össze. Nehéz is ezeknek a terminusoknak a nyomozása, mert sokfelé ki sem alakult, meg sem szilárdult a szénatarlás

¹⁸ BAKÓ Ferenc, EA. 2994, 29.

¹⁹ BALASSA Iván, 1964, 150.

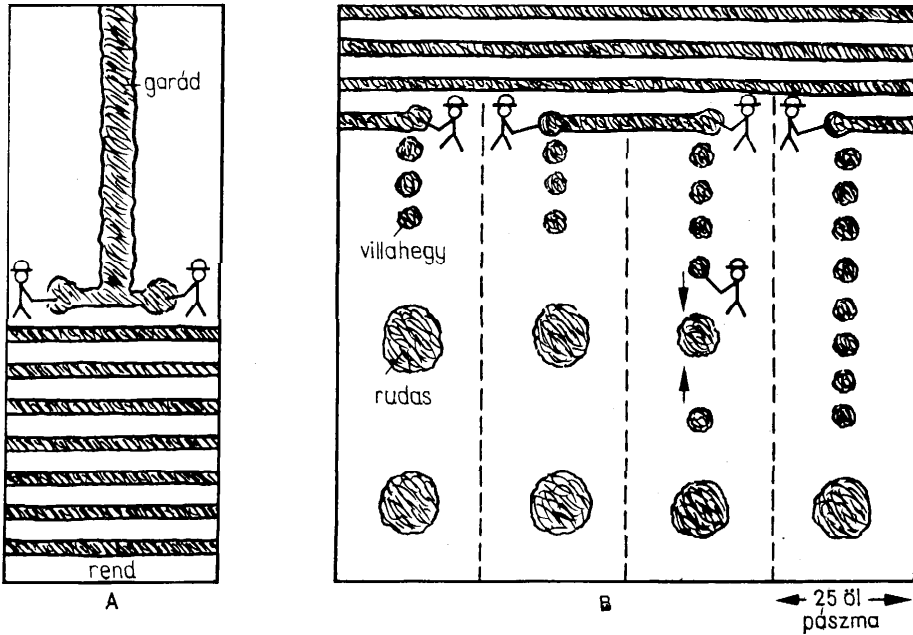
²⁰ ANDRÁSFALVY Bertalan, 1965, 33.

²¹ SZINNYEI József, 1893, 910.

²² Saját gyűjtésem.

²³ Saját gyűjtésem.

²⁴ MNA gyűjtés.



4. A szénagyűjtés szisztémája: A. keskeny parcellán, B. széles táblán

műszókincsének ez az eleme. Az abaúji Hegyközben két rendet húznak össze, amit *sornak* neveznek. Egy férfi megy elől, s a rendet háromágú villával *górja* befelé, az asszony pedig gereblyél utána. Mikor ez a vastag *sor* már végigkigyózik a réten, kijelölik a kis csomók, rakások helyét.²⁵

A szénatakarásnak ismét újabb módja, amikor nem hajtják a rendet, hanem egy-egy szénacsomót villára vesznek és néhány lépésnyire viszik vagy pedig tolják a rendet. SzABÓ Mátyás így érzékelteti ezt a munkamenetet: „A rendet először petrencébe tolják össze. Dévaványa környékén petrence alatt általában egy jó villára való szénát értenek. Egy petrencét kb. 10–12 lépés hosszú rendből raknak. Ezt úgy csinálják, hogy felét előre viszik a felgyűjtendő terület felé, ott leteszik, az üres villával előre mennek és onnét ismét hoznak egy villával, amit az előbbi csomó mellé helyeznek. Egy petrencének való szénát kétféleképpen lehet összeszedni. Ha vékony a rend, akkor csak tolni kell a villával . . . Ha vastag a rend, akkor rakosgatni kell egészen a petrence helyéig. Az utóbbihoz jó vasvilla is, de tolni csak favillával lehet. Ha vasvillával gyűjtenek, úgy 2–3 lépésenként a felgyülemllett kis csomókat előre dobják. Ezt az eljárást ismerik Ványán *csirkézés* elneve-

²⁵ BALASSA Iván, 1964, 148.

zés alatt. A *csirke* megfelel a petrencének. Csongrádon viszont a rudast (kb. egy mázsa) mondják csirkének. Endrődön nem ismernek sem csirkét, sem petrencét: a hasonló mennyiségű szénát *villahegynek* nevezik.”²⁶ IKVAI Nándor a széna „hajtását” a favillához, a „rakosgatást” a vasvillához köti: „A megszáradt rendet a lejtő felé, illetve a völgyi réteknél a széljárás irányában *villahegybe* (egy villára való csomó) hajtják össze, forgatva kis hengert alkotnak a renden fekvő takarmányból. Ugyanezt a szénamennyiséget Fónyon *petrencének* nevezik. Favillával a gyűjtés könnyebb, mint a vasvillával, mert a favilla ágai nem akadnak a földbe, hanem a levágott tarlórészen könnyen csúszthatatók. A vasvillával való takarásakor a villa ágai beleakadoznak a földbe, villahegybe, ezért nem is *hajtják* olyan hosszán a szénát, mert nem lehet vele szépen együtt-tartani, összetakarni. Ilyenkor inkább *csomóra* dobják, mint hajtják a takarmányt.”²⁷

BALÁZS Lajos Nádudvaron szerzett ismeretei szerint a szénarendet nem szabad tolni, göngyölegbe hajtani, mert ezáltal törik a széna, levele a földön marad, s a göngyöleg széna sem a boglyában, sem a szekéren nem igazgatható el kellő módon. Ehelyett villánszerűen „lepedősen” kell szépen egymásra helyezni a szénát. Az így gyűjtött szénából lehet ügyesen, könnyen rakodni. Nádudvaron a *gyűjtő* a rendnek kb. 25 öl hosszúságú szakaszáról rakosgat egy-egy kupacot, amit ennek a távolságnak a felezőpontján helyez el. Azt a kb. 50 öl hosszúságú szakaszt, amit egy-egy gyűjtő „felfog” egyszerre, s amelyben két sor kupacot rak, a nádudvariak *pásmának* nevezik.²⁸ (A szisztémához vö. 4. kép.)

Idézett példáinkkal egyelőre csak érzékeltetni lehet a szénatakarás munkamódjainak változatosságát, az eszközök által is befolyásolt fogásait, a munkatechnikák közötti finom különbségeket. A rendelkezésünkre álló feljegyzésekből nyilvánvaló, hogy a villával történő „hajtogató” és „rakosgató” technika az utóbbi 70–80 év során az egész magyar nyelvterületen a szénatakarás uralkodó munkamódja volt. A gereblyéző, „veretelő” gyűjtés ugyanakkor erősen visszaszorult. Talán a vasvilla elterjedésével is összefügg, hogy a szénagyűjtés technikája az utóbbi évtizedekben országosan egységesülő, s egyszerűsödő tendenciát mutat.

A továbbiakban vizsgáljuk meg a különböző nagyságú szénacsomók és elnevezéseik egymáshoz való viszonyát, egymásra épülését. Nézzük meg, hogy mutatkozik-e valami szabályosság, rendszer a különböző elnevezésű csomók szénamennyiségének meghatározásában. Az eleve valószínűnek látszik, hogy a különböző méretű egységeket nem véletlenül, nem tetszés

²⁶ SZABÓ Mátyás, 1957, 42. (A szerző kiemeléseit követtük.)

²⁷ IKVAI Nándor, 1967, 128.

²⁸ BALÁZS Lajos szíves írásbeli közlése nyomán.

szerint alakítják ki a szénagyűjtők. Az is feltehető, hogy olyan szigorú meghatározottságot, hagyományos szisztémát a szénacsomók egymásra épülésénél nem fogunk találni, mint a kévés gabona számolásánál.

A villázó szénatarakás legkisebb egységei azok az egy villára felszúrható csomók, amelyekből a közepes nagyságú, két rúdon szállítható kis boglyácskákat rakják. Ezeket a szénagyűjtés alapegységeinek tekinthető kis rakásokat a magyar népterületen több elnevezés alatt találjuk meg. Ezek közül — a rendelkezésünkre álló források szerint — a *villahegy* megjelölés a legelterjedtebb. SZINNYEI tájszótára szerint ennek jelentése „villányi csomócska, a milyenekben a szénát szárogatják”. Elterjedéséről azonban egy-egy Hajdú, illetve Heves megyei adatával alig mond valamit.²⁹ Az ÚMTSZ adagyűjtéséből már lényegesen többet tudhatunk az elterjedéséről is. Említi pl. a következő helyekről: Martos, Nagyszalonta, Mezőtúr, Fornos, Beregszász, Aranyosszék stb.³⁰ Saját gyűjtésem alapján említhetem használatát a következő pontokon: Madocsa, Bogyiszló (Tolna m.), Szögliget, Mezőcsát, Sajóvelezd (Borsod m.), Tarnaméra, Tiszanána (Heves m.), Kunhegyes, Kisújszállás, Tizzasüly, Tiszapüspöki (Szolnok m.), Hódos, Tóti (Bihar m.), Kémer, Kraszna (Szilágyményes m.), Gernyeszeg, Szabéd (Maros-Torda), Végvár (Temes m.).

Használják a *villahegy* megjelölést a legkisebb szénacsomóra Jósvafőn,³¹ Abaújban, a Zempléni hegységben,³² a szatmári Panyolán.³³ Ismeretes ebben az értelemben Torockón, Halmágyon, Irinyben is.³⁴ Ugyanezzel a jelentéssel a Székelyföldön, Háromszékben a *villa-tenyér* és a *villázat*³⁵ kifejezés használatos. Csallóközből és Mátyusföldről *villázat* néven említi az ÚMTSZ a még nem egészen száraz apró takarmánycsomót, amit, ha kellően megszáradt, petrencébe hordanak össze.³⁶ A *villázat* elnevezést találtam a tolnai Mislán, Kajdacson, Sióagárdon, Decsen is. Összegezve megállapíthatjuk a *villahegy*, *villázat*, *villa-tenyér* szénakészítési műszavak elterjedéséről — ha nem is tudjuk azt pontosan körvonalazni —, hogy ezek használatosak a magyar népterület túlnyomó részén.

A *villahegy* egyébként néhol a közepes, két rúdon szállítható szénacsomó neveként is előfordul. Erre mutat az is, hogy a Körösök vidékén, az Érmelléken, a Bodrog-közben számos ponton *villahegyhordó rúdnak* nevezik az

²⁹ SZINNYEI József, 1901—1903, 994.

³⁰ ÚMTSZ *villahegy* címszó.

³¹ GUNDA Béla gyűjtése a debreceni Néprajzi Intézet Adattárában (a továbbiakban: DENIA), 0083.

³² IKVAI Nándor, 1967, 42.

³³ VARGA Gyula gyűjtése, DENIA 0120.

³⁴ MNA.

³⁵ SZINNYEI József, 1901—1903, 994.

³⁶ SZINNYEI József, 1901—1903, 996.

ugyanott *rudas*nak mondott szénacsomók szállításához használt rudakat.³⁷ Sok helyütt, pl. a bihari Konyáron, *villahegyhordó rúdon* hordták a kazalba a szalmát, amíg elevátor nem volt a faluban.³⁸

A szénagyűjtés alapegységeinek, a rendből vett egy villányi csomócskának másik elterjedt elnevezése: *csirke*. Ebben az alakban ismeretes a Bodrogközben, a beregi Lónyán, a Hajdúságban és Újfehértón, a Jászságban, a Kis- és Nagysárréten, Biharban, a Tiszazugban, Békés és Csongrád legnagyobb részén. Így hangzik Baján is, de Baranyában a Mecsek, Ormánság és a Drávaszög tájain *csikét* mondanak hasonló jelentéssel. Erdélyben Segesvár vidékén, a Székelyföldön, a régi Udvarhely, Csík, Háromszék megyéből *csürke* néven jegyezték fel a legkisebb szénacsomót.³⁹ A *csirke* egyébként a rendevágott gabonafélék gyűjtése során is használatos kifejezés ott, ahol a kötetlen kezelési módnak kialakult hagyományai vannak.

Harmadsorban a *petrence* szó „egy villányi széna” jelentésben való használatára kell felfigyelnünk. Fentebb egyik idézetből láttuk, hogy Dévaványa környékén *petrence* alatt egy jó villára való szénát értenek,⁴⁰ s „villahegy” jelentésben használják a *petrence* szót az abaúji Fónyon is. Nádudvaron kb. 25–30 kg súlyú szénacsomó a *petrence*, amit kb. 25 ölnyi rendszakaszból gyűjtenek egy kupacba. A petrencékből aztán négyet-ötöt egy csomóba raknak, s ezt a 100–120 kg súlyú kis boglyát *rudas*nak nevezik.⁴¹ A legkisebb szénarakás megjelölésére szolgál a *petrence* szó Debrecenben és környékén, Szerepen, Bárándon, Sárándon, Váncsodon, Hosszúpályiban, Békésen, Viszen, azaz a Tiszántúl középső részén, főként a Sárrét környékén.⁴²

Apró szénacsomó, szénarakás értelemben ismert szó még a *tutus* Gömör déli vidékein, pl. Cakón, Sajópüspökiben.⁴³ Ugyancsak kis kupac jelentésben használják a *kompis* szót a Sajó-völgy gömöri szakaszán.⁴⁴ Jósvalfőn viszont a közepes, a 10 villahegyből összerakott kis boglyát nevezik *kompis*nak, s 2–3 *kompis* tesz ki egy boglyát.⁴⁵

A kis, villahegynyi csomókban a szénát csak száradás végett tartják és amint lehet, rakják nagyobb csomóba. SZABÓ Mátyás közli a Körös–Berettyó mentéről: „Petrencében a széna csak néhány óráig áll. A rudasok

³⁷ Vö. MTSZ és ÚMTSZ címszavaival. A kenézlői és zalkodi adat BODÓ Sándor szíves közlése, a többi saját gyűjtésem.

³⁸ Saját gyűjtésem.

³⁹ Az elterjedést részben saját gyűjtésem, részben SZINNYEI József, 1893, 331. illetve az ÚMTSZ adatai alapján vázoltam.

⁴⁰ SZABÓ Mátyás, 1957, 42.

⁴¹ BALÁZS Lajos szíves közlése.

⁴² ÚMTSZ *petrence* címszava.

⁴³ Saját gyűjtésem.

⁴⁴ Saját gyűjtésem.

⁴⁵ GUNDA Béla gyűjtése, DENIA 0083.

összerakásához már a rendek gyűjtése közben hozzáfog két ember. Átlag 12 petrencéből raknak egy rudast, néha többet, vagy kevesebbet: attól függ, milyen az összehordó erő, de mindenképpen párosszámút raknak (8–10–12–14). Mezőtúron még 18 petrencét is tesznek egy rudasba”. Majd így folytatja: „Valamennyi rudasnak való petrence más rendből kerül; a petrencék egy sorban vannak egymásra merőlegesen. A középre eső marad a helyén, a többi petrencét ide hordják. A rudast nem kell olyan gondosan rakni, mint a vontatót, mert ebben nem áll sokáig a széna. Taposni nem kell, mert sok nem kerül bele, csak a villával jól megveregetni.”⁴⁶

A *rudas*okat — s más elnevezés alatt ismert közepes csomókat — ország-szerre még nagyobb egységekbe, *vontatók*ba, *boglyák*ba stb. hordják össze. Általában két rudat használnak erre a célra. NAGY Gyula szerint a vásár-helyiek „a rudasrakással nem annyira a szénát védik az időtől, mint inkább a vontató rakását könnyítik meg vele”.⁴⁷ Egyes vidékeken, így például a hevesi Átányon is, a rudasból a széna már egyenesen a kocsira kerül, s „csak idegen földön vagy bérbe vett távoli, tiszai kaszálókon fordul elő, hogy be-boglyázzák”.⁴⁸

A gyűjtés második szakaszát és a mezei szénacsomók közepes méretű szintjét tehát azok az egységek képviselik, amelyeket meghatározott számú kis egységből: *villahegy*ből, *csirkéből*, *petrencéből* raknak össze, s amelyet általában két személy két rúdon elszállíthat (5. kép). Ezeknek a kis boglyáknak a méretét elsősorban a rendelkezésre álló munkaerő befolyásolja, s ettől függően súlya 70–120 kg között ingadozhat. Ez a közepes méretű szénacsomó, 'rudas-boglya' az egész magyar nyelvterületen megtalálható. Elnevezései közül talán a *petrence* a legismertebb. Az irodalmi nyelv számára a *rudas* megjelölés sem teljesen idegen ebben az értelemben. A *bukó*, a *fiók*, a *meréklye*, az *apró* viszont tájnyelvi szó maradt, s legfeljebb még a nyelv- és néprajzkutatók szűk köre előtt ismert.

A közepes méretű mezei szénarakások elnevezéseit térképre vetítettem a rendelkezésre álló tájszótári gyűjtemények, irodalmi és adattári források, valamint saját gyűjtésű adataim felhasználásával (6. kép). Térképünkön először az tűnik szembe, hogy ezeknek a szavaknak az elterjedtsége meglepő szabályosságot mutat, egyöntetű foltokat ad a térképen. A *petrence* szó 'rudas boglya' értelemben a nyelvterület nyugati harmadán használatos, a Dunántúlon, a Kisalföldön, Nógrád és Hont területén, valamint a Duna–Tisza közének nagyobb hányadán, nyugati felén. Gömörben és Hevesben érintkezik, keveredik a *rudas* megjelöléssel. A *rudas* a Tarna és a Tisza

⁴⁶ SZABÓ Mátyás, 1957, 42.

⁴⁷ NAGY Gyula, 1963, 145.

⁴⁸ FÉL Edit—HOFER Tamás, 1961, 78.

vonalától keletre egészen az Erdélyi medence határáig tart, azaz a magyar népterület középső harmadán használatos. Északon és délen a nyelvhatárig terjed. A régi Bereg, Ugocsa és Szatmár megye síkságán élő magyarság a *bukó* szót használja 'rudas boglya' jelentésben.

Az Erdélyi medence magyarsága Kalotaszegtől Désig, s végig a Mezőségen a Nagyküküllőig, s a Székelyföld nyugati szegélyéig *fióknak* nevezi a közepes méretű szénacsomót. A kelet- és délerdélyi szórványok, a Nagybánya kör-

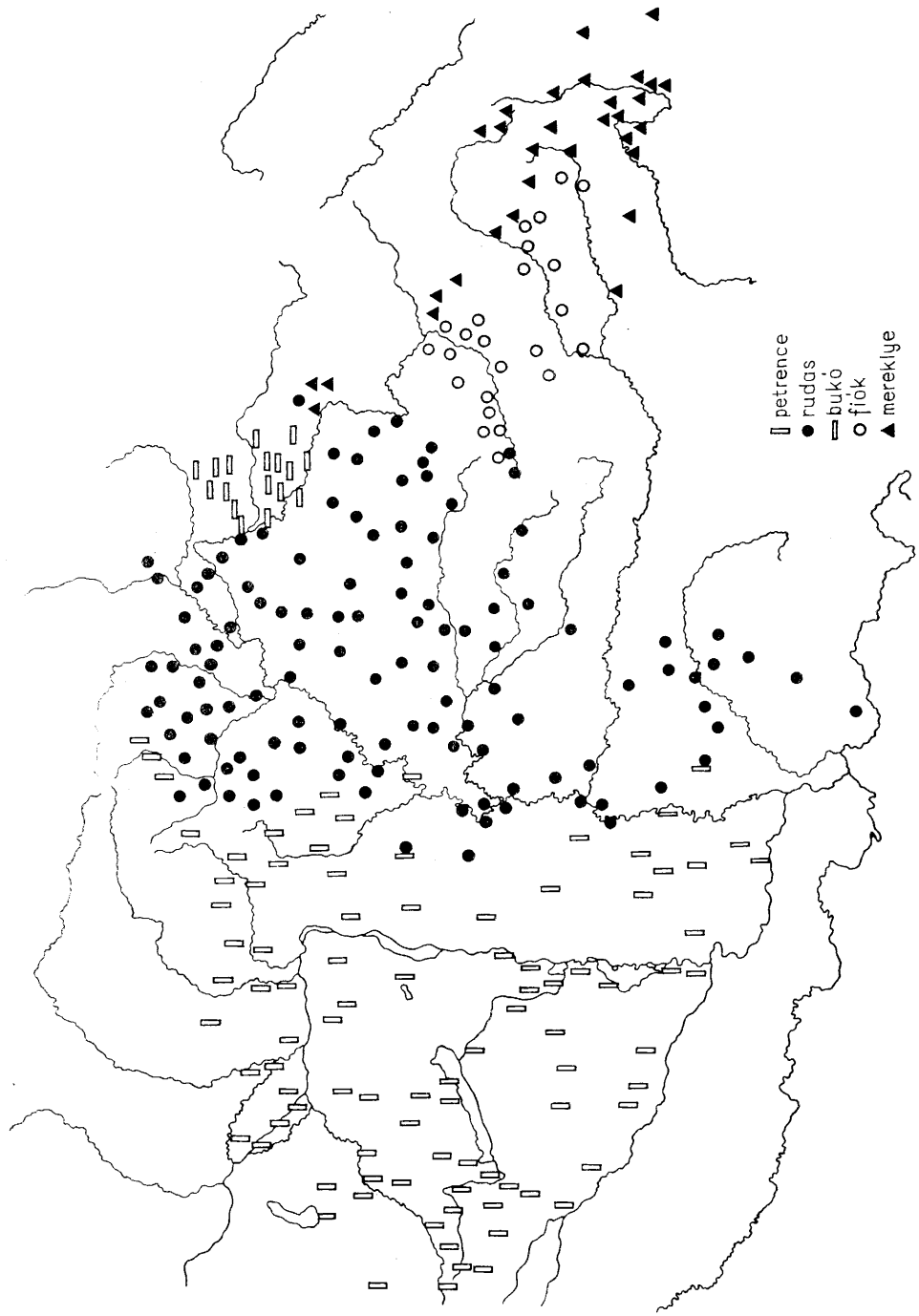


5. Szénacsomó szállítása két rúdon. Györgyfalva, Kolozs m. 1942. GUNDA Béla felvétele

nyéki magyarok, valamint a csíki, háromszéki, brassói székelyek körében a *mereklye* és alakváltozatai (*mereke*, *meröke* stb.) használatosak ebben az értelemben. Az udvarhelyiek és maros-tordaiak nyugati falvaiban a *fiók* és *mereklye* együtt fordul elő.

Sporadikusan egyéb kifejezések is ismeretesek a közepes nagyságú szénacsomó megjelölésére. Néhány kalotaszegi faluban (pl. Váralmás, Magyarvalkó) a *fiók*, s a *rudas* mellett az *apró* szó is használatos ilyen jelentéssel, s talán ez utóbbi a régibb. A pozsonypüspöki, pozsonyboldogfai, nagycétényi magyarok a Kisalföld peremén egyszerűen *boglyának* nevezik a közepes szénacsomót.⁴⁹ A Zempléni-hegység szlovák falvaiban és a szomszédos

⁴⁹ Saját gyűjtésem.



6. A rudasböglya elnevezési a magyar nyelvterületen

magyarok között is ismert szó ebben az értelemben a *kopa*, *kopka*.⁵⁰ A moldvai Szabófalván és Belusfalván *kipica*, illetve *kopica* a kis boglya neve.⁵¹ Rakás, szénaboglya értelemben is használatos szó a Dunántúl egyes részein a *mágja*, *mágla*. Így például a Balaton zalai partjáról és a Fejér megyei Szolgaegyházáról vannak rá feljegyzések.⁵² Sajnos ezekből a 'szénamáglya' méretei nem derülnek ki, s lehetséges, hogy a *kopá*hoz hasonlóan, nagyobb, állandó boglya, rakás megjelölésére is szolgáló szó ez.

Az itt felvázolt kép az utóbbi félszázadra kialakult állapotot tükrözi, ugyanis a hatodik képen zömmel a századforduló óta feljegyzett adatok kerültek térképezésre. A Néprajzi Atlasz a közepes méretű szénacsomók szállítására használt rudak elterjedtségét és elnevezéseit térképezi. Az Atlasz kéziratban levő, félkész térképlapjáról már látszik, hogy itt közölt térképünkhöz hasonló izoglosszákat fog nyújtani. Feltehető, hogy a szóban forgó terminusok kétszeresen dokumentált elterjedtsége az utóbbi két-háromszáz év folyamán alakult így, talán egy korábbi elterjedtségi kép lényeges módosulásával. Ezeket az arányváltozásokat azonban pillanatnyilag nem tudjuk adatolni.⁵³

A legkisebb és a közepes nagyságú szénacsomók közötti mennyiségi viszonyt egyelőre csak kevés pontról ismerjük. Szarvason 2–3 csirke ad egy *rudast*, Fornoson (Bereg m.) 3 villahegyből lesz egy *bukó*.⁵⁴ Az udvarhelyi Atyhán és Deményházán 3–4 fiókból raknak 1 *mereklyét* és 4 *mereklyéből* készítenek aztán egy boglyát.⁵⁵ Nádudvaron és környékén 4–5 petrencét raknak össze egy *rudasba*.⁵⁶ Mezőkövesden és Bogyiszlón 6–7 villahegy kerül egy *rudasba*.⁵⁷

A legelterjedtebb számolási rendnek a 8–12 kis egység összerakása látszik. Tiszasason és Kisújszálláson 8–10 csirke, Váncsodon 8–10 petrence, Tótiban (Bihar m.) ugyanannyi villahegy kerül egy *rudasba*. Jósmafőn 10 villahegy kerül egy *rudasboglya* nagyságú *kompisba*. Tizenkét villahegyet raknak egy-egy *rudasba* Dévaványán, Szerepen, Szabolcs megyében és a szatmári Csengeren.⁵⁸

Sporadikusnak látszik a 16–30 kis csomóból rakott *rudasboglya* elterjedtsége. Hódoson (Bihar m.) 16 villahegy, Mezőtúron 18 petrence, Hód-

⁵⁰ BALASSA Iván, 1964, 148; IKVAI Nándor, 1962, 48; IKVAI Nándor, 1967, 168–169.

⁵¹ MNA.

⁵² SZINNYEI József, 1893, 1383.

⁵³ Csak sejtésként említem, hogy ez idő során a *rudas* és a *fiók* elnevezés bizonyára terjeszkedett.

⁵⁴ ÜMETSZ.

⁵⁵ MNA.

⁵⁶ BALÁZS Lajos szíves közlése.

⁵⁷ Saját gyűjtésem.

⁵⁸ Saját gyűjtésem.

mezővásárhelyen 20—24 csirke kerül egy *rudasba*. Kispaládon (Szatmár m.) 26—30 villahegy megy egy *bukóba*.⁵⁹

Azt gondolom, hogy ezek az illusztrációnak szánt adatok is meggyőznek bennünket arról, hogy a szénagyűjtés legkisebb egységei (villahegy, csirke, petrence) úgy viszonyulnak a közepes egységekhez (rudas, bukó, fiók, petrence, mereklye), illetve a nagyobb csomókhoz (vontató, boglya), mint a kévés gabona számolásánál a kéve a hetes, tízes, kereszt, kalangya, kepe stb. néven ismert csomókhoz. Feltehető, hogy a kis egységek száma a 'rudasboglyában', a 'vontatóban' és a 'szekeres boglyában' tájanként eltéréseket mutat. Ennek térképezésére azonban — kellő mennyiségű adat hiányában — ezúttal nem vállalkozhatunk.

A mezei szénarakások harmadik szintjét a teljesen száraz szénából rakott, szállításra előkészített boglyák képviselik. Mivel a szénatakarás és a hordás között hónapok is eltelhetnek, ezeket az egységeket az előbbieknél lényegesen nagyobb gonddal rakják, igazgatás közben tapossák, s végül szénakötéllal lekötik vagy póznákkal biztosítják a szél ellen. Inaktelkén (Kolozs m.) a boglya alá fagallyakat tesznek, hogy a széna alulról ne nedvesedjék át. A boglyahely közepén egy karvastagságú, hosszú karót vernek be a földbe, s e köré rakják a szénát, hogy a boglya fel ne dőlhessen. Mindig 6 fiók szénát raknak egy boglyába, — ez ad egy szekérrakományt. Amikor a boglyát meg-rakták, két pár *pózmát* tesznek keresztben a tetejére. A *pózmákat* sodrott szénakötéllal kötik egymáshoz.⁶⁰ A gútai magyar paraszt (Komárom m.) egy *baglyába* 8—9 mázsa szénát tesz. Amikor a boglyát megrakta, két darab 5—6 méteres *kötelet ereszt* szénából, amivel a boglyát négy szakaszra osztva, keresztben leköti. A kötelek alsó végét beleszúrja a boglyába. Gútán olyan is volt, aki kint telettette a szénát a kaszálón, így érthető volt a vigyázat.⁶¹

GYÖRFFY írja a Magyarság Néprajzában: „5—10 rudasból egy kisebb 'boglya' kerül ki. Ennek az Alföldön 'vontató' a neve, mert jármű nélkül egy darabban vontatják el a széna végleges helyére” (7. kép).⁶² Szentgálon hat-tíz petrencéből raktak egy *bagját*. Általában annyi petrence szénát tettek bele, hogy egy szekérrel legyen. „Ahol a közelben fa volt, két ágat, póznát vagy *cseberét* (hosszú ágat) fenn a levelivel összekötöttek, *csaptatót* (rendszerint két-három csaptatót) tettek a boglyára. ('A tetejibe három-hat póznát csapkonnak'.) Legtetejére esetleg követ helyeztek. Hosszú szálú

⁵⁹ A hódosi adat saját gyűjtésem, a kispaládi adat FLÓRIÁN Mária szíves közlése, a többi az ÚMTSZ nyomán.

⁶⁰ TAGÁN Galimdsán, EA 1840, 1.

⁶¹ FÉL Edit, EA. 1497, 123.

⁶² GYÖRFFY István, 1942, 123.

széna alig van itt, ezért a szénából nem nagyon fontak a boglya erősítésére kötelet. Sokáig nem állt a boglyában, hamar hazahozták.”⁶³

A Sárközben 4—5 pötrönce ad egy *vontatót* (2 pötrönce jobbról, 2 balról, egy a közepén). Ha közel volt a szénáskert vagy szállás, csak *vontatóba* rakták s így húzták be oda a boglya helyére. „A *vontatóba* rakott szénából részelték. Az uradalom embere a kiválasztott *vontatóba* leveles gallyat tűzött jelül. Ezután boglyába, kazalba rakták. Hét-nyolc *vontatót* húztak össze körbe egy boglyahely köré, ahol aztán egy ember rakta, s kettő pedig a *vontatók* szénáját adta kéz alá.”⁶⁴ Ezzel szemben a Körös—Berettyó alsó folyása mentén *vontató* alatt általában egy kocsira való szénamennyiséget értenek. Itt a *vontató* szót „szekeres boglya” értelemben használják. „*Vontatóba* mindig annyi csomó rudast raknak, mint amennyi *petrencét* a rudasba. Ha nagyobbak a rudasok, akkor nyolcat tesznek egy *vontatóba*. A *vontató* nagysága attól is függ, hogy milyen erős fogata van az illető gazdának, mert egy *vontató* rendszerint egy *szekér*.”⁶⁵

Példáinkból világosan kiderül, hogy a *vontató* és a *boglya* mérete, egymáshoz való viszonya vidékenként változik. Méretük meghatározásához, s ezzel jelentésük értelmezéséhez célszerű megnézni egyfelől azt, hogy hány közepes méretű csomó („rudasboglya”) tesz ki egy *vontatóra*, illetve *boglyára* valót, másfelől azt, hogy hány *vontató*, illetve *boglya* ad egy *szekér* vagy *kocsirakomány* szénát.

Tolna megyében Kajdacson 2—3 *petrencéből* raknak egy *vontatót* és 8—10-ből egy 7—8 mázsa súlyú *kocsis bagját*. Sióagárdon 3—4 *petrencéből* készül egy *vontató*, tizből pedig egy *bagja*. Itt tehát három *vontató* ad egy *boglya* szénát.⁶⁶ A ’szekeres boglya’ harmadát-negyedét teszi ki csak a *vontató* a bihari Hódoson és Tótiban, ahol 4 rudasból van egy *vontató* és 14—16 rudasból egy *bagja*. Két-három rudas tesz ki egy *vontatót* a szilágysági Bogdándon, Kémeren és Krasznán és négy *vontató* megy egy *szekeres boglyába*.⁶⁷ Két-három rudas szénából raknak egy *vontatót* Biharkeresztesen és Szabolcs megyében.⁶⁸ Panyolán és Kispaládon (Szatmár m.) szintén 2—3 rudas kerül egy *vontatóba*, de itt is 2—3 *vontató* tesz ki egy *szekérakomány* szénát.⁶⁹ Bogyiszlón 2, vagy gyakrabban 3 rudas kerül egy *vontatóba* és két *vontatóból* rakodik meg egy *szekér*.⁷⁰

⁶³ VAJKAI Aurél, 1959, 76.

⁶⁴ ANDRÁSFALVY Bertalan, 1965, 33.

⁶⁵ SZABÓ Mátyás, 1957, 44.

⁶⁶ Saját gyűjtésem.

⁶⁷ Saját gyűjtésem.

⁶⁸ ÜMETSZ

⁶⁹ FLÓRIÁN Mária szíves közlése.

⁷⁰ Saját gyűjtésem.

Decsen 5 *pötröncéből* van egy vontató és tizből egy szekeres boglya. A vontató tehát itt is fele a boglyának.⁷¹

A Bácságban Józsefszálláson 8—10 rudas, Magyarszentmártonban 10—12 rudas, Végváron 12 rudas ad ki egy vontatót, ami egyben egy szekérrel való mennyiség. Itt a vontatóból rakodnak, s a szót a 'boglya' szinonim kifejezésé-
ként használják. Egy 'szekeres boglyának' felel meg a vontató Alpáron (Bács-Kiskun m.), ahol 10—12 rudast tesznek bele, Tizsasason, ahol 8—10



7. Széna vontatózása. Kiskunfélegyháza, Kiskunság, 1921. GYÖRFFY István felvétele, Néprajzi Múzeum, F. 21088

rudast,⁷² Dévaványán szintén 8, Váncsodon 8—10, Bélfenyéren 8—10 rudas a vontató.⁷³

Kunhegyesen (Szolnok m.) 4 rudasból raknak 1 vontatót és 4 vontatóból egy szekeres boglyát.⁷⁴ A bácskai Pacséron 7—8 petrencéből raknak egy vontatót és 2 vontatóból egy szekeres boglyát. Martonoson 5 rudasból petrencét raknak, 2 petrencéből egy vontatót, ami itt egy szekeres boglyának felel meg.⁷⁵

⁷¹ Saját gyűjtésem.

⁷² Saját gyűjtésem.

⁷³ ÜMETSZ

⁷⁴ Saját gyűjtésem.

⁷⁵ MNA

A *vontatóról* összegezve megállapíthatjuk, hogy nagyobb szénaegység, mezei szénaboglya neveként ismeretes úgyszólván az egész Alföldön, átnyúlik a Dunántúl keleti szegélyére, a Partiumba, s sporadikusan északon és Erdélyben is felbukkan. Az Alföld déli részén a szekeres boglya szinonimája, s itt általában 10—12 'rudas boglyából' készül. Az Alföld északi részén, s a peremeken a 'rudas boglya' és a 'szekeres boglya' közötti egység. A vontató nevét adó szállítási elvről, s a különböző fejlettségű módozatokról ezúttal nem szólunk. Néprajzi irodalmunkban a széna és a gabona vontatási módjai meglehetősen tisztázottak.⁷⁶

A *boglya* a magyar népterület nagyobb felén egyedüli megjelölése a legnagyobb mezei szénarakásnak. Ismerik azonban ebben az értelemben ott is, ahol az egy szekérnyi mezei csomót *vontatónak* nevezik, s ezzel mintegy megkülönböztetik a több szekér rakományból összehordott 'téli boglyától'. A boglya tehát az egész nyelvterületen ismeretes a legnagyobb mezei szénaegység neveként.

A mezei 'boglya' mérete azonban tájanként némi eltérést mutat. Ezt azon tudjuk lemérni, hogy hány közepes egységből épül fel, illetve azon, hogyan viszonyul a szekérrakományhoz. A Sárközben például 3—4 vontató adott egy kocsi szénát, más szóval egy 'kocsis boglyát'. Ez a mennyiség — mint ANDRÁSFALVY megjegyzi — már a XVIII. század első felében a jobbágyszolgáltatás mértékeként szerepelt, mint „egy öreg szekeres boglya széna”. Ekkor az uraság, később a jobbágyok saját rétjéről kellett évenként és telkenként egyet az uradalomnak beszállítani. „A XIX. század elejére az öreg szekeres boglya mértékét az egy kocsis boglya kifejezés váltja fel, ami a fő ígás-állat változással függ össze.”⁷⁷ Megjegyzem, hogy Alpáron (Bács-Kiskun m.) a két világháború között lovas kocsira egy 10—12 rudasból készült vontatót számítottak, de a négyökrös szekérre 20 rudast, illetve két kisebb vontató szénát is felraktak.⁷⁸

A szénahordáshoz használt lovas és ökrös járművek mérete és rakodásának módja természetszerűen meghatározza a rakomány súlyát, mennyiségét. A hordó szekerek mérete a magyar népterületen tájak szerint meglehetősen nagy változatosságot mutat, s egyugyanazon a tájon is lényeges időbeli változások észlelhetők a szekér méretei és felszereltsége tekintetében. Ennek megfelelően a 'szekeres boglya' mérete is változott bizonyára, s a változás növekvő irányú volt. A boglyának nevezett mezei szénarakás a népterület túlnyomó részén egy kocsirakománynak felel meg. Kivételnek látszik a

⁷⁶ BALOGH István, 1936, 122—123; BALASSA Iván, 1949b, 286—292; SÁNDOR Gábor, 1944; SZÓNYI Sándor, 1936, 23—24: A vontatózás történeti kérdéseihez 1. HOFFMANN Tamás, 1963.

⁷⁷ ANDRÁSFALVY Bertalan, 1965, 33.

⁷⁸ Saját gyűjtésem.

Székelyföld, mert pl. Szabédon 2 boglyát, Csíkkozmasón és Olthévízen 4 boglyát raknak fel egy szekérre.⁷⁹

A boglyába rakott közepes egységek számát térképre vetítve azt látjuk, hogy a Dunántúlon túlnyomórészt 8—10 petrencét számítanak, Erdélyben viszont csak 4, illetve 6 fiókot vagy mereklyét vesznek egy boglyaegységnek. Az Alföldön, a Partiumban és északon 8—10, illetve 10—12 közepes egységet raknak a mezei boglyába, leszámítva a Bácska, a Nagykunság és a Jászság egyes helyeit, ahol 16—18, sőt 20 közepes csomót (rudas, petrence) is tesznek egy boglyába. A Kisalföld egyes részein is 14—16 petrence kerül a kocsirakománynak megfelelő mezei boglyába.⁸⁰

A mezei boglyák formájáról ezúttal csak annyit jegyzünk meg, hogy a karó köré rakott boglya magasabb és karcsúbb, mint a karó nélkül rakott. Előbbi főként Erdélyben, s itt-ott az északi és nyugati peremvidéken ismeretes. Az Alföldön, a Kisalföldön és a Dunántúl túlnyomó részén a karós boglya ismeretlen.

A mezei boglya elnevezése kapcsán a fentiekben ismertetett *vontató*, illetve *bagja*, *bogla*, *bugja* stb. mellett két terminusról kívánok még megemlékezni. A Tiszántúl és a Kisalföld számos pontján használt megjelölés a *csille*, *csije*, *csihe*. DERETSKEI FODOR Gábor közölte 1827-ben, hogy „. . . a’ 8, 14 s 10 petrentzékéből álló rakás nem bagja, hanem kisebb ’s nagyobb *kalangya* vagy *tsille*”.⁸¹ Az ÚMTSZ anyagában ’egy kocsirakomány széna’ értelemben találjuk a *csille* szót Kúp, Dáka, Nóráp, Lovászpatozna, Borsosgyőr, Kéttornyúlak, Szentgál (Veszprém m.), Bősárkány, Mosonszentmiklós (Győr m.) helységekből és a Szigetközéből. Ugyanott ’kis boglya’ jelentésben szerepel Hajdú megyéből és többszörösen Debrecenből. Ezenkívül Derecske, Monostorpályi, Hajdúszoboszló, Hajdúhadház található még előfordulási helyként.⁸² SZINNYEINél ’kis szekér széna’ értelemben használt kifejezés Debrecenben („egy csihe széna”), s a *csille*, *csijje* alak Győr megyében és a Fertő mellékén.⁸³

A *kalangya*, a DERETSKEI FODOR említette másik terminus, mezei gabonacsomó nevéként használatos Erdély-szerte és a Dél-Dunántúl egyes részein, Somogyban, Baranyában.⁸⁴ Szénacsomó megjelölésére pedig — ez kevésbé ismert — lényegében a nyelvterület minden táján előfordul. A kalangyának nevezett szénaboglya mérete és formája azonban vidékenként jelentős elté-

⁷⁹ Saját gyűjtésem.

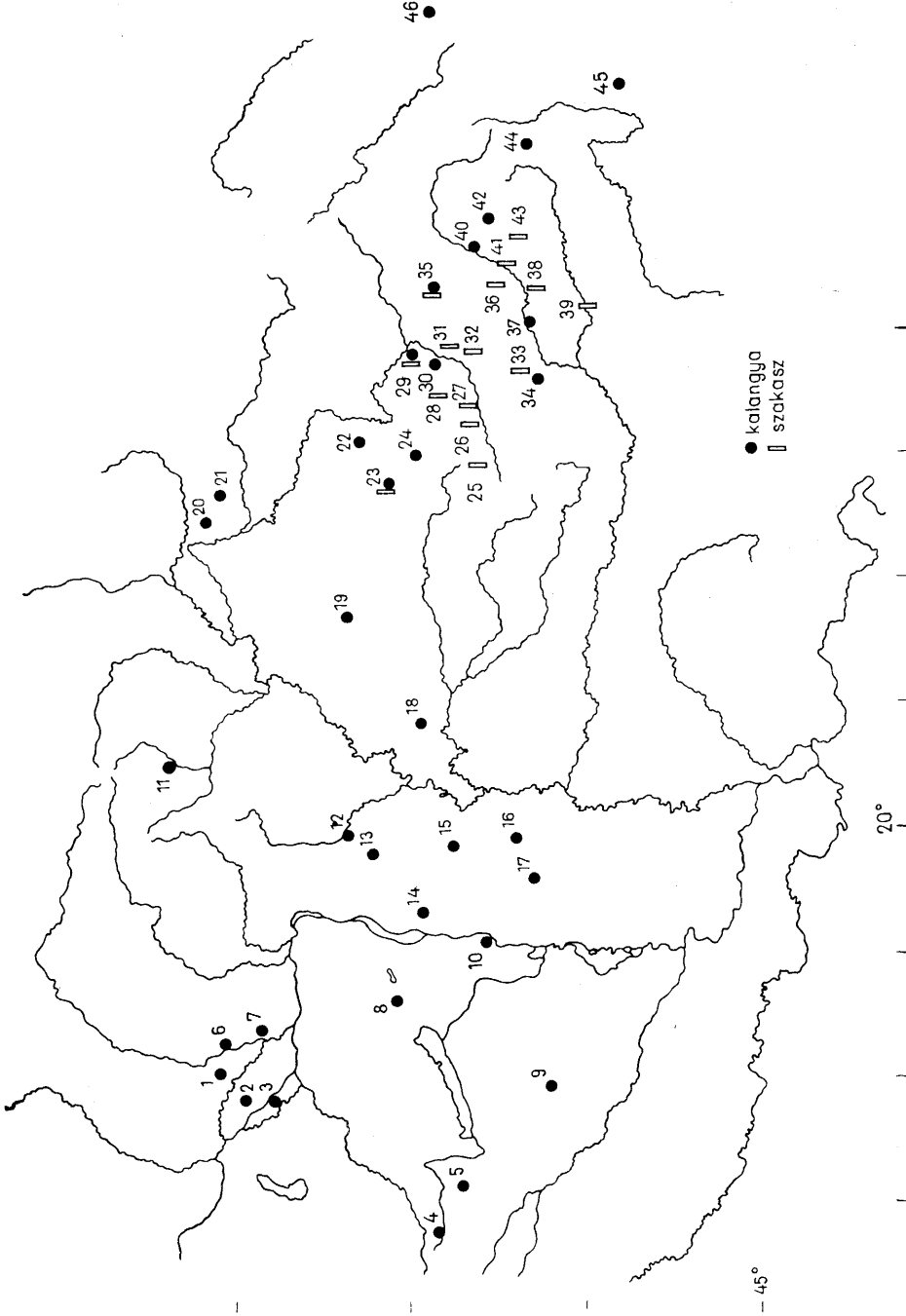
⁸⁰ Az áttekintést kb. 90 adatot tartalmazó kéziratos térképvázlatom alapján kíséreltem meg.

⁸¹ DERETSKEI FODOR Gábor, 1827, 81.

⁸² ÚMTSZ *csille* címszó.

⁸³ SZINNYEI József, 1893, 311, 316.

⁸⁴ Vö. MUTATVÁNY a Magyar Néprajzi Atlasz anyagából, 15/2. térkép.



8. A kalangya és a szakasz szénarakás jelentésben a magyar nyelvterületen

réseket mutat. Szekeres, mezei boglya jelentésben használatos Lévárton (Gömör m.), ahol a rudas petrencéket *kalangyába* rakják.⁸⁵ Kisebb fajta boglya neveként használatos a Szigetközben, az egy 'kupacba szedett szénarend' neve a Csallóközben,⁸⁶ általában azonban a nagyobb, téli raktározásra szolgáló szénarakásokat nevezik *kalangyának*. A szénakalangya elterjedtségét bemutató térképünk (8. kép) adatainak zöme az utóbbi értelemben szerepel, egy része viszont nem értelmezhető pontosan. Erdélyben és a szom-



9. Téli boglyák mezei rakodón. Bódvalenke, Abaúj m. 1969. PALÁDI-KOVÁCS Attila felvétele

szédos szilágysági, szatmári részeken a kerek alaprajzú, boglyaformájú rakást nevezik kalangyának, aminek a közepén többnyire egy hosszú rúd áll. Krasznán, Bogdándon (Szilágyság m.) 10 szekeresboglyát is raknak egy kalangyába.⁸⁷ Magyarón (Maros-Torda m.) 4–5 szekér szénát tesznek bele.

TÁLASI István közlése szerint a Kiskunságban: „A kalangya olyan, mint a kazal, de két vége boglyaszerűen gömbölyű, nincs szarvalva, ezért rakása is könnyebb.”⁸⁸ Ezt a rakományformát nevezik *kalandjának* Úriban (Pest

⁸⁵ Saját gyűjtésem.

⁸⁶ UMTSZ

⁸⁷ Saját gyűjtésem.

⁸⁸ TÁLASI István, 1936, 176.

m.),⁸⁹ Kiskunhalason, Szentlőrinc-kátán, s a hosszú kazlat a beregi Tiszaháton.⁹⁰

Mivel a kalangya terminussal eljutottunk a szénának a szabad ég alatt történő raktározásához, a rakományok elnevezéséhez, még egy kevésbé ismert terminusról emlékezzünk meg. A köznyelvben is használatos *kazal* és *boglya* (9. kép), valamint az imént tárgyalt *kalangya* mellett, a *szakasz* is jelentős területen használatos elnevezése a széna-, szalmarakománynak. Az Erdélyi-medence magyarsága a téglalap alaprajzú, a kazalnak megfelelő szalma- és szénarakást jelöli ezzel a szóval. A *szakasz*ba 10–12 szekérnyi szénát raknak, azaz kétszer-háromszor annyit, mint a kalangyába. Megemlítem, hogy az Alföld keleti peremén (Makó, Királyhegyes, Apátfalva, Bihar stb.) az *asztag*, illetve a *kazal* egy-egy részét nevezik *szakasz*nak, Beregben, Ungban pedig a csűr szénatartó fiókjának a neve.⁹¹ Lényeges körülmény, hogy az Erdélyi-medencében a *kazal* szót nem használják azokon a pontokon, ahol a *szakasz* megjelölés ismeretes. A székelyföldi *kaszaj* tehát területileg sem függ össze a *kazal* szó elterjedtségi körével.

Miután legalább nagy vonalakban megpróbáltam érzékeltetni a szénatakarás módjait, a mezei egységek szintjeit és rendszerét, valamint ennek nyelvi tükröződését, hangsúlyozni kívánom, hogy az itt bemutatott anyag az utóbbi száz év gyakorlatából származik. Az itt megrajzolt kép azonban hosszú fejlődés eredményeként állt össze, s ezért alkalmas lehet arra, hogy belőle korábbi időszakokra is következtessünk. A XIX. századból jól használható adatokat, rövidebb-hosszabb ismertetéseket bőven találunk. Ezekből megállapítható, hogy a néprajzi módszerrel gyűjtött és összeállított XX. századi kép a XIX. századnak kopottabb, töredezetebb mása. Ennek illusztrálására elegendő idézni egy-két múlt századi gazdasági írónkat. PETHE Ferenc közli 1805-ben: „Minekutána a' megszáradt szénát felgyűjtik, 's mindenik renden félfél másánni két kis *petrentzét* (*villahegyet*, *tsirkét*) raknak sorba, ezekből raknak azután 10–15 másánni *kis bogját*, valamint a' kaszált gabonából, minden tzifrázás nélkül. Azután ilyen 10–20–30-ból formálnak egy *nagy állandó bogját*”.⁹² (Kiemelések tőlem: P. K. A.) Majd így folytatja: „Az ilyen kis bogják' össze hordása nagyon különös és követésre méltó . . . minden szekér nélkül, a' kaszállón együvé vontattják; 's ezért az ilyen apró bogját *vontatónak* híjják. Néhol, tsak 1–2 másánni apró tsomókba rakják azt (a szénát) először, 's azokat 2 nagy

⁸⁹ BORZSÁK Endre, 1936, 54.

⁹⁰ ÜMTSZ

⁹¹ ÜMTSZ

⁹² PETHE Ferenc, 1805, I, 721.

rudon hordják össze; 's ezért nevezik, mint felljebb már neveztük is, *rudasnak*''⁹³ (Kiemelések PETHE után.)

NAGYVÁTHY János a gazdatiszteket 1821-ben így oktatja: „A' száraz szénát tsak egy éjjelre is úgy kell a' réteken Boglyákba, Vontatókba, Rudasokba, vagy Petrentzékbe öszsze rakni, hogy minden Boglyán ember álljon; a' ki azt megtapodja, és nyomja a' szél, és talán hosszas eső ellen.”⁹⁴ Végül DERETSKEI FODOR Gábor leírására emlékeztetünk, aki 1827-ben így rögzítette a szénagyűjtés menetét, főként tiszántúli tapasztalatai alapján: „A' lekaszált füvet rendeken négy öt nap száradni engedvén, hogy jó széna legyen belőle. Ekkor (a gazda) kivezeti favellákkal, gereblyékkal, és kis rudatskákkal a' maga gyűjtőit, és ha még ekkor sem száradt jól által a' vastagabb rend, azt elsőben megforgattatja, hogy míg a' vékonyabb rendet öszve szedeti, amazok addig had száradjanak — vagy pedig ha nem forgatásra való ugyan a' rend, de még sem árt, ha kevésse fuvalkodik, hogy idővel penészt vagy keserűséget ne kapjon; tehát ekkor egy s két rendet, egy kis rakáskára *vellázatba* hány öszve, — vége lévén a' vellázatba-rakásnak, a' vellázatokat öszve szedi akkora rakásokba, *petrentzékbe*, a' mit két rudatskát, petrentze-fát alá taszítván, ezeknél fogva két ember a' nagyobb rakás', a' *bagja'*, *bogja'* fenekéhez el emelhet és vihet; — egy *szekeres bagjába* raknak 20 — 26 petrentzét; a' 8, 14 s 10 petrentzékéből álló rakás nem *bagja*, hanem kisebb 's nagyobb *kalangya* vagy *tsille*. Elvégezvén a' gyűjtést, minekutánna már a' szénája *bagjába* is kifuvalkodott, haza hordja, és a' kertjébe vagy ismét kereken és hegyesen *nagy bagjába*, vagy pedig egy hosszan nyúló nagy rakásba, *kazalba* gondossan öszve rakja, hogy az esső bele ne mehessen. — Így bánik a' több vetett takarmányokkal is.”⁹⁵ (Kiemelések tőlem: P. K. A.)

A múlt századi leírásokban tükröződő gyakorlat és nyelvi kifejezését szolgáló szakszókincs bizonyára a XVIII. században is megvolt. A korábbi századokban élt magyar paraszt szénagyűjtő tevékenységének feltárása azonban a múlt századinál lényegesen nehezebbnek ígérkezik. A kérdéssel kapcsolatban véleményt mondó etnográfusok és nyelvészek egy része, a nomád reminiscenciák bővületében azt is kétségbevonta, hogy egyáltalán foglalkoztak eleink szénamunkával. Meggyökeresedett az a vélemény, miszerint a honfoglaló magyarság szénamunkával egyáltalán nem foglalkozott, s csak mai hazájában ismerkedett meg a szénakészítéssel a szlávok révén. GYÖRFFY István szerint „Nyelvi bizonyítékaink a mellett szólnak, hogy a

⁹³ PETHE Ferenc, 1805, I, 721.

⁹⁴ NAGYVÁTHY János, 1833, 30. Az idézet a mű második kiadásából származik. Első kiadása 1821-ben volt.

⁹⁵ DERETSKEI FODOR Gábor, 1827, 80—81.

honfoglaló magyarság valami kaszált és megszáritott szénát takarmányozásra nem használt. Nagyszámú jószágát szénával nem is győzte volna.” Majd így folytatja: „Széna szavunk, a szénamunka szerszámainak neve 'kasza, villa, gereblye' továbbá a szénarakásnak 'petrence, kazal' s az etetőnek 'jászol' neve mind szláv eredetű. Úgy látszik a magyarság az istállós, jászlas tartásmódot a belterjesebb földművelés kapcsán a szlávoktól tanulta el . . . Egyedül a szénarakomány bolgár-török eredetű 'boglya' neve engedne arra következtetni, hogy a magyarság, már a honfoglalás előtt is gyűjtött takarmányt, de a 'boglya' szó régen szalmarakást is jelölhetett, mint ahogy ma is jelenti ezt is.”⁹⁶

Újabb vélemények szerint parasztságunk nem is általában a szlávoktól sajátította el a szénamunkát, s vette át az ezzel kapcsolatos terminológiát, hanem pontosan szólva a szlovákoktól. A *kasza*, a *kazal*, a *villa* szó eredeztetése kapcsán, KNEZSA István is ennek a véleménynek adott hangot.⁹⁷ MOÓR Elemér szlovák átvételnek tartja *petrence* és *gereblye* szavunkat is, s úgy véli, hogy a honfoglalók a Felső-Tisza melléki lótenyésztő szlovákoktól sajátították el a szénamunkát, még a Dunántúl megszállása előtt.⁹⁸ Ez a feltevés azonban több oldalról tarthatatlannak látszik. GYÖRFFY György és BARTHA Antal MOÓRRal vitázva rámutat arra, hogy a szlovák nép és nyelv a mondott időben még nem létezett, s így átadófélként sem szerepelhetett még ekkor.⁹⁹ BARTHA a sertésenyésztésre és általában a fejlett takarmányozó állattenyésztésre vonatkozó jövevényszavainkat a szekundér, 'felesleges jövevényszavak' kategóriájába sorolja. Emlékeztet arra, hogy a magyarság VIII–IX. századi 'félnomád' gazdálkodása a legeltető állattenyésztést ekés és kerti földműveléssel, valamint *téli takarmányozással* egyesítette.¹⁰⁰ SZABADFALVI József a *gaz* és az *avar* szó jelentéstörténetét vizsgálva szól népünk honfoglalás előtti takarmányozási ismereteiről.¹⁰¹

A magyar széna- és takarmánygazdálkodás kezdeteiről bizonyára többet tudunk majd akkor, ha teljes anyagát és terminológiáját látjuk és minden elemét nyomon követjük századonként visszafelé az időben. A szénagyűjtés munkamenetét és szakszókincsét vizsgálva máris világos, hogy nem elégedhetünk meg a *boglya*, a *kazal* és a *petrence* szó eredeztetésével, amikor egy sor más szó tartozik még ebbe a körbe. A terminológia egy részének származtatására épített hipotézisek ezért — legalábbis — egyoldalúnak tűnnek.

⁹⁶ GYÖRFFY István, 1942, II, 122. Lásd még: TÁLASI István, 1936, 170; GUNDA Béla, 1942, 209; VAJKAI Aurél, 1943, 155.

⁹⁷ KNEZSA István, 1955, I/1, 190, 258–259, 499, 558.

⁹⁸ MOÓR Elemér, 1958, 281, 289.

⁹⁹ BARTHA Antal, 1969, 21; GYÖRFFY György, 1968, 113.

¹⁰⁰ BARTHA Antal, 1969, 17, 20.

¹⁰¹ SZABADFALVI József, 1968, 338–349.

Lényegesen több figyelmet kellene szentelni az egyes szavak kronológiai adatainak, különböző jelentéseinek és földrajzi elterjedtségének, mint azt MOOR Elemér teszi. A *petrence* szó például azért sem lehet bizonyítéka annak az — általam most nem vitatott — állításnak, miszerint eleink a szlávoktól vették át a szénamunkát, mert a szó első előfordulásai 1723-ból, illetve 1792-ből ismeretesek. A szónak teljesen megnyugtató etimológiája nincs, s bár „ilyen hangalakú és jelentésű szó a szlovákban is él, a kérdés még sincs elintézve — írja KNIEZSA —, mert a szlovák szó társtalan a szlávok között, tehát végeredményben egyáltalán nem bizonyos, vajon a szlovák szó nem a magyarból van-e átvéve”.¹⁰² Nagy művében, szláv jövevényszavaink szótárában, szlovák átvételként jelöli a *petrencét*.¹⁰³ Ezzel az átvétellel azonban csak bővült a meglevő terminológia, s amíg XVIII. századinál korábbi előfordulásai nincsenek nyelvünkben a *petrence* szónak, IX—X. századi kérdések vizsgálatában mellőzni lehetne.

A *petrencénél* korábbi adataink vannak a *rudasra*, amit *rudas boglya* alakban 1625-ben Borsod megyében,¹⁰⁴ 1774-ben Szeged vidékén *rudas hordó fa* összetételben jegyezték fel.¹⁰⁵ A *rúd*, *rudas* szó eredete ismeretlen, német és szláv származtatása nem fogadható el. Mivel csak a magyarsággal közvetlenül érintkező nyelvekben mutatható még ki, a szomszédos szláv nyelvekbe is bizonyára a magyarból került át.¹⁰⁶ *Boglya* szavunk finn-ugor eredetű vagy ótörök átvétel lehet,¹⁰⁷ s kezdeti fokon egymagában is megfeleltethető a szénacsomók elnevezésére. A szénamunka differenciálódásával jelzős összetételei alakultak ki, melyekkel a különböző nagyságú szénarakások méreteit is érzékeltetni lehet.

Bukó szavunk eredetét nem ismerjük. GOMBOCZ és MELICH kérdőjellel jegyzi meg, hogy talán a *bukik* igéből származik.¹⁰⁸ BÁTKY Zsigmond felteszi, hogy a 'boglya' jelentésű török *bogul* kicsinyített, vagy talán eredetibb alakja a *bukó*.¹⁰⁹ A *fiók* először 1816-ban jelenik meg 'szénaboglya' jelentésben. Egyébként a *fi*, *fiú* származéka, tehát belső fejlődésű szó.¹¹⁰ A *villahegy* 'szénacsomó' jelentésben való első előfordulásait 1625-ből Borsod megyéből, 1629-ből a szabolcsi Eszlárról ismerjük.¹¹¹ A *csibe*, *csirke* szó szintén belső

¹⁰² KNIEZSA István, 1950, 118. Lásd még: BÁRCZI Géza, 1941, 241.

¹⁰³ KNIEZSA István, 1955, I/1, 420. Fejtegetéseihez itt jegyzem meg, hogy a *petrence* szó egyes erdélyi szórványokon (Domokos, Magyarlapád, Szentegyházásfalva) a háromlábú szárítóállvány nevéként, Beregújfaluban pedig az állványra rakott szénacsomó nevéként ismeretes. (MNA, illetve ÜMTSZ adatgyűjtése.)

¹⁰⁴ BALOGH István, 1957, 282—283.

¹⁰⁵ BÁLINT Sándor, 1957, II, 380.

¹⁰⁶ BÁRCZI Géza, 1941, 263; KNIEZSA István, 1955, I/2, 935—936.

¹⁰⁷ BÁRCZI Géza, 1941, 22; BENKŐ Loránd, 1967, 322.

¹⁰⁸ GOMBOCZ Zoltán—MELICH János, 1914, 565.

¹⁰⁹ BÁTKY Zsigmond, 1931, 86. Lásd még: BALASSA Iván, 1949a, 102.

¹¹⁰ BÁRCZI Géza, 1941, 80; BENKŐ Loránd, 1967, 917.

¹¹¹ BALOGH István, 1957, 282—283.

fejlődés eredménye, s bár 'szénacsomó' jelentését új történeti-etimológiai szótárunk csak 1873-ból, illetve 1919-ből jelzi,¹¹² fentebb láttuk, hogy PETHE Ferenc már 1805-ben is használta a *tsirke* szót ebben az értelemben.

Meglepően régóta használatos 'boglya' jelentésben ismeretlen eredetű *csille* szavunk. (Első előfordulása 1559-ből.)¹¹³ Az Erdélyben 'kazal' jelentésű *szakasz* szavunk, finn-ugor alapszóból fejlődött.¹¹⁴ Idevonatkozó jelentésének múltját sajnos nem ismerjük kellően. A múlt század elején már biztosan használatos volt, mert az Erdélyi Gazda 1839-ben közli: „A mezőről behordott széna nagy kerek bugjákba, kalongyákba vagy hosszú *szakaszok*ba szokott rakodni.”¹¹⁵

A *kalangya* szó első említése 1370-ből származik és félreérthetetlenül szénacsomót jelent.¹¹⁶ A XIV. században a szénarakások elnevezéseként gyakran szerepelt BELÉNYESY Márta kutatásai szerint is.¹¹⁷ *Kalangya* szavunk biztosan szláv átvétel¹¹⁸ és BALASSA Iván felteszi, hogy az erdélyi *kalangya* közelebről ukrán átvétel.¹¹⁹

Az először 1585-ben, 'szénavilla' értelemben előforduló *mereglye* szó (alakváltozatai: *mereklye*, *mereke*, *meröke* stb.) eredete ismeretlen. Szláv származtatásait KNEZSA István elfogadhatatlannak tekintette.¹²⁰ Széna és szalma hordására még a század elején is Erdély-szerte használatos volt a *mereglyének* nevezett nyársformájú, egyik végén kihegyezett, hosszú karó,¹²¹ s a szó 'szénacsomó' jelentése ennek kapcsán alakulhatott ki. Eredetileg bizonyára az e szerszámmal egyszerre elvihető szénamennyiségre vivődött át a 'mereglye' megjelölés.

A szénatakarás, a szénacsomók magyar terminológiájának rövid számbavétele azt mutatja, hogy az ide tartozó szavak zömét nyelvünk belső fejlődése termelte ki, szoros kapcsolatban a munkamenet fejlődésével, differenciálódásával. Ilyen szavaink: *ágyás*, *fiók*, *csirke*, *csibe*, *rudas*, *vontató*, *szakasz*, *villahegy*, *villázat*. A terminológia egy-két eleme ismeretlen eredetű, mint a *bukó*, a *csille*, a *mereglye*. A *kalangya* régebbi, a *petrence* pedig újabb szláv átvétel, de szlovák eredetűnek legfeljebb az utóbbi látszik.¹²²

¹¹² BENKŐ Loránd, 1967, 518–519, 541.

¹¹³ BENKŐ Loránd, 1967, 528

¹¹⁴ BÁRCZI Géza, 1941, 278–279

¹¹⁵ Vö. BALASSA Iván, 1956, 427

¹¹⁶ BALOGH István, 1957, 278

¹¹⁷ BELÉNYESI Márta, 1956, 47

¹¹⁸ BÁRCZI Géza, 1941, 146; KNEZSA István, 1955, I/1, 242

¹¹⁹ BALASSA Iván, 1956, 431

¹²⁰ KNEZSA István, 1955, I/2, 887–88

¹²¹ Az eszközhöz lásd: BALASSA Iván 1949a, 101–104

¹²² Ezek szerint elődeink Felső-Tisza melléki táborozása mégsem volt olyan „eredményes”, mint ahogy ezt Moór Elemér cikkei nyomán hinni lehetne.

A szakszókincs belső fejlődésű szavai arról tanúskodnak, hogy parasztságunk szénagazdálkodását hiba volna egyszerűen 'átvételnek' tartani, s tőle az önálló fejlődés tényét elvitatni. Látnunk kell azt is, hogy egyes „nagy tájak” szerint eltérések mutatkoznak a gazdálkodásban és a terminológiában egyaránt, s idegen nyelvi hatás több nép irányából érhetette a szénamunka terminológiáját. Egyszersmind arra is emlékeztetnünk kell, hogy parasztságunk nemcsak „befogadott”, „átvett” a földművelő gazdálkodás és a szénamunka körébe tartozó szavakat, de adott is szomszédainak. Így például a románban megtalálhatók a *vontató*, a *boglya*, a *rudas* átvételéből alakult szóalakok.¹²³ A Felső-Garam melléki szlovákok is használják — többek között — a magyarból vett *bogl'a*, *bugl'a*, *boglica*, *rudase*, *šor* szavakat,¹²⁴ s folytathatnánk ezt a felsorolást a délszlávokkal is. A szénagyűjtés szakszókincse is igazolja, hogy a Kárpát-medence népei együtt, egymástól tanulva fejlesztették gazdálkodásukat közös történelmük során.

¹²³ PAMFILE, T. 1913, 159; TAMÁS, L. 1966, 128—129, 676, 863.

¹²⁴ PODOLÁK, J. 1961, 568, 570, 572.

Paládi-Kovács, Attila

HEUERNTARBEITEN DER UNGARISCHEN BAUERNSCHAFT

Anzahl und Benennungen der Heubündel

Das Trocknen und Sammeln des Heus (ung. „takarás“) sind zwei zusammenhängende Vorgänge der Heuernte. Diese beiden ineinander greifenden Arbeitsphasen können nur zwecks der Vereinfachung wissenschaftlicher Untersuchungen getrennt werden, wobei sich der Forscher bei der Trennung der beiden Vorgänge stets ihre Einheit vor Augen halten muß. Im größten Teil des ungarischen Sprachgebiets — in der Großen und Kleinen Ungarischen Tiefebene, in Transdanubien und in Transylvanien — wird das Heu am Boden getrocknet. Die Schnitter mähen das Gras in Schwaden und lassen es auf dem Boden liegen. In Alföld (Tiefebene) werden die Schwaden nicht gewendet, während sie in anderen Gegenden durch Wenden mit Heugabeln von beiden Seiten der Sonne ausgesetzt werden. In den nördlichen Berggegenden, am Fuße der Alpen und in einigen Gebieten Siebenbürgens werden die Schwaden nach dem Mähen locker ausgebreitet, damit das Heu schneller trocken kann. Hier wird das halbtrockene Heu, besonders von angebautem Futtergut, zum Trocknen auf Gestelle verschiedener Form gestapelt. In dieser Studie beschreibt der Verfasser die Arbeitsgänge beim Sammeln des am Boden getrockneten Heus und gibt die Bezeichnungen der gesammelten Heuhaufen an.

Zum Heusammeln werden vornehmlich zwei Arbeitsgeräte gebraucht: der Rechen und die Gabel. Zum Sammeln des verstreuten Heus wird hauptsächlich der Rechen gebraucht, da es zuerst in Reihen oder in kleine Haufen zusammengeharkt werden muß (ung. veretelni, — veretelés) (Abb. 1). Das in Schwaden getrocknete Heu hingegen wird mit der Gabel zunächst gestapelt evtl. gewendet und vom Mäher wie ein Leinwandballen vor sich her gerollt (Abb. 2). Auf diese Art und Weise werden die Grundeinheiten der Heuhaufen auf den Feldern gebildet.

In Mittelungarn werden zuerst kleine Heuhaufen (ung. „csirke“ „villahegy“ und „petrence“) mit der Gabel aufgehäuft; in den Grenzgebieten wird das Heu jedoch in der Mitte der Wiesenparzelle in langen Reihen gelegt, die in jedem Landstrich eine andere Bezeichnung haben, z. B. „ágyás“, „garád“, „hurka“ usw.

Bei den Einheiten der ersten Arbeitsphase bleibt das Heu nur einige Stunden bzw. 1–2 Tage auf dem Boden liegen. Während der folgenden Arbeitsphase werden aus den kleineren Einheiten größere Mengen gestapelt, die von 2 Personen auf Stangen getragen werden können (Abb. 5). Das Gewicht dieser Haufen (gestakte Haufen) kann etwa 100 kg betragen.

Die ungarischen Bezeichnungen für die mittelgroßen Haufen wie: „rudas“, „petrence“, „bukó“, „fiók“, „mereklye“ haben sich mit erstaunlicher Regelmäßigkeit im ungarischen Sprachgebiet verbreitet (Abb. 6). In jeder Gegend hat sich eine gewisse Regel bezüglich der Anzahl der kleinsten Heuhaufen für eine mittelgroße Einheit (gestakte Haufen) gebildet, genauso wie die Anzahl der Garben von Getreidehocken gebietsweise festgelegt ist.

Obgleich gebietsweise die Anzahl der Heuhaufen voneinander abweicht, kann festgestellt werden, daß im allgemeinen 8–10 kleine Haufen zu einem gestakten Haufen

gestapelt werden. Da infolge dringlicher Sommerarbeiten das Heu manchmal monatelang auf den Wiesen liegenbleibt, müssen die mittelgroßen Haufen in größere Haufen gestapelt werden. Diese Haufen werden sorgfältig aufgerichtet, gegen Wind geschützt und außerdem mit Heuseilen zusammengebunden.

Diese Heuhaufen der dritten Arbeitsphase werden im allgemeinen aus 8–10 mittelgroßen Haufen aufgestellt. Ihr Gewicht für eine Fuhre soll etwa 700–800 kg betragen.

In den meisten ungarischen Gegenden werden diese größten Heuhaufen auf den Wiesen „boglya“ genannt. Etwas kleinere Haufen (ung. „vontató“ = Heufuhre) aber größer als Stangenhaufen werden mit Tierzugkraft befördert (Abb. 7).

Im größten Teil des ungarischen Sprachgebietes wird das Heu auch im Winter unter freiem Himmel in großen Haufen oder Schobern gehalten (Abb. 9). Außer „kazal“ und „boglya“ nennt man diese Heuhaufen auch „kalangya“ und „szakasz“ (Abb. 8).

Danach analysiert der Verfasser die Terminologie des Heusammeln und die Benennungen der Heuhaufen auf den Wiesen. Er weist darauf hin, daß der größte Teil der Terminologie ein Ergebnis der inneren Sprachentwicklung ist. Einige Bezeichnungen sind slawische Lehnwörter, wie z. B. „kalangya“ und „petrence“, aber man kann in den ungarischen Nachbarländern ebenso ungarische Bezeichnungen wie „boglya“ und „rudas“ und „vontató“ finden.

IRODALOM

- ANDRÁSFALVY Bertalan
1965 A sárköziek gazdálkodása a XVIII. és XIX. században. Pécs.
- BALASSA Iván
1945 Takarás és marokverés. Ethn. LVI. 26—30.
1949a A Néprajzi Múzeum favilla-gyűjteménye. Ethn. LX. 99—139.
1949b A vontatószekér keletkezésének és elterjedésének kérdése. Ethn. LX. 286—292.
1956 A kérébe kötött szalagabona összerakása és számolása. Ethn. LXVII. 401—442.
1964 Földművelés a Hegyközben. Bp.
- BALOGH István
1936 Vontató és boglya. Népünk és Nyelvünk, VIII. 122—123. Szeged.
1957 A gabona betakarítása a XVI—XVII. században. Ethn. LXVIII. 270—291.
- BARTHA Antal
1969 Gazdaságtörténet és szavak. MNy. LXV. 14—25.
- BÁLINT Sándor
1957 Szegedi szótár, I—II. Bp.
- BÁRCZI Géza
1941 Magyar szófejtő szótár. Bp.
- BÁTKY Zsigmond
1931 MURKO, M.: Zur Geschichte der Heugabel. NÉ XXIII. 86. (ism.)
- BELÉNYESY Márta
1956 Az állattartás a XVI. században Magyarországon. NÉ XXXVIII. 23—59.
- BENKŐ Loránd (szerk.)
1967 A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára, I. Bp.
- BORZSÁK Endre
1936 A régi istállók élete és a jószág takarmányozása Pest megye északi felében. NÉ XXVIII. 41—61.
- DERETSKEI FODOR Gábor
1827 A' Mezei Gazdaság. Tudományos Gyűjtemény, XI. 44—102.
- DUMPE, L.
1964 Ražas novākšanas veidu attīstība Latvijā. — In: Etnografija, Latvijas PSR Vēstures Muzeja Raksti. Rīga.
- FÉL Edit — HOFER Tamás
1961 Az átányi gazdálkodás ágai. NK VI. 2. Bp.
- GOMBOCZ Zoltán — MELICH János
1941 Magyar etymológiai szótár, I. Bp.
- GUNDA Béla
1939 A gyűjtögető gazdálkodás. — Az elvetett búzától a kenyérig. Bp.
1942 Magyar—szláv néprajzi kapcsolatok. — In: Magyarság és a szlávok (szerk. SZEKRÚ Gyula), 205—226. Bp.
- GYÖRFFY György
1968 Opponensi vélemény „A Dunántúl IX. századi szláv népessége” c. kandidátusi disszertációról. Archeológiai Értesítő, 95. 112—124.
- GYÖRFFY István
1942 Gazdálkodás. A magyarság néprajza, II.³ 5—225. Bp.
- HOFFMANN Tamás
1963 A gabonaneműek nyomtatása a magyar parasztok gazdálkodásában. Bp.
- IKVAI Nándor
1962 Szénamunka és takarmánykészí-

- tés a Zempléni hegyvidéken. Ethn. LXXIII. 26—53.
- 1967 Földművelés a Zempléni hegység középső részén. Műveltség és Hagyomány, IX. Debrecen.
- KNIEZSA István**
1950 Szláv jövevényszavaink a gazdasági élet köréből. MNy XLVI. 113—119.
1955 A magyar nyelv szláv jövevényszavai. I. 1—2. Bp.
- MOÓR Elemér**
1958 A magyarság gazdasági formáinak kialakulása szláv jövevényszavaink tükrében. MNy LIV. 278—290.
- MUTATVÁNY** a Magyar Néprajzi Atlasz anyagából. — NÉ XLIX. 5—72. Bp.
- NAGY Gyula**
1963 Hagyományos földművelés a Vársárhelyi-pusztán. NK VII. 2. Bp.
- NAGY Jenő**
1940 Adatok a magyarvalkói (Kalotaszeg) szénacsináláshoz. Ethn. LI. 487—488.
- NAGYVÁTHY János**
1835 Magyar gazdatiszt. Pesten.
- PAIS Sándor**
1964 A becsvölgyi gazdálkodás. NK IX. 2. 3—188.
- PAMFILE, T.**
1913 Agricultura la Români. Bucureşti.
- PETHE Ferenc**
1805 Pallérozott mezei gazdaság. I. darab, Sopron.
- PODOLÁK, J.**
1961 Pasienskóvé a lúčne hodpodárenie na hornom Pohroní. Slovenský Národopis, IX. 549—578. Bratislava.
1967 Pastierstvo v oblasti Vysokých Tatier. Bratislava.
- SÁNDOR Gábor**
1944 A hóstátiak szénavontatása. Kolozsvár.
- SZABADFALVI József**
1968 A magyar takarmánygazdálkodás honfoglalás előtti rétegéhez. Ethn. LXXIX. 338—349.
- SZABÓ Máttyás**
1957 A Körös és Berettyó alsófolyása vidékének rétgazdálkodása. NK II. 3—4. 1—94.
- SZINNYEI József**
1893—1901. Magyar tájszótár, I—II. Bp.
- SZŐNYI Sándor**
1936 A vontató. Népünk és Nyelvünk, VIII. 23—24. Szeged.
- TAKÁCS Lajos**
1966 Lápi gazdálkodás és irtás a Kisbalatonon. NÉ XLVIII. 167—196.
- TAMÁS, Lajos**
1966 Etymologisch-historisches Wörterbuch der ungarischen Elemente in Rumänien. Bp.
- TÁLASI István**
1936 A Kiskunság népi állattartása. Bp.
1946 Kállay Ferenc és az alföldi „nomád gazdálkodás.” Ethn. LVII. 12—19.
1957 A termelés és a nyelv kapcsolata aratóműveleteinkben. Ethn. LXVIII. 217—251.
- VAJKAI Aurél**
1941 A gyűjtögető gazdálkodás Csereszegtomajon. NÉ XXXIII. 231—258.
1943 A magyar nép életmódja. — In: A magyar nép (szerk. BARTUCZ Lajos). 136—200. Bp.
1959 Szentgál. Egy bakonyi falu néprajza. Bp.

A 8. kép adatmutatója

1. Hidaskürt, ÚMTSZ
2. Csallóköz, Szinnyei József, 1893.
3. Szigetköz, ÚMTSZ
4. Óriszentpéter, ÚMTSZ
5. Göcsej, ÚMTSZ
6. Sókuszlóce, ÚMTSZ
7. Naszvad, Szinnyei József, 1893.
8. Székesfehérvár, ÚMTSZ
9. Szilvásszentmárton, ÚMTSZ
10. Madocsa, saját gyűjtésem.
11. Lévárt, saját gyűjtésem.
12. Szentlőrincváta, ÚMTSZ
13. Űri, Borzsák Endre, 1936. 54.
14. Kiskunság, Tálasi István, 1936. 176.
15. Kecskemét, Szinnyei József, 1893.
16. Kiskunság, Tálasi István, 1936. 176.
17. Kiskunhalas, ÚMTSZ
18. Túrkeve, ÚMTSZ
19. Debrecen vidéke, Deretskei Fodor Gábor, 1827.
20. Tiszahát, ÚMTSZ
21. Beregszász, ÚMTSZ
22. Bogdánd, saját gyűjtésem.
23. Kémer, saját gyűjtésem.
24. Kraszna, Tagán Galimdsán, EA. 1829. és saját gyűjtésem.
25. Kalotaszentkirály, Tagán Galimdsán EA. 1840.
26. Inaktelke, Tagán Galimdsán, EA. 1840.
27. Nádasdaróc, Tagán Galimdsán, EA. 1840.
28. Kide, Kósa László szíves közlése.
29. Désakna, saját gyűjtésem.
30. Kérő, saját gyűjtésem.
31. Szék, MNA
32. Magyarorszávat, Kósa László szíves közlése.
33. Aranyosszék, ÚMTSZ
34. Szind, ÚMTSZ
35. Zselyk, saját gyűjtésem.
36. Szabéd, saját gyűjtésem.
37. Kutyfalva, ÚMTSZ
38. Szőkefalva, Szinnyei József, 1903.
39. Kiskapus, saját gyűjtésem.
40. Magyaró, MNA
41. Gernyeszeg, saját gyűjtésem.
42. Siklód, ÚMTSZ
43. Nagykend, MNA
44. Szentegyházásfalva, MNA
45. Maksa, ÚMTSZ
46. Trunk, ÚMTSZ

AZ AKOL TÍPUSA ÉS FUNKCIÓJA

Az egykori extenzív (*szilaj, rideg*) állattenyésztésben a minden védelem, enyhely felhasználása nélküli teletetés gyakorlatilag ismeretlen volt. Csupán néhány, leginkább nehezen értékelhető utalás őrzi emlékét. Még a legromantikusabb leírások is említést tesznek tereptárgyak (domb, mélyedés, meredek hegyoldal) oltalmáról, a természetes vegetáció (erdő, nádas) védő szerepéről. A történeti források, egykorú leírások, valamint az élő néphagyomány szerint a természetes enyhelyek mellett egyszerűbb és viszonylag fejlettebb építményeket is használtak a külterjesen tenyésztett állatok téli elhelyezésére. Véleményünk szerint az enyhelyek és az építmények statisztikai aránya feltétlenül az emberi kéz emelte mesterséges alkotmányok felé billenne. Elsősorban az extenzív állattartás hazájában, a Nagyalföldön nád *szárnyéko*kat és *kosárkarám*okat, garádjas *karám*okat, *isztrongá*kat és *aklo*kat alkalmaztak.

Az állatok elhelyezésére, egybentartására és védelmére szolgáló, különböző építmények dzsungelében a típusok tekintetében igen nehéz az eligazodás. Részint azért, mert sok az azonos típusú, de különböző nevű, részint pedig az azonos nevű, de alapvetően, vagy részben más típusú építmény. Sajnos a különböző pásztorépítményekről korszerű feldolgozásunk még csak morfológiai tekintetben sincs. GYÖRFFY István 1927-ben megjelent munkája az egyetlen. Lényegében ugyanazt közölte később *A magyarság néprajzában* is. Ezekben csupán morfológiai és tipológiai szempontokat érvényesít; a társadalmi-gazdasági szempontokat, a funkcionális vizsgálatot, a tartásmódokkal való összevetést teljesen figyelmen kívül hagyta. Az építmények esetében elsősorban a pusztai enyhelyek tanulmányozása folyt. A portákon, tanyákon, különböző teletető szállásokon, vagy az ólaskertekben álló építményekről már jóval kevesebbet tudunk. Egyedül FÖLDES László készített

olyan tanulmányt, amelyben egyetlen építmény, a *kosár* típusát, funkcióját és eredetét tisztázta.¹

Jelen munkánkban az egyik legjellegzetesebb építmény, az *akol* tipológiai és funkcionális vizsgálatát végezzük el.

Az extenzív állattenyésztésnek az utóbbi századok során a legelterjedtebb, ugyanakkor a legfejlettebb építménye az *akol*. A szó a különböző területeken nem teljesen azonos építményt jelöl. *A magyar nyelv értelmező szótára* szerint két jelentése van: részint „rudakból, szálfákból összerótt, a jószág, kül. juhok összetartására való kerítésféle, ill. az ezzel körülzárt hely a legelőn. *A ~ végéhez épített félszer*”. Részint még az egyetlen, tágas helyiségből álló, istállószerű épületet jelenti, amelyben a juhok éjjel vagy a legeltetésre kedvezőtlen időben tartózkodnak.² HERMAN Ottó szerint „általánosan — fedett, de fedetlen alkotmány is, lábasjószág, elsősorban juh tartására.”³ Formáját és fogalmát GYÖRFFY István a következőképpen összegezi: „Az *akol* is a jószág összetartására szolgáló kerítésféle, a szél ellen azonban nem véd, mert többnyire rudakból, szálfákból róják össze. Sok helyen a *karámot* és *kosarat* is *akolnak* mondják. Hogy a szél ellen mégis némi oltalmat nyújtsion, egyik végébe rendszeren *félszert* építenek.”⁴ A pásztorépítményekről írott munkájában rámutat még arra, hogy az *akol* sohasem készült nádból, szél és napfény ellen nem véd, ezért építenek hozzá félszert. Sokkal kisebb mértékben az *akol* kerítése készülhet trágyából, zsombékból és gallyakból is. Megemlíti még, hogy *akolnak* nevezik — egyes helyeken — az istállószerű építményeket is.⁵ BÁTKY Zsigmond idevonatkozóan így ír: „Az *akol* szláv kölcsönszó. Ma fedett épületet is jelent (ló-, barom-, juh-, és csürheakol), általában azonban fedetlen karámszerű hajlékot, a korlátot nevezzük így ...”, majd rámutat arra, hogy az *akolban* félszer is állt, sőt erre az *aklos félszerre* vezeti vissza a magyarság Árpád-kori ólját, istállóját is.⁶ TÁLASI István az *akol* típusáról és eredetéről — a kiskunsági kutatásai alapján — a következőképpen foglal állást: Eredetileg csak egybentartó funkciója volt. Legegyszerűbb formája a legősibb kerítésféle, az árok, majd ezt később belülről korlátfával vették körül. A kiskunsági *akol* a korlátfákból összerótt, többnyire négyszögletes építmény. Ezt a *ridegmarhánál* teletetésre használták, de a szél elleni védelméül, a felgyülemlett trágyából és *izékből* *bástyát* vagy *garádot* raktak a korlátfák köré.⁷ NAGY CZIROK László viszont — ugyancsak

¹ FÖLDES László, 1960.

² ÉSZ, I, 90.

³ HERMAN Ottó, 1914, 177.

⁴ GYÖRFFY István, 1941, 115.

⁵ GYÖRFFY István, 1927, 38.

⁶ BÁTKY Zsigmond, 1941, 208—210.

⁷ TÁLASI István, 1936b, 110.

a kiskunsági adatok alapján — rámutat arra, hogy az akolnak rendszeres velejárója volt a fedeles *szín*.⁸ Egyes területeken — elsősorban a Dunántúlon és az Északi-középhegység területén — *akol*nak a teljesen zárt, mind a négy oldalán falas és tetővel ellátott, rúdkarámmal egybeépített és leginkább juhok tenyésztésénél alkalmazott ól- vagy hodályszerű építményt nevezik *akol*nak.⁹ Ugyanakkor a karámból és színből álló épületet — más-
hol — *karámnak* és *kosárnak* is nevezik.¹⁰

Felvetődik a kérdés, vajon melyik az eredeti építmény: a rudakból, trágyából vagy másból épített, kerítéssel övezett terület, amelyben egyszerű, rendszerint félszeres szín van, vagy pedig a zárt, falas és tetős építmény? A legkézenfekvőbb magyarázat szerint az egyszerűbb alkotmány önmagában is hirdetője elsődlegességének. Ezt még az is megerősíti, hogy a dunántúli és az észak-magyarországi építmények is rúdkarámokhoz kapcsolódnak és sok esetben nem is teljesen zártak, főképpen azok, amelyek csupán az állatok nyári elhelyezésére készültek. Általános jelenség, hogy a kultúra különböző tárgyai, jelenségei az idők teltével mind összetettebbekké, bonyolultabbakká válnak. Az akol eredeti típusának megállapítását elősegíti a szó etimológiája is.

Az *akol* szó, a magyar nyelvben — az írásos források szerint — már a XI. században megjelenik. Egy XII. században átírt 1086-os oklevélben *okol*, 1291-ben *okul*, 1655-ben *akoly*. *Akol* formában már 1193-ban, az *akal* a XV. században fordul elő először. KNEIEZSA István szerint eredeti jelentése 'caula, ovile, bovine; Schaftstall, Viehstal; juhakol'. A szó szláv eredetű, megfelelői a következők: egyh. szláv *okož*, 'circulus, areola in horto, castra'; szerbhorvát *okō* 'das Lager, castra'; szlovén *okōl* 'eine Umzäunung (für Schweine, Schafe)', 'der Viehhof', ein umzäumter Weideplatz, der eingefreidete Platz um ein Haus herum; der Umkeris'; lengyel *okol* 'der Schoppen im Viehhofe'; ukrán *okil* 'Hürde für das Vieh'. A szó egyébként az 'Umkeris, környék' jelentésű (szlov. cseh, le., f-szorb, ukr. orosz) *o* és a *kolo* 'kör, kerék' összetétele: *o* + *kol*. KNEIEZSA azt írja, hogy „a magyar szóval egyező jelentés csupán a szlovénban és az ukránban van”.¹¹ BÁRCZI Géza szerint is valamelyik szláv nyelvből vettük át 'bekerített hely, tábor' jelentéssel a honfoglalás és a mohácsi vész között.¹²

Érdemes közelebbről megvizsgálni az előző adatokat. Az elsőként az tűnik szembe, hogy KNEIEZSA mindenképpen a teljesen zárt ól-, istállószerű épít-

⁸ NAGY CZIROK László, 1959, 131—133.

⁹ VAJKAI Aurél, 1943, 24—27; VAJKAI Aurél, 1959a, 56—59; PALÁDI-KOVÁCS Attila, 1965, 57 skk.

¹⁰ Vö. FÖLDES László, 1960.

¹¹ KNEIEZSA István, 1955 I/1. 62; MNy, VIII, 154.

¹² BÁRCZI Géza, 1941, 4; BÁRCZI Géza, 1963, 118.

ményt keresi az *akol* nyelvtörténeti adataiban. Pedig a magyar *akol* szó jelentése nemcsak a szlovén és az ukrán megfelelőjével tart közelebbi rokonságot. A lengyel *okot* 'der Schoppen im Viehhofe' is igen figyelemre méltó, hiszen a magyar *akol* is szín a karámban. A magyarság akoljának is — miként majd hátrább részletesebben látni fogjuk — a következő építmény az alaptípusa: Valamilyen építőanyagból készített kerített hely, amelynek a közepén — gyakrabban a szélén — színszerű építmény áll. Az idézett szlovén és ukrán adat csak a lengyel és a magyar jobb megértését szolgálja, segíti elő. Valószínű, hogy más szláv nyelvekben is van 'félszeres karám' jelentése a szó megfelelőjének.

Megvizsgálandók tehát a korai, a XI—XVI. századi adatok. Ezek is bizonyára támpontot szolgáltatnak mind az etimológiára, mind az építmény alaptípusának a tisztázására. A nyelvtörténeti szótárakban felsorakoztatott adatok — sajnos — nem sok fogózt adnak az építmény formájára és anyagára. Talán csak az 1240-es, az 1256-os és az 1307-es *Nyrokol*, *Nyrakal*, valamint az 1517-ből származó „Stacionem quorum vulgi sermone *akol* vocatum”¹³ utal nyírfából készült voltára, valamint arra, hogy lovak állása; tehát nem építménye. A többi nyelvtörténeti adat nem nyújt bővebb felvilágosítást. Figyelemre méltó viszont CZUCZOR Gergely és FOGARASI János szótárának idevonatkozó anyaga. E szerint az *akol* körülhatárolt vagy korlátokkal, sövényvel, fallal vagy deszkával kerített terület, amely esetleg fedve is van, de több oldalán nyitott, amelybe a „barmokat” leginkább éjjelre vagy téli szállásra rekesztik be: „*Ökörakol*, melynek jobbára csak éjszak felől van födele. . . . *Juhalkol*, amely szintén födeles, vagy födetlen.”¹⁴ Ezek az adatok arra is utalnak; hogy olyan építménnyel állunk szemben, amely karámból és benn elhelyezett fedeles, de nem minden oldalról zárt színből, félszerből áll.

Már az eddigi adatok alapján is tévesnek mondható tehát az a szemlélet, amely az akolban kizárólag zárt, istállószerű építményt keres. Az eredeti szláv *okolz* is 'körülkerített' jelentésű. Itt említjük meg, hogy az 1211-ben és az 1297-ben előforduló *Bureuohul* és *luol* sem zárt ól, istálló lehetett, hanem csak részben fedett, félszeres akol-karám.¹⁵ A teletetőszállások épülete, még a későbbiekben, pl. a XVI—XVIII. században is félszeres karámok, tehát aklok voltak. TAKÁTS Sándor a korabeli levéltári iratok szerint a török-kor akleit a következőképpen írta le: Néhány erősebb karót vertek a földbe s náddal, szalmával és gazzal borították a tetejét, amelyet ormozó-

¹³ SZAMOTA István—ZOLNAI Gyula, 1902—1906, 12.

¹⁴ CZUCZOR Gergely—FOGARASI János, 1862, I, 84.

¹⁵ GYÖRFFY István, 1943, 53; BELÉNYESY Márta, 1956, 55; BELÉNYESY Márta, 1957, 339; VÁCZY Péter, 1958, 312.

fával szorítottak le. Ezt szükség esetén cserénnyel, sövénnnyel részben beborították.¹⁶

A helyhez köthető történeti adatokat a területi elemzések során említjük meg. Mielőtt azonban az akol funkciójának, formájának a területi ismertetéséhez kezdenénk, vizsgáljuk meg a XVII—XIX. századi gazdasági irodalom idevonatkozó adalékait. APÁCZAI CSERE János már 1653-ban szép leírását adja: „A' juh-akloknak napkelet felé kell nézniek; és hogy a' juhok körmeit meg ne rothaszsa, a' földének tisztának és oldalasnak kell lenni: e' végre hasznos alájok ottan tiszta szalmát, avagy apró ágakat hinteni.”¹⁷ PAUL Ventzel János 1773-ban megjelent könyvében nyáron, az ugarföldeken leveles ágakból összeállított aklokat említi.¹⁸ A legtöbb és leghitelesebb leírást a XVIII—XIX. sz. fordulóján, illetőleg az ezt követő évtizedekben a gazdasági szakirodalomban találjuk. NAGYVÁTI János 1791-ben igen figyelemre méltóan nyilatkozik a teletetésről és a téli építményekről. Rámutat arra, hogy háziállataink (szarvasmarha, juh és ló) vadon élő ősei erdőkben legelőkön szabadon élnek minden gondoskodás nélkül. „Még-is semmi bajok sints, sőt beteges fekvő Vadat soha senki sem látott e mai napig is az Erdőkben. Tehát a hideg a mi Barmainknak szint úgy nem árt... Hogy a Barmoknak a hideg nem árt: eredetek, s a Természettől készített öltözetek is bizonyítja... a hideg a Marháknak még egészséges, az Istálló pedig ellenben egészségtelen. Az Al-földi Gulyás, és Gőbolyös helyeken győzne a Gazda annyi Istállót tsinálni, s tapasztani, hogy Marhája meg ne fázna. Ott az, Télben, Nyárban hidegen van, és alig van csak valami fedél-is a mi alatt a Fermeteg előtt félre vonhassa magát. Még-is hol vagynak egészségesebb, szebb testű, és jobb ízű Ökrök mint a mi Hazánkban? Hogy a Lovak elevenebbek, s egészségesebbek, ha istálló nélkül telelnek, meg-bizonyítják a Tatárok, a kik azokat legelőről-legelőre hajtogatják s még a legnagyobb havazás idején sem adnak azoknak tsak egy marok Szénát-is.” Az istálló helyett NAGYVÁTI János a tágas karámokat ajánlja amelyben *szénázó színeket* építenek. A színek szerepe elsősorban a takarmány megóvása az időjárás ellen, másrészt a téli viharok idején az állatok is e mellé, illetőleg alá húzódhatnak. Éppen a téli viharokra tekintettel azt javasolja, hogy a színek egyik vagy három oldalát be is lehet deszkázni, vagy szalmával kell körülrakni. Rámutat arra is, hogy az „Ánglusok” is az istállózásról tértek vissza a lovak, ökrök és juhok téli, színek alatti szénáztatására.¹⁹

¹⁶ Vö. TAKÁTS Sándor, 1915, 283, 307; TAKÁTS Sándor, én., 303; TAKÁTS Sándor, 1903, 155.

¹⁷ APÁCZAI CSERE János, 1803, 348.

¹⁸ PAUL Ventzel János, 1773, 31.

¹⁹ NAGYVÁTI János, 1791, II, 272—276, 361.

A különböző állatfajták legjobb téli szállásait a következőképpen határozza meg:

A szarvasmarhák *szállása* tágas legyen, hogy benne jól elférjenek. „A szénázó-szint úgy kell építeni, hogy annak Fedele jó legyen. A Fedélnek az a haszna, hogy Zűrzavar időben van a Marhának hol meg-húzódni magát, és a Majorosnak hová teríteni a Szénát, hogy meg ne ázzék. Legalább egy oldalról, a honnan a leg-mordabb Szelek szoktak járni, szükséges a Színeknek rovátkolt deszkákból falat tsinálni, a mely a havas Essőt hozzó Szelet a Marhákról el fordítsa.” Ezen kívül hasznos a szállás földjét „apró-kövittsel” beszórni, hogy az udvar sáros ne legyen. A lovak télen ugyancsak „*Szállásokban és Színekben szénáztatnak*”.

A juhok teletetőhelye a *juh-kosár*. Legalkalmasabb, ha a fala kőből épül, legalábbis olyan magasságig, hogy a juhokat a havas esőtől és széltől megoltalmazza. A kőkerítés tetején rácsos, tövisből vagy karókból készített toldalék is lehet a vadak támadása ellen. A kosár közepének lejtősnek kell lennie, azt kővel ki kell rakni, vagy legalábbis kavicssal kell meghordani. „A Kosárnak közepén szükségképpen kelletik egy arra való Szint, négy Oszlopokra állítani, hogy a Juhok az Esső, és Havazás idején leg-alább, száraz helyen ehessenek, testek magasságához alkalmazott Jászolokból. . . . Ha a Gazda a Szélnek dühösségétől félti Juhait: bátorságnak okáért, igen jó a Színek Észak felől való oldalát úgy alkalmaztatni, hogy azt, vagy egyszerre bé-lehessen rovátkolni, vagy készen álló deszka fallal keresztül-vonni. A szél meg-szűnván, a deszka-falat el-kelletik venni. A ki ilyen Alkotmányra nem költhetne: legeltesse Juhait a Kosárban minden fedél nélkül.” A juhokat télen is legeltetni kell, a kosárban csak akkor tartózkodjanak, ha vihar van, ugyancsak akkor kell gondoskodni takarmányról is. „Hogy a Hideg a Juhok egészségének még használ: a minden napi tapasztalás bizonyítja. A Spanyolok, Anglusok, Svékusok, és a Tibetánusok Juhaitat minden *akol* nélkül Kosarakban teletetik és egészségesek.”²⁰

NAGYVÁTI János tehát ezeket a színes karámokat általában *szállásnak* és a juhok esetében pedig *kosárnak* nevezi, bár ritkábban a juhok esetében az *akol* elnevezés is előfordul, bár máshol ugyancsak így nevezi a zárt istálló-szerű építményt is.²¹ Számunkra azonban elsősorban nem az elnevezés a fontos, hanem az építmény és a hozzá kapcsolódó tartásmód. NAGYVÁTI ezeket mint a legkorszerűbb építményeket és eljárásokat említi. Nem beszél az elhelyezéséről sem, valószínű azonban, hogy ezek jobbra nem a határban, hanem tanyák, majorságok mellett voltak. Éppen ezért még fokozot-

²⁰ NAGYVÁTI János, 1791, II, 275, 362–363, 481–482.

²¹ NAGYVÁTI János, 1791, II, 460–461, 510.

tabban érdekes, hogy a színes aklot ajánlja mégis a zárt építményekkel szemben. Ez arra utal, hogy ez az eljárás még széles körben el lehetett terjedve, természetesen rosszabb elhelyezéssel, egyszerűbben készült építményekkel, takarmányozás és almozás nélkül. Sajnos azt sem tudjuk, hogy a régi magyar állatfajták vagy pedig a nyugati fajták részére ajánlja, valószínű azonban — ismerve haladó nézeteit — az utóbbiak részére.

A későbbi gazdasági irodalom is az aklot mint teletetőhelyet tartja nyilván. PETHE Ferenc — a századforduló másik nagy gazdasági szakírója — ugyancsak *mezei akol*nak vagy *kosárnak* említi a teletetőhelyet.²² BALÁSHÁZY János is a juhoknak, lovaknak és szarvasmarháknak a félszeres aklot tartja a legkedvezőbbnek.²³ ANGYALFFY Mátyás András szerint a juhakol olyan karám, amelynek az egyik oldalán szín van: „... elég lévén, ha egy tágas udvart kerítettünk a' juhainknak, és ha ennek az éjszakai oldalán egy három felől békerített s' dél felől szántsándékkal nyitva hagyott *szint* vagy *félszert* építettünk *akol*nak. Az egész fallal békerített juhistálló csak akkor szükséges, ha télen elletünk”.²⁴ A magyar juhok tenyésztésével LEIBITZER János is a téli félszereket említi.²⁵ Az 1837-ben publikált *A jó birkás mester* c. munka is említi a félszereket.²⁶ Egy 1841-ben megjelent tanulmányból idézek: „... azon juhászatainknál, mellyek nyomorú színek alatt gyakran a' téli fergetegnek kitéve, telelik ki bárányaikat . . ., nagyobb a halálozás, mint ott, hol a' bárány rendes istállókban neveltetnek, ellenben . . . emezeknél erősebbek lesznek.” A szerző hozzáfűzi még, hogy ez az eljárás a merinó juhoknak nem tanácsos.²⁷ Az akollal kapcsolatos történeti adatok lezárásául álljon itt még az alföldi nép költőjének, MÁTYÁS József 1820 körül keletkezett *Gulyásnótájának* egyik versszaka:

„Béhajtok a fészörös akóba,
Körösz-vasat töszök a kapumra,
Osztán gulyáshússal vacsorálok,
Szömejimet lenyomgyák az álmok.”²⁸

Tehát már XI—XIX. századi források alapján is leszögezhetjük, hogy az *akol* karámból és fedeles, de nyitott vagy csak 1—3 oldalán zárt félszerből álló építmény, amelynek elsősorban teletető funkciója volt. Vizsgáljuk tovább az építmény elterjedtségét, helyi formáit, valamint a funkcióját.

²² PETHE Ferenc, 1805, 165—166.

²³ BALÁSHÁZY János, 1827, II, 79 cikk; BALÁSHÁZY János, 1833, 84—86.

²⁴ ANGYALFFY Mátyás András, 1830, 32.

²⁵ LEIBITZER János, 1833, 45—47.

²⁶ *A jó birkás mester*, 1837, 13—14.

²⁷ T., 1841, 754; Magyar Gazda. I, 1841, 260, 553.

²⁸ MÉSZÖLY Gedeon, 1931, 102.

A Hortobágy vidékén és a Hajdúságban a félszeres *aklot* teletetőhelynek már igen régen használják. A tiszafüredi lakosok 1582-ben az Árkus mellett, a hortobágyi Zámon legeltették gulyáikat és juhnyájukat. Itt részükre *kertek* voltak. Ezek a kertek valószínűleg nádból és szalmából emelt jószágteletető aklok lehettek.²⁹ A Zám pusztá szélésebb körben és hosszasabban szolgálhatott teletetőhelyül. ZOLTAI Lajos is megemlíti a XVI. és XVII. századi adatok vizsgálatai alapján, hogy itt *kertek* (pl. *Kun Orbán kertje*, *Nagy Péter kertje*, *Kun Pál kertje*) állottak, s ezek hasonlóak lehettek az ólaskertekhez, és nyári, de még valószínűbb, hogy téli szállások voltak. Babos Mihály, Székely Zsigmond nádudvari jobbágya, vallotta az 1574-es határpert tárgyaló bíróság előtt, hogy ő Biró Gáspár kutjáról a zámi Kun Orbán kertjébe járt háltni.³⁰ Debrecenben, az ősszel a Hortobágyról beszoruló heverő állatállomány teletetőhelye a XVII. század közepétől, második harmadától a várostól főképpen keletre elterülő Haláp és Bánk erdőségeiben voltak.³¹ Egy 1777-ből származó leírás szerint a téli szállás hevenyészett tetőzetét is feletették az állatokkal.³² 1770-ben Halápon, az összeírás szerint igen sok az *akol* és az *ól*.³³ 1774-ben megtiltják az erdőben az építmények készítését, de 1783-ban már *aklok*at és *ólak*at említenek az egykorú tanácsjegyzőkönyvek. A XIX. sz. első felében, amikor már nemcsak a pásztorok téli tartózkodási helye volt az erdő, a következő építményeket említik meg az oklevelek: „*sertésszín*, fából és tövisből, *szénáskert* fából, tövisből, *földalatt való kunyhó* fiatal nyárfából, *hegyes kunyhó*, *földkunyhó*, *fennálló kunyhó*, *ól*, *tüzelősól*, *gazzal fedett kunyhó*, *zsombékoldalú ólforma*, egyrésze bégányolt fedéllel, sertésól deszkával, másrésze gazzal fedve, *félszer*, *ól tövisből*, *akol*, *szín*, *kutrica*.” BALOGH István elemzése szerint a pásztorépítmények a következők voltak. Az *akol* (gyakori neve a *kollát*) az állatállomány egybentartását célzó építmény, kerítése fából, szalmából, vagy trágyából készül, s egy kis része fedett. Az akolnak ezt a fedett részét *színek* nevezik. A *karám* jobbra a juhok téli építménye s ez négyszögletes mind a négy oldalán favázú, szalmával fedett *szín* (1–3. kép). A *hodály* már zárt, fedeles építmény, de benne még nincsenek lekötve az állatok. Az *ól* fedeles, falas épület. „Az aklok rendszeren valami természetes képződmény szelvényében vannak. Rendszeren hatalmas négyszögletes építmények. A kerítés régebben tövisgerággya, gané és zsombék volt, ma deszka, korlát. Az akol északi oldalán mindig van egy félszeres vagy nyeregtető padlástalan

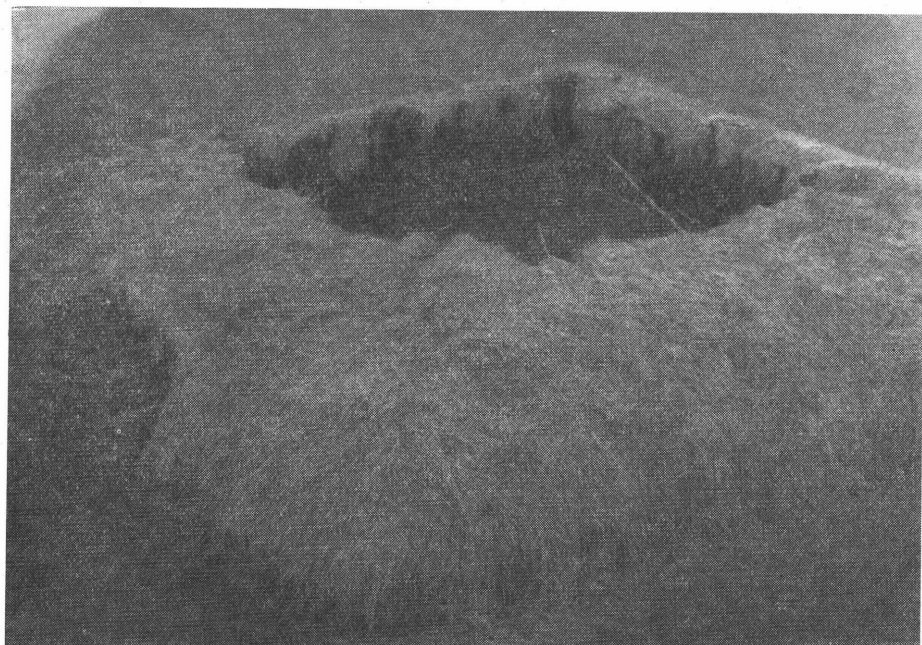
²⁹ BALOGH István, 1943, 97.

³⁰ ZOLTAI Lajos, 1936, 173–174; ZOLTAI Lajos, 1905.

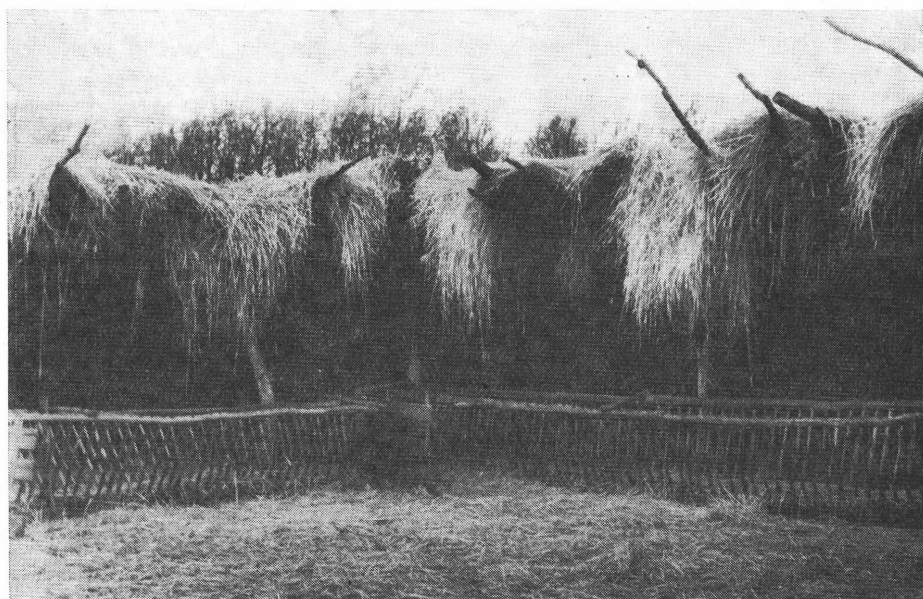
³¹ SZABÓ István, 1929, 218 skk.

³² ECSEDI István, 1914, 131, Uó. 1925, 154; Uó. 1913, 214.

³³ BALOGH István, 1936, 136–137.



1. Juhakol. Debrecen, Bánk. 1935. HORVÁTH István felvétele



2. Az 1. képen közölt juhakol belső része. 1935. HORVÁTH István felvétele

szín, ami alá a gyenge fiastehén, borjú meghúzódhatik a zimankó elől (1. kép). Az akol kerítésén egymással szemben két kapu van, hogy a takarmányos szekér be tudjon járni és tavasszal a trágyát ki lehessen hordani.” Máshol, pl. a Belső-Ohaton állott olyan nagy karám is, amelynek szintje 9 m széles és 43 m hosszú volt. Lényegében hasonló rendszerű a régi debreceni *juhkarám* is. Ez az építmény annyiban különbözik az akoltól, hogy mind a négy oldala színmódjára van kiképezve (1–4. kép).³⁴ A debreceni törzsgulya erdei aklos telettetését már TÚRI MÉSZÁROS István is megemlíti.³⁵ A Hortobágyi Állami Gazdaság szürke gulyáját a tiszacsegei határban, a Cserepes pusztán még napjainkban is L alakú, színes akolban telettetik (5. kép). Tiszacsegén magam is találkoztam olyan idős, 70 év feletti pásztorral, aki még az első világháború idején, *teletetőbojtár* volt Debrecenben. Ezeket a nyári legeltetés után a bojtárok közül szerződtették; feladatuk a teelő rendbentartása és a marhák tisztán tartása, etetése, itatása és felügyelete volt. A jószágok a fent már leírt *aklokban* telettek, s a *szín* alatt ellettek.³⁶

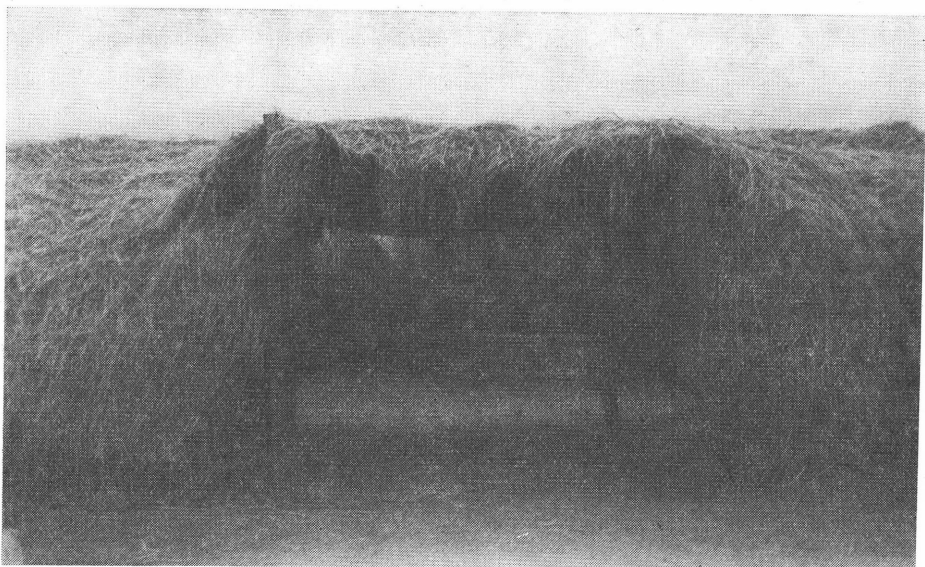
A Hajdúság más községeiben is megtalálhatók az aklos telettetés nyomai. Hajdúnánáson pl. még a recens néprajzi anyagban végigkövethető az utóbbi száz évben lezajlott változás, fejlődés a telettetés terén. A legidősebb gazdák és pásztorok még emlékeznek arra, amikor a tél nagy részét még szabadban töltötte a gulya: „Régen még egészen télen kint volt a jószág a mezőn. Nem vót annak semmi baja. Azután mán *akolba* kezdték tartani, majd oszt istállóban.”³⁷ Az *aklokban* való telettetés kb. 1914-ig állott fenn. Itt az extenzíven tenyésztett szarvasmarhákat *aklosmarháknak* is hívták. Ebben az időszakban a nyáron együtt legeltetett gulyát télére az egyes gazdák tanyáira hajtották, s kommenciósokat fogadtak melléjük. A tanyákon az állatok telettetése félszeres *aklokban* történt. A telettetőhelyet három oldalról kerítés határolta s az egyik oldalán állott a félereszre épített tetőzet. Az akol közepén jászol volt, az egyik sarkában a kerítésen kívül volt a kút, amelynek csak a vályúja nyúlt az *akolba*. Az aklos telettetés Hajdúnánáson a régi magyar marhák telettető építménye volt, s ahogyan kezdett elterjedni a pirostarka szarvasmarha, úgy szorult vissza a korábbi eljárás. A hajdúnánási aklos telettetést JANÓ Ákos is feljegyezte egyik gyűjtése során: „Az *aklos* telettetés az első világháború végével szűnt meg. Akkor szűntek meg az úri gazdálkodóemberek, a földet kiadták bérbe, jószágot nem tartottak.

³⁴ BALOGH István, 1938, 190–197.

³⁵ TÚRI MÉSZÁROS István, 1912, 90.

³⁶ Azok az adatok saját gyűjtéseim, ahol hivatkozás nincs.

³⁷ PAPP József, A debreceni Egyetemi Néprajzi Intézet Adattára (a továbbiakban DENIA) No. 21, 9, 11.



3. A juhakol bejárata. Debrecen, Bánk. 1935. HORVÁTH István felvétele



4. Szarvasmarhák akla. Debrecen, Nagycsere. 1910. ECSEDI István felvétele

Az akolba csutkával, törekkkel teletették ki a heverő jószágot. Az igásjószág az istállóba volt kötve, annak jobban adtak színát is. A heverő marha, míg a hó le nem esett, kijárt a gyepre legelni, kihajtották még a hóba is, szídelgett. Iccakára tették rá az akolajtót csak. Az ellősteheneket is akolba tartották. Az *akol* a *fészter* előtt volt, mikor esett az eső vagy a hó, a jószágok behúzódtak a fészterbe. Az idő nem ártott meg az ellősjózágnak. Az még jobban megélt a csutkán meg a töreken, mint a növendék, mert a húsát jobban tudta tartani. Még a növendékeknek inkább adtak színás-sásas *gaszt*.



5. A szürke gulya teletető akla. Hortobágy, Cserepes. 1967. Törő László felvétele

Vót olyan hely, ahol külön is vettük az éves-kétéves növendíkmарhákat, mert a gyengébb marhát jobban elverték a többiek. Az aklos teletetés után következett az istállóba bekötött tartás.”³⁸

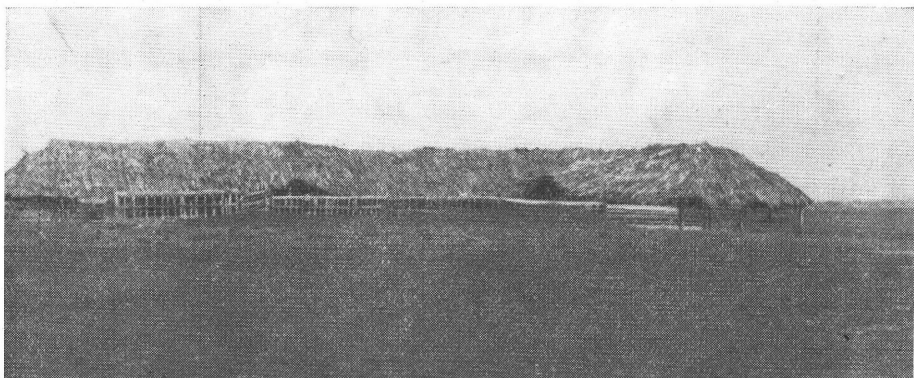
Hajdúböszörményben a teletetés rendszere lényegében azonos a Hajdúnánásival. Emlékeznek még arra, hogy a teletetőhely korábban az erdőben volt, ahol rúdkarámokban tartózkodtak éjjel az állatok.³⁹ Ezt követte az 1920-as években a *fészter*, a *színes aklok* meghonosodása. Az akolbéli szín egy, kettő vagy három oldalán volt deszkával fedve, a teteje inkább nádból készült. Hajdúböszörményben elmondották, hogy az aklos teletetés csak a nagyobb parasztgazdáknál, illetőleg azoknál volt szokásban, akik nagyobb-

³⁸ JANÓ Ákos, DENIA, No. 25, 22.

³⁹ Vö. SZABADI Imre, 1960, 305 skk.

számú állattal rendelkeztek. Akiknek nem volt 50–60 szarvasmarhája, azok istállón teleltették jószágaikat. Becslés szerint mintegy 30–40 évvel ezelőtt télen a magyar fajta állatállománynak mintegy felét még aklokban helyezték el. A város Pród nevű legelőjének a szomszédságában, a tanyák udvarán, még megtalálhatók a teleltető aklok (6. kép).

Tiszavasváriban, a kertes település fennállásáig, kb. a XIX. sz. végéig, a nyáron a legelőkön tartózkodó állatállomány télére a kertekbe kerül. Itt álltak az állomány téli elhelyezésére épített *ólak*, *aklok* és *karámok*; itt tárolták a takarmányt is. A *nagyól*ban a fejős és ellősmarhák, valamint a lovak voltak lekötve, „míg a rideg vagy félrideg tartású állatállomány



6. Juhakol, Hajdúböszörmény, 1967. DÁM László felvétele

rögtönzött *aklok*ban, *karámok*ban nyert elhelyezést”. A községet övező kertek 1788-tól fokozatosan veszítették el jelentőségüket, amikor a földesúr hozzájárult ahhoz, hogy a külső területeken kiadott szántóikon a telkes jobbágyok *szállást* építhessenek maguknak. Ekkor a kertekből a *nagyól*, tehát az ígás és fejő állatok istállója bekerült a ház mellé, a portára, s a heverő állatok építményeikkel együtt fokozatosan a tanyára települtek. A juhok téli elhelyezéséről GOMBÁS András a következőképpen ír: „Akinek juhóla nem volt, a rudakból vagy hasított fából *állás*-t rögtönzött szélvédett helyeken. Négy sarokoszlop keresztfáira dorongokat fektettek. Ezekre vastag szalmatető került. Oldalát a *dranka* rácsaiból alakították ki. Később ezek mentén a külső oldalon a felgyülemlett trágyából falat raktak. Az ilyen építményt *akol*-nak is hívták. A rácsait használták fel az ól vagy hodály előtti kifutókhoz is.”⁴⁰

⁴⁰ GOMBÁS András, 1963, 226, 242.

A Hortobágy déli és nyugati oldalán is ismeretes az aklos teletetés. Nádudvaron ugyancsak *akol*ban teletették nagyszámú állataikat az uradalmak, de a tehetősebb parasztság is. Az emlékezet szerint voltak aklok a kertészekben, de a falubéli portán is. Az akol téglalap alakú, s mindig észak—dél irányban állott, az északi oldalon volt az *akolszín*, *szín*, vagy egyszerűen csak közepén, az akol udvarában. A két hosszú vályú, viszont a kút és a pásztorok *vasaló* nevű kunyhója a kerítés mellett állt. Hajdúszoboszlón a kertekben az ólak mellett félszerben is helyeztek el állatokat télen.⁴¹ Püspök-ladányban a juhok távoli telettetése az 1920-as évekig fennállott. A községtől délre, a Nagysárrét déli részén nádasokban, majd bérelt kazlak mellett teletettek. A *korhelmarhát* (heverő, növendék) ugyancsak telelőre hajtották.⁴² Ezek a teletetőhelyek a falu határában voltak, gyakran 5—8 km-re is. Itt karókból összeütött *karámok* (*kollát*) állottak, amelynek az egyik végében *szín*, vagy másnéven *félszer* állott. A félszernek csak a teteje volt fedett, a falak közül csak az észak felé álló, hátsó oldal volt zárt. A teletető építmény neve itt is *akol*. Takarmányképpen csutkát, árpszalmát vittek ki és azt adták a szarvasmarháknak, ha a határban, a földeken már nem találtak táplálékot. Tiszacsegén — miként K. KOVÁCS Péter tanulmányából tudjuk — ugyancsak szokásban volt az aklos teletetés. A betanítás előtti csikó-nevelésről azt írja, hogy *szilajmódra* nevelték, csak télen jutott *fedelik* alá. „A *heverőjószág* borjának ilyen időben is (télen) csak valami félszeralja vagy L-alakban rakott nagy szalmakazlak enyhe jutott.”⁴³

A Nagykunság területéről igen gyér idevonatkozó adattal rendelkezünk. GYÖRFFY István nem írja le az akolban történő teletetést, noha a recens és levéltári adatok alapján SZÜCS Sándor ezt megemlíti: Az általánosabb teletetőhely a zárt falból készült *nádkarám* volt. Készítettek azonban olyan *szállást* is, amelynek a fala *dudvából* és trágyából készült és félszeres tető is került rája. A tetejére *íziket* és szalmát raktak. Az oldalát télen vesszőfonással vagy oda rakott ízikkal rakták fel. Kemény télen a táplálék nélkül maradt jószág a szállás tetejét is elfogyasztotta.⁴⁴

Tiszántúl északi határán, a Rétközben, ahol igen széles körben volt szokás a réti teletetés, vannak adataink az aklok alkalmazására is. 1855-ben, amikor tiltják a rétben, erdőkben a házak, épületek emelését a betyárkodás és az erdőpusztítás miatt, az érdekeltek a következőképpen védekeznek: „Kényszerülve vagyunk azért az ott összehordott takarmányainkat marháinkkal ott helyben megégetni s kénytelenül ott telelés esetére marháink

⁴¹ GYÖRFFY István, 1926, 120.

⁴² SZABADFALVI József, 1966, 92—94, SZABADFALVI József, 1968.

⁴³ K. KOVÁCS Péter, 1951, 373, 380.

⁴⁴ SZÜCS Sándor, 1954, 29.

és azok felügyelői számára a téli viharok és vadak ellen oltalmul hajlékot készíteni.”⁴⁵ A rétes helyek teletelési rendszerére, építményeire KISS Lajos rétközi publikációiban is találtunk néhány rövid utalást. Ha ezeket egymás mellé állítjuk, egységesebb kép bontakozik ki. Tiszabercel határában a jászói prépostság „rideg” jószágai telettek, a *színek* azonban „fösvénység-ből” nem csináltak oldalát, csak teteje volt, így a nagy hidegben teljesen lesoványodtak a tinók. Az *Oláhzugban* voltak az állatok szállásai, valamint a sövényből font *juhaklok*. Kisvárdán „a lakosok sokszor szigeteken etették a szénát, ott teletették, csutkából csinált *istállóban*.” Nagyhalászon a Csibarét az egyik teletetőhely. Itt az állatok vesszőből font *akolban*, a pásztorok *gödörkunyhókban* húzódtak meg. Pátróhán *ólat*kat emeltek a kinn telelő állatok számára. Nappal a rétből legeltettek, s olyan bőséges legelőt találtak, hogy kihívva hajtották ki onnan. Kéken a rétekből a szénát nem hozták haza, csak ha erősen felfagyott. Ha kint maradt a takarmány, akkor a jószágokat hajtották ki s ott etették fel velük, s az állatok részére védelmül *aklot* építettek.⁴⁶ Kéken 1863-ban a nagy aszály évében igen sok juhot vállaltak el teletetésre. A juhotat felesben teletették ki. Az ott maradt állatállománnyal kezdődött meg Kéken a nagyobb arányú juhtenyésztés. A feles teletetésre vállalt magyar juhotat fából és nádból készült *aklokban* helyezték el, és a réten vágott *gazon* tartották. Az *akol* alkalmazása a későbbiekben is szokásban maradt, NYÁRÁDY Mihály erről így írt: „Tóth István erre való tekintettel már *szabadelejű* görbe *aklot* építtetett. Az *akol* az északi és nyugati oldalán volt csak fallal ellátva. A déli és keleti oldalán pedig *nyitottan (fal nélkül)* maradt. Ennek az *akolnak*, — akár Tóth János juhdodályának és *aklának* — padlása nem volt. A nyitott részei előtt azonban már deszkával egy *kifutó udvart* is kerítettek, s a kerítésen a trágyahordó szekerek forgásának a könnyítésére kapukat is készítettek.”⁴⁷ A kéki *akolról* VARGA Gyula azt írja, hogy juhistálló.⁴⁸

Dombrádon, a Rétköz egyik legjellegzetesebb községében a határnevek között igen sok rejti magában az *akol* vagy *szállás* nevet. E területen pedig az *akol* a teletetőhelyen álló, fedeles és három oldalról fallal zárt, ideiglenes jellegű ólat jelenti: *Akol*, *Akollafeneke*, *Apátola* [Magaslat, kb. 14. holdnyi terület. „A jószágok teletető *akolja* állott rajta, miért is a farkasok sűrűn felkeresték.”] *Darócóla*, *Tancsóla*, *Josaola*, *Kisakol*, *Kisnetola* v. *Netola* [ugyancsak jószágszállás volt, tölgyes is állt rajta] *Nagyakol* [A község keleti oldalán, homokos talajú sziget, a lecsapolás után legelő] *Narádola*

⁴⁵ KISS Lajos, 1954, 353.

⁴⁶ KISS Lajos, 1961, 36, 179, 205, 247, 315, 363.

⁴⁷ NYÁRÁDY Mihály, 1959, 168.

⁴⁸ VARGA Gyula, 1956, 109—123.

(Kb. egy holdas, homokos sziget. „Félereszre épített akol állott rajta a sáson telelő ridegjóságok részére, a pásztorok is ott háltak. Ma szántóföld.”) *Sáriszállása, Szállás, Szállássziget* (Kb. 6 holdnyi terület, a sertések akolja állt rajta). A Dombrád melletti Ontelek határában is vannak hasonló határnevek: *Akol, Akolkörnyéke, Kisakol, Kisakoldüllő, Nagyakol*.⁴⁹ A határnevek arra utalnak, hogy a Rétközben a teletetőhelyeken, a *szállásokon, ólak, aklok és színek* álltak a jóságok védelmére.

A rétközi Ibrányban az *ól*, a *teletető*, *félszer*, vagy másnéven *félszeresakol* két részből áll: Részint ágasokon álló fedélből, amelynek a tetejét szalmával, régebben náddal fedték, s a hátulját és a két rövid oldalát sövényvel fonták be, majd sárral betapasztották (*pacsit*). Részint a féleresz előtt lévő *karámból*, amely földbe vert rudakból (*culáp*) és azokat összekötő, 4–5 méteres karókból (*rigli*) állítottak össze. A színnel szemben a karámon kapu volt. A karám mellett általában kút is állt, a vályú belül volt a kerítésen. Az itt telelő állatok részére zab- és búzaszalmát, töreket és csutkát hordták. Ezt azonban csak akkor etették fel, ha a határban nem találtak legelőt, vagy a kemény tél helyhez kötötte a jóságot. Ilyen aklokban 400–500 szarvasmarhát, — általában 4 éves tinókat — telettettek. A *szín* vagy *félszer* hátulja mindig észak felé nézett, az eleje és a karám pedig délre. A kint teletető pásztorok maguknak *földburgyét* (putri) építettek.

A Tisza és a Bodrog határolta Bodrogtöbzből is vannak adataink az aklos teletetésre. Már egy 1838-ból származó feljegyzés is megemlíti, hogy a ricsei *Szállástéren* kunyhók és kezdetleges építmények állnak a télen szénával takarmányozott állatok részére. A községtől — az árvíz lecsapolása előtt — teljesen elzárt *szállástéren*, *istállókat*, *ereszeket* és *aszatokat* (abóra-szerű építményeket) is emlegetnek a források.⁵⁰ A bodrogtöbzből Sennyei Béla uradalmában — még az emlékezet szerint is — külterjesen tartották a szürke magyar szarvasmarhákat. Télen-nyáron *gulyaakolba* zárták éjjelre, amelynek a tetejét nád fedte. Az akol padlástalanul fedett részén, az északi, nyugati és a déli oldalán vályog fal volt, csupán a déli oldala nyitott. Bármilyen hideg is volt télen, a *gulyabéli* tehenek itt teleltek, itt ellettek. A teheneket sohasem fejték, kizárólag borjú-szaporulatukért tartották.⁵¹ Vajdácskán, a XIX. század végéig, nyáron a kinn háló gulyának nem volt semmiféle enyhelye. Később honosodott meg az egyik végén fedéllel ellátott *kosár*, amelynek az egyik végére *félereszt* is csináltak. A féleresz — az állatoktól függően — 20×10 m-es is lehetett. A színeknek általában nem volt egy oldalon sem zárt fala; néhány esetben azonban három oldalról is zárt volt.

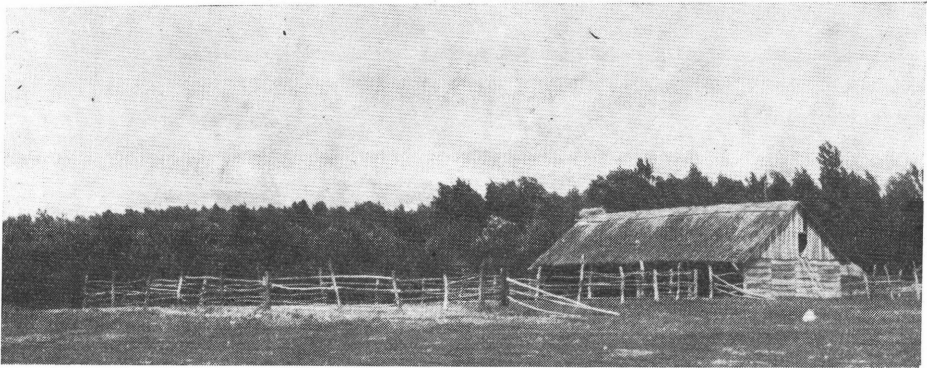
⁴⁹ KISS Lajos, 1961, 70, 72–86, 293–295.

⁵⁰ GÖNYEY-ÉBNER Sándor, 1925, 72, 95.

⁵¹ SZABÓ Sára, 1966, 102.

Vajdácskán ennek az akolszerű építménynek *hodály* a neve (7. kép). Kenézlőn egy juhász, aki nyáron mindig a Zempléni-hegységben nyaraltatott, télire mindig haza hajtott, s itthon *színben*, kerítések között teletette jószágait.⁵²

A Taktaköz (Zemplén m.) községeiben ugyancsak szokásban volt az akolban teletetés. Tiszalúcon 1961-ben — az akkor 78 éves — Pocsaji Sándor mondta el, hogy különösen az egri káptalan birtokain a szarvasmarhák részére állottak nagy féleresztes vagy nyereggetős aklok. Valószínűleg olyanok, amilyeneket ugyanebben az évben a szomszédos Kesznyéten legelőn magam is találtam. Az építményeket — hasonlóképpen mint a



7. Szarvasmarhaakol. Vajdácská, Zemplén m. 1965. Bodó Sándor felvétele

Bodrogköz egyes községeiben — *hodálynak* hívják, mivel azonban csak három oldalon zártak, rendszertanilag az aklok csoportjába kell sorolnunk. Ezek az építmények a falutól kb. 1 km távolságra, a Sajón túl a legelő falu felőli szélén vannak, s napjainkban már az egész nyáron kinnháló jószágok éjszakai tartózkodóhelyéül szolgálnak. Innen az állatállomány már csak azért sem térhet rendszeresen haza, mert a Sajón csak komppal lehet átjárni. A telephelyen egymástól nem nagy távolságra helyezkedik el az *ökörhodály*, a *csikóhodály*, a *sertéskosár* és a *szűzgulyahodály*. Mindegyik mellett kunyhó is áll. Az építmények között két kút van. Mindegyik *hodály* háttal észak felé áll, a fallal el nem zárt oldala dél felé néz. Az *ökörhodály* és a *szűzgulyahodály* előtt most már csak az épület két végétől kifelé szélesedő deszka *szélfogó* található. A pásztorok elmondása alapján azonban mindegyik előtt rúd-karám is állott, miként még most is megtalálható a *csikóhodály* előtt (8. kép). Az emlékezet szerint a Taktaközben ilyenek voltak a régi teletető építmé-

⁵² Bodó Sándor szíves közlése.

nyek is. Ugyanezen építmények Rakamaz, Tokaj; Tarcál, Szerencs, Taktaharkány határában a legelőkön napjainkban is állnak.

Az Ecsedi-lápon (Szatmár m.) az állatállomány, az őszi hazahajtás után, gazdáik kezére került. Télen ezeket vagy községeken, vagy pedig a láp szigetein *fedél* alatt, vagy *ólban* takarmányozták.⁵³ Tyukodon emlékeznek arra, hogy néha télen is kinn telet a *jószág*. Ezeknek már nyáron készítettek *rekesztett ólat*, amelynek csak teteje volt. Esténként ez alatt hálatták az állatokat s rendszeresen *ajjzatták*, a felgyülemlett *ganét* pedig mindig az oldalára rakták fel. Mire beállt a tél, készen volt az ól. Mátészalka vidékéről is gyakran eljártak teletetni az Ecsedi-lápra, korábban a lápra, később káposztatorzsára. Az időjárás elől természetes enyhelyekre menekültek, *aklot* csak akkor béreltek, ha nagyon „elmérgesedett” az idő. A Nyírbátori pásztorok is hallottak apáiktól, nagyapáiktól arról, hogy a lecsapolás előtt eljártak teletetni a *lápra*. Nappal kint jártak a nádasban, a magasra nőtt füvet, az *avart* etették. Éjjelre a szarvasmarhákat *fészeres karámba*, tehát akolba hajtották. A *félszert* szélvédett helyre állították. „Olyan helybe tették, ahol a szél ne érje a *fészert*, hogy az időnek háttal ájjon” — mondta Nyírbátorban Lipőcz Ferenc. Nyírbátor környékén az uradalmakban a szarvasmarhák egy részét, leginkább a növendékállatokat, még az 1930-as években is teletették *féleresztes karámban*. „A karám *korlát* volt, ha hideg volt, behúzódtok a *féleresz* alá. Ebbe csutkát, búzaszalmát, árpaszalmát löktek be nekik. A karámok a tanyák mellett voltak. Uradalmakban volt így” — mondta egy volt uradalmi gulyás. A községi állatállomány külső legelője Bátorligeten van. Itt 1933-ig állt a gulya részére *karám* és *szín*. Koratavasszal és késő ősszel ebben húzódtak meg az állatok. Az építményt 1933-ban lebontották, azóta „*szabadvackon* hál” a gulya.

Tiszántúl déli feléről is vannak adataink az aklos teletetésre. MARKOVICZ Mátyás szarvasi evangélikus lelkész 1748-ban a következőket jegyezte fel: „Egyébként itt csűrök nincsenek, ahová a levágott gabonát be lehet rakni, hanem a szántó föld bizonyos helyein asztagba rakják, vagy a mezőkön épített aklok mellé hordják össze, keményebb vagy havasabb télen ugyanis ezekbe zárják a marhákat, hogy szalmával és szénával takarmányozzák.”⁵⁴ Az egykorú leírás az 1750–1751-es szentesi árvízről, a vízjárta részekben álló szállásokról így nyilatkozik: „Keserves tél vala ez, nem tsak, hogy az árvíz előntötte, elborította sok gazdának szénáit; hanem hogy sokaknak, sőt többeknek a város lakosai között mind szállásokat, istállókat s minden ezek körül levő Széna s Szalmabeli takarmányaikat felvetette . . .” Ahogy ki-

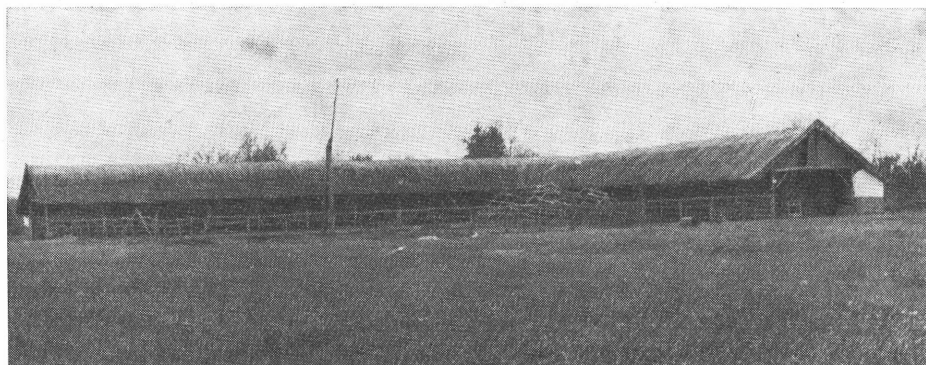
⁵³ MORVAY Péter, 1940, 135, 142.

⁵⁴ HAÁN Lajos, 1870, II, 290; BALOGH István, 1961, 6.

hordták a takarmányt és a szállást újabb, vízmentes hátságokon „a mint lehetett, marháiknak valamely takarmányból állást, akol helyett imígy-amúgy készítettek ismét.”⁵⁵ Nagyszalontán 1791–1792-ben igen kemény tél volt. A nagy hó súlya alatt sok istálló és akol összerogyott, s maga alá



8. Lókól. Kesznyéten, Zemplén m. 1961. SZABADFALVI József felvétele



9. Szarvasmarhaakol. Zsadány, Bihar m. 1967. SZABADFALVI József felvétele

temette az állatokat. Az *akol*ban elhelyezett szarvasmarhákat 1814-ben és 1816-ban is említik a források.⁵⁶ Hódmezővásárhelyen 1771-ben a nagy fergeteg megölt az akolban egy tehenet.⁵⁷ Békés városában a XVIII. században a határnevek között találhatóak a következők is: *Bikaakol-ér*, *Kisállás*, *Nagyállás*, *Kis-Telek-halom*.⁵⁸ Komádiban már a XVIII. sz. végétől a kinn telelő

⁵⁵ NYÍRI Antal, 1948, 14.

⁵⁶ ROZVÁNY György, 1892, 10–12.

⁵⁷ BARABÁS Jenő, 1954, 447.

⁵⁸ BANNER János, 1924, 18, 20.

juhok részére 1—3 sorosan nádból négyszögletes *karámot* építettek, amelynek egyik sarkában a gyenge bárányok részére *szín* állott.⁵⁹

A Békés megyei Zsadányban — az 1967-ben 93 éves Tar Antal szerint — az 1890-es években *karámmal* egybeépített *félszeres szín*ben telettek. A karám négyszögletes volt, amelynek az észak felé eső oldalán volt a fedeles szín. A színnek csupán egyetlen, az északi oldala volt bedeszkázva. A karám közepén 3—4 jászol volt. A kút kívül állott, csak a vályú nyúlt be a karámba. A közösen teletetett állatállomány részére a gazdák sorban hordtak ki takarmánynak *csutkát* és *rítiszínát*. Adatközlőm emlékezete szerint az aklos teletetést a réti, nád közötti teletetés előzte meg. Zsadány község határában még 1967-ben is találtam két aklot. Az egyiknek csak az északi végén volt szín, a másiknak az északi és a nyugati oldalán (8—11. kép). Mindkettő az elmúlt évtizedek során épült. Formája és építése viszont azonos a XIX. század végén használtakkal. A 8. képen közölt, L alakú, nyeregretetős szín (10. kép) alatt jászol fut körbe (11. kép). Az egész akol négyzet alaprajzú. A kút a kerítésen kívül áll, csak a vályú van az akol kerítésén belül. Hasonló színes akolban teletették a szarvasmarhákat egykor Magyarhomorogon, Komádiban és Berettyószentmártonban is (12. kép). A rúdkarámot télen trágyával berakták. Ezt a kerítést *gerággyának* hívták.

KÁDÁR Lajos a Tisza vidéke jellegzetes népi alakjainak, a pásztorok, halászok életének írója, saját gyermekkoráról és juhász édesapjáról így nyilatkozik: „Édesapámat is hazakergette az idő karácsonyra ő addig maradt a Bukrosban a falkával, míg csak lehetett. De a térdig érő hóban már nem talált a jószág legelnivalót. Minden nap holtfáradtan kerültünk haza az iskolából. Hogy a karácsonyi vakációt megkaptuk, hancurozhattunk bátyámmal a *juhszín*ben. Ma is szeretem a juhszapot... Mindig ott ugrabugráltam apám körül a juhszínben, hogy az árvabáránykák szoptatása körül segédkezzek.”⁶⁰

A Körös és Berettyó vidékén, különösen Dévaványán a XIX. sz. 80-as éveiben az uradalmak és a nagyobb gazdák a szarvasmarhákat a tanyáik mellett aklokban teletették. A téglalap alaprajzú *akol* hosszabbik oldala 50—60 m, a másik 15 m volt, „melyet magas dudvakerítéssel vettek körül. Az oldalánál hosszában egy *színt* építettek, melyet a fal és a másfél méter hosszú falak támasztották alá. A falat *gerággyának* hívták. A szín alatti részen a fal mellett egy hosszú jászol húzódott, ezen az oldalon magasabb és erősebb volt a gerággya. A teteje leginkább nádból volt. Ezenkívül volt az akolban egy szabadjászol is, melyet a jószág körülállhatott. Mindkét jászol

⁵⁹ MOLNÁR Balázs, 1952, 377.

⁶⁰ KÁDÁR Lajos, 1959, 54—55.



10. A 9. képen közölt akol színje. SZABADFALVI József felvétele



11. A 9. képen közölt akol részlete. SZABADFALVI József felvétele

rendszerint dél felé nézett. Nyáron ezekben az aklokban nem volt semmi, csak télen tartották benne a jószágot.” Takarmányt naponta kétszer vittek be, délelőtt és délután. 80—100 szarvasmarha egy napra átlag 2 kocsi szalmát kapott, ami azonban alomnak is szolgált. „A hidegben viselkedett a jószág legnyugodtabban, némelyik még a legnagyobb hóesésben sem ment be a *szín* alá. Az aklot egész télen nem takarították, az összegyűlt trágyát csak tavasszal hordták ki a földekre.”⁶¹ Dévaványán többféle teletető akol emlékét őrizte meg a népi emlékezet. Nagyméretű félszeres akol állt a határ *Káposztás* és *Kerek tó* nevű részében. Egyben-egyben 130—140 szarvasmarha telet. „A *szín* előtt *dudva akol* volt. Benne jászol. A jászolba egy szekér törek ment bele, meg egy szekér csutka.” Az építmény színjét *hodály*nak is nevezték. Ezt három oldalról fal határolta, az akol felőli része nyitott volt és a tetőt ágak tartották. Némelyik félszer három fala vályogból készült; a legtöbb akol fala azonban *dudvagerágya* volt. A *Szöllős* nevű határrészben a *birkahodály* állt, de a *csikószínt* is használták a birkák részére. A lovaknak a Barnaszigeten lábas félszer állt. Ennek három oldala nádból készült, s előtte az előzőhöz hasonlóan karám. „Az akolba vittük a takarmányt, úgy felgyűlt a dudva, hogy tavaszra majdnem kiugrott a ló az akol tetején. Tőreket, szalmát kapott. Amit a rét szélén kaszáltak, azt adta a lónak.”⁶²

Biharnagybajomban 1807-ben levéltári adatok említik a „szállás ágasai”-t. A füzesgyarmati határban — az emlékezet szerint — az Akasztóhalom és az Örvényhalom között volt teletetőhely. Az állatállománynak nádkarámja volt, meg zombékból rakott, szénatetejű *akolja*. Ugyancsak a XIX. század első felében Sárrétudvariban, a Keményszigeten, a szarvasmarhák teletető szállása is hasonló volt.⁶³ A Nagysárréten a juhokat majd a birkákat is *juh-színben*, *birkaszínben* teletették, annyi különbséggel, hogy az utóbbi fajta színes akla az udvaron állott már. Eredetileg nádtetőzet volt, s négy vagy több ágason nyugodott, fala tapasztatlan nádfal volt. A színt váltotta fel a birkatartással a vályogfalú épület.⁶⁴ Esztáron, a XIX. sz. közepén, a ménes bennégett nádaklában.⁶⁵ A nádszínek Bihar megyei használatát K. NAGY Sándor is megemlíti.⁶⁶

Az alföldi, de elsősorban a Kecskemét környéki, török kori teletőket TAKÁTS Sándor így határozta meg: „A telető alig különbözött a nyaralótól. Ez is be volt kompolva, de a fűvet itt nem legeltették le, hanem hagyták szénává érni. A kaszálókról is ide hordták a szénát s itt boglyázták fel.

⁶¹ SZABÓ Mátyás, 1957, 67.

⁶² BEREZKI Imre, DENIA, No. 467, 56, 62, 76.

⁶³ SZŰCS Sándor, 1944, 105—106; Uó. 1934, 14.

⁶⁴ SZŰCS Sándor, 1937, 170.

⁶⁵ OSVÁTH Pál, 1875, 357.

⁶⁶ K. NAGY Sándor, 1884, II, 155.

Minden telelőben volt megfelelő *akol* vagy *állás*.” Máshol arról is szól, hogy a telelők a földművelésre használt területen voltak, ahol a „szilaj jószágot, gulyák, ménesek, nyájak szétverése után” *szárnyékokban, aklokban* vagy *szállásokban* teleltették. Néha olyan „nagy volt a tél”, hogy a vége felé a szállások sás fedelével etették a jószágot.⁶⁷ A kecskeméti tanács 1718-ban többek között a következő határozatot hozta: „Mezőn gyűjtogatni, a semlyéneket járatni, kutak fáit és aklok fáit felégetni” nem szabad.⁶⁸ 1746-ban



12. Juhakol. Berettyószentmárton, Bihar m. 1967. SZABADFALVI József felvétele

egy határjárási irat említi a Bugac és Móricgátja között álló aklot: „Tölgyfa Magyolos bokron felül volt telelő akolunk.” A XVIII. században a szálláskertek épületei: *életes ház* (magtár) *kamra, kút, ól, istálló, szín, akolbeli szín, borjú ól, nyári fejető isztronga, sertésól, azaz kalicka, garéjos ól, talpon font ólacska, szerű, verem.* „A berendezésben felsorolt épületek egy része csak télen került használatba, amikor a szilaj nyájakat beverték. A kezesjószág-nak télen állandóan, nyáron rossz időben adott oltalmat az istálló, a színekben a *heverőmarha*, a gyengébbje pedig az *ólakban* húzódott meg.”⁶⁹ Kecskeméten 1755-től az elkóborolt állatokat *bitang-akolba* zárták.⁷⁰ Kiskunhalason

⁶⁷ TAKÁTS Sándor, 1961, 209.

⁶⁸ SZABÓ Kálmán, 1942, 27.

⁶⁹ TÁLASI István, 1936b, 120, 151.

⁷⁰ SZABÓ Kálmán, 1965, 52–53.

a városi tanács 1779-ben a következő határozatot hozta: „Determináltatott, hogy ennek utána ki-ki maga a Barmos marháit arra kirendelt barom járá-sokra hajtsa, ahol kinek-kinek maga rideg marháinak különösen aklokat keríteni szabados lészen.”⁷¹ VAHOT Imre 1853-ban megjelent publikációjában azt írja, hogy a *juhszín* és a *juhakol* a telettetés általános építménye.⁷² NAGY CZIROK László az ún. *birkaszínek* meghonosodását a XIX. századra teszi, s azt mondja róla, hogy a korábbi telettetési építmények, az *állás* és a *sár-nyék* után honosodott meg az újabb juhajtával.⁷³

A Kiskunságban az *akol* elsősorban bekerített állás s az állatállomány egybentartását szolgálja. TÁLASI István 1936-ban megjelent pásztorkodási monográfiájában azt írja, hogy a Kiskunságban elsősorban a *kollátfák*ból összeállított, többnyire négyszögletes építményt nevezik *akol*nak. Ez elsősorban a kurtapásztorok és majori gulyások építménye. Telettetésre is használják ridegmarhánál, de nyári legelőkön is gyakori látvány. Uradalmakban a borjak számára kisebb aklokat állítanak fel, amiket sokszor féltetővel látnak el (*kisakó*, *borjú akó*, *borgyűrekesz*). Telettetésre a felgyülemlett trágyából, *izékből* *bástyát* vagy *garádot* raknak a *kollátfák* köré.⁷⁴ Az *akol* Kecskemét környékén használt formájáról és funkciójáról 1912-ben MADARASSY László a következőket írta: „Az *akol* rendszeren rudakból és négyszögformákban összeállított kerítés, melyhez csatlakozik még a pásztor enyhelyűl vagy egy *gunyhó*, vagy egy *cserény*. Az *akol* kerítésében néha egy-egy fedeles istállóféle is helyet talál, a kényesebb jószágok részére. Ha az *akol* télire is kinnt marad, kerítéséhez a felgyülemlett trágyából, *izékből* lassanként *bástyát*, *garádot* raknak. Ilyen *bástyázott* aklokban telet ki ma is, az elmaradott gazdaságokban a jószág nagy része.”⁷⁵ A Kiskunság más területén is a színes aklok minden állatfajánál telettetőhelyül szolgálnak. Az *akol* építményei: *szín*, *féször* vagy *állás*, a tetőszerkezet helyi elnevezés szerint *félhaj*, az egész építmény pl. Peszéradacson *fészörakó*. Ha a félszer hátulja sárból, zombékból v. másból készül, *falakónak* is nevezik. A félszert rendszerint észak és kelet felől védik szilárd fallal, de előfordul, hogy csak a déli, az *akol* felé eső oldala nyitott. TÁLASI István szerint a téglalap alaprajzú félszeres aklok „a kiskun vidékeken szerte használt telettető”-k voltak. „Készítése egyszerű volt. A félhajat *ágasokra* vagy *horogfákra* felállították, a tetőt szalmával meghányták, gyöphanttal megerősítették, és bizony, ínséges tél végén sokszor fel is etették a jószággal. A hátsó, esetleg oldalfalakat a már előbb említett anyagból, esetleg trágyából rakták fel. A félhajat

⁷¹ NAGY CZIROK László, 1959, 191.

⁷² KUBINYI Lajos—VAHOT Imre, 1853, 112.

⁷³ NAGY CZIROK László, 1959, 129, 131, 195.

⁷⁴ TÁLASI István, 1936a, 171.

⁷⁵ MADARASSY László, 1912, 64.

négyszögben az akol kollátfái fogták körül, a négyszög első jobb- vagy bal- oldalán volt *saráglyakapu*. A *kollátfákat* gyakran *körülbástyázták*, vagy *fázmíval* vették körül. Rendszerint jobbra állott a pásztor gunyhója, félig töldbe mélyítve, ennek a fala sár vagy vályog, teteje szalma, ajtaja odátámasztható nádtábla.” A Kiskunság szomszédságában nagyobb uradal- makban, pl. Peszéradacson „csaknem napjainkig használt teletető alkot- mány volt a *kerek* vagy *görbeakol*”, amit — a debreceni teletető akolhoz hasonlóan — körben színnel láttak el. Csupán néhány évtizede, a birkatar- tással, terjedtek el a Kiskunságban a nyeregtetejű, fal nélküli *birkaszínek* nevezett hodályok.⁷⁶ Az elnevezés is arra utal, hogy a korábban — való- színűleg a „juhtenyésztés idejében” — bizonytalansággal színeket alkalmaztak. Valószínűsíti a feltevést az is, hogy a *birkaszínek* előtt rúdkarámok állanak.

A Kiskunság déli részén, Kiskunhalas határában, főleg a tanyák mellett is voltak szín v. félszer nélküli, rudakból, tüskés gallyakból vagy földből, trágyából és hulladékból kerített aklok, de színekkel ellátottak is használa- tosak voltak a hagyományos ló- és juhtenyésztésben. A lovak részére emelt aklok két típusúak: A korábbi típusoknál az *akolszíneket*, a kerített rész közepére építették oszlopokkal, nádtetővel. A későbbi típusnál a téglalap alaprajzú akol végébe építették a színt. Ebben az esetben már szilárd falat is építenek az *akolszín* hátsó, hosszanti oldalára. Amikor az akol kerítését homokból, szalmából és tüskés gallyakból emelik, *akolgarádnak* nevezték. Ezekben is találhatóak ún. *garádszínek*. Hasonló jellegű félszeres aklokot használtak a XIX. századtól a birkatartás esetében is.⁷⁷ A Kiskunhalason használatos *birkaszínek* azonban valóban színek s nem hodály típusú épít- rények, mint Kecskemét környékén. Ez is megerősíti feltevéssünket, hogy a hodályt a színes akol előzte meg. A Kiskunság északi részein, főleg Cegléd környékén még napjainkban is meglehetősen sok félszeres aklot találunk (13–14. kép). Ezek újabban a nyári legelőkön állanak, de korábban való- színűleg teletetőhelyeken voltak. A Heves megyei Átányban a régi magyar fajta szarvasmarhák teletetőhelye ugyancsak a félszeres karám volt. A karám kerítése szalmából vagy trágyából készült.⁷⁸

Az Északi-középhegység területéről nagyon kevés idevonatkozó adattal rendelkezünk. A barkók erdei *akolja* lényegében már rudakból, ágakból összeácsolt zárt épület, előtte álló rúdkarámmal. Az ágasfás, szelemenes tetőszerkezetű épület fala meglehetősen „szellős”, s lényegében csak az egybentartást szolgálja.⁷⁹

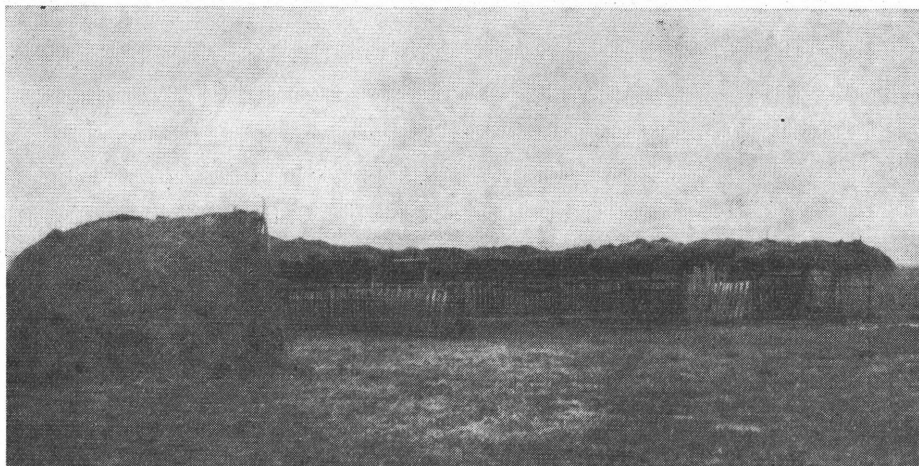
⁷⁶ TÁLASI István, 1936a, 178 skk; Uő., 1936b, 119–122.

⁷⁷ NAGY CZIROK László, 1965, 145–147; Uő., 1959, 131–133.

⁷⁸ FÉL Edit—HOFFER Tamás, 1961, 173; Nyr., XXVII, 52f.

⁷⁹ PALÁDI-KOVÁCS Attila, 1965, 57–59.

Az Alföld és Dunántúl találkozásánál, a Sárközben — Kovách Alajos 1912-ben megjelent leírásából — igen jól ismerjük az aklokban, félszerek alatt folytatott telettetést. A már szántóföldeken álló, kezdetleges építmények tanulmányozása során a sárközi telettetés alapos leírását nyújtja. Az 1825-ben született Ferenc József öcsényi lakos, aki már 10 éves korában kint dolgozott a mezőkön, a következőket mondotta el Sárköz lecsapolás előtti (1870) gazdálkodásáról, állattenyésztéséről: „Haj, az én gyerök-, meg legénykoromban más világ volt itten, meg Szekszárdon is, meg arra föl



13. Akol (*szállás*) putri típusú pásztorkunyhóval. Pilis, Pest m. IKVAI Nándor felvétele

Paksig, meg talán azon túl is. . . ez itt mind tölgyfaerdő, sás, nádas, tóság, vízjárás volt, a nagy gyűrökön, szegeken, meg gödrökön vót a rét, meg a legelő. Akkor jó világ vót a szögény embörnek is. Néköm is vót kilenc disznóm, hét-nyolc lábasjószágom; de vót ám ojjan is, a kinek húsz is vót; . . . Nyáron? akkor ott legel éjjel-nappal a jószág a szabad ég alatt. Télön? akkor is csak a szabad ég alatt ötöttük; ott vót a *féször*, előtte az *akó'* (akol), abba meg a *kerekjászó*. Mikor aztán csunya üdő gyütt, bemönt a jószág a féször alá, az ember meg a *kerekgunyhó*ba. Tudja kigyelmed a féször csak ojjan dib-dáb valami ám! Levertünk négy cölöpöt, ágasfát, a tetejire rakunk ágfát, giz-gaszt, miegymást, ojjan sássá', nádda' kevert füvet, vót ölég. Az ódalát beraktuk sövénnel, csak az *akó* felül vót nyitva, hogy a jószág szabadon járhasson. Azután lekaszáltuk a szénát, sargyút mindenes-tül, a hogy gyütt, azután oda hordtuk a féször mellé. Oda bizony, de nem szekérre, hanem úgy vontattuk oda, vontató rudon, még van néköm is. Összehordtuk boglyába, alája szurtuk a vonató rudat, azután körü láncó-

tuk, vagy rudazó kötelle körü' kötöttük, azután befogtunk négy ökröt, úgy vonatattuk oda. Hát ott ötették bizony egész télön, még a faluból is mindönnap oda hajtották a jószágot ötetni meg itatni. . . . [megjegyzendő, hogy ezek a fejőstehenek voltak, miket istállóban tartották] Hát hogy az emberek hol vótak, hogy hát őrizték-e a jószágot? biz' ugyám! ott vót a kerekgunyhó a gyümölcsösbe vagy a szélin, vagy pedig legtöbbször az akó'va

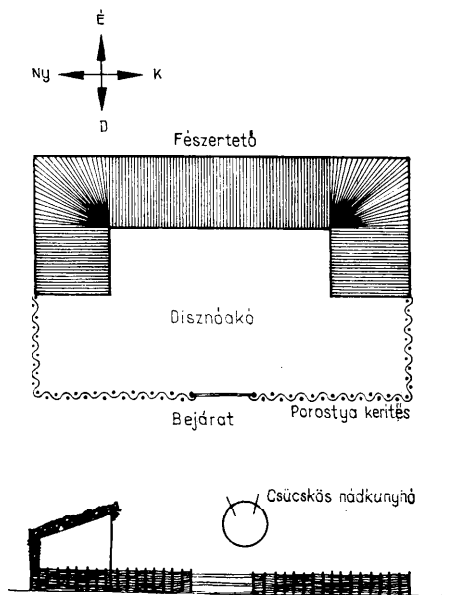


14. Akolrészlet. Pilis, Pest m. IKVAI Nándor felvétele

szömbe, hogy a jószágot láthassuk. Vót úgy, hogy hosszú nagy féször vót, két három gazda jószágja vót benne, aztán egy gunyhóba tanyásztak ketten is; a közepin meg tüzeltek. Este aztán összegyűttek ám egy kunyhóba többen is, kiszakítottak egy-egy nagy zsombékot, vagy akinek vót, gyalogszéket hozott, osztán körülűték a tüzet. Nem vót ám a gunyhónak ajtaja sem, nem ám! vagy ha vót is, csak ojjan nádbú sövényformára összekötözött ajtó, a mit ugy támasztottak oda. A jószág meg övött ám! Osztán nem raktuk ám fére, a mit meghagyott, ott maradt a kerekjászó körü, vót ölég. Tudja kigyelmed, nem vót akkor alom, dehogyis vót, hanem amit meghagytak. A kerekjászó össze gatyakötésig ért: tavaszrakelvén hát így fészárig, ha

kilátszott belüle. Azután osztán azt kivittük a szántófödre, vót trágya ölég. Itatni meg ott vót a folyó, a kis Duna, a féször mögött. Mikor meg be vót fagyva, hát léköt vágunk, körü hintettük gazza, szénava, hogy a jószág e ne csusszék, osztán itattunk.”⁸⁰

A Sárközben az 1870-es évekig, a Duna és a Sárvíz szabályozásáig a heverő jószágállományt nem a falvakban telettették, hanem a határ vízjárta terü-



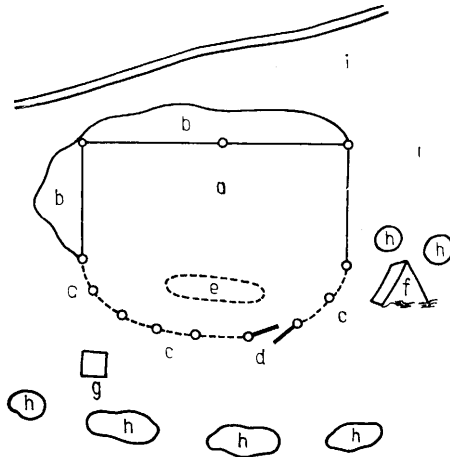
15. Sertésakol. Ócsény, Tolna m. ANDRÁS-FALVY Bertalan (1961, 61) után

leteken, főleg a Duna mellett, részben a Sárvíz partján. A szállások a falvaktól egy-két órányi távolságra voltak. A réteket is csak egyszer kaszálták, utána szabadon legeltethették. A szénát nem szállították be a faluba, hanem a szállások mellé hordták, s télen ott etették fel az állatokkal. Az állatok akóba telettek (15. kép). A színes akol mellett volt, a gazdák csúcsos v. nyerges tetejű nádkunyhója. Ismeretesek voltak a Sárközben, a főként lovak részére készített földhányásból épített aklok is. A színek három oldalát (hátulját és két oldalát) télen zombékkal, vagy odahordott takarmánnyal, néha csutkaszárral rakták be, hogy a szél és hófúvás ellen védelmet nyújtson. Az összegyűjtött szénát s más takarmányt az akol mellé hordták,

esetleg a színek oldalához és tetejére rakták. Amikor leesett a hó, a közösen legeltetett állomány a gazdák kezére kerül, akik jószágait a folyómenti szállásaikra hajtották. Téli szállást egy vagy három gazda tartott együtt. A községek férfi lakossága télen itt élt állatai mellett, a falvakban csak az asszonyok, a gyermekek és az öregek maradtak. A téli szálláson kinnmaradt férfiak halászgattak is. A faluban istállózott állatokat is kihajtották, napra a téli szállásokhoz takarmányra. A Sárközben téli szállásokon főleg lovakat és heverő, növendékmarhákat és meddő teheneket tartottak. Juhot és kecskéket nem, mert azok nem tudták úszva megközelíteni a legelőket. A sertések ugyancsak a rétes, mocsaras részeket járták, s makkon, halon híztak meg. A sárközi fészerek nyitott része általában kelet felé néz,

⁸⁰ KOVÁCH Aladár, 1912, 211–212.

csupán Szekszárd vidékén található kelet vagy dél felé nyitottak. A fél-szereket itt is az uralkodó szélnek háttal állították. Az építmények hossza 8 vagy több m., a szélessége kb. 2 m. Előtte kerek v. négyszög alaprajzú karám. Ez földbe ásott cölöpökre 2—3 sorban erősített rudakból készült. A földbe vert cölöpök befonásával készült nagy kerekjászol hossza 3 m, szélessége 1,5 m az udvar közepén volt. (16. kép.) Ebbe rakták a szénát és más takarmányt. Ezeket a téli szál-lásokat, a félszeres aklokot a század-fordulóig használták, a téli istálló-zásra 1910 körül tértek át. A határ-béli szállásból ekkor „tanyai gazda-ság” fejlődött, s ezt követően kerül-tek be a határbéli félszerek másai a falubeli portákra, s lettek a kocsik és a gazdasági eszközök „védelme-zői”.⁸¹ KOVÁCH Alajos több mint félévszázados leírását a későbbi kutatások, elsősorban ANDRÁSFALVY Bertalan levéltári munkálatokon alapuló kutatásai, valamint KATONA Imre kis monográfiája is alátámasz-tották.⁸² A Sárközzel határos terü-leteken ugyancsak megtalálhatók a nyomai az aklos teletetésnek. A Szekszárddal határos Mőzs, német-ajkú faluban a sárközihez hasonló



16. Téliszállás alaprajza a decsi határban, a Kis-Duna mellett. *a*) félszer, *b*) kazlak, *c*) akol, *d*) kapu, *e*) kerekjászol, *f*) nyeregretetős kunyhó, *g*) kút, *h*) szénakazlak, *i*) gyümölcsös. Decs, Tolna m. KOVÁCH Aladár (1912, 216) után

félszeres aklok állottak. Tolnán és máshol is a Duna mentén található meg a nyomai a fent leírt építményeknek és vele kapcsolatos teletetésnek.⁸³

Dunántúl északi határán, a Szigetközben még a XIX. században is széles körű extenzív állattenyésztés folyt elsősorban a Duna kisebb-nagyobb szigetén. Az extenzív állatállományt fedetlen karámokban (in ungedeckten Hürden) teletették, s csak a félszilajtartással kerültek használatba a félszeres aklok (Vihschuppen), amelyeket náddal és szénával fedtek. A kisebb építményekben 10—12, a nagyobbakban 50—60 szarvasmarha vagy ló fért el. Ezek körül takarmányt is tároltak.⁸⁴

Göcsejben PLÁNDER Ferenc 1838-ból származó leírása szerint „a házak végén ugyan a’ házzal öszve kapcsolva keresztbe az istállók állanak, ezeknek

⁸¹ KOVÁCH Aladár, 1912, 208—219.

⁸² ANDRÁSFALVY Bertalan, 1961, 593—598; Uő. 1965; KATONA Imre, 1962, 58—67.

⁸³ KOVÁCH Aladár, 1912, 219—220.

⁸⁴ TIMAFFY László, 1961, 613—616.

végén ismét keresztben a fészter, úgy hogy a' ház, istállók, a' fészter, ezekből utcára nyíló födelezett kapu, egész négyszeget, mellynek közepén a' marha trágya szokott állani, formálnak . . .' E négy oldalról védett trágyadombos udvarok, — amelyekből néhány erősen rongált példány még ma is fellelhető — az állatok karámjául, a színnel együtt akoljául szolgált: „A' vonó marhák: lovak és ökrök istállókba tétetnek a tehenek és más rédeg szarvasmarhák egész télen a' fészterben szabadon állanak, az említett helyzetű trágya közepén levő vesszőből font kerítésből vagy kosárból esznek.”⁸⁵ A göcseji színek három oldalon fallal zártak, elöl falábakon állnak: de már századunk elején trágyát tartottak benne. A göcseji és hetési legelőkön nyáron kinn legelő állatokat „éjjelre az ún. hálásra terelték, mely lombos fákból összetákolt sátor volt”. Lehetséges, hogy ebben az építményben kereshetjük a teletetés régi építményét.⁸⁶ 70—80 évvel ezelőtt az Ormánságban, a folyómenti területeken állásokban teleltek. Az ormánsági szállás-ól ugyancsak színes akol.⁸⁷ A hajdanában széleskörben folytatott sertésmakkoltatás idején, főképpen a Dráván áthajtott állatállomány részére az erdőben ugyancsak akót építettek: Hosszúsága néha a 200 métert is meghaladta. Az akol mellett a pásztorok részére földkunyhókat is készítettek.⁸⁸

A Bakonyban a széles körű pásztorkodás és állattenyésztés sok száz esztendő gyakorlata egy jellegzetes akol-típust alakított ki. Már BÉL Mátyás ezt írja: „Már megemlékeztünk arról, hogy a Bakony erdeiben alkalmas helyeken téli istállók is vannak használatban. Ezekben a növendék jószágokat egész télen át táplálják, amíg újra ki nem hajthatják a tavaszi legelőre. Ugyanígy történik a juhnyájakkal is. De ez a gondoskodás néha balul üt ki a farkasok miatt, melyek csapatosan kóborolnak és a nyájban vészes pusztítást okoznak, hacsak a tulajdonosok nagy gonddal és költséggel nem őriztetik ezeket a téli aklokat. . . . a hízókat is künn szokták tartani az erdei ólakban, hogy onnan hajtsák aztán — ha nem a henteshez — a házi disznóölésre.”⁸⁹ Fel kell figyelni arra, hogy a fordító az erdei teletető építményt egyszer istállónak s egyszer akolnak fordította. VAJKAI Aurél munkái azonban fényt derítenek e problémára is s általában az extenzív teletetés helyi építményére is. A Bakonyban, Szentgál környékén a tagosítás előtt is álltak a határban birkák, sertések és szarvasmarhák részére épített aklok. Az állatállomány egy részét is kinn tartották az erdőben „istállókban” és aklokban.⁹⁰ Az aklok — természetesen — már csak nyári építményként szerepel-

⁸⁵ PLÁNDER Ferenc, 1838, 23; Vö. még TAKÁCS Lajos, 1964, 497.

⁸⁶ GÖNCZI Ferenc, 1914, 453, 587—588.

⁸⁷ KISS Géza—KERESZTES Károly, 1952, 353; KISS Géza, 1937, 22.

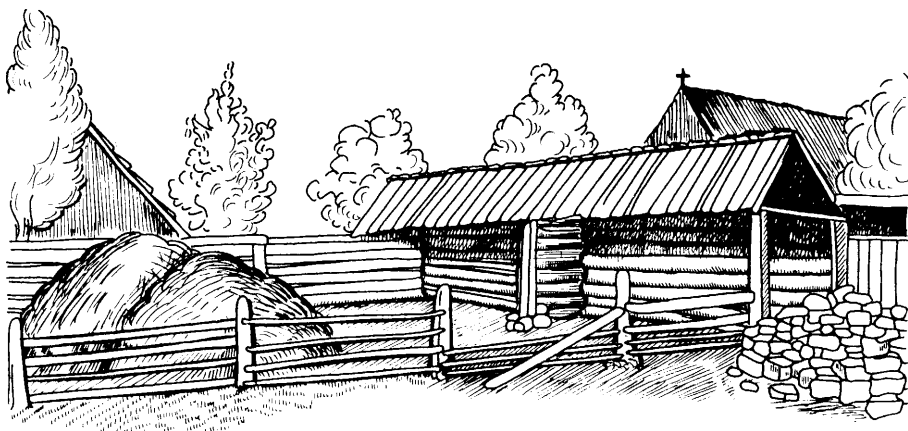
⁸⁸ KODOLÁNYI János, 1960, 35.

⁸⁹ LUKÁCS Károly, 1943, 238—239.

⁹⁰ VAJKAI Aurél, 1959b, 37.

nek. Az akol a Bakonyban két típusú. Mindkettő kerítése négyszögletes v. kerek alakú, s szűrős tövises gallyakból készül. Az egyik esetében a félszeresű tető, a másikon pedig egy hodályszerű zárt építmény kapcsolódik hozzá.⁹¹ A „ridegmarha” régen a háznál télen is akolban tartózkodott, csak éjjel hajtották istállóba.⁹² A hansági egykori telettető aklok is hasonló típusú építmények lehettek.⁹³

Csak röviden szeretném megemlíteni, hogy a félszeres karám, tehát az akol Erdély néhány területén, elsősorban a Székelyföldön is a telettetés építménye volt. Már az 1838-ban megjelent *Magyar Tájszótárban* is azt



17. A juhok telettetésének építménye, a *baromkert*. Csíkszentkirály. SZEBENI Géza (1962, 84) után

olvashatjuk, hogy az ösztövé, sovány, az ún. *rideg marha*, vagy az olyan sertés, amelyet nem hizlálnak, *akolban* tartózkodik. Az ilyen félszert vagy szint a Székelyföldön *árnyéknak* vagy *árnyékaljának* is nevezik: „Befeküdt a tehén az éccakára az árnyék alá, megváltozik az üdő.”⁹⁴ A félszer *árnyék* elnevezése a Dunántúlon Fehér és Somogy megyében is ismeretes.⁹⁵ Csík megyében, pl. Ditróban és Csíkszentkirályon a juhokat és szarvasmarhákat egyrészt istállókban, másrészt pedig *baromkertekben* telettették. A *baromkerteknek* vagy az egyik végében vagy három oldalán is *juhszínek* vannak (17. kép).⁹⁶ Kalotaszegen a gazdák udvarán telelő juhok a nappalokat a

⁹¹ VAJKAI Aurél, 1959a, 55–60; Uő., 1943, 23–27.

⁹² TÁLASI István, 1939, 25.

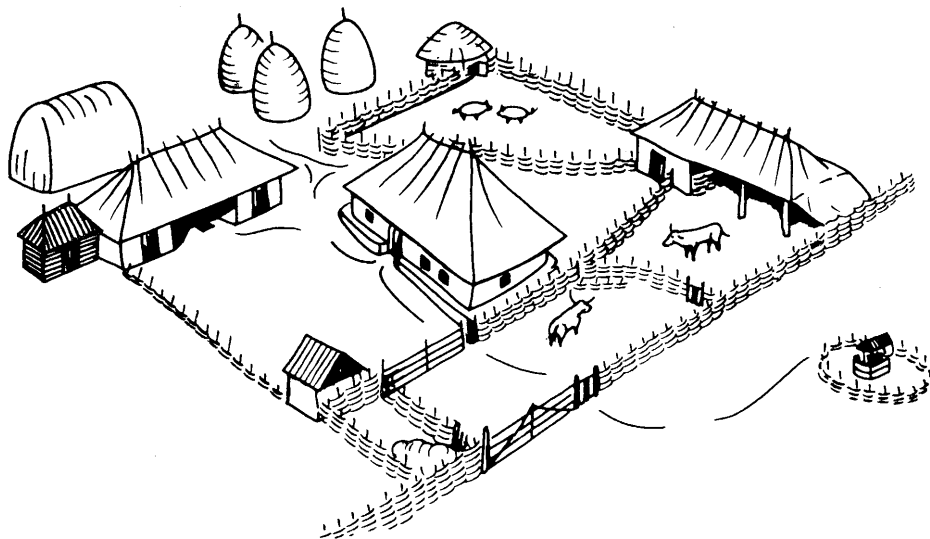
⁹³ KÖVÉR Fidél József, 1930, 92–94.

⁹⁴ Tsz, 1838. 316.

⁹⁵ HERMAN Ottó, 1914, 179; PÁPAY József, 1908, 95–96.

⁹⁶ FÖLDES László, 1956, 177, 203; SZEBENI Géza, 1962, 85–86.

telelő isztrongában töltik és csak éjjelre hajtják be a csűr alatti ólba. A csűrös kertben elrekesztett isztronga négy oszlopra állított fedélből és karámból (kifutó) áll.⁹⁷ A láposvölgyi Domokoson a falutól távoleső kaszajokban teleltetett juhokat a félszeres *kosárban* helyezték el: „A kosár sövényből fonott kerítés. Valamelyik részét hevenyészett fedéllel látják el. Ennek a kosár belseje felé nyitott, tetővel fedett résznek *kolnyica* a neve. A téli hideg időben a kolnyica alá húzódnak a juhok, s ott etetik őket” — írja GUNDA Béla.⁹⁸



18. Moldvai magyar udvar szarvasmarhaakkal. Jugan, Moldva. LÜKŐ Gábor (1936, 142) után

Az ún. *kettős udvarok* a moldvai csángóknál, Fogarasban, az Erdőháton, Kolozsvár vidékén, a Szilágyságban, a Lápos hegység vidékén olyan helyeken fordul elő, ahol nagyobb arányú állattenyésztéssel foglalkoznak. Az erdélyi és moldvai román és magyar lakosság ún. *kettős udvarai* is lényegében aklok (18. kép). Ezt egyrészt az *akol*, *okol* a román nyelvben *ocol* név is őrzi, másrészt pedig az elkerített területhez rendszerint hozzákapcsolódik egy építmény.⁹⁹ Valószínű, hogy ez korábban *kosár* vagy féleresz volt, s csak a későbbiekben alakult át egyszerűbb vagy már fejlettebb istállóvá, óllá. Erdélyben a *kosár* is lehetett részben fedeles építmény. Egy Háromszékből

⁹⁷ Kós Károly, 1947, 26.

⁹⁸ GUNDA Béla, 1956, 44–46.

⁹⁹ GUNDA Béla, 1966, 333–371; LÜKŐ Gábor, 1936, 43 skk, 135, 142; Uő., Déri Múzeum Évkönyve, 1937, 22–23; K. Kovács László, 1947, 29; VUIA R., 1960, 40.

1729-ből származó oklevélben ezt olvashatjuk: „Istálló háta megett vagyon edgy marha kosár, ebben edgy szín lábakon álló.”¹⁰⁰

A *szín* névvel jelzett építmények is az extenzív pásztorkodás teletető hajlékai voltak, s leginkább ezek is aklokat fednek. *Cenholm*, *Zenholm* (színhalom) formában már 1193-ban, illetőleg 1200 körül *Anonymus*nál is előfordul. 1594-ben *tehen szín*, *tehen zin* formában fordul elő. Egy 1685-



19. Nyári állás. Debrecen, Bánk. 1935. HORVÁTH István felvétele.

ből származó adat utal a formájára is: „Ezen szín sindelyes, szulákokon álló.”¹⁰¹ Ezeket az adatokat HERMAN Ottó tévesen istállónak „fordította”.¹⁰² Az állati hajlékul használt *színek*, *félszerek* leginkább *karámokkal*, *aklokkal* vannak egybeépítve.¹⁰³ A *színek*, *félszerek* alatt a debreceni tanyákon télen szarvasmarhát és birkát tartottak.¹⁰⁴ A Nagy-Sárréten a faluban a háznál is teleltettek a *színben*.¹⁰⁵ Tiszacsegén *félszerben*,¹⁰⁶ Tardon *színben*,¹⁰⁷ a

¹⁰⁰ Cs. BOGÁTS Dénes, 1943; FÖLDES László, 1960, 437.

¹⁰¹ SZAMOTA István—ZOLNAI Gyula, 1902—1906, 926—927, 969.

¹⁰² HERMAN Ottó, 1914, 205, 207.

¹⁰³ Vö. GYÖRFFY István, 1927, 41; Uő., 1943, 189.

¹⁰⁴ BALOGH István, 1962, 625.

¹⁰⁵ SZÜCS Sándor, 1937, 172.

¹⁰⁶ K. KOVÁCS Péter, 1951, 380.

¹⁰⁷ GYÖRFFY István, 1934, 3.

Kiskunságban *félelejű színekben*,¹⁰⁸ Tarnaleleszen *félszerben*,¹⁰⁹ Göcsejben ugyancsak *félszerben*¹¹⁰ tartottak, telettetek juhokat és szarvasmarhákat.

Az aklok és az aklos telettetés a gazdálkodás intenzívebbé válásával fokozatosan elvesztették eredeti funkciójukat, s az aklok félszere a portákon vagy tanyákon nyári állásként (19. kép), nyári istállóként éltek tovább. Egyes alföldi pusztás legelőkön is megtalálhatók, s itt az eső és nap heve ellen véd. Az aklokhoz hasonló funkciót tölt be az egykori szalmakazlak melletti telettetés is (20. kép). A négyszög alaprajzot határoló szalmakazlak egyrészt takarmánnyal, másrészt pedig védelmül is szolgálnak. Az állatok kikaparják a kazlak alját, s így alatta szinte félszer-szerű védelmet nyernek.

*

Összefoglalásképpen elmondhatjuk, hogy egyrészt a terminológiai problémák, másrészt pedig az illusztrációk hiánya miatt az *akol* és a *karám*, némileg a *kosár* formai és terminológiai tekintetben keveredik. NAGYVÁTI János említett kosara lényegében akol. Itt is szeretném hangsúlyozni, hogy a karám abban az időben, amikor még telettető építmény volt, fala sövényből, dudvából, trágyából, zsombékból, sőt szilárdabb anyagból is készült. Amikor kikerült a nyári legelőre, akkor alakult ki az a formája, amely csak az egybentartást szolgálja. A karám alaptípusának — a tudományos kategorizálás tekintetében — a szín nélküli kerített építményt kell tekintenünk.

Az *akol* az extenzív állattenyésztés legszélesebb körben elterjedt, ugyanakkor legfejlettebb építménye. Alaptípusa a korlátfákkal, sövényvel, deszkával vagy még szilárdabb falazattal körülzárt, rendszerint négyszög alaprajzú kerített terület, amelynek egyik végében, de gyakran két-három oldalon is fedeles *szín*, *fészer* áll. Az ősbibb típust, amely még telettetésre szolgált, a szilárdabb falú aklok képviselik.¹¹¹ Az 1792-es kiskunsági levéltári adat, az akol árkába esett borjúról, nem zárja ki a kerítettséget, a falazatot. Ha csak árok övezte volna, akkor a hasonló árokba zuhanások gyakoribbak lettek volna. Az *akol* eredetileg elsősorban a nagyszámú állatot tenyésztő vidékeken volt a telettetés építménye. Funkciójának redukálódása csak a gazdálkodás fejlődésével, az állattenyésztés intenzívebbé válásával indult meg, és lett a nyári legelőkön a nap és eső ellen védő építmény. Az *akol* önálló alaptípusa a pásztorépítményeknek, s nem azonos a karámmal. Mindenütt megtalálható, ahol nagyarányú állattenyésztéssel foglalkoztak, s mindíg az ún. heverő állatok téli elhelyezésére szolgált.

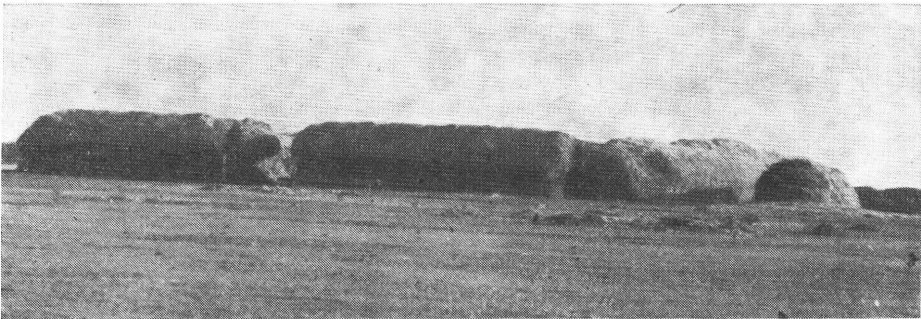
¹⁰⁸ TÁLASI István, 1936b, 120.

¹⁰⁹ PALÁDI-KOVÁCS Attila szíves közlése.

¹¹⁰ TAKÁCS Lajos, 1964, 448 skk.

¹¹¹ TÁLASI István a kiskunsági monográfiájában (1936a, 171) azt írja, hogy az *akol* eredetileg árokkal kerített állás.

A félszeres akolról többen azt írták, hogy a félszilaj állattenyésztés építménye, s csak a XVIII–XIX. században honosodott meg, vált általánossá. Ennek a feltételezésnek ellene mondanak a történeti adatok, valamint a széles körű elterjedésterület. Morfológiai tekintetben sem tekinthető a félszeres akol istállónak, ólnak vagy hodálynak. A kiskunsági *birkaszín*¹¹² sem zárják ki az aklok korábbi előfordulását. Az aklok elsődlegességét és ősiségét igazolja az is, hogy a korai történeti adatokat elsősorban HERMAN Ottó istállónak, ólnak, tehát fedeles, zárt építménynek értelmezte: *Byolokol* 'Büffelstall', *Menes akol* 'lóistálló', *lovacol* 'Pferdestall', *marha akoly* 'marhaistálló' stb.¹¹³ A zárt építmények (ól, istálló) és az akol fejlődéstörténetének összefonódását igazolják más adatok is. A *Debreceni codex*ben pl. a XVI. sz.



20. Szalmakarám. Debrecen, Belsőhat. 1937. BALOGH István felvétele

elején a következőket olvashatjuk: „Istallónak es neuzeitetik, mert iazol is vala ot.”¹¹⁴ Az akol körvonalai bontakoznak ki az 1577-ből származó feljegyzésből is: „Az lo Istalonak fele vekonj nadal földöth az több pusztá.”¹¹⁵ A *tehénszín*, *lószín* a történelem során pontosan azt a fejlődési utat járta be mint pl. a *játékszín* a zárt színházi épületig. A régiségekben az *ól* és az *istálló* nem jelent mindig zárt, falas építményt.¹¹⁶ Nem feladatom itt e kérdés részletes taglalása, csupán megemlítem, hogy az *ól* és az *istálló* eddigi ismereteink szerint az akolból alakult, fejlődött ki.¹¹⁷ Nem fogadható el viszont az a felfogás, hogy az *ól* a *nyári állásból* (19. kép), a *nyári istállóból* fejlődött,¹¹⁸

¹¹² NAGY CZIROK László, 1959, 129, 131, 145–149, 195; TÁLASI István, 1936a, 181.

¹¹³ HERMAN Ottó, 1914, 179, 197–199.

¹¹⁴ Debreceni codex. In: Nyelvméltár, XI, 51.

¹¹⁵ SZAMOTA István—ZOLNAI Gyula, 1902–1906. 591.

¹¹⁶ BÁRCZI Géza, 1963, 36; VÁCZY Péter, 1958, 316; FÖLDES László, 1960, 450; BÁTKY Zsigmond, 1937, 296; BALOGH István, 1938, 194 skk.

¹¹⁷ Vö. GYÖRFFY István, 1943, 54–55; BÁTKY Zsigmond, 1932, 1–6; Uő. 1941, 210; TÁLASI István, 1936b, 121, 140; NAGY CZIROK László, 1965, 147–149,

¹¹⁸ SZABÓ Mátyás, 1957, 73; BALOGH István, 1938, 199; TÁLASI István, 1936b, 140.

hiszen mind az istállónak, mind a nyári állásnak a közös őse a félszeres *akol*. Mindkettő külön-külön ebből fejlődött.¹¹⁹ A honfoglalás előtti török jövevényszó, az *ól* feltehetőleg beleszövődött a honfoglalás után a szláv nyelvekből kölcsönzött *akol*ba. Egyrészt a két szó hangalak tekintetében nagyon egyezik. Az *ól* rendszerint összetételekben szerepelt: *lólól*, s az *akol*ban is összetételt sejtettek. Valószínű, hogy a két építmény anyag, típus és forma tekintetében is közel állhatott egymáshoz.

¹¹⁹ Az *akol* egyrészt Európában számos helyen megelőzte az istállót, illetőleg ismeretes a havasi és a transzhumáló pásztorkodásnál, valamint igen gyakori az eurázsiai sztyeppövezet nomád népeinél is. Részletesebben lásd: SZABADFALVI József, 1966, 118 skk.; *Uő.* 1968, 139 skk.; *Uő.* 1970, 165–167, 172–174.

Szabadfalvi, József

TYPEN UND FUNKTION DES AKOL (HÜRDE MIT SCHUTZDACH)

Die Bauten zur Unterbringung und zum Schutz der Tiere sind in der ungarischen Viehzucht sowie beim Hirtentum sehr verschieden. Einer der charakteristischsten Bauten ist die „akol“ benannte Hürde mit Schutzdach. Diese Benennung bedeutet jedoch nicht in allen Gebieten Ungarns genau den gleichen Bau. In einigen Orten ist es eine Hürde aus verschiedenartigem Material mit einem Zaun, in anderen wiederum ist es ein vollkommen geschlossener stallähnlicher Bau. In der wissenschaftlichen Literatur wird die Bezeichnung „akol“ mit unterschiedlicher Bedeutung angewandt.

In der ungarischen Sprache kommt das Wort „akol“ im Jahre 1086 als *okol*, 1193 als *akal*, 1291 als *okul* und 1655 als *akoly* vor und bedeutet 'caula, ovile, Viehhof, Schuppen im Viehhof'. Das ungarische Wort ist slawischen Ursprungs und wurde aus dem Wort *okoъ gebildet. Mit ähnlicher Bedeutung kommt es in verschiedenen slawischen Sprachen vor: slowenisch = *okól*, polnisch = *okol*, ukrainisch *ókil*, serbisch-kroatisch *ókô* usw. Nach ungarischen Quellen aus dem Mittelalter bedeutet akol einen umzäunten, teilweise überdachten Hof, bzw. einen Hürdenschlag (Pferch), der zum Teil aus einem einfachen Bauwerk besteht. Ältere Forschungen haben diese Bauten größtenteils als Ställe, also als vollkommen geschlossene Bauten bezeichnet.

Im 17.—19. Jahrhundert wurden diese aus Hürden mit Schutzdächern bestehenden Bauten in ökonomischer, historischer und geographischer Literatur bereits ausführlicher beschrieben. Die Quellen weisen auf die umfangreichen Funktionen der Akole hin und bestätigen damit, daß sie bei der intensiven Viehzucht noch im 18. Jahrhundert die Ställe ersetzten.

Akole wurden im 19.—20. Jahrhundert noch im ganzen Gebiet Ungarns zur Überwinterung benutzt. In ihnen wurden im Winter junge, ungenutzte Pferde und Färsen sowie langhaarige ungarische Zackelschafe (*Ovis strepsiceros hortobagyensis* Ferenczy) untergebracht. In Debrecen (Komitat Hajdú) wurden die von der Sommerweide kommenden Schafe in der Nähe des Waldgebietes an der Stadtgrenze in *Schaf-Akolen* überwintert (Abb. 1—3). Die Rinder wurden in ähnlichen Bauten untergebracht (Abb. 4). In den Archiven wird diese Art der Überwinterung von Tieren im Debrecener Gebiet schon im 16.—17. Jahrhundert erwähnt. Solange die Tiere grasen konnten, wurden sie auf den Weiden belassen; später wurden sie mit dem während des Sommers gesammelten Heu, Stroh und trockenen Maiskolbenblättern gefüttert. Noch heutzutage sind in Hortobágy die Herden ungarischer grauer Rinder auf ähnliche Weise untergebracht (Abb. 5). An beiden Seiten des im Grundriß viereckigen *akol* befindet sich ein offenes Schutzdach. In Alföld (Große Ungarische Tiefebene) wurden in erster Linie die Rinder in ähnlicher Weise überwintert (Abb. 6, 7, 12). Die Akole für Rinder auf den Abbildungen 9, 10 und 11 wurden in Zsadány (Kom. Bihar) zur Überwinterung von Jungvieh noch in den 50-er Jahren benutzt.

In Ungarn wurden die Flußdeiche im 19. Jahrhundert angelegt. Früher warer weite Gebiete der Ungarischen Tiefebene Marsch- und Sumpfland. Auf diesen Landstrichen weideten viele Tiere auf den Anhöhen und Inseln im Sommer und auch in

Winter. In diesen Marsch- und Sumpfgenden überwinterter die Tiere ebenfalls in Akolen, so z.B. in Rétköz (Komitat Szabolcs), in der Marsch von Ecsed (Komitat Szatmár) und in Sárrét (Komitat Bihar). In der Gegend von Rétköz z.B. erinnern in einer einzigen Gemeinde, in Dombrád, etwa 15 Gebietsbenennungen an die ehemaligen Überwinterungsakole (*Akol, Kisakol, Nagyakol* usw.). In der Gemeinde Sárköz (Komitat Tolna) an der Donau, — ein einstiges Überschwemmungsgebiet, war die Überwinterung von Tieren in Akolen allgemein bekannt. Das Viehfutter wurde im Sommer in die weit von den Dörfern entfernten Unterkünfte an den Flüssen gebracht. Die Hirten lebten in einfachen Lehmhütten (Abb. 13). Im Winter wurden die Kühe aus den Hofställen tagsüber dorthin und abends wieder nach Haus getrieben. In Sárköz wurden sogar die Schweine in derartigen Hürden überwintert (Abb. 15).

Die Überwinterung in Hürden mit Schutzdach war auf den beiden anderen Pusztaweiden der Tiefebene, in Nagyunság und Kiskunság (Abb. 13—14), Transdanubien, in der Gebirgsgegend an der nördlichen Landesgrenze sowie in Transsylvanien und bei der Szekler Bevölkerung Sitte (Abb. 17—18).

Aufgrund von zahlreichen Daten und Beschreibungen kann festgestellt werden, daß der Akol seinerzeit die bekannteste Überwinterungsunterkunft der extensiven Viehzucht Ungarns war.

Der Grundtyp der Akole ist ein viereckiger umzäunter Platz, auf dem ein Bau aus Balken, Unterholz, Dung, Erde und Latten errichtet wurde, an dessen einem Ende, oft auch an 2—3 Seiten, ein Schutzdach angebracht war. Wenn der Bau in der Hürde auch zur Überwinterung diente, wurde er von 1—3 Seitenwänden umschlossen, so daß nur der erste Teil zum Pferch hin offen war (s. Abb.). In vielen Orten wurden die Wände jeden Herbst aus dem angesammelten Dung errichtet. Die Tiere wurden über Nacht im Pferch eingeschlossen, tagsüber aber, solange sie Nahrung fanden, auf die Weiden und landwirtschaftlich bearbeiteten Felder getrieben, wo sie Getreidestoppel, Maisstengel, Kohlstrünke, Rübenblätter usw. abgrasten. Erst wenn hoher Schnee lag, bekamen sie das neben den Hürden aufgestapelte Futter. Bei starken Schneefällen stellten sie sich unter das Schutzdach und wurden dort auch gefüttert. Die Krippen (Abb. 11) kamen wahrscheinlich erst später unter Dach, früher stand ein großer ovaler Trog in der Hürdenmitte. Überall in Ungarn, wo extensive Viehzucht betrieben wurde, findet man diese Akole. Solche Hürden gibt es heute noch an vielen Orten in den Sommerweidegebieten (Abb. 7, 8, 12, 13, 14 und 19), und sie schützen die Tiere vor Sonnenhitze und Regen.

Eine Überwinterung ohne Schutzmaßnahme war zu Zeiten extensiver Viehzucht praktisch unbekannt. Nur wenige, schwer zu bewertende Hinweise erinnern daran.

Sogar die romantischsten Beschreibungen weisen auf die Ausnutzung von Schutzmöglichkeiten, wie Hügel, Schluchten und steile Bergwände, oder die natürliche Vegetation wie Wald, Schilf, usw. hin. Nach geschichtlichen Quellen zeitgenössische Beschreibungen sowie Volksbräuchen gab es außer derartigen Schutzmöglichkeiten simplere und anspruchsvollere Bauten zur Unterbringung großer Viehbestände im Winter. Am verbreitetsten und besten entwickelt war der *akol*.

Arbeitspferde, Rinder und Milchkühe wurden in Ungarn, in der Vergangenheit im Winter stets im Stall gehalten und gefüttert. Junge Tiere, die noch nicht zur Arbeit gebraucht wurden, wurden in einfachen Bauten gehalten und weniger gut gefüttert.

Die bisherige ethnographische Forschung hat bereits festgestellt, daß sich der Stall aus dem *akol* entwickelt hat, indem rings um das Schutzdach feste Wände aufgezogen wurden. Die Angaben der Studie bestätigen diese Entwicklung. Eine gleiche Entwicklung ging auch in den anderen Gebieten Europas vor sich. Der Hürdenbau, der dem ungarischen *akol* glich, war auch in vielen Orten Europas und bei mehreren Nomadenvölkern der Steppen Eurasiens bekannt.

IRODALOM

- A jó birkás mester.* Pozsony, 1837.
- ANDRÁSFALVY Bertalan**
 1961 Viehhaltung in einem Überschwemmungsgebiet der Donau im 18—19. Jahrhundert. In: Viehzucht und Hirtenleben in Ostmitteleuropa (VHO) Bp. 581—608.
 1965 A sárköziek gazdálkodása a XVIII. és XIX. században. Dunántúli Dolgozatok 3. Pécs.
- ANGYALFFY Mátyás András**
 1830 Juhász káté. Pest.
- APÁTZAI Tsere János**
 1803 Magyar encyclopaedia. Győr.
- BALÁSHÁZY János**
 1827 Gyűjtemény a juh-tenyésztésről. I—II. Kassa.
 1833 Okos Gazda, vagy gazdasági tudomány. Pest.
- BALOGH István**
 1936 A debreceni erdős puszták betelepülése. Debreceni Szle. X, 134—138.
 1938 A jószág telettetése Debrecen Környékén. Klny. Debrecen.
 1943 A hortobágyi pásztorkodás történeti múltja. NÉ XXXV, 97—112.
 1961 Formen der extensiven Viehhaltung auf den Puszten von Debrecen. In: VHO. Bp. 465—503.
 1962 Az alföldi tanyásgazdálkodás az 1830—1840-es években. AgtSz. IV, 617—633.
- BANNER János**
 1924 Adatok a békési határ XVIII. századi vízrajzához. Föld és Ember IV, 17—21.
- BARABÁS Jenő**
 1954 Népi építkezés Hódmezővásárhelyen a XVIII. században. Ethn. LXV, 466—484.
- BÁRCZI Géza**
 1941 Magyar szófejtő szótár. Bp.
 1963 A magyar nyelv életrajza. Bp.
- BÁTKY Zsigmond**
 1932 A magyar istálló (ól) eredetéhez. MNy. IV. 1—6.
 1937 A magyar istálló (ól) eredetéhez. Ethn. XLVIII, 296.
 1941 Építkezés. A magyarság néprajza. I² Bp. 108—216.
- BELÉNYESY Márta**
 1956 Az állattartás a XIV. században Magyarországon. NE XXXVIII, 23—59.
 1957 A ló becse a középkorban. Ethn. LXVIII, 337—342.
- Cs. BOGÁTS Dénes**
 1943 Háromszéki oklevél-szójegyzék. Kolozsvár.
- CZUCZOR Gergely — FOGARASI János**
 1862—1874 A magyar nyelv szótára. I—VI. Pest.
- ECSEDI István**
 1913 A nomád pásztorenyhelyek a Hortobágy pusztán. NÉ XIV, 192—218.
 1914 A Hortobágy puszta és élete. Debrecen.
 1925 Poros országúton. Debrecen.
- Ész.**
 1959—1962 A magyar nyelv értelmező szótára. I—VII. Bp.
- FÉL Edit — HOFER Tamás**
 1961 Az átányi gazdálkodás ágai. Népr. Közl. VI/2.

- FÖLDES László
1956 A Ditróból Budajenőre települt székelyek állattartása eljövete-
lükig. Népr. Közl. I/1-4, 170-
210.
1960 Kosár „karám ól”. Ethn. LXXI,
437-453.
- GOMBÁS András
1963 Juhtartás Szentmihályon (Tisza-
vasvári). A nyíregyházi Jósza
András Múzeum Évkönyve III,
223-248.
- GÖNYEY-ÉBNER Sándor
1925 A Bodrogköz lápi községeinek
településföldrajzi vázlata. Föld
és Ember V, 65-102.
- GÖNCZI Ferenc
1914 Göcsej. Kaposvár.
- GUNDA Béla
1956 Néprajzi gyűjtőúton. Debrecen.
1966 Ethnographica Carpatica. Bp.
- GYÖRFFY István
1926 Az alföldi kertes városok. Hajdú-
szoboszló települése. NÉ XVII,
105-136.
1927 Das Bauwesen der Hirten im
ungarischen Tiefland. Bp.-Deb-
recen
1934 A matyók mezőgazdasága. Né-
pünk és Nyelvünk VI, 1-8,
63-71.
1941 Gazdálkodás. A magyarság nép-
rajza II² 5-225. Bp.
1943 Magyar falu, magyar ház. Bp.
- HAÁN Lajos
1870 Békés megye hajdana. Pest.
- HERMAN Ottó
1914 A magyar pásztorok nyelvkincese.
Bp.
- KATONA Imre
1962 Sárköz. Bp.
- KÁDÁR Lajos
1959 Kolomp szól a ködből. Bp.
- KISS Géza
1937 Ormányság. Bp.
- KISS Géza — KERESZTES Károly
1952 Ormánysági szótár. Bp.
- KISS Lajos
1954 Nagyhalász. Ethn. LXV, 329-
373.
1961 Régi Rétköz. Bp.
- KNEZSA István
1955 A magyar nyelv szláv jövevény-
szavai. I/1-2. Bp.
- KODOLÁNYI János ifj.
1960 Ormányság. Bp.
- KOVÁCH Aladár
1912 Kezdetleges épületek Tolna vár-
megyében. NÉ XIII, 207-239.
- K. KOVÁCS László
1947 A bálványosváraljai fejős juhá-
szat. Néprajzi Tanulmányok, 2.
Bp.
K. KOVÁCS Péter
1951 A járó-, vonó- és fejősjuhász-
tanítása Tiszacsegén. Ethn. LXII,
370-395.
- KÓS Károly
1947 A kalotaszegi kosarazó juhászat.
Miscellanea Ethnographica I, 3-
28.
- KÖVÉR Fidél József
1930 A Hanság földrajza. Föld és
Ember X, 3-47.
- KUBINYI Lajos — VAHOT Imre
1853 Magyarország és Erdély képek-
ben. I. Pest.
- LEIBITZER János
1833 Juhtartás vagyis legnevezetesebb
oktatások a 'juhok' nemesítésé-
ről, számonadásáról, eltartásáról
's gondviseléséről. Pest.
- LUKÁCS Károly
1943 A Balatonvidék földrajza két-
száz év előtt. Tihany.
- LÜKŐ Gábor
1936 A moldvai csángók. I. Bp.
- MADARASSY László
1912 Nomád pásztorkodás a kecske-
méti pusztaságon. Bp.
- MÉSZÖLY Gedeon
1931 Mátyási József és „Kalászkapa-
rék”-ja. Népünk és Nyelvünk
III, 81-106, 186-201, 241-
249.
- MOLNÁR Balázs
1952 Adatok a komádi tanyák történe-
téhez és a tanyai lakosság élet-
módjának mai alakulásához.
Ethn. LXIII, 371-407.
- MORVAY Péter
1940 Az Ecsedi-láp vidékének egykori
állattartása és pásztorelete. Ethn.
LI, 123-143.
- K. NAGY Sándor
1884 Bihar-ország. I-II. Nagyvárad.
- NAGY CZIROK László
1959 Pásztorélet a Kiskunságon. Bp.
1965 A lótenyésztés múltja és jelene
a Kiskunságban. Népr. Közl.
X/1-2, 131-289.
- NAGYVÁTI János
1791 A szorgalmatos mezei-gazda. I-
II. Pest.
- NYÁRÁDY Mihály
1959 Fajtaváltozás a kéki juhtenyész-
tésben. Népr. Közl. IV/1-2,
163-202.
- NYÍRI Antal
1948 A kiháló szentesi víziélet néprajzi

- és népnyelvi maradványai. Szeged.
- OSVÁTH Pál
1875 Bihar vármegye sárréti járása leírása. Nagyvárad
- PALÁDI—KOVÁCS Attila
1965 A keleti palócok pásztorkodása. Műveltség és Hagyomány VII, Debrecen
- PAUL Ventzel János
1773 A juh-tartásról való rövid oktatás. Posony.
- PÁPAY József
1908 Árnycék, szárnyék. MNy. IV, 95—96.
- PETHE Ferenc, kisszántói
1805 Pallérozott mezei gazdaság. I. Sopron.
- PLÁNDER Ferenc
1838 Göcsejnek esmérete. Tudományos Gyűjtemény 1838/VI.
- ROZVÁNY György
1892 Nagy-Szalonta történelme. 3. rész. Nagyszalonta.
- SZABADFALVI József
1966 Nomád telettetési rendszer az Alföldön. Műveltség és Hagyomány VIII, 85—136
1968 Nomadic wintering System on the Great Hungarian Plain. AE. XVII, 139—167.
1970 Az extenzív állattenyésztés Magyarországon. In: Műveltség és Hagyomány XII, Debrecen.
- SZABADI Imre
1960 Legeltetés és makkoltatás a hajdúböszörményi erdőben. Műveltség és Hagyomány I—II, 305—311.
- SZABÓ István
1929 A debreceni tanyarendszer kialakulása. Föld és Ember IX, 214—244.
- SZABÓ Kálmán
1942 Kecskemét pásztorélete. I. Juhász. NÉ XXXIV, 1—62.
1965 A kecskeméti állattenyésztés szókinése és szólásmondásai. Népr. Közl. X/1—2, 45—130.
- SZABÓ Mátyás
1957 A Körös és Berettyó alsófolyása vidékének rétgazdálkodása. Népr. Közl. II/3—4, 1—94.
- SZABÓ Sára
1966 Szarvasmarhatenyésztés egy bodrogközi faluban. Borsod megye népi hagyományai (szerk. BODGÁL Ferenc). 101—107. Miskolc.
- SZAMOTA István—ZOLNAI Gyula
1902—1906 Magyar oklevélszótár. Bp.
- SZEBENI Géza
1962 A csiki juhászat. Ethn. LXXIII, 54—89.
- SZÜCS Sándor
1934 Biharnagybajom határának régi vízrajza és a községek alakulása. Klny. a Debreceni Szle. 1934. évi kötetéből. Debrecen.
1937 A nagysárréti juhászat. Debreceni Szle. XI, 167—173.
1944 Sárréti pásztorszállások a múlt évszázadban. Debreceni Szle. XVIII, 101—107.
1954 Régi nagykun pásztorszállások. Jászkunság I, 27—31.
- T.
1841 Az ellés és báránynevelésről. Magyar Gazda I, 753—760.
- TAKÁCS Lajos
1964 Az irtásos gazdálkodás néhány jellegzetessége a göcseji szegekben. Ethn. LXXV, 489—522.
- TAKÁTS Sándor
1903 Régi pásztori élet. Nyr. XXXII, 86—91, 154—159.
1915 Rajzok a török világból. II. Bp.
1961 Művelődéstörténetitanulmányok. Bp.
A magyar múlt tarlójáról. Bp.
- TÁLASI István
1936a A jószág enyhelye a kiskunpusztákon. Ethn. XLVII, 161—183.
1936b A kiskunság népi állattartása. Bp.
1939 A bakonyi pásztorkodás. Ethn. L, 9—39.
- TIMAFFY László
1961 Das Hirtenwesen auf den Donauinseln (Szigetköz, Westungarn). VHO. 609—645.
- Tsz.
1838 Magyar tájszótár. Buda.
- TÚRI MÉSZÁROS István
1912 Állatok sokaságában. Hortobágy. Ny. VIII. 90—91.
- VAJKAI Aurél
1943 A szentgáli juhászat. Bp.
1959a Szentgál. Egy bakonyi falu néprajza. Bp.
1959b A Bakony néprajza. Bp.
- VARGA Gyula
1956 Vándorló juhászok a kismarjai szíken. Ethn. LXVII, 109—123.
- VÁCZY Péter
1958 A korai magyar történet néhány kérdéséről. Századok 92, 265—345.

VUIA Romulus

1960 A román település- és lakóház-
kutatás legújabb eredményei. Mű-
veltség és Hagyomány I—II,
35—66.

ZOLTAI Lajos

1905 Debrecen a török uralom végén.
Debrecen.

1936 Ismeretlen részek Debrecen múlt-
jából. Debrecen.

A KANDALLÓS TÜZELŐ

„Hanem némely gazda szobákban, a' kájhán kívül, van még egy különös alkotású épületetske is; ez hátulról áll egy kis vékony falon, egyik oldalát a' szoba keresztfalához támasztja; két külső alsó oldalai nintsenek; hanem csak a' három szegletén három fa vagy vas lábakon áll a' tűzhelyén, teteje pedig a' vállán feljül hasonló a' kályhájéhoz; ennek füstölő lyuka fentebb szolgál a' konyhára, mint a' kályhájé — ez a' kandalló — ez a' házat is bémelegíti, és alatta belől a' szobába is lehet főzni, dohányozni pedig, ha a' tűz ég is alatta, tsupa mulattság mellette.”
(Deretskei Fodor Gábor, 1827, 52.)

1. A tárgyunknak választott tüzelőberendezés nyílt tüzelő. A magyar parasztok használatában jellemzői a következők: Vagy a földön, vagy egészen alacsony, körülbelül arasznyi, de legtöbbször ülőmagasságú padkán ég a tűz, amely fölé vesszőből font vagy deszkából ácsolt, agyaggal tapasztott, illetőleg mázas vagy mázatlan csempékből rakott hasáb vagy csonkagúla alakú füstfogó borul. A füstfogót falrész, gyakrabban azonban egy vagy két láb tartja. A füstelvezetés a padlástérbe, vagy pitvarba vezető a füstfogóból kinyúló cső (kürtő) segítségével történik. A tüzelőberendezés helye eredetileg a lakószobában, annak valamelyik sarkában, de mindig a fal mellé épült. Később kikerül a konyhába (pitvar), de ez már a lebontás előtti állapotra jellemző. Egyes esetekben összeépült a sütőkemencével, amelynek szája ekkor a füstfogó alá nyílik. Egyébként a sütőkemence vagy a konyhában (pitvar, eresz) vagy az udvaron a sütőházban esetleg szabadban található. A mondott tüzelőberendezés a nyílt tűzön sütés-főzés helye. Járulékos eszközei a tűzikutyák, nyársak, villák, háromlábú lábasok. Ahol lebontották, de még emlékeznek rá, kapcsolatba hozzák a füstátjárta, nyílt tűzön főtt és sült ételek különleges ízével. De nemcsak főzőhely, hanem melegedő, tanyázóhely is. Télen köréje gyűltek, padkájára, sőt még a füstfogó alá is beültek melegedni, pihenni. Emlékanyagában szinte mindenütt folklórszerűen él, hogy hajdan egész fatörzsekkel tüzeltek benne. A szálfa vége égett a tűzben s amint hamuvá lett, úgy tolták a fát beljebb és beljebb a lángok közé. A füstfogó alatt mindig égő tűz a világítás tisztét is ellátta.

2. BÁTKY Zsigmond vállalkozott először arra, hogy a magyar tüzelőberendezéseket egységes szempontokból áttekintse, rendszerbe foglalja. Jóllehet viszonylag kevés anyag ismeretében alkotta meg szintézisét, kisebb korrekciókkal az ma is használható. Rendszerezésének része a „keleti magyar vagy erdélyi háztípus”, amelynek jellemző tüzelőjéül a *kandallót* jelölte meg.

BÁTKY munkásságának hatására fellendült a tüzelőberendezések kutatása. Ösztönzésének eredményeként a 30-as években sorozatban láttak napvilágot a tüzelőberendezéseket ismertető cikkek, tanulmányok. Az utolsó két évtizedben a régi paraszti lakóház átépülésével párhuzamosan csökkent a hasonló adatközlések száma és egész sor ide vonatkozó kérdés nyitott maradt. Ha problémáktól terhes a tüzelőberendezések kutatása, még inkább az a kandallós tüzelő kérdése.¹

3. A rendelkezésre álló anyag jelentős nagyságú és két fontos jellemzője van. Először: általában egyedi darabokat mutat be, amelyek egy-egy közösségben, faluban, már rendszerint utolsó emlékei az általuk képviselt típusnak. Ritka esetben ismerünk kisebb körből nagyobb számú adatot. Ezért a párhuzamosan fennálló variánsok, illetőleg a korábbi és újabb változatok tanulságaitól legtöbbször elesünk. Másodsor: az adatközlések gyakran pontatlanok. Magának az építménynek a szerkezeti leírása általában jó, már kevésbé az a tüzelő használatának rögzítése, még kevesebb gondot fordítottak a terminusok pontos lejegyzésére.² Ez a tény megnehezíti munkánkat, óvatosabb forráskezelésre int.

Leginkább szembetűnő, hogy a szakirodalomban általános megnevezésként használt *kandalló* szó az általunk ismert elterjedési terület kis részén, a szélén ismeretes, de ott sem kizárólagos előfordulású. Így ismerik a Bodrogközben és a Rétközben, a Nyírségben, Debrecenben, a Hortobágy Tisza menti peremén, a bihari és békési Sárréten és ismert volt bizonyos füstfogós tüzelők *neve*ként Békés megye más részén is.³

¹ BÁTKY Zsigmond, 1934, 175—182. — Jelen dolgozatunkban elsősorban az anyag összefoglalására törekszünk, nem pedig BÁTKY elméletének korrekciójára. — A kandallós tüzelőberendezés legrészletesebb, összefoglaló leírását lásd: Cs. SEBESTYÉN Károly, 1941, 26—29.

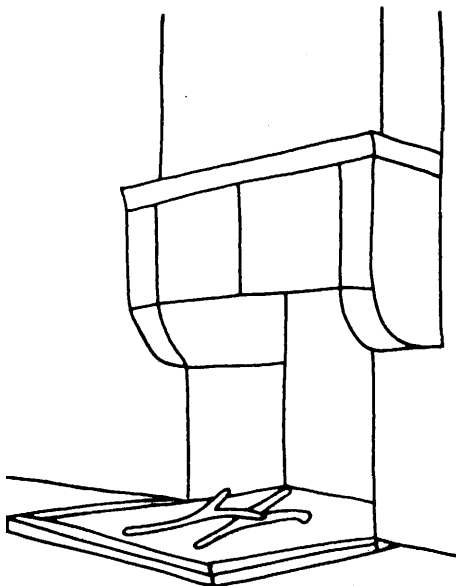
² Nem szándékszunk forrásainkat egyenkint sorra venni, elegendő csupán néhány közlésre utalni, amelyben a nem eléggé gondos gyűjtés következtében gyakran nem lehet tudni, melyik az eredeti s melyik a gyűjtő terminusa (MALONYAY Dezső, 1907, 95, 96; uő. 1909, 202—203; ÉBNER Sándor, 1931, 7—17).

³ KISS Lajos, 1932, 7; ÉBNER Sándor, 1931, 8; KISS Lajos, 1936, 80—82, 85—87. A 87. oldalon egy, a debreceni Déri Múzeumban található olajfestmény részletét közli, amelyen jól látható a tapasztott füstfogós kandalló. NYÁRÁDY Mihály, 5, 10; ECSEDI István, 1912, 175—176; KOVÁCS László, 1935, 101—102; SZÜCS Sándor, 1938, 194—195; uő. 1943, 139—140; GUNDA Béla, 1935, 20—22; DÁM László, 1968, 251. DANKÓ Imre 1961-ben Kőtegyánban talált *kandallónak* nevezett, hasonló szerkezetű tüzelőberendezést. Szíves közlését e helyen is köszönöm. Magam a Bihar megyei Gyantán és az Arad megyei Vadászon gyűjtöttem e tüzelőberendezés emlékanyagát. Mindkét helyen *kandallónak* hívták és a pitvarból fűtött sütőkemencével együtt használták, de már a századfordulón lebontották az utolsó objektumokat. E két községtől délre, az 1792-ben Orosházáról települt Fazekasvarsádon már egyáltalán nem ismerték a mondott tüzelőberendezést. GUNDA Béla „kandallós istálló”-ról beszél Gyoma, Endrőd, Orosháza térségében, s megjegyzi, hogy egyesek szerint a füstfogót, mások szerint az egész tüzelőt hívják kandallónak (1933, 79—80). — A *kandalló* terminust valószínűleg BÁTKY Zsigmond honosította meg a néprajzi szakirodalomban a 30-as években megjelent cikkeiben. Korábbi írásaiban még nem használta (pl. 1907, 62—

A jelzett terület északi részén a *kandalló*val párhuzamosan, illetőleg tőle északra önállóan (Bereg, Szatmár, Abaúj) találjuk a mondott tüzelőberendezésre a *kabola* nevet.⁴

Tiszántúlról Erdély felé haladva változatos a kandallós tüzelő megnevezése. Bogdándon (Szilágyság) *kályha*, *sátoros kemence*,⁵ Krasznán *sátorkemence*, a Sebes-Körös völgyében Réven és Magyarkakucson *kaschemence*.⁶ A *sátor* megtalálható Paszabon és Csenger környékén is.⁷ A Belényes melletti falvakban és a Borsa völgyi Kidében *kemence* a neve.⁸

Erdélyben szintén igen változatos névanyagot találunk. Sajnos adatainkból sokszor nem világlik ki, hogy az illető terminus a sütőkemencével gyakran kapcsolt tüzelőberendezés egészére, vagy csupán a kandallós tüzelőre, esetleg csak a füstfogóra vonatkozik. Viszont másutt magának a kandallós tüzelőnek is több részét különböztetik meg. Nyugat-Erdélyben Kalotaszegen, Kolozsvár környékén *kemence*, *cserapes kemence*, *tüszeges kemence*,⁹ Torockón és Aranyosszéken *kályha*, *ke-*



1. kép. Kandalló Albániából (NOPCSA Ferenc nyomán)

63). Hasonló volt a helyzet VISKINÉL is, aki 1911-es tanulmányában még nem, 1931-ben már használta. — GUNDA szerint Tápén a kemencét, Apátfalván a takaréktűzhelyt hívják *kandallónak* (1935, 370). Magam Gyulán és környékén tapasztaltam, hogy akadnak, akik a rakott tűzhelyt nevezik így. Cs. SEBESTYÉN Károly szerint a fali világító fülke neve Szatmárban és Beregben *kandalló* (1957, 467).

⁴ ÉBNER Sándor, 1931, 7–12; DEÁK Geyza, 1910, 191; GÖNYEY Sándor, 1939, 125–129 (*cserepeskabola*); magam 1968-ban a magyar nyelvterület legészakibb pontján, a Kassától kissé északkeletre eső Magyarbödön találtam teljesen ép *kabolát*.

⁵ HARMATTA János, 1953, 172. TÁLASI István 1942. évi gyűjtéséből közli. Lásd még Bogdándról és Hadadnásdról TÁLASI István, JÁNOSY György, HORTAY Géza gyűjtéseit (EA 8153, 8159, 8160 sz.). A gyűjtők 1942-ben már csak pitvarba, kemence mellé épített objektumokat találtak, amelyeket csupán főzésre használtak. Az idősebbek ugyanis még szerették, kívánták a nyílt tűzön főtt ételeket.

⁶ Saját gyűjtések. Váralmásón (Kalotaszeg a pitvarban álló kemence neve *sátor*, TÁLASI István bogdándi gyűjtése szerint tűzfogó neve nemcsak *sátoros kemence*, hanem *kaschemence* is (EA 8153). Kalotaszegről is ismerjük a *kaschemence* megnevezést (JANKÓ János, 1892, 64).

⁷ KISS Lajos, 1932, 7; BALOGH István, 1947, 215.

⁸ GYÖRFFY István, 1916, 100–104. — Saját gyűjtések.

⁹ BÁTKY Zsigmond, 1907, 62–63. (Bánffyhyunad környéke). SZABÓ T. Attila, 1939, 26, 48 (Bábony). Itt a szobabeli tüzelő *parasztkályhák*ból (= égetett mintás

mence és kályhakemence néven ismerik.¹⁰ Magyarlapádon *kürtő* a neve. Az egykori Alsó-Fehér megyében a *tüszej*nek a teljes kandallós tüzelőt, a füstfogó alatti részt *gócaj*nak hívják.¹¹

Még változatosabb képet mutat a Székelyföld. Az udvarhelyszéki Siklódon a kandallós tüzelő füstfogójának a neve sokféle: *gógány*, *gógán*, *góc*, *góg*, *gób*, *cserepes góc*, *cserepes*, *verescserepes*, *zöldcserepes*, *kemence*. A sokféleség nem takar típusbeli különbségeket, még variánsokat sem igen. Úgy tetszik, a *gógány*, *góc* stb. elsősorban a fonott-tapasztott, a *cserepes* a csempés füstfogók neve, de mint látjuk, használják a *gócot* cserépből készült füstfogó megnevezésére is. A *veres-* és *zöldcserepes* a mázas és mázatlan csempékből készült füstfogókat különbözteti meg.¹² Korondon a füstfogó *góc*, tartófala *sod*, tartólába *sodláb*, a tüzelőtér *sodalja*. Csíkszentmártonban a füstfogó *csempe*, belőle *kürtő* (cső) viszi a padlástérbe a füstöt, tartói a *sod* és a *gócláb*, a tüzelőtér neve *gócalj*, *csempealj*.¹³ Háromszékben a tüzelő *pest* vagy *kemence*, a tüzelőhely *pestalja*, *tüszej*.¹⁴ Gyimesben a tüzelő neve *kemence*, a füstfogót a *gócláb* tartja, ha a füstfogónak nincsen lába *hornyának* hívják.¹⁵

csempe) van rakva. Kós Károly, 1937, 163, 164 (általában Kalotaszeg). Magam Váralmásan *kemence*, Györgyfalván *tüszelyes kemence* megnevezéseket találtam. Amint 6. számú jegyzetem is bizonyítja Kalotaszeg és Kolozsvár környéke nagyon változatos terminusok tekintetében. MALONYAY Dezső, aki több tüzelő és számos csempe képét közli Kalotaszegről szintén *kemencének* írja a kandallót (1907, III. tábla 1. kép, 95–96, 212–219).

¹⁰ MALONYAY Dezső, 1910, XVIII. tábla; SZILÁDY Zoltán, 1910, 62; Kós Károly (ifj.), 1961, 32, 36. (Mind Torockóra.) VISKI Károly, 1931, 25–27 (Aranyosszék). Saját gyűjtésem szerint a mezősegi Magyarszováton *kájhás kemencének* vagy *kájhó*nak nevezik. JANKÓ János szerint Torockón és Aranyosszéken *kályha kemence*, melynek alsó része *tüszej* (1893, 107).

¹¹ Saját gyűjtés. Illetőleg LÁZÁR István, 1896, 20–21.

¹² VISKI Károly, 1911, 117–124. A nem messze fekvő Atyhában *cserepes* és *lábás kemence* (THOROCZKAY—THURINSZKY Pál, 1912, 101), az ugyancsak sóvidéki Sóváradon szintén *cserepes* a tüzelő neve. Itt a 1880-as évek elején kezdték lebontani a kandallókat. Ekkor hozott az egyik legmódosabb gazda vaskályhát, azaz „szász fűttő”-t. (Saját gyűjtés.) A *góg* elnevezés tudomásunk szerint nincs meg a keleti székelyeknél, de megtalálható a moldvai csángóknál (LÜKŐ Gábor, 1936, 125–126). MALONYAY általában írva a székelyekről *cserepesnek* és *gócnak* nevezi. Több objektum rajzát és számos korondi kályhacsempe mintáját közli (1909, XIX. tábla, 180–185, 202–203.). Egy helyen megjegyzi, hogy a *cserepes* a „kandalló ősapja” (180.). A kandallós tüzelő terminológiájának legteljesebb gyűjteményét lásd: Cs. SEBESTYÉN Károly, 1941, 26–28. — ERDÉLYI Lajos érzékeli, hogy az udvarhelyszéki és a háromszéki terminusok elválnak egymástól (1926, 17–18). Ez az eltérés a mi térképünkön is kirajzolódik, magyarázatát egyelőre nem tudjuk adni.

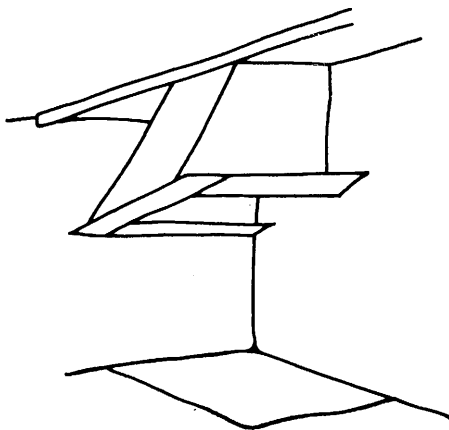
¹³ SZILÁDY Zoltán, 1909, 16, 15. — Csíkra lásd még közelebbi helymegjelölés nélkül: *kemence* (SZINTE Gábor, 1901, 6) és Kós Károly (ifj.), 1954, 49.

¹⁴ SZILÁDY Zoltán, 1909, 17 (általában Háromszék); VISKI Károly, 1931, 16–27 (elsősorban az egykori Sepsiszék területén); LÜKŐ Gábor, 1932/a 76–77, uő. 1932/b 77–81 (Kisbacon, Szárazajta). A változatos székelyföldi terminusokat mutatja SZINTE Gábor összefoglaló cikke a „székely házról”, ahol a füstfogó neve földrajzi megjelölés nélkül: *kemence*, *cserepes*, *csempe*, *pest*. Saját gyűjtésem az erdővidéki Vargyasról: *pestajja*.

¹⁵ Cs. SEBESTYÉN Károly, 1909, 196–197.

Saját gyűjtéseim tanulsága szerint a Homoród melléki Bágyban a füstfogónak *cserepes*, a tűzhelynek *góg* volt a neve. A háromszéki Kálnokon ugyanez *kémény* (*csempékből rakva*), illetőleg *pestalja*, Kovásznán, ha cserépből volt *káhoj*, ha sárral tapasztott deszkából *kürtő*, illetőleg a tüzelőtér a *pesta* nevet viselte.

A kandallós tüzelő neve gyakran anyagára (pl. *cserepes*, *csempe*, *kaskevence*), esetleg formájára (pl. *sátor*, *sátorkemence*) utal. BÁTKY Zsigmond a *gógányt* a stájer—osztrák *Kogel* (= szikrafogó) szóval hozta összefüggésbe.¹⁶ A *hornya* feltehetőleg román eredetű, ott is füstfogót jelent (*horn*). Egész sor terminus különféle tüzelőberendezésekkel való kapcsolatra utal: *kemence*, *kandalló*, *pest*, *kémény*, *kályha*, *kürtő*; de az összefüggéseket nem ismerjük. Nem tudjuk, hogy szerkezeti-származási kapcsolatok, vagy csupán egyszerű névátvitel rejlik a terminusok mögött. Egyes neveket pedig alig, vagy egyáltalán nem tudunk magyarázni (*kabola*, *sod*).¹⁷



2. kép. Kandalló a Havasalföldről (BÁTKY ZSIGMOND, T. nyomán)

4. A névanyag áttekintésével körvonalakban már jeleztük a kandallós tüzelő földrajzi elterjedtségét. Kiterjedt — a recens néprajzi anyagban megfoghatóan — a Tiszántúl északi, illetőleg a középső és a hegyvidékhez közelebb eső területeire.¹⁸ Megvolt a Tiszántúltól északra fekvő alacsonyabb hegyvidéki területeken, egyik általunk ismert határpontja a Borsod megyei Kisgyőr.¹⁹ Megvolt ez a tüzelő a hajdani Partiumban és a történeti Erdély-

¹⁶ BÁTKY Zsigmond, 1931, 81—83.

¹⁷ BALASSA Iván, 1944, 131—133. — Még tarkábbá teszi a képet, ha számbavesszük a Nyugat-Erdélyben a lepadlásolatlan konyhára (pitvar) boruló, durvább konstrukciójú, de a kandalló füstfogójához hasonló funkciót betöltő füstfogó névanyagát. Ennek neve Réven *füstfogó*, Magyarlapádon *bobura*, Lozsádon (Hunyad megye) *cserény*, Váralamáson *langfogó* (saját gyűjtések). A kalotaszegi Bábonyban szintén *langfogó* (SZABÓ T. Attila, 1939, 26), a volt Alsó-Fehér megyei magyaroknál *cserény* (LÁZÁR István, 1896, 20), ugyanott a románoknál *coverna*, *hornu* (MOLDOVÁN Gergely, 1897, 132—133). A Nyugat- és Közép-Erdélyben élő románoknál általában *bobura* (VŰIA, 1937, 56—59).

¹⁸ SZABÓ Pál írja Biharugráról: „Gyermekkoromban még mindenütt kürtő, kemence, szabadtüzhely volt a lakoszobában, akkori nyelven és értelmezéssel a „házban”.” (44.)

¹⁹ FÖLDES László, 1963, 121—122. Kőlapokból épült. Sajnos, helyi megnevezését nem emeli ki a szerző.

ben a legészakibb sáv kivételével, de nemcsak a magyaroknál, hanem más népeknél is. A románoknál Észak-Biharban *sător* a neve, a kalotaszegi Bábonnyban és a volt Alsó-Fehér megyében *cuptor*, Nagyszeben mellett *ursoaie*.²⁰ Ismerjük Hátszeg vidékéről (*căloniul*) vesszőből font, csempével kirakott változatát,²¹ és hasonló objektumokat Kolozsvár, Torda, Hunyad, Brassó, Naszód vidékének román falvaiból.²² Megvolt a szászoknál is *Luther-Ofen* vagy *lutherische Ofen* néven.²³

5. Az általunk tárgyalt tüzelőt északról — messze kapcsolatokkal rendelkező (Ukrajna, Oroszország) — szobából fűthető nagy lapos kemencéből és kisebb öblű, de hosszú sípszerű kürtővel ellátott füstfogóból álló, egyes magyarországi szerzők által „palóc”-nak is nevezett tüzelőberendezés határolja.²⁴ Magyar nyelvterületről a Bodrogeközből és Abaújból ismerjük a kandallóval párhuzamosan megvolt tiszta típusait, illetőleg átmeneti formáit.²⁵ A kandallós tüzelőt keletről is ez a tüzelőberendezés határolja. A moldvai magyaroknál és románoknál egyaránt megtalálható, de megvolt átmeneti változatokban is.²⁶

A kandalló nyugati határa az Alföldről jól ismert konyhából vagy pitvarból fűtött boglyakemence elterjedési területe. A pontos határt nem ismerjük, a Kelet-Tiszántúlon a boglyakemence és a kandalló egymás mellett is főnállottak.²⁷ A pitvarból fűtött kemence megtalálható az alföldi románoknál,²⁸ az Alduna mellett a Havasalföldön, sőt attól délre is, egy sávban.²⁹ Krassó-

²⁰ BALOGH István, 1947, 215; SZABÓ T. Attila, 1939, 47; MOLDOVÁN Gergely, 1897, 132; PÁCÁLA Viktor, 1909, 107.

²¹ VUIA, R., 1926, 95, 96, képe: XXIII. t. A—B kép.

²² VUIA, R., 1937, 43, 56—59, 3, térkép, XI. t. A—B, XV. t. B, XVI. t. B. képek.

²³ BÜNKNER, J. R., 1899, 196, 198—200, 202, 206, 207, 209, 211. A szikrafogó neve: *kiep, kăp, keap, bî* (BÁTHY Zsigmond 1931, 81).

²⁴ Vö. SZTRIPSZKY Hiador és BILÁK Izidor, 1915, 134 (Ruténföld); NEMES Mihály, 1909, 228—229 (Ruténföld); ISTVÁNFY Gyula, 1911, 4—6 (Heves, Borsod); KAINDL, R. Fr., 1899, 239—240, 246 (Máramaros); VISKI Károly, 1933, 21—23 (Bódva völgye); VUIA, R., 1937, 59—62 (Észak-Erdély, Máramaros); BĂNĂTEANU, T., 1960, 88—91. — Jóllehet észak-északnyugatról magyar adatok alapján megközelítően pontos határvonalat lehet húzni, mégis Árvából is ismerünk kandallós tüzelőket (VYDRA, J., 1958, 153—155). T., 1960, 88—91.

²⁵ ÉBNER Sándor, 1931, 12, 13; GÖNYEY Sándor, 1939, 122.

²⁶ VERESS Sándor, 1931, 29 — LUKÓ Gábor, 1936, 118—128; VUIA, R., 1960, 59—60 és a 10. kép. Ezeknél az objektumoknál gyakran vitatható a típusozás. Véleményünk szerint legtöbbje átmeneti forma.

²⁷ DÁM László, 1968, 249—257. — GUNDA Béla szerint az alföldi kemence padkáján a szobaajtó felől található kiemelkedő padkarész a kandallós tüzelő emléke (duzzogó, kispadka, póciók stb.), ennek meglétét követve a kandallót korábban a Duna vonaláig meg lehetett találni (1935, 369—370). Ugyanő közöl IKVAI Nándornétól saját gyűjtések és irodalom alapján készült térképet, amely a Nyírség, Szatmár, Kis- és Nagysárrét, Hajdúság délkeleti részén mutatja a kandalló elterjedését (1966, 325, térkép).

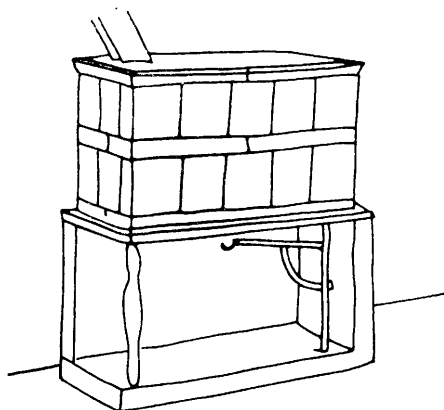
²⁸ VUIA, R., 1937, 53—56, 3. térkép, XII. t. A—B képek.

²⁹ VUIA, R., 1960, 42, 57.

Szörényből pitvarból fűtött zárt szobabeli kályhákat és kemencéket ismerünk.³⁰

Nyugat, észak és kelet felé, ha átmenetekkel is, de határolható a kandallós tüzelő, dél felé azonban az egész Balkán félszigeten, az Adriai-, az Égei- és Fekete-tenger partjaiig megtalálható, mint a Mediterrániumnak és az Égei-partvidéknek a jellegzetes tüzelője.³¹

6. A mediterrán kapcsolatok fölvetik a mediterrán eredet kérdését. A bizánci származást vallja NOPCSA, a dél-balkánit BĂNĂȚEANU.³² Szűcs Sándor, GUNDA Béla és hozzájuk kapcsolódva DÁM László az alföldi kandallókról szólva, azokat erdélyi eredetűeknek, Erdéllyel kapcsolatosnak mondják.³³ A mi álláspontunk az, hogy a magyar nyelvterületen és Erdélyben található kandallós tüzelő nyílt tüzelő, az európai nyílt és zárt tüzelők érintkezési területén Erdélyben kialakult, a nyílt tüzelőből a zárt felé fejlődő, ille-



3. kép. Cserepes a Székelyföldről (Cs. SEBESTYÉN Károly nyomán)

tőleg a fejlődésnek bizonyos pontján megállapodott átmeneti típus.³⁴ Jól megfigyelhető délről északra haladva a kandalló, a füstfogós tüzelőberendezés egyre inkább zártabbá válása. Az albániai, boszniai, szerb—bolgár objektumok még egészen nyíltak. A füstfogó viszonylag távol

³⁰ Cs. SEBESTYÉN Károly, 1944, 52—53. Talán ide sorolható a Szeben megyei magyar község, Oltszakadát *kemencéje* is, amely szögletes csempékből (*káholy, cserep*) van rakva, de a leírásból nem tetszik ki egészen pontosan, hogy honnan tüzeltek bele (VÁMSZER Géza, 1940, 108).

³¹ NOPCSA Ferenc a Balkánon túltekintve e tüzelőtípus elterjedését: Észak-Itália, Közép-Franciaország, Dél-Anglia, illetőleg Szíria (1923/24, 67—68). Lásd még MENDŐL Tibor, 1963, 122—124. NOPCSA közli Albániából és Boszniából a legegyszerűbb változatoktól a díszesen megépített kandallók leírását és képeit (1912, 50 kk, 1925, 76—93). FROLEC, V. a bolgár—szerb határvidékről ismertet hasonló objektumokat (1966, 86, 89, 90, 1967, 94—98). — BĂNĂȚEANU Olténiára és Munténiára és északi sávjának kivételével Erdélyre tartja jellemzőnek a kandallós tüzelőt (1960, 84—88). VUIA az általunk tárgyalt típust tartja eredetinek Románia mai területén, amit nyugatról és keletről különféle hatások értek (1960, 59).

³² NOPCSA Ferenc, 1923/24, 67—68; BĂNĂȚEANU, T., 1960, 86, 100.

³³ Szűcs Sándor, 1943, 146; GUNDA Béla 1935, 96—97, ugyanezt mondja 1966, 324; DÁM László, 1968, 258. Csak a teljesség kedvéért jegyezzük meg, hogy Cs. SEBESTYÉN Károly posztumusz cikkében szláv eredetűnek tartja, a kandalló szót pedig a középkori Magyarországra érkezett olasz telepeseeknek tulajdonítja (1957, 466—470). A szláv eredeztetés teljesen tarthatatlan, az olasz kapcsolatot feltehetően BÁRCZI Géza korábbi etimológiájára alapozta (1941, 149).

³⁴ Nem értünk egyet MENDŐL Tiborral (1963, 122), aki félig zárt, félig nyílt nem nyílt tüzelőnek tartja a kandallót.

van a tűztől, a füstöt hivatott elszívni, a fölszálló szikrát ártalmatlanná tenni. Vagy a mennyezetre, illetőleg csak a gerendázatra erősítették, vagy az oldalfalakra építették. Nem támaszkodik a földre, láb nem tartja.³⁵ A havasalföldi füstfogókat még szintén a mennyezetre erősítették, lábuk nincs, de már öblösebbek, közelebb érnek a tűzhöz.³⁶ Az általunk gazdag anyaggal dokumentált erdélyi kandallók viszont egészen ráhajolnak a tűzre. Amíg a balkáni füstfogók alatt a földön, legfeljebb egészen alacsony padkán ég a tűz, az erdélyi tüzelők többsége (vannak a földről alig kiemelkedők is) ülőmagasságban van az északra, nyugatra és keletre eső tüzelőberendezésekhez hasonlóan. Így még közelebb kerül a tűz és a füstfogó, amit falrész és legtöbbször láb támaszt alá.³⁷ Az erdélyi füstfogónak már nem csupán a füstelvezetés és a szikrafogás a főadata, hanem hidegebb, szélsőségesebb éghajlat lévén, ugyanilyen fontosan a melegítés is. A vesszőből font, deszkából rótt és sárral vastagon tapasztott, méginkább a csempékből épített füstfogó fölveszi, tartja, sugározza a meleget. Ugyanez áll az alföldi és a magyar nyelvterület északkeleti részén található kandallós (kabolás) tüzelőkre is. Mindent egybe véve úgy véljük, hogy a mondott területen megtalálható és jellemző tüzelőberendezés, a kandalló, jóllehet távolabbi kapcsolatai kétségkívül a Balkán és a Mediterránium felé mutatnak, mégis önálló tüzelőtípus, amely föltehetőleg Erdélyben alakult ki.

7. Fölvetődik a kérdés: mielőtt a szóban levő területen (Erdély, az Alföld keleti pereme és ettől északra) kialakultak a recens néprajzi gyűjtés által megismert tüzelők, milyen volt a tüzelőberendezés, zárt vagy nyílt. Az Alföld esetében a középkori magyar falvakat föltárási régészeti ásatásokra támaszkodva vannak bizonyos támpontjaink. A legkorábbi ásatások (XI–XII. sz.) tanulsága szerint a házakban levő alacsony kemencéket vagy félig földbe épített lakások falába vájták vagy sárból tapasztották. Nyílt, magasabb építményű tüzelőberendezéseket az alacsony házakban bajos lett volna használni.³⁸

De nagy számmal voltak kemencék a házakon kívül, sőt feltehető, hogy előttük a szabadban főztek is.³⁹ A későközépkori (XVI–XVII. sz.) település-

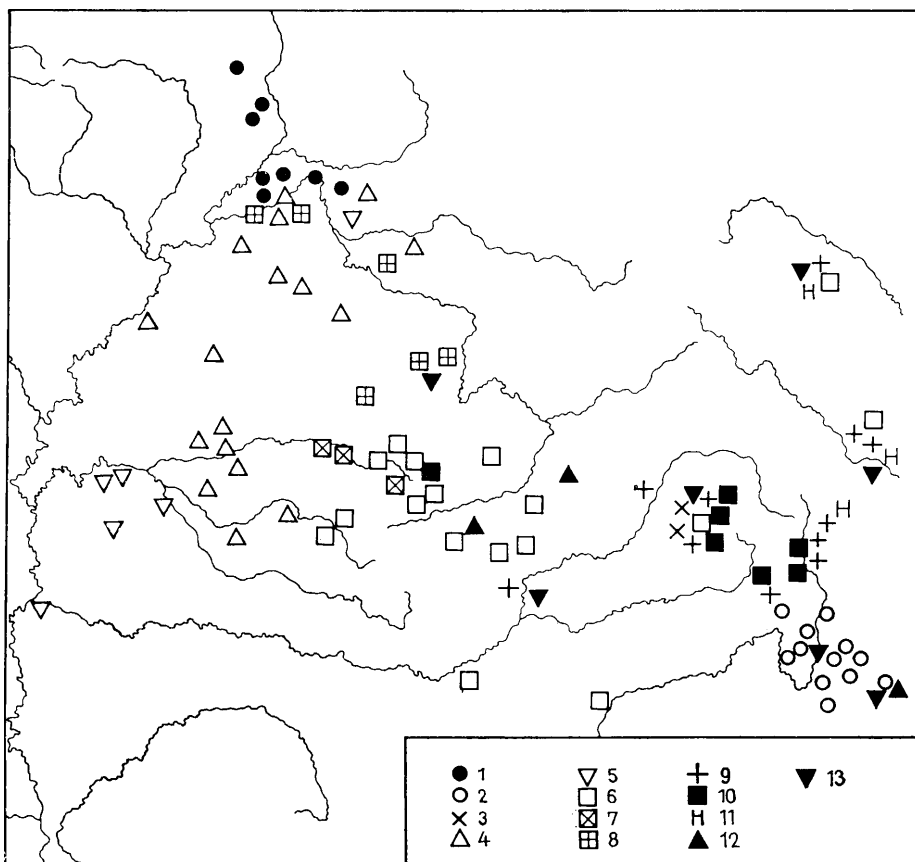
³⁵ NOPCSA, FERENC, 1912, 50. kk; 1925, 76–93; FROLEC, V. 1966, 86, 89, 90; 1967, 94–98.

³⁶ BĂNĂȚEANU, T., 1960, 84–87.

³⁷ BĂNĂȚEANU, T., külön típusnak veszi a havasalföldi és erdélyi tüzelőket (1960, 84–85). Ábrázolásában jól látszik a külön, a déli részeztől (Havasalföld), jól elváló erdélyi fejlődés. Északi elemek behatolásával is számol (100.).

³⁸ LESZICH Andor—ÉRI István—BÁLINT Alajos, 1959, 13. kép; KOVALOVSKY Júlia, 1964, 131–135, 138; MÉRI István, 1952, 58–59, 60, 61, 1954, 145–148, 1964, 10, 18, 59, 60.

³⁹ MÉRI István, 1964, 45–46: megtalálta a ház előtt levő szabad tűzhelyeken használt cserépüstök maradványait, de a felszínen levő tűzhelyeket nem. Azok valószínűleg korábban elpusztultak.



4. kép. A kandallós tüzelő neve a magyar nyelvterületen (a füstfogó, illetőleg a teljes objektum neve). A térképet néprajzi adatok alapján készítettem, a pusztán néprajzi adatközléseket figyelmen kívül hagytam. 1 = kabola, 2 = pest, pestalja, 3 = gógány, 4 = kandalló, 5 = kandalló elnevezés más tüzelőberendezésre, 6 = kemence, 7 = kaskemence, 8 = sátorkemence, sátor, 9 = gób, góg, góc és származékaik: gócláb, gócalja stb. 10 = cserepes, csempés, csempe, 11 = hornya, 12 = kályha, kályhake-mence, 13 = kürtő, kürtős kemence, kémény

seket megmutató föltárások más képet mutatnak: a szobát kívülről, a konyhából fűthető, legtöbbször kályhaszemekkel, sőt díszes csempékkel kirakott kemence, illetőleg kályha melegítette. Sütésre és főzésre a konyhából nyíló a falon keresztül a szabadba húzódó, sárból épített kemence szolgált.⁴⁰ A korai leletek minden kétséget kizáróan zárt tüzelőket mutatnak, a később-

⁴⁰ PAPP László, 1931, 137–152; uő. 1939, 389–390; SZABÓ Kálmán, 1938, 88–100; BÁLINT Alajos, 1962, 52. kk, MÉRI István, 1954, 145, XXXVII tábla; uő. 1957, 182–207.

bieknél nem lehet ugyanezt kizárólagosan megállapítani. Nem tudjuk, hogy a szobában nem volt-e kisebb, a kályha vagy kemence mellé épült, kandallószerű tüzelő, amely itt esetleg a világítás tisztét látta el. A Dunántúlon századunkig használatban megmaradt csempés, konyhából fűtött kályhák, illetőleg a XVI—XVII. századi alföldi kiásott objektumok kontinuus nyoma,⁴¹ valamint az egész Alföldön napjainkig megmaradt boglyakemencék ismeretében úgy véljük, hogy a kiásott házak szobáiban nem volt nyílt tüzelőhely. Továbbá ezeknek az adatoknak a fényénél azt kell mondanunk, hogy nem elsődleges a Tiszántúl keleti felében a kandalló (nyílt tüzelő) a kemencével (zárt tüzelő) szemben.⁴² Állításunknak sebezhető pontja, hogy éppen azokon az alföldi területeken nem tártak még fel középkori települést, amelyekben a recens néprajzi gyűjtés megtalálta a kandallót. Azonban a Muhi—Turkeve—Doboz vonalat figyelembe véve feltehetőnek tartjuk, hogy ezeken a területeken is zárt kemencéket rejt a föld, mert nem valószínű, hogy itt, sík területen éles határok lettek volna olyan fontos kulturális jelenségek közt, mint a tüzelőberendezésének. Újabbnak tartjuk tehát a kandallós tüzelőt a Tiszántúlon. Kezdeteinek meghatározásához írásos, föltárt archivális anyag sem sok áll rendelkezésünkre. Ilyen a mottóbeli idézet 1827-ből és 1792-ből egy Szabolcs megyei statutum.⁴³ Ezek azonban nem elégségesek.

Erdélyben még ennyi támpontunk sincsen. Középkori falufeltárásokat nem ismerünk, s ezek hiányában feltevéseket is alig fogalmazhatunk. A fentebb ismertetett terminológiai sokféleség erősen arra figyelmeztet, hogy itt sem lehet nagyon régi a kandallós tüzelő. A névanyag jelentős része különféle más tüzelőberendezéseknek, illetőleg azok részeinek neve. Hozzávévén a román és a német neveket is, alig tapasztalható egységesülés. Talán ennek vehető a *kemence* és a román *cuptor* gyakori föltűnése, a *kemence* azonban a magyar nyelvterület minden pontján ismert zárt tüzelő megnevezésére.

⁴¹ PAPP László, 1939, 389—390 idézi MADARASSY László korábbi írásából, aki 1870-ben még beszélt Kecskeméten idős asszonnyal, aki elmagyarázta neki a kályhaszemek használatát.

⁴² Ezen az állásponton van, illetőleg hajlik ennek kimondására BÁTKY Zsigmond (1934, 8—13), aki az alföldi ólas tüzelőkben látja a magyar ház tüzelőberendezésének kiindulását. BALOGH István (1947, 215—216) és DÁM László (1968, 249—257) a szőlőgunyhókban, istállóknban, füstölőkben fennmaradt egyszerűbb tüzelőket szerves kapcsolatban látják a kandallós tüzelőberendezéssel. Véleményünk szerint ez esetben különálló jelenségekről van szó, amelyek közt kapcsolatot keresni csak nagyobb és bizonyító erejű adatanyaggal lehet. A GYÖRFFY István által a Nagykunságból leírt istállóbeli füst- és szikrafogókat véleményünk szerint nem fűzi organikus kapcsolat a lakószobákban található kandallós tüzelőkhöz (1910, 140—141).

⁴³ BALOGH István, 1966, 294. A múlt század első feléből a Hegyaljáról ismerjük a *kandalló* (ezen a néven!) szűkszavú leírását (KASSAI József, 1833, II, 287, IV, 105).

Bizonyos támaszt nyújt a már ez ideig kiadott erdélyi okleveles anyag. Ennek teljes számbavétele nagyobb munkát kívánna. E helyen csupán néhány távol eső pontról dokumentáljuk, hogy a XVI., de inkább a XVII. századig visszamenőleg megvolt a kandallós tüzelő. Az egyik pont a gyalui vár, ahol magában a várban, de a hozzá tartozó molnár- és majoros házakban 1666-ban „mazos kemence”, 1727-ben „kő lábakon álló, zöld mázú kályhás padlásig érő; felyül csipkés és egész készületű kemence, kályhás kemence, paraszt kemence” és hasonló bejegyzéseket tettek az inventáriumok készítői.⁴⁴ A másik pont a régi Háromszék, ahonnan a XVI. század végétől a múlt század elejéig ismerünk ilyen és hasonló terminusokat, amelyek udvarházak és parasztházak tüzelőit jelzik és valószínűleg kandallót jelölnek: „sövényből való kemence, mázas kemence, kas kemence, kalibás kemence, fűtő kemence, bokály kemence, kemence kürtő, kemence, amely kályhákból van rakva (igen gyakori), kabala, kályhakemence, cserepes kemence, csempe kemence, parasztkemence, parasztkályha, paraszt csempe” stb.⁴⁵ A vajdahunyadi várkastély 1681-ben készült inventáriumában minden kétséget kizáróan meg vannak különböztetve a csempéből rakott kívülről (más helyiségből) fűtött kályhák és az ugyancsak csempékből rakott, de belülről fűtött, nyitott kandallók. Az előbbieket „kívül fűlő”, az utóbbiak „belül szenelő” jelzővel vannak minősítve, de mindkét tüzelőt *kemencének* nevezi a leltár készítője. A kandallók elsősorban a várkastély személyzetének lakásául szolgáló melléképületekben és földszinti lakrészekben, a kályhák szinte kivétel nélkül az emeleten a fejedelmi lakosztályban találhatók.⁴⁶ Sajnos XVII. századból származó, ma is fennálló objektumot egyetlen egyet ismerünk. Közélebbi helymegjelölés nélkül erdélyi eredetű. Díszes kivitele mutatja, hogy valamelyik kastély vagy udvarház kandallója volt, formája azonban teljesen megegyezik a XX. században a néprajzi gyűjtők által rögzített paraszti kandallók formájával.⁴⁷ Viszont jelenlegi ismereteink csak

⁴⁴ JAKÓ Zsigmond, 1944, 162—173, 234—254. Tucatnyi adat. Középkori várainkban is megtalálhatók a kandallók vagy azok maradványai. Ezek azonban elűnnek az általunk tárgyalt formáktól és a Nyugat-Európából ismert kőből épített nagy kürtőbe, „kéménybe” torkolló tüzelőhelyek. Inkább a nyílt tűzzel, mint hőtartó paláttal, átnegeedett füstfogóval sugározták a meleget. Mindmáig legjobb illusztrációs összefoglalás: KÖNYÖKI József, 1905, 82—84, 364—365, 482—483, 570—571.

⁴⁵ Cs. BOGÁTS Dénes, 1943. A szótárszerű felsorolás több tucat számunkra érdemes adatot tartalmaz. A dolgozatban csak a legjellemzőkből idéztünk. A pontos fölsorolást a nagy terjedelem miatt nem lehet itt, jegyzetben közölni.

⁴⁶ ARÁNYI Lajos, 1867, 36—62. Külön kiemeli az egyetlen nyugat-európai formájú kandallót. „Csodálom, hogy nem nevezi kandallónak, mert csakugyan az . . .” — írja Arányi a leltár készítőjére célozva (57. o). Ennek a vajdahunyadi kandallónak a képét közli KÖNYÖKI József, 1905, 84, 482—483.

⁴⁷ VOIT Pál, én. 147, 1954, 114—116. Lásd még SZABÓ T. Attila 1740-ből való adatát (1940, 187). Egy 1627-ben kiadott árucikk-szabályzat szerint az erdélyi fazekasok négyféle kályhacsempét készítettek és árultak különféle minőségben és árban (NAGY Iván, 1871, 238).

a XVIII. századtól bizonyítják, hogy a Székelyföldön a parasztházakban a szóban forgó tüzelőberendezést használták.⁴⁸ Időbeli elhatárolásunkat segíti az, hogy Moldvában és Bukovinában az ott lakó magyaroknál is megvannak az Erdélyből ismert, a kandallós tüzelőre használt terminusok. A bukovinai székelyek a XVIII. század második felében, a moldvai csángók évszázadok folyamán vándoroltak ki a Kárpátokon túlra.⁴⁹ Korjelzők lehetnek a mázas és mázatlan csempéken található virágos díszek, a reneszánsz stílusjegyeket hordozó ornamentika.⁵⁰ S talán az a szászok kandallójának, a Luther-Ofennek a neve is.

A fenti adatok alapján feltehető, hogy Erdélyben a XVII. században — és valószínűleg már a XVI-ban is — használták a kandallós tüzelőt. Hogy az általunk erdélyi fejleménynek tartott tüzelőtípus kialakulásában milyen szerepe játszott, egyáltalán játszott-e szerepet az erdélyi fejedelemség fénykora, mennyiben segítette, befolyásolta a kastélyok és udvarházak tüzelőberendezése a századunkra megmaradt formákat, egyelőre még nem tudjuk, a további kutatásoknak kell felderíteni.⁵¹

⁴⁸ BARÓTI SZABÓ Dávid, 1792, 176: „Pest: kementze, melly alatt tüzelnek”; 72: „Góg, gótz, melly alatt tüzelnek.” GYARMATHI Sámuel, 1816, 53, 100. A Magyar Tájszótár a múlt század első felétől közöl bizonyosan kandallóra vonatkozó nyelvi adatokat: *góc, gób, gógány, pest* és alakváltozataik. Az adatok nagy százaléka a Székelyföldre és Erdély más tájaira vonatkozik. Újabb adatok hiányában erős kritikával kell kezelnünk a *góc* váci, a *gógány* dunántúli és Kalocsa-vidéki, a *pest* Nyitra-völgyi előfordulását. Annál is inkább, mert ez utóbbit az 1838 évi Tájszótárból vették át, s annak anyaga nem mindenben megbízható. (SZINNYEY József, 1893, I. 699—701, II. 127.)

⁴⁹ Magam tapasztaltam a Hunyad megyei Csernakeresztúron a század elején az öt bukovinai székely faluból odatelepült székelyek körében, hogy a bukovinai tüzelőre emlékezve, a Székelyföldön feltalálható majdminden tüzelővel kapcsolatos terminust ismertek: *gócaj, góclába, kuptor, kemence, hornya, kiürtő, tüszej, patkány* (= padka). A csernakereszturiak több faluból települtek össze, de tudvalevő, hogy kivándorló eleik is a Székelyföld különböző tájairól kerültek ki. Vö. még Lűkő Gábor, 1936, 118—128.

⁵⁰ BALOGH Jolán, 1967, kályhacsempékre nem sokszor utal ugyan (135, 152), de gazdag anyagot sorakoztat föl a reneszánsz ornamentika népművészetben való továbbélésére. Nem lehet figyelmen kívül hagyni, jóllehet nem bizonyítható, Cs. SEBESTYÉN Károly feltevéseit (1941, 33—34, 51). Ő a zárt kemencés tüzelőt tartja Erdélyben elsődlegesnek. Azonban ennek átalakulását, illetőleg kicserölődését nyílt, kandallós tüzelőre a nyílt tüzelőhöz szokott, állattartó-nomadizáló székelyek hatásának tartja.

⁵¹ Végül köszönettel tartozom TÁLASI István professzornak, aki számomra ezt a témát évekkal ezelőtt kitűzte és sok hasznos tanáccsal segítette a dolgozat megírását, valamint MÉRI Istvánnak és KOVALOVSKY Júliának, akik a régészeti anyagban hasznos gondolatokkal segítettek tájékozódni és FILEP Antal kollégámnak, aki néhány irodalmi helyre hívta föl a figyelmemet.

Kósa, László

KAMINHEIZUNG

Im östlichem Teil des ungarischen Sprachgebietes (s. Landkarte) war der Kamin bis zur Jahrhundertwende die charakteristische Heizung. Der Kamin befand sich im Wohnzimmer, seine Feuerstelle war wenig höher als der Fußboden, d.h. in Sitzhöhe. Über dem Kamin wölbte sich ein mit Flechtgeräten verputzter oder auch gekachelter, auf Sockeln ruhender Rauchfang.

Der Rauch wurde durch ein enges Abzugsrohr zum Dachboden, bzw. Schornstein geführt. Diese Kamine dienten zum Kochen, zur Beleuchtung des Raumes und als Ruheplatz. Hinweise über den Ursprung der Kamine findet man in den Balkanländern sowie in den Ländern des Mittelmeeres, wo man wahrscheinlich schon im Altertum Kamine benutzte. Die Kamine im ungarischen Sprachgebiet unterscheiden sich jedoch von den Exemplaren in südlicheren Ländern durch ihre wesentlich geschlosseneren Konstruktion. Bei ihnen ist die Heizfunktion vorrangig, die der umfangreiche und zur Wärmespeicherung sowie Wärmeausstrahlung geeignete Rauchfang sichert. Man darf annehmen, daß dieser Typ des Heizkamins in Transsylvanien infolge des kalten Klimas entstanden ist. Forschungen in Dörfern der Ungarischen Tiefebene weisen nicht auf ein frühes Vorkommen von Kaminen hin. Mit einigen Ausnahmen werden sie nicht ausschließlich, sondern nur parallel mit den vom Boden beheizten Kaminen in den Angaben volkstümlicher Chroniken erwähnt. Aus der Ungarischen Tiefebene haben wir nur seit 18. Jahrhundert diesbezügliche Angaben, aus Transsylvanien sind uns schon vom Beginn des 17. Jahrhunderts an Daten bekannt. Hier fehlen jedoch Dokumente der Ausgrabungen aus dem Mittelalter. Die Daten aus Transsylvanien beziehen sich mit wenigen Ausnahmen auf die Heizeinrichtungen der Schlösser und Höfe. Wir nehmen an, daß weder in Transsylvanien noch in der Ungarischen Tiefebene vor dem 15. bis 16. Jahrhundert Kaminheizung bekannt war. Die junge Existenz von Kaminen wird noch durch die Vielfältigkeit der volkstümlichen Benennungen unterstützt.

IRODALOM

- ARÁNYI Lajos
1867 Vajda-Hunyad vára 1452. 1681. 1866. Szóban és képen. Pozsony
- BALOGH Jolán
1967 A népművészet és a történeti stílusok. NÉ
- BALOGH István
1947 Adatok az alföldi ház tüzelőhelyéhez. Ethn.
1966 Adatok a vályog- és faépítkezés történetéhez 1792-ből. Ethn.
- BALASSA Iván
1944 Kabola. Erdélyi Múzeum.
- BÁLINT Alajos
1962 A középkori Nyársapát lakóházai. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1960—1962. Szeged.
- BĂNĂȚEANU, T.
1960 Types d'âtres dans les villages roumains d'une des régions marécageuses du Danube. Ethnographica II. Brno.
- BARÓTI SZABÓ Dávid
1792 Kisded Szó-tár. Kassa. (második kiadás)
- BÁRCZI Géza
1941 Szófejtő szótár. Bp.
- BÁTKY Zsigmond
1907 Néhány adat Bánffyhunynak és környékének népies építkezéséhez. NÉ
1931 A „gógány” eredetéhez. NÉ
1934a Építkezés. In: Magyarország néprajza. I. Bp.
1934b Alföldi kandallós-istálló és magyar tűzhelyes ház. Népünk és Nyelvünk.
- BÜNKNER, J. R.
1899 Das siebenbürgisch-sächsische Bauernhaus. Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. XXIX. Band. Wien.
- Cs. BOGÁTS Dénes
1943 Háromszéki Oklevél-szójegyzék. Kolozsvár.
- Cs. SEBESTYÉN Károly
1909 A gyimesi csángóház. NÉ
1941 A székelyház eredete. Bp.
1944 Krassó-Szörény vármegye parasztháza. Kolozsvár.
1957 Kandalló. MNy.
- DÁM László
1968 A lakóház tüzelőberendezése a Nagysárréten. Műveltség és Hagyomány.
- DEÁK Geyza
1910 Az ungvármegyei „Tišzahát” népi építkezése és művészete. NÉ
- DERETSKEI FODOR Gábor
1827 A' Mezei Gazdaság. Tudományos Gyűjtemény XI. füzet.
- ECSEDI István
1912 A debreceni népi építkezés. NÉ
- ERDÉLYI Lajos
1926 Az udvarhelymegyei székelység és a többi magyarság nyelvi kapcsolatai. MNy.
- ÉBNER Sándor
1931 Régi tűzhelyek: Borsod, Abaúj, Zemplén, Bereg, Szatmár megyékben. NÉ
- FÖLDES László
1963 A Néprajzi Múzeum 1962. évi tárgygyűjtése. NÉ
- FROLEC, V.
1966 Die Volksarchitektur in Westbulgarien im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Brno.
1967 La communauté culturelle en architecture populaire dans la

- région limitrophe bulgaro-serbe. Národopisný Věstník Československý. Ročník II. Brno.
- GÖNYEY Sándor**
1939 Az abaújmegyei Pusztafalu népi építkezése, kendermunkája és népviselete. NÉ
- GUNDA Béla**
1933 Adatok a tűzhelykörűli ősi élethez. NÉ.
1935a Régi tűzhelyek és konyhaműveletek a Sárret déli részén. NÉ
1935b A keletalföldi kandallós tűzhelyek egy tárgyi emléke. Debreceni Szemle.
1966 Ethnographica Carpatica. Bp.
- GYARMATHI Sámuel**
1816 Vocabularium. Bécs.
- GYÖRFFY István**
1910 A nagykun tanya. NÉ
1916 Dél-Bihar falvai és építkezése. NÉ
- HARMATTA János**
1953 Iráni nyelvi adatok a kenyér történetéhez. Ethn.
- ISTVÁNFFY Gyula**
1911 A palócok lakóháza és berendezése. NÉ
- JAKÓ Zsigmond**
1944 A gyalui vártartomány urbáriuma. Kolozsvár.
- JANKÓ János**
1892 Kalotaszeg magyar népe. Bp.
1893 Torda, Aranyosszék, Torockó magyar (székely) népe. Bp.
- KASSAI József**
1833 Magyar-diák szó-könyv. Pest.
- KAINDL, R. F.**
1899 Ethnographische Streifzüge in den Ostkarpathen. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. XXVIII. Band. Wien.
- KISS Lajos**
1932 A Rétköz régi tűzhelyei. NÉ
1936 Földházak Szabolcs vármegyében. NÉ
- Kós Károly**
1937 Kalotaszeg. Kolozsvár.
- Kós Károly (ifj.)**
1954 Cahlele din Ciuc. Studii și Cercetări de Istoria Artei.
1961 Muzeul Comunal din Rimetea. Cluj.
- KOVALOVSKY Júlia**
1964 A dobozi és bashalmi Árpád-kori faluásatások. Folia Archeologica XVI.
- KOVÁCS László**
1935 Adatok Tiszacsege néprajzához. NÉ
- KÖNYÖKI József**
1905 A középkori várak. Különös tekintettel Magyarországon. Bp.
- LÁZÁR István**
1896 Alsófehér vármegye magyar népe. Nagyenyed.
- LESZICH Andor—ÉRI István — BÁLINT Alajos**
1959 Muhi elpusztult középkori falu tárgyi emlékei. Régészeti Füzetek Ser.: II— 4. szám. Bp.
- LÜKŐ Gábor**
1932a Székely házak. NÉ
1932b Székely tűzhelyek. NÉ
1936 A moldvai csángók. Bp.
- MALONYAY Dezső**
1907 1909 A magyar nép művészete. I—II. Bp.
- MENDÖL Tibor**
1963 Általános településföldrajz. Bp.
- MÉRI István**
1952 Beszámoló a Tiszalök-rázompusztai és Túrkeve-mórici ásatások eredményeiről. Arch. Ért.
1957 A nadabi kályhacsempék. Arch. Ért.
1963 Árpád-kori szabadban levőkemencek. Arch. Ért.
1964 Árpád-kori népi építkezésünk feltárt emlékei Orosháza határában. Bp.
- MOLDOVÁN Gergely**
1897 Alsófehér vármegye román népe. Nagyenyed.
- NAGY Iván közli**
1871 Árucikkek szabályzata 1627 és 1706 évekből. Történeti Tár.
- NEMES Mihály**
1909 A rutén népi építkezés.
- NOPCSA Ferenc**
1912 Haus und Hausrat in katholischen Nordalbanien. Sarajevo.
1923/24 Úti jegyzetek egy amatőr etnografus naplójából. Ethn.
1925 Albanien. Bauten, Trachten und Geräte Nordalbanien. Berlin und Leipzig.
- NYÁRÁDY Mihály**
é.n. Vállaj-mérki néprajzi gyűjtés. A Nyíregyházi Jósza András Múzeum adattára 77. sz.
- PÁCÁLA Viktor**
1909 A resinári parasztudvar és havasi gazdálkodás. NÉ
- PAPP László**
1931 Ásatások a XVI. században el-

- pusztult Kecskemét-vidéki falvak helyén. NÉ
- 1939 Adalékok az alföldi ház és tüzelőberendezésének történetéhez. NÉ
- SZABÓ Kálmán
1938 Az alföldi magyar nép művelődéstörténeti emlékei. Bp.
- SZABÓ Pál
é. n. Szülőföldem, Biharország. Bp.
- SZABÓ T. Attila
1939 Bábony története és települése. Kolozsvár.
1940 Bokály-kemence. MNy.
- SZILÁDY Zoltán
1909 Erdély régi tűzhelyei. NÉ
1910 Nyárs, ponk, tűzi kutya. NÉ
- SZINTE Gábor
1900 A székely ház. NÉ
1901 A csíkiak. Erdély Népei.
- SZINNYEI József szerk.
1893 Magyar Tájszótár. Bp.
- SZTRIPSKY Hiador és BILÁK Izidor
1915 Dolha és vidékének néprajza. NÉ
- SZŰCS Sándor
1938 Néprajzi vonatkozások Bihar vármegyében. In: Bihar vármegye. Szerk.: NADÁNYI Zoltán. Bp.
1943 A sárréti nádház és élete. NÉ
- THOROCZKAY-THURINSZKY Pál
1912 Az erdélyi parasztház ismeretéhez. NÉ
- VÁMSZER Géza
1940 Szakadát. Kolozsvár.
- VERESS Sándor
1931 Adalékok a moldvai csángók tűzhelyeihez. NÉ
- VISKI Károly
1911 Adatok a székely építkezés ismeretéhez. NÉ
1931 Székely tűzhelyek. NÉ
1933 Bódva-környéki tűzhelyek. NÉ
- VOIT Pál
é. n. Régi magyar otthonok. Bp.
1954 Magyar kerámiatörténeti tanulmányok. Művészettörténeti Értesítő.
- VUIA, R.
1926 Țara Hațegului și Regiunea Pădurenilor. Studiu antropogeografic și etnografic. Extras din Lucrările Institutului de Geografie al Universității din Cluj. Vol. II.
1937 Le village roumain de Transylvanie et du Banat. Bucarest.
1960 A román település- és lakóház-kutatás legújabb eredményei. Műveltség és Hagyomány I—II.
- VYDRA, J.
1958 L'udová architektura na Slovensku. Bratislava.

A KENYÉR A TÁPLÁLKOZÁSI STRUKTÚRÁBAN

Szakirodalmunkban közhely a kenyér kiemelkedő szerepe a magyar népi táplálkozás szerkezetében. A *Magyarság Néprajza* egyetlen kis területről ad ellenkező jelzést, miszerint a „keleti székelység, de különösen a moldvai csángóság még ma [1933] sem ismeri a kenyeret; helyette . . . puliszktát eszik”.¹

A puliszka lisztpép, az általános táplálkozástörténet tanúsága szerint az erjesztett kenyér mint a táplálkozás újabb eleme, a cereális alapanyagú ételek csoportjában éppen a kásák-pépek rovására hódít teret. A kása-pép—kenyér arány a táplálkozási struktúra olyan fontos ismertetőjegye, amelynek feltárása elengedhetetlen a táplálkozási tájak körülhatárolásánál. A táplálkozási tájak megismerését a néprajzi táplálkozáskutatás sürgős feladatának tartom. Történeti folyamatok analízisének nélkülözhetetlen feltétele a meghatározott időpontra vonatkozó, így rendezhető magas szintű anyagismeret. A táplálkozási tájak csak a táplálkozás teljes szerkezeti felépítésének és valamennyi jelenségének a figyelembevételével különíthetők el egymástól. Ilyen vizsgálatra az európai kutatásban eddig egyetlen példa sincs, mégis várható, hogy a táplálkozási tájak nem az etnikus keretekhez igazodnak, illetve kialakulásuknál nem az etnikum meghatározó szerepű.

A kenyér táplálkozásbeli szerepének a magyar nyelvterületen megfigyelt lényeges különbsége vitathatatlanul két egymástól eltérő táplálkozási tájra hívja fel a figyelmet. Egyetlen jelenségkülönbséggel természetesen ezek egyike sem határolható körül, és csak a publikált anyag ismeretében is tudjuk, hogy a Kárpáton túli, kenyér nélküli táplálkozási táj nem egy egységes kenyérfogyasztó Kárpát-medencebeli táplálkozási tájjal áll szemben. Ez utóbbi kétségtelenül kenyérfogyasztó, de vajon azonos mértékben? A népi

¹ *Magyarság néprajza*, 1941², I, 82.

táplálkozás más jelenségei azonban jelenlegi ismereteink szerint is erősen tagolják.

Az alábbiakban tehát nem két vagy több táplálkozási táj körülhatárolása a célom, hanem az, hogy a kenyérnek mint táplálkozásszerkezeti elemnek és ételfajtának helyzetét, mibenlétét a Kárpát-medencében a XIX. század végén — a XX. század első felében áttekintsem. Ilyen áttekintések a későbbiekben jelentősen hozzájárulhatnak a táplálkozási tájak körvonalazásához. Az ismertebb és reprezentatív közlésekben hozzáférhető anyagnak ezúttal csak összegezését adom.

*

Először a kenyér táplálkozásbeli szerepének a megvilágítására nézzünk néhány geográfiai tömböt.

1929. évi moldvai körútjáról beszámolva DOMOKOS Pál Péter fontos megfigyelésként említi, „hogy az egész csángóföldön kenyeret nem sütnek. Csak vásárokkor és a városban jártukkor vesznek és esznek kenyeret. A puliszka pótolja a kenyérhiányt”.² Az utolsó mondat pontosabban így hangzana: a puliszka tölti be a kenyér szerepét.

És a Kárpátok nyugati oldalán? Az orvostudomány táplálkozástani vizsgálatai során a néptáplálkozástani kutatói helyszíni adatfelvételeket végeztek konkrét étrendi kérdésekre vonatkozóan. Ebből a forráscsoportból származik az 1942-ben publikált, nem sokkal korábban feljegyzett heti étrend egy kiscgazda kéttagú családjánál, Ditró, Csík megye. A megfigyelés nyári időszakban történt. Vasárnap kivételével a hét valamennyi napján puliszka a vacsora önálló ételként, hozzá tejet, túrót, tojást ettek. A reggeli és ebéd étlapján puliszka nem szerepel, minden esetben előfordul azonban rozskenyér. Megjegyzendő, hogy az ilyen kis létszámú család itt nem tipikus.³

Mintegy 200 kilométert ismét nyugat felé haladva válasszunk ki egy észak—déli szelvényt. Kolozs megye, Kalotaszeg: „Általános eledel a kenyér és puliszka”.⁴ Alsó-Fehér megye: „Főételük a törökbúza-lisztből készített pujszka, . . . melyet melegen s hidegen, juhtejjel vagy túróval, bálmossal vagy szilvaízzel, zsírral vagy szárazon, hús és főzelék mellé, kivétel nélkül minden nap esznek a szegények; gazdagabbak is csak ünnepnap vannak nélküle. A kenyér pótlékának lehet tekinteni . . . A *kinyeret* búzalisztből kovással sütik.”⁵ Hunyad megye, dévai csángó telepések: „Főételüket a

² DOMOKOS Pál Péter, 1931, 126.

³ SÓS József, 1942, 156.

⁴ JANKÓ János, 1892, 80.

⁵ LÁZÁR István, 1899, 495.

málé (puliszka) és a kukoricalisztból süített *pitán* képezi. A kenyeret *megpiklilt* lisztből s *pityókából* készítik.”⁶

Az Alföld keleti peremére érve a néprajzi megfigyelések és a statisztikailag is értékelhető adatfelvételek egyaránt a kenyér mennyiségileg is kiemelkedő szerepét igazolják a cereális alapanyagú ételek csoportjában. Ez a táplálkozás szerkezeti helyzet a vizsgált időpontban az egész mai Magyarországra jellemző.

A domináns kenyérfogyasztást és a kenyér teljes hiányát mutató táplálkozási struktúra mellett a magyar nyelvterületen kibontakozik tehát több jelzésből is egy harmadik szerkezeti kép, amelyben a lisztpép mennyiségi szerepe a kenyérét eléri vagy meghaladja. Ez a struktúra jelentős területen, a Keleti-Kárpátoktól a Királyhágóig sejthető. Amennyiben egész Erdélyben valóban igazolható, úgy Közép-Európában kivételesnek számító helyzettel állunk szemben. Ilyen nagy összefüggő területen ritkán van mód a néprajzi megfigyelésekkel jól elérhető időszakban a kása-pép és kenyér váltás táplálkozástörténeti szakaszának megragadására. Milyen a kenyér ebben a helyzetben? Csak mennyiségi, strukturális különbségről van szó, vagy a kenyér készítésének paraszti technológiája is eltér a táplálkozástörténetileg haladottabb szomszédos vidékétől?

*

A kenyeret mint ételfajtát, készítésének paraszti technológiáját a Kárpát-medence nyugati és középső részén, ahol a kenyér domináns táplálkozásszerkezeti helyzete igazolható, publikált reprezentatív bemutatásokból és részletközlésekből is elég jól ismerjük.⁷ Így itt elég a lényeges vonások rövid összegezése, amelynél azonban kéziratossá anyagra és még nem publikált monográfiám tanulságaira is támaszkodom.⁸

A kenyér készítésének néprajzi terminológiája a magyar nyelvterületen nem egységes. Éppen ezért szükséges, hogy a néprajzi leírásokban egységes terminológiát használjunk, a tájnyelvi elnevezéseket ehhez kapcsoljuk. Kézenfekvő, hogy ahol ez lehetséges, a sütőipari szakterminológiához igazodjunk. A sütőiparban 1. a n y e r s a n y a g o k e l ő k é s z í t é s e és a sütés között a kenyér készítésének három műveletcsoportját különböztetik meg. 2. T é s z t a k é s z í t é s. A tészta készítésének többféle módja van, a magyar paraszti gyakorlatban közülük kettő fordul elő. A k ö z v e t e t t t é s z t a k é s z í t é s (más néven kovászos tésztakészítés) során a lisztet két részletben használják fel. Először egyik részéből a kenyérhez használatos erjesztőanyaggal

⁶ SZABÓ Imre, 1904, 83.

⁷ Alapvető tájékoztatásul területi rendben lásd a búzakenyérre: ZENTAI János, 1956; KISS Lajos, 1908; GUNDA Béla, 1932; HEGYI Imre, 1964, 365–369; BÁLINT Sándor, 1962, 63–73; ECSEDI István, 1934, 260–270; a rozskenyérre: KARDOS László, 1943, 100–116; NAGY József, 1900, 125; VAJKA Aurél, 1959, 153–155; NOVÁK József Lajos, 1914, 226–227; SERGÓ Erzsébet, 1964, 241–244; VÉGH József, 1940; az erjesztőanyagról: PERESZLÉNYI Mária, 1941; FÉL Edit, 1938, 78; GUNDA Béla, 1934, 13.

⁸ KISBÁN Eszter, 1966.

kovász készül és ezt a kovászt több órán keresztül érlelik. A liszt másik részét (a szükséges sóval együtt) a beérett kovászhoz keverik, az egészet vízzel homogén tésztává dagasztják. A közvetett tésztakészítés műveletei tehát a kovászolás, kovászérlelés, dagasztás és tésztáérlelés. Ezzel szemben a közvetlen tésztakészítés (más néven kovász nélküli tésztakészítés) esetén az egész lisztmennyiséget valamennyi szükséges nyersanyaggal (erjesztőanyag, víz, só) egyszerre dagasztják tésztává, vagyis a kovászolás elmarad. Közvetlen tésztakészítés a XIX—XX. század fordulójának magyar paraszti gyakorlatában búza- és rozskenyérnél csak kivételesen, szórványosan fordul elő.

A tésztának a dagasztóteknőben való érlelésével a tésztakészítés befejeződik. Ezt követi 3. a t é s z t a f e l d o l g o z á s. Részműveletei az osztás (a sütőipari terminológiában kézi munka esetén ezt csipésnek nevezik, a néprajzi terminológiában itt célserűbb a szakítás megnevezésnél maradni), mérés (házi sütésnél nem szokásos) és alakítás. A terminológia következő szakasza 4. a k e l e s z t é s. Ennek során a sütéshez kialakított tésztát kelesztőedényben (szakajtóban) vagy anélkül megfelelő hőmérsékletű helyiségben zavartalanul állni hagyják. A befejező műveletesoport 5. a s ü t é s.⁹

A magyar népnyelvben a k o v á s z szónak az erjesztett tészta készítésének témakörében három különböző jelentése van. Kíváncsok, hogy a néprajzi szakterminológiában egyértelműen csak egy jelentésben használjuk, mégpedig a fentiek értelmében 'a közvetett tésztakészítés kovászának' jelölésére. Ez utóbbit egyébként a népnyelv is k o v á s z n a k nevezi az egész nyelvtérületen, ott is, ahol jelzős összetételben (*kiskovász, anyakovász*) használatos. Ezzel szemben, ismét összhangban a sütőipari terminológiával, k o v á s z m a g néven regisztráljuk a néprajzi leírásokban azt a e r j e s z t ő a n y a g o t, amely egy előző sütés alkalmával erre a célra félretett érett kovászdarab vagy érett tésztadarab.¹⁰ Eredetét, eltartásának módját és elnevezését azonban minden konkrét esetben pontosan meg kell határozni, mert számos változata szokásos. (Az érett kovászból teszük félre, az érett tésztából vesszük el, a teknőkaparékából készítik; csak a következő sütéshez — több alkalomra elegendő mennyiségben tartalékolják; sós — nem sós; egy darabban, megszáritva — nedvesen, elmorzsolva liszttel — korpával stb. tárolják.)

A kenyértészta vagy annak kovásza e célra készült erjesztőanyag nélkül, a spontán erjedés kihasználásával is megkelesezhető, ez a minőségileg nem kielégítő eljárás azonban a századforduló hazai paraszti gyakorlatában nem fordul elő. A kovászt erjesztőanyag hozzáadásával készítik. Az erjesztőanyag különféle, nálunk ebben az időben négy alapváltozata használatos. Tekintettel arra, hogy ezek népnyelvi terminológiájában is átfedések vannak, a szakterminológia nem igazodhat a táji elnevezésekhez. Az erjesztőanyag négy alapváltozatát a következőképpen jelölöm. A csak egy (vagy néhány) következő sütéshez elegendő mennyiségben tárolt 1. k o v á s z m a g g a l szemben a 2. t a r t ó s í t o t t e r j e s z t ő a n y a g egy évre, fél évre, csak ritkán ennél rövidebb időre házilag előre elkészített, megszáritva tárolt erjesztőanyag. Sokféle összetételű változatai két alaptípusba sorolhatók. Az egyik a spontán erjedés kihasználására épül, azt magában vagy kovászmaggal kombinálva alkalmazza (alapanyaga búzakarpa és komlóvirág [és változatai] főzete, amihez más járulékos anyagok is csatlakoznak), a másik a szőlő, illetve a must, bor kész élesztőtelepeinek cereális környezetbe való átültetésén alapul (anyaga búzakarpa és forrásban levő bor habja [és változatai]). 3. G y á r i s a j t o l t é l e s z t ő csak a múlt század végétől kezdve, kovászmaggal együtt használatos kovászoláshoz. 4. F r i s s f o l y é k o n y e r j e s z t ő a n y a g spontán erjedésű korpá — víz, liszt — víz szuszpenzióból, illetve kovászmaggal erjesztett keverékből a tárgyalt időpontban alkalmasan használatos szórványosan erjesztőanyagként.

A kenyérfajták elkülönülését az alapanyag milyensége és minősége, a használatos erjesztőanyag, a tésztakészítés, megformálás, kelesztés és sütés módja, vagyis a nyersanyag és a technológia együttesen határozzák meg.

⁹ Vö. GASZTONYI Kálmán—SCHNELLER Margit, 1963, 163—216.

¹⁰ Ld. GASZTONYI Kálmán—SCHNELLER Margit, 1963, 165.

A részletkérdéseket és az átmeneti zónák jellemzését most nem említve Magyarország mai területén a hagyományos kenyérfajták tekintetében a következő regionális kép bontakozik ki. A tradicionális termelési struktúrával összhangban három rozskenyeres tömb van: Nyugat- és Közép-Dunántúl, a Duna—Tisza közti homokvidék, valamint az Északi-Középhegység és a nyírségi homokvidék területén. Dominál a búzakenyér a Délkelet-Dunántúl—Észak-Bácska, a Közép-Tisza mente—Tiszántúl, valamint a Tisza—Szamos szöge területén. Mind a búzakenyerek, mind a rozskenyerek előállításánál uralkodó a közvetett, kovásszal való tésztakészítés. A kovász erjesztőanyaga minden búzakenyeres vidéken tartósított erjesztőanyag. A rozskenyerek jellegzetes erjesztőanyaga kovászmag, bár előrehaladott fázisban figyelhető meg a tartósított erjesztőanyag alkalmazásának a térnyerése, elsősorban a dunántúli rozskenyeres vidéken. A kenyereket mindennütt kerekre alakítják. A magas sikértartalmú, kiválóan keleszthető búzát termő tájakon szokásos a kerek kenyérnek a tészta hajtogatásával való kialakítása („fejesre szakítás”) a magas forma érdekében, a jó minőségű búzát használó vidékeken a magas, vágott felületű forma. Másutt a búza- és rozskenyér egyaránt sima, lapos. A megformált kenyértésztát az egész országban következetesen kelesztésnek vetik alá, ez kelesztőkosárban, ritkábban kis kelesztőteknőben történik. A tészta tökéletes sütését úgy kell elérni, hogy a kenyér héja ne égjen meg. A Tiszántúlon és az északi-bácskai területen a búzakenyér héját nem eszik meg, étkezéskor minden szelet kenyeret körülhámoznak. Ezt azonban nem azért teszik, mintha a héj égett lenne.

Milyen nyersanyagból, milyen technológiával készül a kenyér a Kárpát-medence keleti vidékén? Erdélyben sem a magyar, sem a román, sem a szász parasztság kenyérfeldolgozásáról, fogyasztásáról nincs áttekintés, de a területet reprezentáló részletes helyi bemutatás sem. A közölt és archivális szövegy adatok azonban lehetőséget nyújtanak a kulcskérdések áttekintésére, ha a kép nem is elég részletgazdag. Sajnos viszont ebben a helyzetben csak a magyar anyag bemutatására vállalkozhatom, remélve, hogy a területen dolgozó kutatók ezt továbbépítik, és a román, szász anyag bemutatásával tanulságosabbá teszik.

Az alábbiakban az Alföld peremvidéke, az 1913. évi közigazgatási beosztás Tisza bal parti megyéi közül Szatmár, Szilágy és Bihar, valamint a Királyhágón túli megyék magyar lakosságának az eljárásairól lesz szó. A rendelkezésre álló szövegyadatokból csak azokat a feljegyzéseket használhattam fel, amelyek körülbelül egykorúak, a XIX—XX. század fordulójára vonatkoznak; lokalizálhatók; a nyersanyag, technológia és fogyasztás kulcskérdései összefüggésének megvilágítását legalább valamelyest lehetővé teszik és ahol a jelenség intenzitása elbírálható. Az értékelhető adatok száma

a terület nagyságához képest így elég kevés, a legfontosabb problémák felvetéséhez azonban elég.

A kenyér alapanyagáról az 1. térkép tájékoztat. A jelek önállóan használt alapanyagot jelentenek. A jelentéktelen mennyiségben, alkalmilag használt pótlásokat nem vettem figyelembe. A rozs és búza keverék helyileg különböző arányú, és ide soroltam mind a kétszeres veteményből, mind a két gabona terméséből kevert liszt használatát.

Meglepő a búzakenyér dominálása a terület középső részén. A búza—rozs keverékből sült kenyér csak Biharban jelentkezik gyakrabban, a rozskenyér a délkeleti, kárpáti övezetben: Csík, Háromszék, Brassó és közvetlen szomszédságukban. A két jól erjeszhető, igazi kenyérgabona közül a búza használatát látjuk csaknem kivétel nélkül az összes többi Királyhágón túli megyében, valamint Szilágyban és Szatmárban is.

A kenyérgabonának nem alkalmas, rosszul erjeszhető árpa kenyér alapanyagként jelentkezik következetesen a délkeleti, kárpáti területen. Önálló használata kiterjedt, de szokásos a rozs és árpa keverése is. A hétfalusiak Türkösen például malomba vitel előtt vegyítették a két terményt, az örlemény már keverék volt.

A térkép helyes értelmezéséhez előrebocsátom, hogy a tárgyalt területen kenyéret rendszeresen sütöttek, nélküle a ház nem maradhatott. Ez nem jelenti természetesen, hogy a kenyérfogyasztás mértéke mindenütt azonos. A „kenyér” fogalom a gabonából készült kenyér, tehát a fentiek valamelyike. Ahol a térkép gabona alapanyagot mutat, ott ilyen kenyéret az egész közösség rendszeresen fogyasztott.

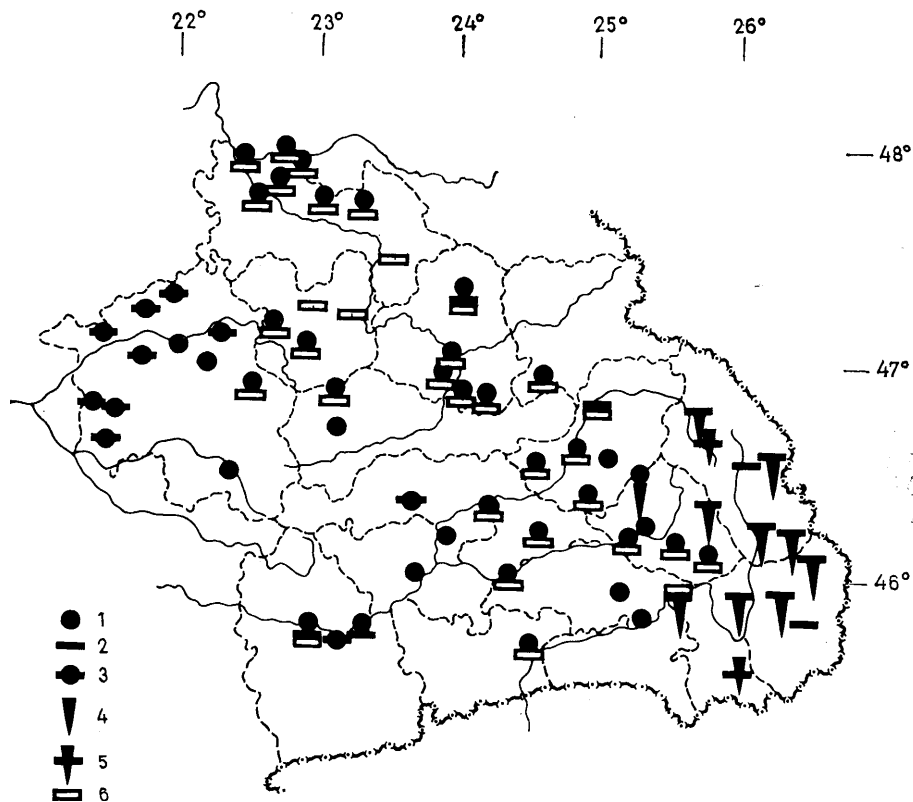
Más a helyzet a kukoricakenyérrel. A térképen jelzett kukoricakenyér önálló kenyérfajtát jelöl, amely kukoricalisztból készül. Ezt csak akkor jelöltem, ha készítése normális gazdasági években a közösség jelentékeny részénél rendszeresen ismétlődik. A természeti és társadalmi ínség szélsőséges helyzete tehát nem szerepel a térképen. Ebben a keretben azonban a kukoricakenyér készítésének intenzitását nem jelzi a térkép. A forrásanyag világosan arra mutat, hogy itt jelentős különbségek vannak.

Sajátos, hogy a kukoricakenyéret a tárgyalt területen „kenyér”-nek nem nevezik, neve mindenütt *málé*. Tehát ott is, ahol a kukorica növény, illetve termése a népnyelvben maga is *málé*, s ott is, ahol ez *törökbúza*. (Kivételt képez a Déva környéki bukovinai székely telep lakosság, náluk a kukoricakenyér neve *pitán*.¹¹)

Az értékelhető forrásanyagban gyakran hiányos a kenyér témakör áttekintése. Nem térképeztem a kenyér alapanyagát sehol, ahol csak a kuko-

¹¹ A *pitán* szó a Kárpátokon túli, bukovinai és moldvai magyaroknál erjesztetlen kukoricalépenyt és erjesztett kukoricakenyéret egyaránt jelöl.

ricakenyér említése fordul elő, s nem derül ki, hogy más lehetőségek számbavétele megtörtént-e. Fordítva ez nem érvényes, vagyis kukoricakenyér fogyasztása elképzelhető ott is, ahol nincs jelezve. Ez elsősorban az Erdélyi-medencében várható. A keleti, kárpáti övezetben a tájökölógiai adottságok folytán nincs kukoricabőség, s lisztjét elsősorban pép formájában fogyasztják.



1. térkép. A kenyér alapanyaga

1 = búza, 2 = rozs, 3 = búza+rozs keverék, 4 = árpa, 5 = árpa+rozs keverék, 6 = kukorica

Ahol tehát csak kukoricakenyér szerepel, ott ez a kenyér egyetlen formája. Itt visszatérek az intenzitás kérdésére. Milyen a kukoricakenyér részaránya a kenyérfogyasztás egészében? Világos a helyzet ott, ahol csak kukoricakenyér van. Anyagunkban ilyen tájat jelez Szatmár és Szilágy megyében, a Szamos két partján Koltó, Désháza és Bogdánd község. Kenyeret itt rendszeresen készítenek, nem maradhat nélküle a ház. A kenyér azonban kizárólag kukoricakenyér az első világháború előtt. Méretéről, az egy alka-

lomra süttött kenyerek számáról tájékozódhatunk, viszont az utóbbi csak átlagos családlétszámra vonatkozik, s így a kenyérfogyasztás mennyiségi meghatározását nem teszi lehetővé. Hetenként, rendszerint szombaton sütnék. Egyszerre öt-hat kenyeret: „málét”. A kisült kenyér körülbelül 25 cm átmérőjű, 10—15 cm magas. A tésztából egy-két kisebb cipót is formálnak. Ezekben a községekben csak a második világháború után tértek át a búza-kenyérre.

Többnyire megállapíthatatlan anyagunkból a kukoricakenyér fogyasztásának a mértéke ott, ahol ez más, gabona alapanyagú kenyérfajtajával párhuzamosan szokásos. Valamelyes tájékozódást nyújt mégis, hogy a táplálkozás megfigyelői a kenyér témakörben említik-e a kukoricakenyeret, vagy csak gabonakenyérrel beszélve a kukoricából készültet a kukoricalisztből sült sokféle és így ritkábban sorra kerülő tészta között tartják számon. Nyilván módosul majd az a körvonalazás, amit most megkísérelhetünk. A keleti megyék magyar lakosságánál a kukorica kenyér önálló alapanyagaként egy északi tömbben és délnyugaton látszik jelentősnek. Északon a körül a táj körül, ahol kizárólagosként láttuk a kukoricakenyeret, a kenyérfajták között jelentős részarányúnak látszik a *málé* Szatmár, Szilágy és Szolnok-Doboka megyében. Részletezőbb képet csak Szatmárból tudok bemutatni. Itt Kőszegremetén például hetenként sütnék, az egyszerre készülő 4—5 kenyérből 2—3 búza, 2 pedig kukoricakenyér. Rozstermésüket normális gazdasági évben disznóknak darálják. Egriben a búza- és kukoricakenyér a pillanatnyi készletek szerint váltakozik. Sütnék minden héten. Rendszerint tiszta búzakenyeret és tiszta kukoricakenyeret is egyszerre. Az előbbi *kenyér*, az utóbbi *málé*. Nem rendkívüli, hogy az egész sütés *málé*. Gyakran készítik a búzakenyeret 1/3 rész kukoricával keverve, ez is *kenyér*. Rozstermésüket az állatokkal etetik, az őrlemény „színét” veszik csak ki, ezt apránként teszik bele a búzakenyérbe.

Délnyugaton Hunyad megyében számottevő mennyiségű a kenyérfajták közt a kukoricakenyér. Az Erdélyi-medence magyar lakosságánál viszont a gabonakenyér mellett alárendelt szerepű.

A kenyér alapanyagául szolgáló gabonát alkalmilag vagy kis mennyiségben rendszeresebben is kiegészítik más szemes termény lisztjével, e póttanyagok használatának rendszeréről, mértékéről azonban nincs megfelelő áttekintésünk. Bizonyos hibaszázalékot jelent anyagunkban bizonyára az a búzakenyér, amelyet kevés rozssal kevernek, de ezt a körülményt nem jelezve búzakenyérként említene. Hasonlóképp az Erdélyben *elegybúza*, *elvegybúza* néven ismert kétszeres használata, búzaként feljegyezve. Póttanyag a kenyérnél a burgonya is, ezt következetesen használják számottevő mennyiségben az árpakenyér készítésénél.

Felmerül a kérdés, valóságos-e a szórványadatok nyomán fent vázolt kép a kenyér alapanyagáról, és mennyiben reprezentálhatja a tárgyalt geográfiai terület egészét.

A kenyértermények termelési arányáról járási bontásban tájékoztat az 1899/1900. gazdasági év statisztikája. Ennek részletes ismertetésére itt nincs mód, összegezve azonban megállapítható, hogy a termelési szerkezet a rendelkezésre álló nyersanyag tekintetében I. térképünk adataival összhangban áll. Elképzelhető azonban, hogy pontosabb néprajzi adatokkal dolgozva a Királyhágón túli búzakenyeres vidék néhány búzakenyér jele valójában rozssal kevert búza lenne.

Más a helyzet a reprezentálás kérdésében. A termelési statisztika arra figyelmeztet, hogy az Erdélyi-medencében és Hunyad megyében az itt, bemutatott anyagban sok erőteljesen rozstermelő kistáj nincs képviselve, a számbavett búzakenyér fogyasztás tehát nem ilyen egyértelmű.¹²

A kenyeret a vizsgált területen e célra készített erjesztőanyaggal erjesztik. A kenyértészta spontán erjesztése nem szokásos. A gabona alapanyagú kenyérnél rendszeres a közvetett tésztakészítés, vagyis a sütéshez szükséges liszt egy részéből vízzel és az erjesztőanyaggal először kovászt készítenek. Közvetlen tésztakészítésről nem tudunk, rendszerként e technológiai megoldás felbukkanása kiterjedtebb anyaggyűjtés során sem várható, legfeljebb alkalmilag, lokálisan fordulhat elő.

Más a helyzet a kukoricakenyérnél. Itt rendszeres a közvetlen tésztakészítés, az egész lisztmennyiséget egyszerre dagasztják tésztává az erjesztőanyaggal, a kovászolás elmarad. Ez az eljárás figyelhető meg ott is, ahol a

¹² Az 1899/1900. évben bevetett terület terménynemek szerinti részletezését, valamint az 1901. évben learatott terület megoszlását és az aratási eredményeket lásd *Termelési statisztika*, 1903, 3, 14. — A kenyér alapanyagát tárgyalja és kartografikusan is ábrázolja KELETI Károly táplálkozási statisztikája, amely 1884. évi adatfelvétel anyagát dolgozza fel. Összegezése szerint az általunk vizsgált területen a Tisza bal partján Szatmárban, a Királyhágón túl pedig csak Beszterce-Naszód és Nagy-Küküllő megyében haladja meg mennyiségileg a búzakenyér fogyasztása a rozs- és kétszereskenyér fogyasztását. A kettő közül másutt mindenütt az utóbbi csoport dominál. Eredményei és a 15—25 évvel későbbi időpontra vonatkozó I. térképünk között tehát ellentmondás látszik. A különbség elsősorban abból adódik, hogy KELETINél megyei átlagok, nálunk pedig néhány község konkrét anyaga szerepel. Csak kisebb mértékben befolyásolja az eltérést, hogy mind a rozs, mind a kétszeres termelése csökkent a két adatfelvétel között eltelt időben. (Vö. *Termelési statisztika*, 1893, 44—49.) Ugyanígy az is, hogy a búza-rozs keverékek és a kétszeres vetemény örleményének számbavétele egyik anyaggyűjtésnél sem kifogástalan. KELETI számottevő árpakenyér fogyasztást jelez anyagunkkal összhangban Brassó, Háromszék és Csík megyében, valamint Beszterce-Naszódban. Ez utóbbi megye keleti, kárpáti övezete anyagunkban nincs képviselve, így árpakenyere a térképen nem jelentkezik. Kukoricakenyér címszó alatt KELETI valójában inkább a kukoricaliszt táplálkozásbeli szerepét, vagyis többféle kukoricaételt fog össze, így a kenyér alapanyagát tekintve a táji tagoltság nem értékelhető. Vö. KELETI Károly, 1887.

kukoricakenyér készítése rendszeres és mennyiségileg jelentős, és ott is, ahol ritkább, a gabona alapanyagú kenyér mellett csekély mennyiségű.

Milyen erjesztőanyagot használnak? A gabonakenyér rendszeresen használt erjesztőanyagáról a 2. térkép tájékoztat. Két különböző erjesztőanyag használatát látjuk, ezek alkalmazása területileg elválik. Tartósított erjesztőanyagot használnak következetesen Szatmár, Szilágy és Biharban, míg a Királyhágón túl a kovászmag uralkodó. Ez utóbbi területen csak északnyugaton Szolnok-Dobokában és délkeleten Hunyadban jelentkezik a tartósított erjesztőanyag, azonban mindkét tájon csak ritkábban használják a kovászmag mellett.

A tartósított erjesztőanyag neve — a Hunyad megyei református Kisbarcsa kivételével — mindenütt *komlós korpa*. Szatmár, Szilágy és Biharban többnyire évente egyszer készítik, ősszel, az egész évre elegendő mennyiségben. Szokásos az is, hogy évente kétszer, ősszel és tavasszal készítik. Kisebb mennyiségben, pár hónapra, 4–6 sütésre való elkészítés ritkábban fordul elő. Szolnok-Dobokából, ahol használatának intenzitása a kovászmag mellett csekélyebb, nincsenek adatok arra, hogy milyen mennyiségben készítik el előre. Hunyadban egy évre.

A *komlós korpa* mindenütt úgy készül, hogy komlóvirágot főznek vízben, ezzel a lével búzakorpát forráznak. Ha lehűlt, kovászmaggal: friss nyers kenyértésztával dagasztják össze. Érlelés után kis pogácsányi darabokra osztva megszáritják, s így vagy eltördelve, elmorzsolva tárolják. A járulékos anyagok alkalmazása csekély. Szatmárban, Biharban ritkán előfordul, hogy a komlóval kevés árpaszemet, zabot is főznek, vagy árpa helyettesíti a komlót. A tárgyalt területen csak a szatmári Egriből és Magosligetről tudjuk, hogy a komlóval vöröshagymát is főznek, az utóbbi helyen zsályát is. A tartósított erjesztőanyag készül kovászmag nélkül is, de adataink szerint ez kevés helyen szokásos.

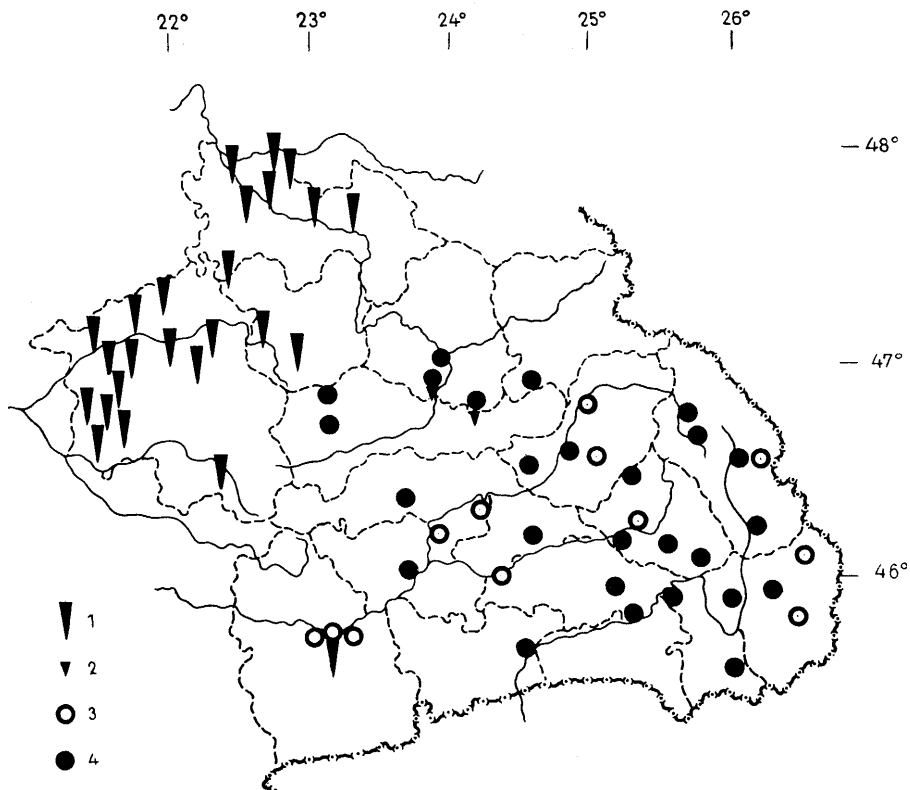
Ilyen összetételű *komlós korpa* azokban a szilágysági falvakban is használatos, ahol csak kukoricakenyeret sűtnek. Nem kenyérhez, hanem búzalisztből készült kelt tésztához, például béleshez.

A hunyadi Kisbarcsán a tartósított erjesztőanyag korpa helyett kukoricaliszttel, kovászmag nélkül készül.

A fent bemutatott vidék, ahol a kenyér erjesztőanyaga tartósított erjesztőanyag, keleti övezetét képezi a Kárpát-medence nyugati és középső részén igen kiterjedt területnek, ahol ez a megoldás a rozskenyeres centrumok kivételével általános. E keleti határövezetben a tartósított erjesztőanyag másik, borélesztős típusváltozata nem használatos, a tárgyalt területen ezt csak a Bihar északnyugati szélén fekvő Konyárról és Sáprról ismerjük.

E határövezettől keletre a kenyér erjesztésére tartósított erjesztőanyagot

nem használnak. Az Alsó-Fehér megye északkeleti részén fekvő Magyarózd-ról tudjuk, hogy itt *komlós korpa* nevű, komlóvirág főzetéből, búzakorpából és borseprőből álló erjesztőanyagot maroknyi esomókban megszáritva tárolnak, kenyérhez azonban nem, hanem más kelt tészta, például fánk erjesztéséhez használják. Hogy a tartósított erjesztőanyag ez esethez hasonlóan, nem



2. térkép. A gabonakenyerek erjesztőanyaga

■ 1 = tartósított erjesztőanyag, 2 = tartósított erjesztőanyag ritka, 3 = kovászmag, 4 = sózott kovászmag

kenyér erjesztéséhez mennyire elterjedt Erdély nyugati részén, nem tudjuk. Várható azonban, hogy jelentkezik másutt is. Aligha azonban a Székelyföldön és általában a keleti megyékben.

A Királyhágón túli területen mind a búza-, mind a rozs- és árpakenyér rendszeresen használt erjesztőanyaga egyik sütéstől a következőig, tehát egy alkalomra félretett kovászmag. Neve *kovász*. A kovászmagot kenyér-sütéskor ki lehetne venni 1. dagasztás előtt az érett kovászból, 2. szakajtás előtt az érett tésztából. Hatékonyabb az első megoldás, mert erősebb erjesztő-

anyagot ad. Ennek ellenére adataink szerint Erdélyben mindkét megoldás ritka. A kovászmag alapanyaga legtöbbször a teknőkaparék, amit kevés liszttel, vízzel átgyúrnak, majd apró cipó alakúra formálva érne hagynak. A kovászmagot egy darabban tárolják, elmorzsolása nem szokásos. A magyar nyelvterületen sajátos, egyedülálló módja a kovászmag tárolásának az Erdélyben uralkodó eljárás: a kovászmagot sózva tárolják. Leggyakrabban ez úgy történik, hogy kis kovásztartó cserépedényben, bögrében helyezik el, és alája vagy a tetején a tésztába nyomott lyukba sót tesznek. Erre a megoldásra vonatkozó adatok az egész területet behálózzák. Ritkábban a sót belegyúrnák a kovászmagnak szánt teknővakarékba, és e tésztadarabot lisztbe helyezve tartják a következő sütésig.

A 2. térképen a kovászmag használatát rögzítő jelek nagyobb része a kovászmag sózásáról számol be. A többi adatok olyan leírásokból származnak, amelyek a tárolás módjára nem térnek ki. A területi eloszlásból igen valószínű, hogy valójában ezek többségénél is sózva tárolásról lehet szó.

A tartósított erjesztőanyag vitathatatlan előnye a kovászmaggal szemben, hogy az egyszer gondosan elkészített erjesztőanyag hosszú időn át azonos hatású erjesztést, tartósan megegyező, jó minőségű kenyeret biztosít. Az esetenként félretett kovászmag használatánál a minőségromlás sokkal valószínűbb.

A kovászmag sózása Erdélyben konzerváló szerepű. A cserépbögrében tárolt kovászmag nem szárad ki tökéletesen, penészedés veszélye áll fenn. Ezt ellensúlyozza a sózás.

A kovászmag sózása azonban a vele készített kovász erjedése szempontjából előnytelen. A sütőiparban az egyik oka annak, hogy kovászmagot az érett kovászból, és nem az érett tésztából tesznek el, éppen az, hogy az utóbbi már sós, a só pedig az erjedést gátolja.¹³

Az erjesztőanyag használatát bemutató térképen nem jelöltem a spontán erjedés kihasználásával készült friss erjesztőanyag használatát. Alkalmazása előfordul, de sehol sem rendszeres. Alkalmilag, kovászmag hiányában folyamodnak ehhez az eljáráshoz. Szolnok-Doboka (Désakna), illetve Csík megyéből (Kászonyimpér) ismerjük egy-egy esetben, mindkét helyen kivételes megoldás. Az erjesztőanyag a sütést megelőzőleg, erre az egy alkalomra készül. Kis csuporban lisztet vízzel kevernek, 3–4 napig állni hagyják meleg helyiségben, ezalatt megerjed, „megéled”. Az erjesztőanyag neve Kászonyimpéren *éleszmag*. Ezt a sűrű folyékony keveréket a sütőteknőbe öntve liszt és víz hozzáadásával kovászolnak. A tésztakészítés tehát ebben az esetben is közvetett.

¹³ Ld. GASZTONYI Kálmán—SCHNELLER Margit, 1963, 165.

Szórványosan előfordul a háztartásban kéznél levő szeszélesztők alkalmi, járulékos használata a kovászolásnál. Így például a pálinkafőzéshez érlelt szilvacefre habját használják Széken (Szolnok-Doboka), Lozsádon (Hunyad), a forrásban levő bor habját Feketelakon (Szolnok-Doboka), gabonapálinka salakját Kászonimpéren (Csík).

A két rendszeresen használt erjesztőanyag, a tartósított és a kovászmag felhasználása úgy történik, hogy az erjesztőanyagot langyos vízben eláztatják, s ezzel a lével lisztből, vízzel kovászt kevernek. A korpás tartósított erjesztőanyag levét szitán átszűrve használják fel.

A néprajzi és nyelvészeti irodalomban az erdélyi tésztaerjesztési eljárások kapcsán leggyakrabban a *cők* használatát emlegetik. Mi ez a cők? Hol és kik használják?

JANKÓ János kalotaszegi monográfiájában olvassuk: „A kenyeret egész Erdélyben (?) *czókkal* csinálják. A *czók* úgy készül, hogy a gazdasszony a kenyértésztából meghágy egy alma nagyságú darabot, melyet a másik sütésig benyújt, vagyis komlós vízzel egy maroknyi lisztet leforráz s mikor az gyenge meleg lesz, a megmaradt tésztát beléteszi.”¹⁴ Itt tehát a *cők* tulajdonképpen szakaszos kovászolás első kovásza, amely komló főzetével feltárt lisztből és kovászmagból készül. A szövegben a kérdőjel JANKÓ Jánostól származik. Vagyis nem volt módja meggyőződni arról, vajon valóban egész Erdélyben szokásos-e az általa leírt eljárás, a komlós kenyér készítése. Valószínűleg ismerte viszont a szerkesztőség e tárgyban feltett kérdésére beérkezett válaszok közlését a *Nyelvőr* 1888. évi kötetében. Hét válasz vonatkozik az általunk vizsgált területre, ezek egy része alig értelmezhető. Nehézséget jelent a „kovász” szó használata esetén annak eldöntése, hogy valóban kovászról, vagy kovászmagról van-e szó. A közlések a következők.¹⁵ „*Cők*: éppen a kovászt kizáró kelesztő szer. (Erdély.) [Közli] Macskásy Sándor.” Vagyis a cők ’erjesztőanyag, nem kovászmag’. — „*Cők, cőkös kenyér*: nem kovással, hanem cökkel sült kenyér. Más a *kovász*, más a *pár*, más a *cők*. Ez utóbbival Erdélyben sütnék. A *cők* híg tészta, elteszik egy kis ’bödgrébe’, minden harmadik nappal egy kis vízzel, liszttel fölújítják, akkor soha se savanyú tőle a kenyér és biztos a kelés. Négyesy László.” A cők itt ’a kenyér kovászához kovászmagból szakaszosan előkészített kovász, komló nélkül’. — „*Cők*: Erdélyben általánosan ismeretes. A kovásznak egy fajtája. Azt tartják, hogy a cökkel készült kenyér szebb és jobb ízű, mint a közönséges kovással. Versényi György.” Cők ’a kovász egy fajtája’. — „A *cők* szó általános használatban van Erdélyben a Szamos mentén s annyit jelent mint ’kovászos’. Veszprémi Soma.” A cők ’kovász’. — „*Cők*:

¹⁴ JANKÓ János, 1892, 80.

¹⁵ Ld. *Cők*, 1888.

tej, liszt és élesztőből vagy kovászból összeállított keverék. 'Úgy vártalak a tennap, már a cököt is megtettem a kürtös kalácsnak'. Herman Ottóné." A cök 'kalácstészta tej, liszt és gyári sajtolt élesztő vagy kovászmagból készült kovásza'. — „*Cök*: élesztő. A gazdasszonyok a közkenyérhez nem élesztőt, hanem kovászt használnak. (*Kovász* nem egyéb, mint a megélesztett tésztából egy darab, a melyet a jövő sütésre eltesznek, s ez néhány hétig is eláll.) A *cököt* szintén maga a gazdasszony készíti komlóvirágból egy egész évre, a míg új komló lesz. Az ilyen, új komlóból készült élesztőt hívják cöknek, a vele sütött kenyérnek 'cökös cipó' vagy 'komlós cipó' a neve. (Erdély.) Bene Károly. Nagy Dánielné." A cök 'komló felhasználásával készült tartósított erjesztőanyag'. — „*Cök*: komlós korpából készült élesztőféle. (Szatmár m.) Cserép, József." A cök 'tartósított erjesztőanyagból készült kovász'.

BALÁZS Márton háromszéki kötetében e tárgyról ennyi áll: „*cökös kenyér* = komlós kenyér, élesztő nélkül”.¹⁶ Miután sajtolt gyári élesztőt a vizsgált időszakban kenyérsütéshez a parasztháztartások egyáltalán nem használtak, a meghatározás második része kevésbé igazít el, a komló használatának módját viszont nem részletezi.

Az adatok tehát meglehetősen ellentmondóak, alig lokalizálhatók, és kevés esetben tudjuk, hogy melyik társadalmi réteg gyakorlatára, milyen intenzitással vonatkoznak. Kiegészíthetjük azonban a fenti sort néhány olyan adalékkal, amelyeknél e körülmények világosabbak.

A háromszéki közlést megvilágítja a megye Alsócsernáton községéből származó adat. Itt rendszeresen sózva tárolt kovászmagot használtak. A *cöhörös kenyér* viszont úgy készült, hogy komlóvirágot összetörtek, megforrázták és leszűrt levét belekeverték a kovászmaggal készült kovászbába. A faluban alig tudnak a kovászolásnak erről a módjáról, az adatközlők nem gyakorolták, a cök szót is eltorzítják. Az Udvarhely megyei Vargyason néhány paraszttasszony tud arról, hogy a századfordulón a papnál, a kántornál és a jegyzőnél sütöttek *cökös kenyeret*. Szárított komlóvirágot, esetleg köménymaggal együtt vízben megfőztek, ez a lé a *cök*. Az átszűrt cökkel a kovász helyén megforrázták a lisztet, s mikor kihűlt, ide öntötték a megáztatott kovászmagot és kovászoltak. Paraszttasszék komlóval nem kovászoltak. A Nagy-Küküllő megyei Halmágyon „komlót a kenyérbe csak a tanítóék tettek”. Nagymohán néhányan hallomásból tudják, hogy a XIX. század végén „komlós kovászt” is készítettek, de csak nagy ünnepeken, „hogy ne legyen savanyú a kenyér”. Hogy pontosan kik, ez nem tisztázódik. Torockón komlós kenyérről nem tudnak, *cöknek* azt a kalácstésztahoz

¹⁶ BALÁZS Márton, 1942, 139.

készített kovászt nevezik, amelyet kovászmagból és sajtolt élesztőből együtt vernek fel. Befejezésül még egy adat a vizsgált terület nyugati széléről. Sápon (Bihar m.) a *komlós korpa* nevű tartósított erjesztőanyag készítésénél a komló főzetét nem korpára öntik, hanem lisztre forrázzák. Ez a *cők*. Azt mondják: „cőköt forrázunk”. Ehhez adják a kovászmagot és a korpát.

Összegezve megállapítható, hogy a *cők* terminus jelentése a századfordulón a keleti magyar nyelvterületen ingadozó. Jelöli *a.* a főtt komlólét, *b.* a komlólével forrázott lisztet, *c.* különböző módon készült kovászokat, gyakran a komlólével készült kovászt, *d.* esetleg tartósított erjesztőanyagot is, *e.* s mint ismeretes, újabban a gyári sajtolt élesztőt.¹⁷ Mivel jelentése nem egyértelmű, a szó használatából nem lehet egyetlen tézsaerjesztési eljárás gyakorlatára következtetni.

Visszatérve JANKÓ János megkérdőjelezett megállapítására, miszerint „a kenyeret [a parasztság] egész Erdélyben [komlós kovással] készíti”, adataink ezt a közlést cáfolják. Erdély keleti részén a komlóval való kovászolást a parasztság a falusi értelmiség gyakorlatából ismeri, maga csak kivételesen alkalmazza. Erdély nyugati részéről csak további adatok ismeretében lehet megválaszolni a kérdést. Nem lenne érdektelen éppen Kalotaszegen is megvizsgálni, hogy a tárgyalt időszakban mennyire általános, illetve kizárólagos a komlóval való kovászolás. Ez a megoldás ugyanis más kovászmagot használó magyar vidékeken is (Nyugat-Dunántúl, Északi-középhegység) elsősorban a falusi értelmiség eljárása, parasztsaládoknál csak alkalmilag szokásos.

A gabona alapanyagú kenyerek erjesztőanyagát, a kovászolás módját láttuk. A kovász beérését a dagasztás követi, majd a tésztát a dagasztóteknőben érlelik.

A kukoricakenyér erjesztőanyaga mindenütt kovászmag. Tartósított erjesztőanyagot ehhez északnyugaton sem használnak. A közvetlen tézsa-készítés elve szerint a kukoricakenyérnek kovászt nem készítenek, a megáztatott erjesztőanyagot a teljes lisztmennyiséggel dolgozzák össze. A kukoricalisztet előkészítésül rendszeresen vízzel leforrázzák, s mikor kihűlt, keverik bele a megáztatott kovászmagot. Dagasztás után a tésztát 40–60 percen keresztül érlelik, majd kiszakítják a kenyereket és azonnal a kemencébe teszik. Szakajtóba a kukoricakenyér ott sem kerül, ahol a gabonakenyeret ebben kelesztik. A kukoricakenyeret gyakran kerek tepsiben sütik, tetejét pedig a bevetés előtt vízből és búzalisztből kevert sűrű péppel kenik be.

¹⁷ A XVIII. századi erdélyi *cők* említések (legismertebb: MÁTYUS István, 1787, 56–57, 84–87.) sem egyértelműek; mivel a XIX–XX. század fordulóján szokásos kovászolási módok mibenléte és intenzitása kérdésében nem igazítanak el, ezek elemzésével ezúttal nem foglalkozom.

A gabonakenyér érett tésztáját a vizsgált terület nyugati részén a kiszakítás után kelesztőkosárban kelesztik, majd innen vetik be a kemencébe. Keleten kelesztőkosarat nem használnak, sőt a kelesztés folyamata is elmarad. A sütőteknőben levő érett tésztából lecsípi a kenyérnyi tésztadarabokat, gömbölyítik és vagy azonnal a sütőlapátra fektetik, bevetik, vagy pedig asztalra teszik arra az időre, amíg valamennyi kenyeret megformálják. Ekkor azonban azonnal a kemencébe kerülnek a kenyerek, kelesztés tehát ez esetben sincs. A hétfalusiak használnak egy kis kerek fateknőt, ez azonban nem kelesztőedény, hanem a kenyér alakítására szolgál. A kiszakított tésztát beleteszik, és *megvirkelik*: kétszer feldobják a tésztát úgy, hogy a teknőbe visszaessék. Ezután a sütőlapátra borítják és bevetik.

A 3. térképen mutatjuk be a kelesztőedény használatát, illetve hiányát. Egy szatmári és két szilágyi helységtől eltekintve, ahol csak kukoricakenyér szokásos, a szakajtó hiánya csak Erdélyben jelentkezik. Itt viszont egyedül a Szolnok-Doboka megyei Kérőn fordul elő kelesztőedény, ahol kevesen használják, legtöbben nem kelesztnek. A váltás vonalát nem tudjuk pontosan meghúzni, mert egy jelenség hiányát sajnos sokkal ritkábban jegyzik fel, mint előfordulását. Igen valószínű azonban, hogy Erdély nyugati geográfiai határánál megszűnik a kelesztőedény általános alkalmazása.¹⁸

A kalotaszegi háztartás leltárában JANKÓ nem említi kelesztőedényt, igaz ugyan, hogy a dagasztóteknőt is elfelejti.¹⁹ Sajátos módon az irodalomban a kelesztőedény egyetlen erdélyi említése ismét megkérdőjelezendő. SEMAYER Vilibáld a kolozsvári Erdélyi Múzeum elődjének első, nagyobb részben még JANKÓ János által rendezett kiállítását ismertetve a kalotaszegi konyha bemutatásánál ezt írja: „A kalotaszegi konyhába Erdély többi részeiből került konyhafelszerelési tárgyak is kerültek. Ilyenek a puliszka-készítés szerszámai, . . . nyársak, pecsenye alá való, . . . só-, bors- és olajtörők, valamint a kenyértartó-kosarak, szakajtók, rosták és sziták rendszeres sorozatai”.²⁰ A közölt fényképen szakajtó nem látható, de ez nem perdöntő, mert a kép több része igen homályos. Azonban, ha szakajtó egyáltalán volt a kiállításon, az Erdélynek csak kis részéről származhatott, semmiképpen nem olyan nagy területen használatos a tárgy, mint a többi felsoroltak. Sajnos itt sem dől el, hogy Kalotaszegen használtak-e ilyet.

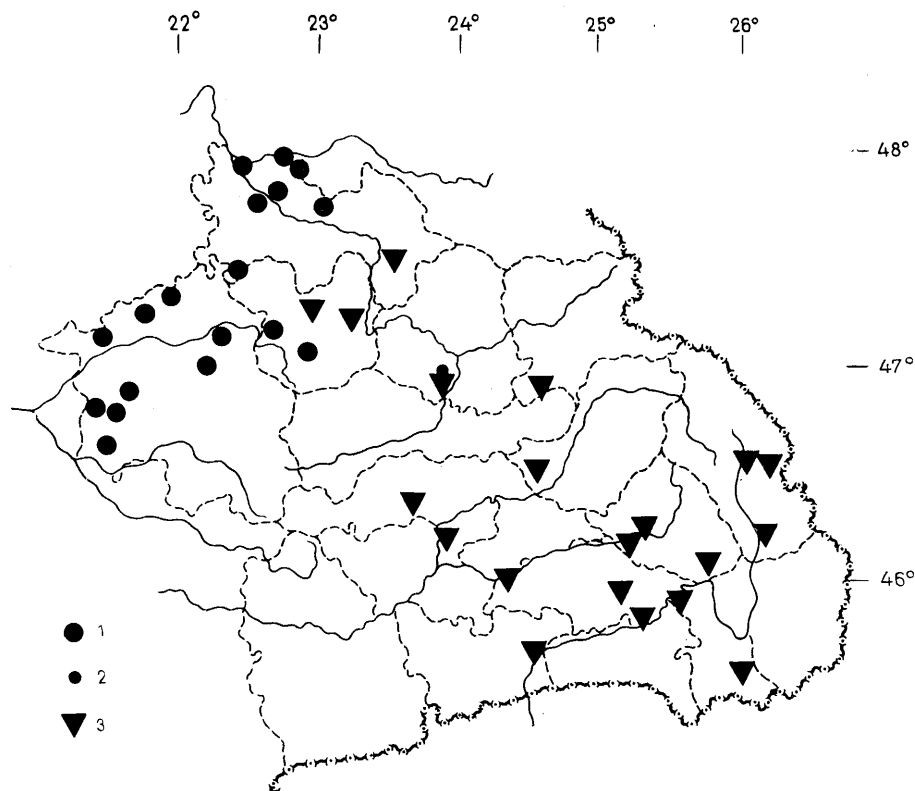
Erdélyben a kelesztőedény hiánya a kelesztés elmaradásával jár együtt. S az utóbbi körülmény a lényegesebb. A kelesztés során a tésztában ugyanazok a mikrobiológiai folyamatok folytatódnak, amelyek a tészta érlelése

¹⁸ A munka jellege miatt nem perdöntő, de mégis jellemző, hogy kelesztőedényt nem említi Kós Károly, 1968.

¹⁹ JANKÓ János, 1892, 68–74.

²⁰ SEMAYER Vilibáld, 1902, 147. l. és 2. kép.

során is folynak. A kész kenyér minősége, lazítottsága szempontjából azonban jelentős különbség van a technológia e két szakasza között. A dagasztás, kiszakítás, formálás során ugyanis a kovász- és tésztaérlelés közben keletkezett széndioxid nagy részét a fizikai beavatkozás eltávolítja a tésztából, viszont a megformált kenyerekben a kelés során keletkező gáz sütésig benne marad. Így a tésztának kelesztésétől függ, hogy laza lesz-e a kenyér.²¹



3. térkép. A kelesztőedény használata

1 = a kiszakított kenyértésztát mindig kelesztőedényben kelesztik, 2 = kelesztőedény használata ritka, 3 = nincs kelesztőedény

Erdélyben feltűnően gyakori a két végén 2–2 fogóval kiképzett dagasztóteknő. A fogókat a teknő *sarvának* nevezik. Ilyen dagasztóteknő a Kárpát-medence nyugatabbi vidékein is előfordul, de ritka és régiesnek számít. Érdeemes lenne megvizsgálni, hogy a hordozható teknő egyszerűen régebbi forma-e, vagy intenzív használatának a Királyhágón túl más oka is van.

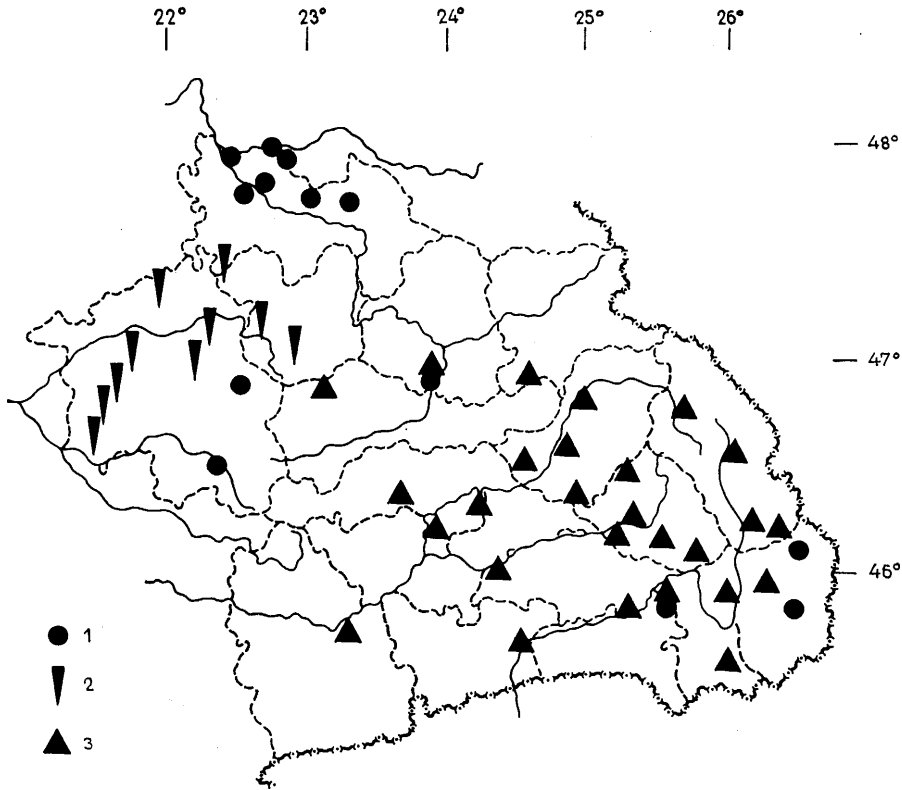
²¹ Vö. GASZTONYI Kálmán—SCHNELLER Margit, 1963, 209.

Lényeges-e itt a hordozhatóság? Két meggondolás is felmerül: az egyik a kenyérfőzés munkaterének tagoltsága a lakóházban, illetve a portán. Nem térhetek itt ki részletesen a Kárpát-medence keleti vidéke tüzelőberendezéseinek szétágazó kérdésére, de néhány vitathatatlan és közismert tényre emlékeztetek. A terület nagyobb részén a lakóház legfontosabb tüzelője nyílt tűzhely, amely a lakóterben helyezkedik el, főzésre és fűtésre egyaránt szolgál. A zárt tüzelő, a kemence elhelyezése a portán nem megállapodott, legtöbbször azonban a ház lakóhelyiségének szellős, fűtetlen előterében (pl. deszkafalú és mennyezet nélküli ereszében) vagy különálló (többnyire szintén mennyezet nélküli) sütőházban van. Hűvös őszi, téli, tavaszi időben a kenyérliszt és az erjesztőanyag előkészítése, a kovászolás és kovászérlelés, a dagasztás, tézsaérlelés, szakajtás csak huzatmentes, nem túl alacsony hőmérsékletű helyiségben történhet. E munkák jó része korábban zajlik le, mint ahogy a sütőkemencét befűtik. A tésztával teli teknőt tehát más helyiségbe, esetleg más épületbe kell átvinni. Érdemes lenne több helyen megvizsgálni a munkatér elhelyezkedését a kenyérsütés kapcsán. A másik lehetőségre van némi megfigyelés: ahol a dagasztóteknőből egyenesen a sütőlapátra (s nem asztalra) kerül a kenyér, ott a teknőt a szakajtás—bevetés idejére a kemence közelébe viszik.

A Királyhágón túl a kisült kenyerek kezelésében ismét jelentkezik egy olyan körülmény, amely innen nyugatra nem fordul elő. A kisült kenyerek felső héját a kemencéből való kiszedés után azonnal, tehát még melegen leverik. Ez úgy történik, hogy bal kézzel fogva élére állítják a kenyeret és sarlóval, késsel vagy bottal addig ütögetik, míg a héja le nem pattog. Csak a héj leverése után hűtik ki és raktározzák el a kenyereket.²² A 4. térképen látható, hogy hol mi történik a kenyér (felső) héjával. A Királyhágón túli megyékben mindenütt szokásos, hogy leverik. A nagy területi elterjedés önmagában is arra figyelmeztet, hogy a héjleverés nem kivételes, egy-egy rosszul sikerült sütéshez kapcsolódó eljárás. Mit vernek le? A feketére sült, elégett felső kenyérhéjat. Véletlenül égetik el, sütik ilyen feketére a kenyeret? Több helyről is van részletesebb megfigyelés arról, hogy nem véletlenül. Rendszeresen így sülnek, szabályosnak számít ez a helyzet. És miért sülnek így? Egy biztos, nem azért, mintha ez a veszteség nem számítana, nem azért,

²² Egész éven át, minden sütésnél leverik így a kenyér héját. Többnyire valamennyi kenyérét. Az udvarhelyi Középpajtáról és a hétfalusi Türkösről tudjuk, hogy ebben kivételt csak nyáron tesznek: búzavirágzástól aratásig az egyszerre sült kenyerek egy részét verik csak le. Ilyenkor 5–6 kenyérből 2–3 héját leverik, a többiét nem. Tapasztalatuk szerint ezekben a hónapokban jobban penészedik a kenyér. A penész elsősorban a levett héjú kenyérnek árt. Ezért hagyják rajta ilyenkor a később fogyasztásra kerülő kenyereken étkezésig az elégett héjat. Ezzel szemben pl. a szebeni Oltszaka-dáton elképzelhetetlen, hogy a kenyér héját ne verjék le. Nyáron is valamennyi kenyérral így járnak el.

mert sok a felesleges gabona. Rossz a kemence építése, nem tudnak fűteni—sütni, vagy a szokásos technológiával készült kenyér másként nem süthető át? Vagy éppen túlzott elővigyázatosságból? A sületlen kenyér használhatatlan, ezt elkerülendő inkább túlsütik, még mindig kisebb a veszteség? A jelenlegi anyagismeret alapján nem tudjuk eldönteni.



4. térkép. A búza- és rozskenyerek héjának kezelése

A kenyér héját 1 = megeszik, 2 = étkezéskor lehámozzák, 3 = sütés után leverik

A héjleverés kukorica- és árpakenyérnél nem szokásos, kivihetetlen is. A Nagy-Küküllő megyei Olthévízről olyan adatunk van, hogy itt a rozskenyér héját nem verik le, de ha kivételesen búzából sütnék, azt leverik.

Bihar és Szilágy nyugati részén a kenyér héját fogyasztáskor körben lehámozzák. Ezzel a Tiszántúl középső és déli búzakenyeres vidékének eljárását követik. Szatmárban a kenyér héját megeszik.

A kenyér tárolásának egyetlen kérdéséről szólnék csak itt, egy olyan tárgyról, amelynek korábbi irodalmi bemutatása szintén félrevezető. *A Magyar-*

ság Néprajza „kenyértartó fogas” néven egy függőleges tengelyű többszintes kenyértartó rajzát mutatja be „Székelyföld” helymegjelöléssel.²³ A szöveg nem állítja, hogy ez a kenyértartó típus itt gyakori, viszont közlése, és különösen az, hogy egy nyugat-dunántúli darab mellett szerepel, mégis erre a következtetésre vezetheti az olvasót. A közlés forrása BÁTKY *Útmutató* ja ahol ugyanez a rajz és helymegjelölés áll.²⁴

Ezzel szemben nem kevés székelyföldi anyagot ismerünk, amely a kenyér tárolására is kitér, és ilyen kenyértartóról sehol sincs szó. Így azt is meg merem kockáztatni, hogy a közlés esetleg téves. Lehetséges az is, hogy teljesen egyedi megoldásként valóban találtak a Székelyföldön ilyen tárgyat, de egészen bizonyos, hogy a függőleges tengelyű többszintes kenyértartó itt nemcsak hogy nem gyakori, de általánosan ismeretlen. A kenyereket egyébként legtöbbször a dagasztóteknőben tárolják a lakóházban; ahol pince épült, ott a meleg nyári időben a pincében, teknőben vagy egyszerű deszkapolcon.

A nyersanyag és technológia áttekintése után összegezzük most a legfontosabb tanulságokat. Ezúttal csak a fő tendenciákra mutatok rá, a részletek és kivételek az eddigiekben megtalálhatók.

A gabonakenyér alapanyagának milyensége jelentős mértékben függvénye a termelési szerkezetnek. Ezért a gabonafajta választásában nem kívánok összehasonlítást tenni. Az újabb magyarországi vizsgálatokból tudjuk, hogy az ellenkező eset is előfordul, vagyis egy kenyérfajta hagyománya befolyásolhatja a termelés szerkezetét, akár a tájökölógiai adottságok előnytelen kihasználásának fokáig is. Az itt vizsgált területen azonban a jelenlegi anyagismeret ilyen részletes elemzést nem tesz lehetővé.

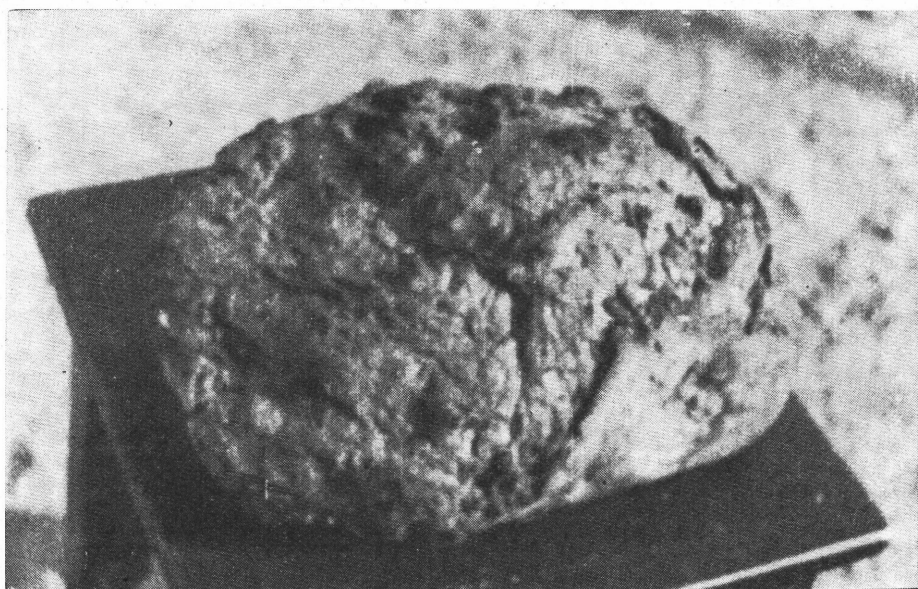
Bár a mennyiségi különbségek jelentősek, csaknem az egész részletesebben bemutatott keleti területen rendszeresen készül kukoricakenyér. Ez a Kárpát-medencében egyedül ennek a területnek a sajátossága. Ugyanitt egyébként hiányzik az önédésítés kihasználásával készült kukoricalepény, az *édesmálé*, amely e vidék nyugati határán jelenik meg, és csaknem a nyugati országhatárig általánosan ismert. Európa déli részén nem ritka, hogy a kenyér kizárólag kukoricakenyér. A szatmári-szilágyi eset ennek igen északi példája. A búzatermelés mértékét és a búza felhasználását érdemes lenne itt behatóan és történetileg is vizsgálni. (A három szóban forgó magyar falu egyike a XX. század elején zöldségre specializálódott árutermelést folytat.) Vajon a kukorica megjelenésekor milyen volt a kenyér szerepe a táplálkozásban, milyen technológiával és minőségben készült kenyér jelentette a

²³ *Magyarság néprajza*, 1941², I, 58, 60.

²⁴ BÁTKY Zsigmond, 1906, 57. tábla és 182.

kenyér fogalmát és mércéjét, ha a XX. század elején a rosszul erjeszthető kukorica az egyetlen kenyérfajta?

Az erjesztőanyag tekintetében éles elkülönülést láttunk. A Tisza bal partján tartósított erjesztőanyag használatos, mint a Kárpát-medence nagy részén. A Királyhágón túl teknővakarékból készült kovásmag. Ezt sózva tárolják, ami erjesztőhatását jelentősen rontja. A kovásmag sóval való konzerválása a Kárpát-medencében egyedül itt szokásos.



Levert héjú búzakenyér, Magyarózd

A tésztakészítés a gabonakenyereknél egységesen közvetett.

A Királyhágón túl elmarad a technológia kelesztési szakasza. Ez a kenyér minőségét jelentősen rontja. Innen nyugatra mindenütt kelesztnek.

A kenyér héjának leverése sajátos sütésmódról árulkodik. A Királyhágón túl többnyire így sütnek, innen nyugatra a felső kenyérhéj elégetése nagy szégyennek számít.

Vagyis az Alföld keleti peremén váltás látszik a gabonakenyér erjesztőanyaga és a technológia több lényeges pontján. A váltás pontos helyét és a határterület vegyes megoldásait egyelőre nem tudjuk pontosan meghatározni, ehhez a rendelkezésre álló magyar anyag is kevés, de a román nélkül a kérdést nem is lehetne lezárni. Egy elkülönülő rendszer hagyománya azonban nagyjából a Királyhágón túli terület nyugati határától kezdődik.

*

Térjünk vissza a korábbi néprajzi irodalom nyomán a bevezetőben vázolt táplálkozásszerkezeti kérdésre. A cereáliák és a kukorica az ételkészítés nyersanyagai sorában különálló nagy csoportot képeznek: ezek adják a kása és liszt alapanyagot. A növényi eredetű nyersanyagok e nagy csoportjából a vizsgált időszakban az egész magyar nyelvterületen több ételtípus készül: kása, lisztpép, főtt tészta, illetve különféle kelesztetlen lepények, kenyér és egyéb sült tészták. Milyen a mennyiségi arány ezen ételtípusok között? A Kárpát-medence középső és nyugati részén a kenyér minden más csoportot kiemelkedően megelőz. És keleten? Igazolható-e, hogy ott más a helyzet?

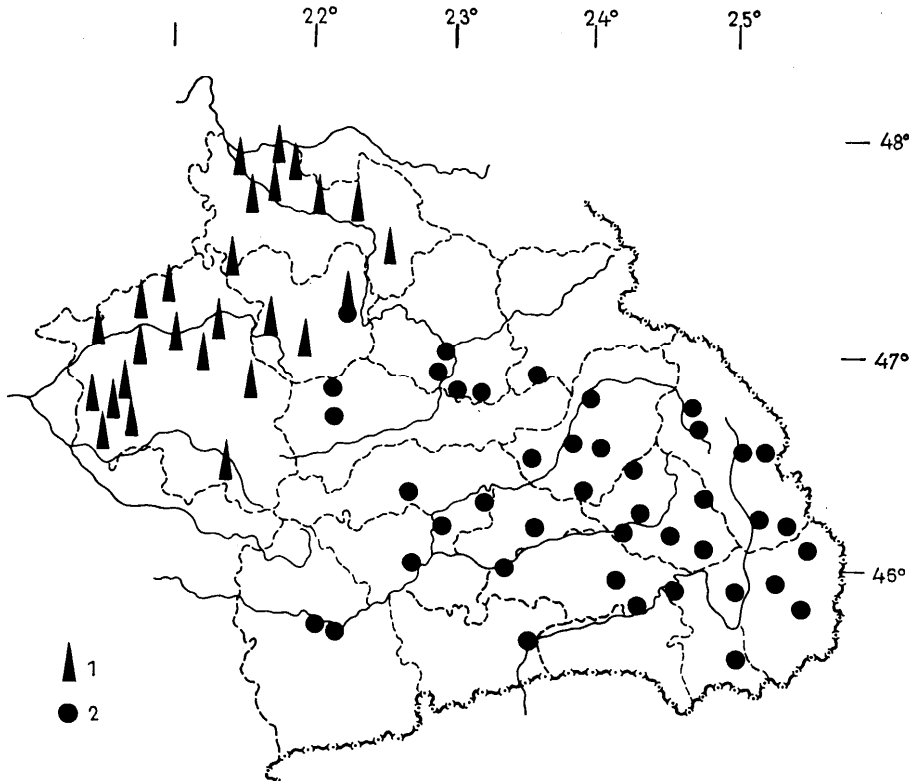
Abszolút számokat, statisztikailag értékelhető méréseket nem tudunk bemutatni.²⁵ Az egész területet jól behálózzák azonban az ételkészítés rendjét, a napi étrendet megvilágító adatok. Ezek pedig sorra arról számolnak be, hogy a kukoricalisztból készült pép egész éven át szinte naponta szerepel az étrenden, mégpedig többnyire nem is egy, hanem két főétkezés alkalmával. Egészen általános, hogy a reggeli és vacsora központi étele kukoricapép. Mindkét alkalomra frissen készítik. Variációs megoldás az, hogy az estére főtt pép maradékát reggel piritva tálalják. Nyáron a reggeli étkezés idején már javában folyik a mezei munka. Néhány helyen megfigyelték, hogy ez esetben mi történik. Oltchévizen például a frissen főtt puliszkát 8 órára kiviszik a mezőn dolgozóknak. Magyarlapádon, Türkösön a nyári munka általában úgy befolyásolja a napi étrendet, hogy reggel kenyeret esznek, délre friss puliszkát visznek ki a mezőre és este újra főznek a vacsorához. Erdély kevéssé polgárosult vidékein a századfordulón igen gyakori, hogy míg nyáron három főétkezés van, amelyen főtt ételek szerepelnek, a rövidebb téli napokon csak kettő. Ebédet nem főznek, a reggeli későbbre, a vacsora korábbra tolódik. A kukoricapép szerepének további vizsgálatánál ezt is figyelembe kell venni.

Milyen ez a kukoricapép és hogyan eszik? A Királyhágón túl a lisztpép készítésében az úgynevezett tört technológia uralkodik. Ezzel a készítmóddal szilárdan összeálló, szeletelhető, a sült tésztához hasonlóan kezelhető pép nyerhető. Eresztett pépet igen ritkán készítenek, városias ételnek tartják. És bár az elnevezés azonos, a tört és eresztett puliszka két eltérő ételnek számít. Az eresztett pép a sokféle főtt étel egyike, a tört pép azonban a táp-

²⁵ Az egyetlen átfogó táplálkozási statisztika (KELETI Károly, 1887.) forrásanyagának ugyanaz a hiányossága, ami a néprajzi megfigyeléseké. A statisztikai módszer ugyanis az adatfelvételnél nem, hanem csak a feldolgozásnál érvényesült. Az adatfelvételnél csak a szokásos élelmiszeranyagok és ételek járási választékát jegyezték fel, szűk skálájú gyakoriságjelzéssel. KELETI ennek alapján, a szervezet tápanyagszükségletét alapul véve számolt ki mennyiségeket és arányokat. A fontosabb ételtípusok egy része szerepel bontásában, más része nem. Így a kenyérfogyasztás mértékére számolt adatai a valóságos táplálkozási struktúra tekintetében nem perdöntőek.

lálék egyik alapformája. Az ételkészítés rendjéről fent elmondottak tört pépre vonatkoznak.

A tört technikával készült pép igen sokféle módon fogyasztható, egy-egy étkezésnél azonban kétféle szerepű lehet. A kukoricapép egyetlen főtt ételként kitölti az étrendet. Ez az eset nagyon gyakran ismétlődik, ekkor a



5. térkép. A kukoricapép készítmódja

1 = eresztett pép, 2 = tört pép

puliszka az étel, amit különféle kiegészítőkkal tálalnak. Friss és savanyú tej, túró, tojás, pirított hagyma és káposzta, mák, gyümölcs teszi változatossá és étlettanilag értékesebbé. A tört pép azonban fordított helyzetben is alkalmas: amikor leves, főzelékszerű étel, főtt húsetel mellé nem kenyeret, hanem puliszkát esznek. Vagyis különféle típusú étkezési helyzetekben a kenyér szerepét Erdélyben a tört pép tölti be.

Ugyanakkor rendszeresen sütnek kenyeret, mindig van ez is a háznál. Sajnos egyetlen helyről sincs átfogó megfigyelés arról, hogy milyen étkezési esetekben ragaszkodnak feltétlenül a kenyérhez, s mikor szerepelhet bár-

melyik a pillanatnyi készletek szerint. Egy olyan tendencia azonban látszik, hogy ünnepélyes alkalmak étrendjén elsősorban a kenyér jelentkezik.

Az étkezés rendjére vonatkozó adatok, valamint a kásaételek és a liszt alapanyagú egyéb ételtípusok szerepére vonatkozó ismereteink tehát valószínűsítik, hogy a Királyhágón túl a XIX—XX. század fordulóján valóban más táplálkozásszerkezeti helyzet áll előttünk: a kásából-lisztből készült ételek csoportjában nem egy, hanem két típus dominál mennyiségileg: a tört lisztpép és a kenyér. E kettő viszonya részletesebb további vizsgálatot érdemel.

*

Kitűzött feladatom végére értem. Az újkorban, az európai paraszti táplálkozás kenyér-korszakában a kenyér szerepe közel sem azonos mindenütt. A hazai néprajzi irodalomban voltak ugyan jelzések, amelyek a magyar nyelvterületen is számottevő eltérésre utaltak, de ezekből csak a két véglet általánosítása történt meg. A fentiekben tudatosítani kívántam egy közbülső fokozat jelenlétét a Kárpát-medencében, a legújabb kor küszöbén.

Az egész ismeretéhez nem elegendő összetevői számának és milyenségének ismerete, hanem ezek összekapcsolódását, arányait, vagyis a szerkezeti felépítést is ismernünk kell. Ennek az általános elvnek a népi táplálkozási vizsgálatokban is érvényre kell jutnia ahhoz, hogy az egész lényegét megismerhessük, és ne rekedjünk meg az ételnév-szótár és receptgyűjtemény fokán.

A Kárpát-medence keleti részén, a Királyhágón túl a táplálkozási struktúra egyik fontos meghatározója a vizsgált időszakban éppen az, hogy az általánosan ismert és fogyasztott kenyér mennyiségileg nem egyeduralkodó a rokon ételek csoportjában. Legalábbis egyenrangú, nem ritkán mennyiségileg vezető versenytársa a tört lisztpép, és ezáltal ebben a tekintetben itt a Kárpát-medence nyugatabbi vidékeit jellemzőnél régiesebb táplálkozásszerkezeti helyzet áll előttünk. A részletek további megfigyelése szükséges, és a helyzet tudatosítása nyomán nagyobb mértékben remélhető. Olyan táplálkozásszerkezeti sajátosságról van szó, amelynek feltétlenül szerepe van a táplálkozási tájak elkülönülésében.

Az okok, előzmények és kapcsolatok elemzése sokfelé ágazna. Nemcsak egyéb táplálkozási jelenségek, hanem a termelés, tüzelőberendezés, földrajzilag pedig a tágabb értelemben vett szomszédság táplálkozástörténetének anyaga is szükséges e kérdések megvilágításához. Ezt pedig célszerűbb egy nagyobb ételcsoport kapcsán együtt megoldani.

A táplálkozás, ételkészítés szűkebb értelemben megvont körén belül szeretnék az itt vizsgált anyagból két feltűnő kapcsolatot kiemelni. Ugyanazon a területen, ahol a kenyér szerepe kisebb, készítésének technológiája, a

tészta erjesztése is fejletlenebb. A kenyér térhódítása a magyar népi táplálkozásban ott maradt el a más vidéken elért foktól, ahol a történetileg korábbi ételtípusok egyikének van egy olyan változata, amely a kenyérhez hasonló módon épül be az étkezés rendjébe. A lisztpép készítésének történetikája ugyanis a magyar nyelvterületen csak a Királyhágón túl ismert. (5. térkép.)²⁶ Az ok és okozat elkülönülése azonban még ezekben az egyszerű összefüggésekben sem kézenfekvően egyértelmű.

²⁶ Ld. még KISBÁN Eszter, 1960.

Kisbán, Eszter

DAS BROT IN DER ERNÄHRUNGSSTRUKTUR

In den westlichen und Mittelgebieten des Karpatenbeckens hatte das Brot um die Wende des 20. Jahrhunderts in der Gruppe von Speisen, deren Grundstoff Mehl und Brei ist, die größte Bedeutung. Im östlichen Gebiet des Karpatenbeckens dagegen nahm bei der Volksnahrung als zumindest gleichwertiger Rivale des Brotes eine bestimmte Variante des Mehlsbreis eine oft vornamige Stellung ein. Die Verfasserin analysiert die einstige Ernährungsstruktur, d.h. die Rolle des Brotes bzw. des festen Mehlsbreis bei der Ernährung. Dieser Brei kann mit verschiedenen Zusätzen auch ein Hauptgericht sämtlicher Alltagsmahlzeiten sein, oder zu gekochten Speisen wie Brot aufgeschnitten verzehrt werden. Es ist auffallend, daß die Zubereitungsart von festem Mehlsbrei im Karpatenbecken nur im geographischen Gebiet Transsylvaniens bekannt ist, d.h. nur dort, wo die Bedeutung des Brotes geringer ist als in den westlicher gelegenen Gegenden (5. Karte, Zubereitungsart von Maismehlsbrei: 1. weicher Brei, 2. fester Brei.)

Die abweichende Stellung des Brotes in der Nahrungsstruktur fällt hier mit seiner unterschiedlichen Zubereitungsart zusammen. Die Zubereitung von Brot im westlichen und mittleren Teil des Karpatenbeckens ist hinreichend bekannt. Die Verfasserin dagegen gibt auf Grund der Angaben von ungarischen Einwohnern einen ausführlichen Überblick hinsichtlich der östlichen Grenzgebiete der Großen Ungarischen Tiefebene und Transsylvaniens. Sie betont, daß diese Angaben mit rumänischem und sächsischem Material ergänzt werden müssen. (Zur Orientierung dienen die Flußläufe auf der Karte und die administrativen Komitatsgrenzen aus dem Jahre 1913.)

Karte 1. gibt darüber Aufschluß, welche Grundstoffe bei der im folgenden angegebenen Brotzubereitung verwendet werden. (Zeichenerklärung: 1. Weizen, 2. Roggen, 3. Weizen + Roggen gemischt, 4. Gerste, 5. Gerste + Roggen gemischt, 6. Mais.)

Die Anbaustatistik macht darauf aufmerksam, daß unter den Getreidearten der Weizenverbrauch im Siebenbürger Becken nicht ganz eindeutig ist, und daß eben aus den Roggengebieten das Quellenmaterial über die Brotzubereitung fehlt.

Das Ferment für Brot ist in Siebenbürgen der Sauerteig; der im größten Teil des Karpatbeckens verbreitetes Verfahren, ein Dauergärungsmittel, das seine gleichmäßige Wirkkraft beibehält, für das ganze Jahr vorzubereiten, ist im östlichen Gebiet kaum bekannt. In Siebenbürgen wird der Sauerteig gesalzen aufbewahrt, wodurch der Gärungsprozeß vermindert wird. (Karte 2 zeigt Gärstoffe für Getreidebrote: 1. Gärstoff für Dauerbedarf, 2. Gärstoff für Dauerbedarf wird selten verwendet, 3. Sauerteig, 4. Sauerteig gesalzen aufbewahrt.)

Der geknetete und aufgegangene Teig wird im größten Teil des Karpatenbeckens in Brote geformt und in Brotkörben zum weiteren Aufgehen gelegt. In Transsylvanien wird kein Gefäß (weder Korb noch Holzmulde) gebraucht, auch läßt man den Teig nicht aufgehen, wodurch die Leichtigkeit des Brotes sehr vermindert wird. (Karte 3.: 1. der geformte Brotteig geht im Brotkorb auf, 2. Gefäß zum Gären wird selten gebraucht, 3. Brotteig wird nicht gären gelassen.)

In Siebenbürgen wird das hausgebackene Brot bei starker Hitze gebacken, so daß die obere Rinde schwarz wird. Der Grund für diesen landläufigen Brauch ist uns bisher noch nicht klar. Diese schwarze obere Brotkruste wird, sofort noch warm abgeklopft. In der Ungarischen Tiefebene hingegen wird die obere Brotrinde abgeschnitten, obwohl hier das Brot hell gebacken wird. (Karte 4.: 1. die Rinde des Weizen- und Roggenbrottes wird gegessen, 2. wird vor dem Essen abgeschnitten, 3. wird nach dem Backen abgeklopft.)

Die Stellung des Brotes ist ein wichtiger Faktor bei Erschließung der Nahrungsstruktur die auch bei Abgrenzung der Nahrungslandschaften nicht außer acht gelassen werden darf. Die Lösung dieser letztgenannten Aufgabe, die eigentlich eine der Grundbedingungen der Forschungsarbeit ist, liegt noch vor uns.

IRODALOM

- BALÁZS Márton
1942 Adatok Háromszék vármegye néprajzához. A gyűjtés ideje: 1894—1905. Sepsiszentgyörgy.
- BÁLINT Sándor
1962 A kenyér és kalács a szegedi néphagyományban. Néprajz és Nyelvtudomány V—VI. 63—77.
- BÁTKY Zsigmond
1906 Útmutató néprajzi múzeumok szervezésére. Bp.
- Cők*
1888 Cők, cökös. Válaszok a szerkesztőség kérdéseire. Nyr. XVII. 229—230.
- DOMOKOS Pál Péter
1931 A moldvai magyarság. Csíksomlyó.
- ECSEDI István
1934 A debreceni és tiszántúli magyar ember táplálkozása. A debreceni Déri Múzeum évkönyve XXX. 149—395.
- FÉL Edit
1938 Néprajzi adatok Órhalomból. NÉ XXX. 73—85.
- GASZTONYI Kálmán—SCHNELLER Margit
1963 Sütőipar. Bp.
- GUNDA Béla
1932 A kenyérsütés Orosháza környékén. NÉ XXIV. 102—111.
1934 Tárgyi néprajzi adatok Felső-Borsodból. NÉ XXVI. 1—16.
- HEGYI Imre
1964 A lisztminőségek és a tésztaételek összefüggése. Ethn. LXXV. 362—383.
- JANKÓ János
1892 Kalotaszeg magyar népe. Bp.
- KARDOS László
1943 Az Órség népi táplálkozása. Bp.
- KELETI Károly
1887 Magyarország élelmezési statisztikája. Bp.
- KISBÁN Eszter
1960 Nyersanyag és technika. Pépes étелеink típusai. NÉ XLII. 5—27.
1966 A magyar kenyér. Kandidátusi értekezés. Kézirat az MTA kéziratárában.
- KISS Lajos
1908 A kenyérsütés Hódmezővásárhelyen. NÉ. IX. 178—184.
- KÓS Károly
1968 Mihez kezdjünk a természetben. Bukarest.
- LÁZÁR István
1899 Alsófehér vármegye magyar népe. Alsófehér vármegye monográfiája. I/2. 464—673. Nagyenyed.
- Magyarság néprajza, A —*
1941 I. kötet. 2. kiadás. Bp.
- MÁTYUS István
1787 Ó- és új diatetica. II. Pozsony.
- NAGY József
1900 A Hegyhát vidék néprajzához I. NÉ. I. 120—126.
- NOVÁK József Lajos
1914 Rákospalota néprajzi leírása III. NÉ. XV. 217—235.
- PERESZLÉNYI Mária
1941 Adatok a kenyérsütéshez a Balaton környékéről. NÉ XXXIII. 276—278.
- SEMAJER Vilibáld
1902 Az Erdélyi Kárpát-Egyesület ko-

lozsvári Táj- és Néprajzi Múzeuma. NÉ III. 141—149.

SERGŐ Erzsébet, B. —

1964 Rákospalota népi táplálkozása. Néprajzi Közlemények IX. 1. 190—256.

Sós József

1942 Magyar néptáplálkozásán. Bp.

SZABÓ Imre

1904 Dévai csángó-székely népviselet és táplálkozás. NÉ V. 69—84.

Termelési statisztika

1893 A magyar korona országainak 1891. és 1892. évi mezőgazdasági

termelése. Bp. (Magyar Statisztikai Közlemények. Új folyam 6.)

Termelési statisztika

1903 A magyar korona országainak 1901. évi mezőgazdasági termelése. Bp. (Magyar Statisztikai Közlemények. Új sorozat 4.)

VAJKAI Aurél

1959 Szentgál. Egy bakonyi falu néprajza. Bp.

VÉGH József

1940 Rozskenyérsütés Kiskunhalason. Ethn. LI. 419—432.

ZENTAI János

1956 Kenyérsütés Rádfalván. Népünk hagyományai. II. 52—58.

KÍSÉRLETEK A MAGYAR NÉPKÖLTÉSZET
SZERELMI DALAINAK TÍPOLOGIZÁLÁSÁRA

1.1 Dolgozatomnak¹ kettős célkitűzése van: egyrészt néhány gondolatot kívánok hozzáfűzni a magyar népköltészet szerelmi dalműfajainak osztályozásával bajlódó tudományos munkákhoz; másrészt megpróbálom néhány számszerű adattal megvilágítani népköltészetünk lírai műfajainak mindmáig homályos történeti fejlődését. E kérdések mielőbbi megoldása sürgető feladata a magyar folklorisztikának,² bár e területen sem állunk rosszabbul az európai kutatások átlagánál.³

Hogy némiképpen érzékeltetni tudjam a szerelmi líra történeti fejlődését, változásait, megpróbáltam azt a legrégebb feljegyzésektől napjainkig oly módon nyomon követni, hogy minden évszázadból — amióta szerelmi dalokat írásban lejegyeztek, tehát a XVI-tól a XX. sz.-ig — vizsgálóra vettem egy-egy lírai dalokat tartalmazó gyűjteményt, lehetőleg olyat, amely ha nem is egészében, de részleteiben népköltési anyagot is közöl.

1.2. A megvizsgált énekeskönyvekben, illetőleg népköltészeti kiadványokban az elemzett dalok száma a következő volt:

1. RMKT/3 (XVI—XVII. sz.)	228 db
2. PHÁ.: Ötödfélszáz Énekek, 1813. (XVIII. sz.)	66 db
3. Kriza: Vadrózsák, I. 1863. (XIX. sz.)	270 db

¹ Ez a cikk készülő doktori disszertációm egyik részlete.

² Hadd utaljak itt KATONA Imre sajtó alatt levő cikkére, amelyben nemcsak ismereti a magyar népi líra kutatásának központi problémáit, hanem abból jelentős részt vállalva megalkotja a lírai dalok műfaji-tematikus rendszerét „dalosztály”-oknak nevezve az egyes csoportokat, és megjegyzi: „kívánatos lenne egy történeti és formai szempontú vizsgálat is . . .” Ld. A magyar népdalok tartalmi-műfaji csoportjai, Ethn. 1970.

³ Lásd: KOLPAKOVA, N. 1963. PROPP, V. Ja. 1964. SIMIC, L. 1963. NICULESCU, R. 1969. Ebben a cikkben a szerző a folklór-líra tipologizálásával foglalkozó közép-európai munkák jó összefoglalását és bibliográfiáját adja.

Úgy vélem, a számbeli különbségek nem befolyásolják döntően eredményeinket, hiszen a daltípusok viszonyát minden gyűjtemény esetében százegekben fejeztem ki.

A dalgyűjtemények kiválasztásában elsősorban koruk játszották a döntő szerepet, s az a tényező, hogy az adott kor lírai népköltészetét mennyire hitelesen reprezentálják. Köztudomású, hogy a kéziratos énekeskönyvek dalai nem folklór alkotások, de számos olyan tulajdonságuk van, amely lehetővé teszi a népköltészeti anyaggal való párhuzamos vizsgálatot.⁴ A kéziratos énekanyagot nem mellőzhetjük azért sem, mert ezenkívül semmiféle lírai dallejegyzésünk nincs a XVI—XVII. sz.-ból, amely folklorisztikai vizsgálatokra alkalmasabb lenne.

Jóllehet az *Ötödfélszáz Énekek* dalai más számbeli nagyságrendet képviselnek, mint a másik három gyűjteményé, de nem tartottuk helyesnek, hogy csupán az arányok kedvéért egyéb XVIII. sz.-i gyűjtemény anyagával kiegészítve elemezzük azokat, annál is inkább nem, mert a PHÁ-féle gyűjtemény mutatkozott a leghitelesebb XVIII. sz.-i forrásnak. Ennek bizonyoságaképp hadd idézzem Bartha Dénes véleményét a kötet folklorisztikai értékét illetően:⁵ „... PHÁ nagy gyűjteménye, ha nem is egészében, de legalább jelentékeny részében, jóval közelebb jut a sokkal később megvalósult igazi *népköltési gyűjtemény* gondolatához és típusához, mint a nagyobb terjedelmű régebbi — és kortárs-gyűjtemények bármelyike, beleértve az 1770 körül másolt *Sziveket Újító Bokréta* című kéziratos gyűjteményt, vagy a már nyomtatásban is megjelent *Váci Énekes Gyűjtemény* két darabját (1799, 1801)”.

A PHÁ gyűjtötte dalanyag a maga tarkaságában és hiányaival együtt is jellemző keresztmetszetét adja a XVIII. sz. szerelmi dalrepertoárjának. A Kriza és a Berze Nagy összeállította népköltési gyűjtemények érdemeiről itt nem szükséges külön szólnom.

1.3. Dolgozatomban csak a legszűkebb értelemben vett szerelmi dalokat elemeztem, kihagytam tehát a párosító és házassító dalokat, a lakodalom egész dalanyagát, valamint azokat a szerelmi dalokat, amelyek valamilyen foglalkozási dalanyaggal együtt (pásztor- és katonadalok) kerültek be a népköltési gyűjteményekbe. Tehát a Kriza- és Berze Nagy-féle gyűjteményeknek csak bizonyos fejezeteit dolgoztam fel, s így természetesen előfordul-

⁴ Lásd: STOLL Béla: Közösségi költészet — népköltészet, 1958., és kéziratos szakdolgozatom I. fejezetét.

⁵ BARTHA Dénes: PHÁ élete és egyénisége (bevezetés) ÖÉ, 1953. 7.

hat, hogy néhány kifejezetten szerelmi dal kimaradt az elemzésekből, amennyiben azt a gyűjtemények összeállítói más helyre sorolták be.⁶ Hogy az elemzések során mégis szerepelnek udvarló és egyéb lírai dalok is, abból adódik, hogy az RMKT/3-ban ezek a dalok a szerelmi dalok közé voltak besorolva, s ezért a népköltési gyűjtemények esetében is megpróbáltam kikeresni a XVI–XVII. sz.-ban meglevő típusokat, hogy a történeti összehasonlítás következetes és szemléletes legyen.

A vizsgálatok középpontjában az alábbi hármas kérdéscsoport állt:

1. Milyen daltípusok találhatók egy-egy kor szerelmi lírájában? Változik-e a típusok egymáshoz viszonyított számaránya a vizsgált négy évszázad során, és milyen irányban?
2. Milyen tartalmi-szerkezeti (=strukturális) egységekből áll egy-egy daltípus? Mely egységek a legállandóbbak egy adott típuson belül? Más szóval: milyen tartalmi-szerkezeti egységek határoznak meg egy-egy daltípust?
3. Kimutatható-e valamiféle „szubjektíválódási” folyamat az egyes lírai daltípusok történetében? Ez a „közvetlenebbé válás” megfigyelhető-e a dalokban megszólaló személyek egymáshoz való grammatikai viszonyainak alakulásában? Végezetül: jellemzők-e bizonyos kommunikációs funkció-típusok túlsúlya vagy arányeltolódása bizonyos műfajtypusokra?

Amint ez a I. táblázatból kiderül: a népköltészet szerelmi daltípusai lírai *alaphelyzeteknek*, illetőleg ezekben a helyzetekben megnyilvánuló primer emberi *reakcióknak* felelnek meg. A forrásként használt gyűjtemények alapján ez a rendezési elv bizonyult a legkézenfekvőbbnek, ti. az ilyen szerelmi szituációk, mint: búcsú, szakítás, illetőleg reakciók, mint: panasz, vallomás stb. minden szerelmi dalgyűjteményben jól szegmentálhatóan megtalálhatók. Csak zavarosabbá tette volna a személyes líráról kialakuló képünket, ha a dalokat érzelmek szerint (bánat, öröm, harag, szerelem stb.) próbáljuk meg csoportosítani, hiszen egy-egy dalt egyszerre többféle érzés is átszó.⁷ A fentebbi szempontok szerint elkülönülő típusok száma természetesen tovább gyarapítható, és e típusok minden nehézség nélkül lebonthatók szűzséccsoportokra, majd szűsétípusokra. Pl. az *üzenet* típusú dalok *szűzséccsoportjai*:

⁶ Csak szűrőpróbaképp néztem át a BERZE NAGY gyűjtemény „Balladák és rokonművek” c. fejezetét és 14 db, 6 különböző típusú lírai dalt találtam benne.

⁷ A tartalmi elemzések során kiderült, hogy szerelmi líránk legnagyobb része bánatos ihletésű, tehát az érzelmek szerinti csoportosítás durva általánosításokra vezetett volna.

I. táblázat

Műfajcsoport: szerelmi dalok	XVI–XVII. sz. RMKT/3.	XVIII. sz. PHÁ.: ÖÉ.	XIX. sz. Krizsa: Vadrózsák I.	XX. sz. Berze Nagy J. I.
Típusai:				
1. Virágének	0,43	1,51	—	—
2. Narratív szerelmi dal	4,82	—	—	0,99
3. Latrikánus ének	0,87	27,27	—	0,99
4. Filozofikus vers a szerelemről	1,75	1,51	—	—
5. Kívánságvers	1,75	1,51	1,85	0,99
6. Szerelmes dal	12,71	9,09	28,14	28,21
7. Vegyes szerelmi dal	—	4,54	10,00	15,34
8. Szerelmi vallomás	—	6,06	2,96	—
9. Szerelmi üzenet	3,07	—	1,11	0,49
10. Szerelmi búcsú	10,96	4,54	0,74	1,98
11. Szerelmi panasz	12,71	4,54	6,29	3,96
12. Szerelmi kesergés	10,08	13,63	15,92	10,89
13. Szerelmi hívogatás, csábítás	2,63	6,06	3,33	6,93
14. Szerelmi szakítás	2,63	—	4,07	1,98
15. Szerelmi fogadkozás	—	—	2,22	0,99
16. Vigasztalás, biztatás	2,19	—	—	0,99
17. Tanács, intés	0,87	1,51	5,55	2,47
18. Átkozódás	0,87	—	1,11	1,98
19. Elutasítás	—	—	2,96	4,45
20. Dacolás	—	—	2,59	2,47
21. Hagyatkozás	—	—	—	1,98
22. Kérkedés	—	—	—	5,94
Alcsoport:				
Udvarló dal	12,28	6,06	4,44	2,47
Típusai:				
1. Könyörgés	14,47	3,33	—	0,49
2. Bókvers	4,82	1,51	—	2,97 (dal a szeretőről)
Egyéb:				
1. Dal	—	7,57	6,29	—

a) szóban (szüzsétípusai: madárral, felhővel, széllel, folyóvízzel stb.).

b) írásban (levélben, versben stb.)

c) szimbolikus ajándék formájában (gyűrűvel, kendővel, virággal stb.)

Nagy nehézséget okozott számomra — az egymástól ily módon jól elkülöníthető — lírai daltípusok megnevezése. Sajnos, kevés olyan típuselnevezésünk van, mint a *virágének*, amely „történeti háttere” miatt közismert. A táblázatban felsorolt típusnevek többségükben tehát újak, de talán létjogosultságot nyernek a magyar folklorisztikában.

2.2. Az I. táblázat világosan megmutatja, hogy bizonyos daltípusok miért is hiányoznak egyik másik század anyagából. Megítélésem szerint, ahol 2—3 egymás melletti korszakban hiányzik valamelyik típus, ott *tendencia-szerű* jelenséggel állunk szemben: a típus sokat veszített korábbi népszerűségéből, teljesen feledésbe is merült (ld. filozofikus dal a szerelemről), illetőleg elveszítve önállóságát más daltípusok alkotórészévé vált, mint pl. a virágének. Természetesen ez az állítás fordítva is érvényes: vannak olyan daltípusok, amelyek születésének — egy-egy nagyobb daltípusból való leszakadásának és önállósulásának — szinte szemtanúi lehetünk. Ilyenek: a dacolás, fogadkozás, hagyatkozás és a kérkedés.

A táblázatban megnevezett 26 típust nem leljük meg mindegyik gyűjteményben. Az RMKT/3-ból 8, a PHÁ féle gyűjteményből 10, a Vadrózsákból 9 és a Berze Nagy kötetből 4 típus hiányzik. Az imént említett táblázati törvényszerűségeket figyelembevéve azonban ezek a hiányok igen relatívak.

Feltűnő, hogy a korban egymástól legtávolabb eső gyűjtemények, az RMKT/3 és a Berze Nagy I. a leggazdagabbak típusokban. A bennük megtalálható daltípusok százalékos aránya viszont kicsit megcsal bennünket, s ennek okát a két gyűjtemény alkotásai között levő lényegi különbségekben kell keresnünk. A kéziratos gyűjteményben 6 olyan típus van, amely 10%-on felüli nagyságrendben jelenik meg, s az énekek több mint 73%-át teszi ki, míg a Berze Nagy I.-ben 3 daltípus szerepel ilyen nagy számarányban, összesen közel 55%-ban. Eszerint 2,25%-os az RMKT/3 egyéb énektípusainak átlagos számaránya, míg a népköltési gyűjteményé 2,36%-os. Reálisabb lenne ez a „típusszórtsági” arány akkor, ha a 15,34%-ban megjelenő „vegyes” szerelmi dal elnevezésű típust fel tudnánk bontani alkotó elemeire, hiszen éppen az a népköltészeti és a kéziratos alkotások között a különbség, hogy míg ez utóbbi szinte irodalmi normák szerint van megszerkesztve, s többféle érzelmi reakciót sűrít egyetlen dalba, addig a népdalok csaknem minden érzelmi megnyilvánulásnak külön szakaszt szentelnek, s ezek a strófák önálló típusként élnek. Lezárva tehát a gondolatsort: a lírai daltípusok gyűjteményenkénti szórtsága arról tanúskodik, hogy a népdalok alkotásmódja és költői kifejezés formája kötetlenebb, mint a kéziratos alkotásoké. Ezért találunk a népköltési gyűjteményekben sok, viszonylag kis számban megjelenő daltípust, míg a kéziratos énekeskönyvek dalanyagában ennek éppen ellenkezőjét tapasztaljuk. Jóllehet a kéziratos énekekben is megvan csaknem minden olyan érzelmi reakció és szituáció, amely később a népdalokban önálló típusokat hoz létre, csak ott még az alkotás, a versstruktúra szerves részeként szerepel.

2.3. A táblázaton végig pillantva már első látásra is feltűnő az *udvarló dalok* típus- és számbeli csökkenése a szerelmi dalok javára a XVI. sz.-tól

napjaink folklóráig. Míg a kéziratos gyűjteménynek egyharmada udvarló dal volt, a Berze Nagy kötetnek mindössze 3%-a az. A népköltészetben azért is ilyen csekély e daltípus száma, mert az udvarló dal nemigen választható el az ún. *szerelmes daloktól*. Példaként hadd idézzünk egyet:

„Érted vagyok rózsám beteg,
Löl a mindennapi hideg,
Érted bizon nem is csuda;
Mert te szép vagy, gyöngé rózsá.”⁸

A továbbiakban azokat a lírai alkotásokat nevezem szerelmes dalnak, amelyekben legalább egy szerelemre utaló kifejezés, vagy szimbolikus képsor van. Erre is egy példa:

„Elibe, elibe, sárga csikóm elibe,
Mer be talál ugratni a virágos kertbe!
Be talál ugratni, Kárt is talál tenni,
A rózsá levelet le találja törni!”⁹

Sorravéve a többi szerelmi daltípust, hadd szóljunk mindegyikről néhány ismertető szót.

A *virágéneket* a magyar szerelmi dalköltészet legrégebbi típusaként szokták emlegetni. Úgy vélem, az itt közölt statisztika elegendő bizonyíték ahhoz, hogy ismételten elvessük azt a tetszetős hipotézist, mi szerint a virágének kedvelt műfajtípusa lett volna korai népköltészetünknek.¹⁰ Tagadhatatlan viszont, hogy szerelmes népdalaink számos elemét megőrizték a hajdan népszerű virágéneknek, s máig is élnek sztereotípiáival. Ezek az alkotások szerelmi líránk régies, ún. „klasszikus” rétegéhez tartoznak.

Narratív szerelmi dalnak neveztem azokat az énekeket, amelyekben az énekes szinte mozzanatról-mozzanatra elsorolja a szerelem, illetőleg egy-egy találkozás eseményeit.¹¹ Ez a daltípus nem lírai, — inkább dal a líráról, a szerelemről. Mondhatni, az epikus és a lírai dalok közötti átmenetet örökíti meg. Ez az esemény elbeszélő kifejezőmód, költői attitűd „visszaemlékezés” formáját öltve a *búcsú daloknál*, illetőleg a kéziratos énektípusok nagy részénél fellelhető. A népköltészetben már ritkán találkozunk ilyen költői megoldással, érthetően: hisz népdalaink nagyobb része 1–3 versszakos, s a rövid forma gátat szab az események részletes kifejtésének.

⁸ KRIZA János 1863, I. 190 sz. 78.

⁹ BERZE NAGY János I. 49 sz. 379. 1940.

¹⁰ Erről bővebben szól GERÉZDI Rabán, 1962, 266–303.

¹¹ Ld. RMKT/3 14, 44, 125, 161 sz. énekeit és BERZE NAGY János, 1940, I. 19, 20 sz. (243–245.) stb.

A *latrikánus vers* típuselnevezést az irodalomban GERÉZDI Rabán¹² tanulmánya kanonizálta. Helyesnek tartottam a trágár népdalokat is e típusnévvel jelölni. Bár táblázatunk számadatai igen nagy különbségeket mutatnak, az egyes korszakokban a latrikánus versek gyakoriságát illetően, kivételesen nem hagyatkozhatunk pusztán rájuk. Mivel minden századból csak egy gyűjtemény anyagát dolgoztuk fel, számolnunk kell azzal a nagyon is valószínű hibaforrással, hogy gyűjteményeink összeírói, szerkesztői milyen érdeklődésű emberek voltak. Nem hiszem, hogy a XIX. sz.-ban nem voltak latrikánus énekek, csak mert Kriza válogatásából kimaradtak. Ezt a tényt a gyűjtő és kritikusai puritanizmusával kell magyaráznunk.¹³ A hiányok másik oka az lehet, hogy mivel latrikánus énekeink legtöbbször lakodalmak, mulatságok alkalmával hangzott el, a gyűjtemények összeállítói nem tartották szükségesnek, hogy a szerelmi dalok közé felvegyék őket.

A *filozofáló szerelmes* versek, ezek a személytelen megfogalmazású, nehézkes eszme-futtatások, a legjobb indulattal sem nevezhetők lírai alkotásoknak, hiszen epikus terjengősséggel értekeznek a szerelem buktatóiról, a szerelmi érzések mulandóságáról, meg az emberi gyarlóságról. Népdalgyűjteményeinkben nem is találkozunk ilyen típusúval.

A „kívánság-lista”-szerű felsorolásokból, óhajokból, illetőleg az imaszerű fohászokból álló *kívánság versek* a történeti anyagban ritkábban fordulnak elő, mint népköltészetünkben.¹⁴ Pontosabban: a kéziratos dalokban a j ó k í v á n s á g o k és f o h á s z o k egyéb daltípusok szerves részeként, jórészt udvarló énekek és szerelmi panaszok, vagy üzenetek befejező formulájaként bukkannak fel, népdalainkban pedig önálló típusként, hol formulaként találkozunk velük. A kívánság verstípus egyik szűzsécsoportja — a j ó k í v á n s á g o k — mindmáig megőrizték formulaértéküket, akkor is, ha önálló dalként szerepelnek; másik szűzsécsoportja — a lírai f o h á s z — viszont teljesen önállósult. Harmadik szűzsécsoportját, az egyszerű felsorolásokból álló „k í v á n s á g - l i s t á t”, népdalaink között alig találjuk meg.

¹² GERÉZDI Rabán, 1968, 437—447.

¹³ Állításunk igazolására hadd álljon itt mutatóban két levélrészlet: „... küldök a maga idejébe legalább is egypár balladát, hasonlót az eddigiekhez, természetben, színben, magatartásban, s mesét vagy hármát. A székelyi ízt ha vastagocskán adnám meg, Gyulai úr szíveskedjék leszedni róluk a fölöslegest kritikái kalánnnyával... Szóval igazítson rajtuk tetszése szerint.” (393.) és „Most csak két népmesét küldök... — Úgy hiszem használhatók lesznek; de arra kérem, hogy amit én vastag székely lére eresztettem, azt tetszése szerint higítsák Arannyal együtt, — könnyű lessz a sokból valamit kiránczítani, vagy módosítgatni. Teljes szabadságot engedek, hogy ízlésök szerint igazítgassák, ha csakugyan megnyeri tetszésököt.” (399—400.) Ld. KRIZA János levelei Gyulai Pálhoz 5. és 7. lev.

¹⁴ Mivel a cikk megállapításai csak a szerelmi lírára vonatkoznak, figyelmen kívül hagytam az egyházi ihletésű vallásos költészet műfajait, bár nyilvánvaló, hogy az imaszerű fohász szűzsétípusa — ha szerelmi témájú mondanivalót hordoz is — a vallásos költészetből veszi eredetét.

Itt kell szólnunk az *átok* versről, *átkozódásról* is, amely funkcionálisan rokona a kívánság verseknek, csak hogy a kívánságok jellege más. A kéziratban az énekes epikusan részletezi rossz kívánságait (hasonlóan balladáinkhoz):

— — — — —
„Az hol jársz, alattad az föld meg hasadgyon,
Mint a Core, Dátant, torkában ragadgyon,
Minden fele féreg ellened támadgyon,
Még tsak az egér is mint hamisnak valljon.

Hollo s egyéb madár rajtad tsiribellyen,
Es veszedelmedre gonoszt jöfendellen,
Még az falevél is, hol jársz, megijesszen,
Az szo fogadásért ott emlegesztessen.

— — — — —
Szölöd, szántó földed kemény ércze legyen,
Vad szölöt, bujtorgyánt, tövisset teremgyen,
Bor, buza, gazdagság tőled távul legyen,
Szegény legy, mint Irus, kasod üres légyen.

Halálos méreggel inasod itasson,
Miként az Argillust, ugyan el alusson,
Hogy azzal, kit szerez, szemben ne juthasson,
Sok ezer mérfodet veled el futtasson.”¹⁵

A lírai folklór anyagban pedig már átok verstípust képvisel az a dal is, amely panaszos hangú vagy tényközlő, de egy-egy „verje meg az Isten”-nel vagy hasonló kifakadással zárul, hiszen ez a kifakadás az ének tulajdonképpen mondanivalója.

Nagyobb számban szerepelnének a kívánság és az átok versek típus-táblázatunkban, ha a népköltészetben — éppen kifejező formulái miatt — ezek a jókívánságok, illetőleg átkok nem kapcsolódnának a legkülönbözőbb lírai és epikus daltípusokhoz. Érdeemes összevetni Fehér László balladájának átkozódó sorait a Berze Nagy gyűjtemény egyik vegyes típusú szerelmi dalának harmadik versszakával:

„Mosdóvized vérré váljon
Kendőruhád meggyulladjon

¹⁵ Az RMKT/3 245. sz. 13, 14. és 18, 19. versszakait idéztük.

Az kenyered kővé váljon
Az ég téged meg se áldjon.”¹⁶

„Nem átkozlak, rózsám, nem szokásom
Csak a mosdóvized vérré vájjon!
Türüköző kendőd lobbot vessön,
Attól téged az Ur Isten meg ne mentsön!”¹⁷

Már említettük, hogy-egy egy népdalon belül sohasem találkozhatunk az érzések olyan széles skálájával, mint a tudatosan — irodalmi normák szerint — megszerkesztett kéziratós énekekben. A népdalok rövid lírai formájuknál fogva minden érzelmi megnyilvánulásnak külön strófát (= új dalt) szentelnek. Így eshet meg, hogy a kéziratós alkotásokat könnyen csoportosíthatjuk funkciójuk (= a bennük kifejeződő legfontosabb érzelmi mondanivaló) szerint, míg a népdaloknál olyan nagy a strófa-kombináció, hogy bizonyos esetekben az ilyen szempontú csoportosítás durva általánosításnak hathat. Ezért a nyilvánvalóan kontaminációval létrejött dalokat, amelyekben 3—4 tulajdonképpeni daltípus található, *vegyes szerelmi* daloknak neveztem el. Ezek az alkotások a népköltészet utolsó, már nem alkotó, csak hagyományozó szakaszát jelzik. A vegyes szerelmi dalok invariánsként foghatók fel, mert csak nagy ritkán hagyományozódnak azonos strófa-összeállításban, hiszen az egyes típusokat képviselő versszakoknak semmi közük sincs egymáshoz, gyakran érzelmi-hangulati kapocs sincs köztük, csupán az azonos dallam, verselési forma, illetőleg az adatközlő tradíciókon alapuló (de nem ritkán csak pillanatnyi) asszociáló kedve fűzi össze őket. Mint látjuk, XX. sz.-i népköltészetünk legnagyobb része ilyen. Erre a jelenségre már ERDÉLYI János is felfigyelt, és így magyarázta: „A mi szerelmi dalaink, mint általában minden népé, melly írással nem ügyelvén reájok, csak hagyományosan élteté azokat, . . . fölötte változók . . . mert egész dalt hosszú időn át nehéz megtartani, mivel magok az érzések is rövidek, perczyiek; s minden új helyzet, új eszmét, új képet hoz, az idő és körülmény és a lelkesedéshöz képest. Mind más az, mikor elbeszélő költemény fennmaradásáruul van szó, mert itt az események egymásutánisága mégis parancsol némi szigort az emlékezetre; de azért ez sem tartatik meg egész pontossággal, s minden új elbeszélő legalább színezetben, változtat az előadáson.”¹⁸

Valószínűleg többet tudunk meg a népdal életéről, ha a vegyes típusú szerelmi dalok tartalmi összetettségét, kombinációs lehetőségeit is vizsgálóra

¹⁶ ERDÉLYI János 1846, I. 383. sz.

¹⁷ BERZE NAGY János, 1940, I. 399, 79. sz. 3. versszak.

¹⁸ ERDÉLYI János, 1847, 437.

vesszük. Nagyobb dalmennyiség esetén ugyanis ki kell derülnie annak, hogy milyen típusú, hangvételi, érzelmi beállítottságú versszakhoz milyen más típusok kapcsolódnak; s vajon ez az összekapcsolódás (= összeéneklés) tartalmi-funkcionális, vagy formai-dallami eredetű.

Éppen a grammatikai elemzések során tűnt ki, hogy a *szerelmi kesergés* és a *szerelmi panasz* két külön daltípust képviselnek oly módon, hogy a szerelmi kesergésben az egyesszám 1. sz.-ű *ego* beszél saját magáról, szerelméről és esetleg egyesszám 3. sz.-ű kedveséről. Ez a monológyszerű kesergés nem föltételezi a másik fél aktív jelenlétét, az információknak nincs konkrét iránya. E verstípus grammatikai viszonyait így lehetne leírni:

$$\begin{array}{c} \text{beszélek} \\ \text{én} \xrightarrow{\quad} \text{magamról} \longrightarrow (\text{róla}) \\ \text{kesergék} \end{array}$$

A *szerelmi panasz* esetében viszont jelen van az énekes *ego* egyesszám 2. sz.-ű (vagy egyesszám 3. sz.-ű) kedvese is, s néha válaszol annak szemrehányásaira, panaszaira. Itt az információk (az éneklő szerelmes panaszai) egyenesen neki címzettek. A grammatikai viszonyképlet tehát így alakul:

$$\begin{array}{ccccc} \text{beszélek} & & \text{neked} & & \text{róla(d)} \\ \text{én} \xrightarrow{\quad} & \text{magamról} \longrightarrow & \text{neki} \longrightarrow & & \text{mirólunk} \end{array}$$

A történeti anyagban, de népköltészetünkben is, mindkét verstípus rendkívül népszerű. Még külön vizsgálatot igényel annak a problémának megoldása, hogy a nem szerelmi témájú *lírai panasz dalok* és a *keservek* e típus szűzsécsoportjai-e, vagy önálló típusként kell számontartanunk őket.

A *szerelmi szakítás* verstípus mondanivalóját, funkcióját illetően nem kell bővebb fejtegetésekbe bonyolódnom. Bár a XVI–XVIII. sz.-i anyagban ritkábban fordul elő, mint egyéb daltípusok, — tán éppen negatív érzelmi beállítottsága miatt — úgy vélem, egyike szerelmi líránk legrégebbi típusainak. Feltűnő, hogy a gyakran személytelen hangú, illetőleg magázódó kéziratok között a szakító versek mindig tegezéssel formában szólalnak meg, gyakran átok formulákkal kísérve a szöveget. Éppen e daltípus grammatikai viszonyainak elemzése során bizonyosodott be, hogy a lírai alkotások „szubjektíválódási” folyamatát nem lehet egyszerűen kikövetkeztetni a grammatikai személyek használatának megváltozásából, hiszen vannak olyan verstípusok, mint ez is, amelyek eleve megkívánják az egyesszám 1. sz. és az egyesszám 2. sz. (vagy többszám 2. sz.) közötti lehető legközvetlenebb grammatikai viszonytípust.

A szerelmi fogadkozás, amely ígéretek, esetenként túlzó, hengegésnek tűnő ígéretek sora, megítélésem szerint kezdetben az *udvarló versek* típusának szervez eleme volt. Ezért nem is találjuk meg önálló alkotásként a XVI—XVII. sz.-ban. Az udvarlás során a szerelem viszonzásáért könyörgő udvarló dalokban legalább olyan fontos volt az énekes „*hűség-ígérete*”, mint a vers kezdetén, illetőleg záradékában (kolofonjában) szereplő *jókívánságok*, vagy mint a kedves szépségének, jóságának *dicsérete*. Számos más daltípushoz hasonlóan, a népköltészet önálló daltípusként élteti tovább ezeket a szerelmi *ígéreteket*, *fogadalmakat* és hengegő *fogadkozásokat*. Ez utóbbi szüzsécsoport hangvételében rokonítható a *kérkedésnek* nevezett daltípussal, csak amíg az bizonyos cselekvések, cselekvéssorok teljesítését hangoztatja, a kérkedésben, dicsekvésben az énekes szinte apropó nélkül dicséri saját szépségét, fitogtatja erejét, vagy azt újságolja, hogy neki van a legszebb szeretője:

„Nem is kocsi, ki nem láncos,
Nem is legény, ki nem táncos!
Táncos vagyok, nem tagadom,
Szeret is a kisangyalom.

Az én kisangyalom szeme
Többet ér, mint Somogy-megye.
Somogy-megye az uraké,
De a babám csak magamé.”¹⁹

Van ennek a típusnak olyan szüzsécsoportja is, ahol nem dicsekvő a hang, de az énekes saját sorsára vonatkozó közlései, — melyek sokkal inkább referenciálisak, mint emotívok²⁰ —, elkülönítik azt a monológyszerű keserűgéstől, amelynek kommunikációs funkciói éppen fordított fontossági sorrendben jelennek meg. Lássunk erre is példát:

„Sej, haj, ha elmék az Alföldre kaszáni,
Sűrű röndöt fogok én maj vágni.
Sűrű a rönd, gyöngyharmat az ajja,
Sej, haj, gyöngye a babám karja, nem birja.”²¹

¹⁹ BERZE NAGY János, 1940, I, 423, 114. sz.

²⁰ „R. Jakobson 6 kommunikációs funkcióról beszél, ezek: a *referenciális* (információ átadás), *emotív* (érzelem kifejező), *poetikus* (esztétikai hatáskeltő), *konatív* (akarást kifejező), *phatikus* (csak a hangzásbeli jegyeket reprodukáló) és *metalingvális* (a kommunikációra visszautaló) funkciók.” — Írja BÜKY Béla, 1967, 149.

²¹ BERZE NAGY János, 1940, I, 434, 131. sz.

Hangvételésében és funkciójában a kérkedéssel rokoníthatjuk a *dacolás* elnevezésű daltípust. A kéziratos anyagban semmiféle dacos reakcióval nem találkoztunk, a népdalokra viszont elég jellemző ez a bánatra, keserűségre daccal felcsattanó hang. Szerelmi dalaink esetében a bánat oka természetesen az, hogy az énekest elhagyta a babája:

„Aszt gondolod, mindég így lesz,
Hogy szeretőm sohasem lesz.
Dehogy nem lesz, de bizony lesz!
Náladnál szöbbs virágszál lesz!”²²

A *vígasztalás*, *biztatás* funkciója és érzelmi megnyilatkozásai nevében rejlenek. A biztatás szüzsécsoportja némileg hasonlít a szerelmi fogadkozáshoz, a kettő közötti különbség kimutatásához ismét csak a grammatikai viszonyok vizsgálata nyújt segítséget. A biztatás az ego felől indul el és az egyesszám 2. sz.-ű (vagy egyesszám 3. sz.-ű) kedveshez szól (két esetben itt, a szerelmi dalok között is az énekes *lova* a megszólított!) s ellentétben az ígérettel, nem az egyesszám 3. sz.-ű alanyról (az énekesről) közöl információkat, hanem többszám 1. sz.-ben és jövő időben beszél mindkettőjük sorsáról. Azaz a daltípus „grammatikai főszereplője” ez esetben nem az ego, hanem az, akit biztat.²³

A legújabb daltípusok egyike a *hagyatkozás* is, amely az énekes „végrendeletszerű” kívánságait tartalmazza. Tulajdonképpen a kívánság versek egyik szüzsécsoportjaként is felfoghatjuk. Inkább csak a kívánságok jellege miatt soroltam külön típusba. Hadd idézzünk egy erre jellemző példát:

„Amég élek, feketébe járok,
Ha mekhalok, sirassatok, lányok!
Ha mekhalok sirassatok, lányok!

Négy szép kislány vigye ki testemet,
A zötödik a zén körösztömet!
A zötödik a zén körösztömet!”²⁴

3.1. Utoljára hagytam annak a négy daltípusnak a bemutatását, amelyeket részletesebben — az első fejezetben ismertetett — grammatikai szerkezeti szempontok szerint is elemeztem. Természetesen ezek a kísérleti

²² BERZE NAGY János, 1940, I, 361, 21. sz.

²³ Ld. RMKT/3 63, 64, 191 stb. szövegeit.

²⁴ BERZE NAGY János, 1940, I, 353, 8. sz.

elemzések korántsem adnak teljes képet az egyes daltípusok specifikus jegyeiről, de megkönnyítik a további kutatás számára a lírai dalműfajok tipologizálását. Már az előző fejezetben vázlatosan ismertetett daltípusok kapcsán is szóltam arról, hogy néhány esetben kizárólag a grammatikai viszonystruktúra közötti különbségek miatt kellett elhatárolnunk az egyik típust a másiktól.

Túlságosan sok helyet igényelne, és féltő, hogy nem is lenne közérthető, ha részletesen közölném azokat a grammatikai viszony-táblázatokat, amelyekkel e négy típus elemzésekor dolgoztam. Ezért inkább csak a módszertani elgondolást ismertetem:

A dalokban előforduló minden grammatikai személyhez X-et írtam. Amennyiben egy-egy azonos grammatikai személyben különböző egyének szólaltak meg — ez történt pl. a felelgetős hívogatók és egyéb párbeszédés lírai dalok esetében, — az X-eket 1, 2, 3 stb. indexszámmal láttam el. Amennyiben X¹ valamilyen cselekvésre szólította fel X²-t, e mellé a grammatikai személy mellé felkiáltójelet (!) tettem. Azokat a személyeket, amelyek mintegy „körítésképpen” fordultak elő a dalban, — teszem azt a bibliai és mitológiai személyek *példázként*; a fák, sziklák, madarak stb. *környezetrajként*, illetőleg az emberi világ *természeti analógiájaként*, — más színű X-kel jelöltem, hogy a táblázat áttekintése után világos legyen számomra, ki (vagy kik) a dal grammatikai főszereplői; — hiszen történeti aspektusú vizsgálatról lévén szó, éppen arra voltam kíváncsi, változik-e az egyes daltípusokban a szereplők közötti grammatikai viszony.

Ennek az elgondolásnak a kivitelezését csak azok a dalok nehezítették meg némileg, amelyekben az énekes személye mindvégig bizonytalan maradt, mert csak a kolofonban szólalt meg egyesszám 1. sz.-ben, (ezek mellé az X-ek mellé egy kis „k” betűt tettem,) vagy bár az énekes egyesszám 1. sz.-ű volt, egyesszám 3. sz.-ben szóló kedveséhez, mert a „szívét” beszéltette. Az önmegszólító verstípusba²⁵ tartozó dalok elemzése is nehezítette munkámat.

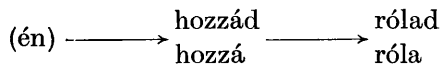
Dolgozatom következő részében tehát rövidre fogva ismertetem azokat az eredményeket, amelyeket a *bókvers*, a *szerelmi üzenet*, az *intés*, *tanács*, és a *szerelmi hívogató*, *csábítás* elnevezésű daltípusok kapcsán ezek grammatikai viszonyairól és versstruktúrájáról megtudhattunk.

3.2. Az udvarlás egyik legnépszerűbb korabeli kellekeként²⁶ került be a kéziratos énekköltészetbe a *bókvers*. Az idők folyamán igen sokat veszített

²⁵ Erről a verstípusról szól: NÉMETH G. Béla, 1966, 546—571. Úgy látom, a 16—17. sz.-i kéziratos dalanyag ellentmond annak az állításának, miszerint az ARANY előtti líra történetében az önmegszólító verstípus előfordulása csak kivételes.

²⁶ Erről számol be GERÉZDI Rabán, 1968, Balassi Bálint életéről szólván.

jelentőségéből, olyannyira, hogy KRIZA gyűjteményében egyetlen darabot sem találunk belőle, a BERZE NAGY kötet öt darab bókverse pedig egészen távol áll a történeti anyagban talált hasonló daltípustól. Ez a típus az udvarló és könyörgő énekek mellett a szeretett nő szépségének dicséretét zengi. Az énekes személye a legtöbb esetben csak közvetett módon nyilvánul meg; a háttérben levő ego beszél a versben megjelenített egyesszám 2. sz.-ű vagy 3. sz.-ű kedveshez, annak szépségét, nemes erkölceit stb. részletezve. A négy gyűjteményben fellelt 17 db bókversben csak 4 esetben esik szó az énekes személyiségéről is, 10 esetben szól a dal az egyes szám 3. sz.-ű kedvesről, 4 alkalommal egyesszám 2. sz.-ű a dicsért nő; 3 énekben pedig változtatva használja az énekes a tegezézés, illetőleg magázásos megszólítási formákat. A dal grammatikai viszony-struktúrája a következőképpen fest:



Azt hinné az ember, hogy bókolás, tehát hasonlított—hasonló viszony lévén példák és hasonlatok tömkelegével fog találkozni ezekben a dalokban; az elemzések viszont mást mutatnak. Találunk ugyan hasonlatokat e vers-típusban, de legtöbbször igen tömör, metaforikus formában, — s ez a tény mindenképp a daltípus lírai voltát hangsúlyozza. A bókversek a következő tartalmi-strukturális egységekből állanak:

1. megszólítás
felszólítás
(kérdések)
2. bókok = dicséretok $\left\{ \begin{array}{l} \text{közvetettek} \\ \text{közvetlenek} \end{array} \right.$
3. panaszok
vallomás
kérés, óhajok
4. az énekes magát ajánlja
hűségígéretok
jókívánások

A népdalok legtöbbszörében pusztán a 3., esetleg a 2. szerkezeti egység él tovább, de ezek is jóval egyszerűbb, pátoszmertesebb kijelentések formájában.

Itt kell megemlítenünk, hogy a BERZE NAGY kötet bókversei olyan strukturális különbségeket mutatnak a történeti dalanyaghoz képest, hogy szinte

kétséges, ebbe a típusba tartoznak-e még. Ezekben a népdalokban nincs közvetlen kommunikációs viszony az énekes és a megénekelt személy között, ez az 5 ének a „szerető” portrészere bemutatása, oly annyira, hogy a *kérkedő* dalok családjába kellene sorolnunk őket. Mert hisz éppen a legintenzívebb érzelmi kapcsolatot tükröző egyszám 1. sz. és egyszám 2. sz. hiányzik belőlük; s ezzel megmásul az ének funkciója is, mert célja már nem a kedves elnyerése, meghódítása, hanem emotív közlés. Az énekes dalba önti azt a néhány momentumot, amit szeretője leglényegesebb specifikus jegyének tart. Tényközlők ezek a dalok, még akkor is, ha ezek a közlések elragadtatott felkiáltásokban fejeződnek ki. Nézetem szerint az lenne a legvilágosabb megoldás, ha „*lírai portré*” elnevezéssel egybekapcsolnánk a *kérkedő* daltípust és ezt a „*dal a szeretőről*” témájú bókvers-csökevényt.

A szerelmi üzenet verstípus a XVI. sz.-től napjaink folklóráig fokozatosan vesztette el népszerűségét. Lehetséges szüzsécsoportjairól már az 1. fejezetben tettünk említést. Grammatikai viszony-struktúrája vázlatosan ez:

én —————> hozzád —————> magamról —————> neki(k)
 (= üzenetközvetítő)

Az üzenet-típusú dalok tartalmi-szerkezeti felépítése minden bonyolultságuk ellenére csaknem azonos a történeti énekanyagban és a népköltészetben. Természetesen a népdaloknál rövidebb, líraibb az ének (= az egyes strukturális egységek) megformálása. Az üzenet típusú dalok szerkezeti-tartalmi elemei vázlatosan így épülnek egymásra:

1. epikus bevezetés: állapot- és környezetrajz
2. az üzenetközvetítő madár (vagy más) megszólítása, köszöntése

felkérése az üzenet közvetítésére
 < közvetett módon
 < közvetlenül

 ↓ 3. közbevetés (feltételes módban): „Ha kérdi . . .”

4. üzenet: panaszos állapotleírás
 vallomás
 jókívánások, átkok

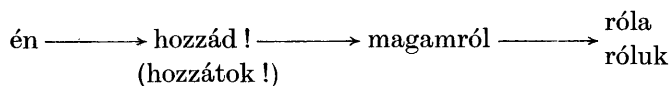
5. zárás: óhajok és ↗

Népdalainkból rendszerint elmarad az 1. és 5. szerkezeti egység, a típust meghatározó dalstruktúra szinte változatlan évszázadok óta.

A szerelmi dalok között — érthető módon — csak igen kis számban jelennek meg a *tanács*, *intés* típusú dalok, hiszen legtöbbjük (didaktikus célzatuknak megfelelően) a házassággal kapcsolatosak. Ezek az énekek, és minden

olyan intés és tanács, amely valamely alkalomhoz kötődik, most kívül esik vizsgálódási körünkön.

A daltípus 2 főbb szüzsé csoportja — az *intés* és a *tanács* — elsősorban grammatikai viszonyaikat tekintve különbözik egymástól. Az előbbiben az énekes egyesszám 1. sz.-ben fordul a hallgatósághoz (= egyesszám 2. vagy többesszám 2. sz.) és felszólítja őket bizonyos cselekvésekre, illetőleg megtilt nekik bizonyos dolgokat, miközben saját tapasztalataira hivatkozik, és intő példákat idéz fel. A közlés-sor irányultsága tehát ilyen:



A *tanácsokat* osztogató énekes többnyire semleges viszonyban van a hallgató-közönséggel, személye nem nyilvánvaló, pusztán a konvencionális cselekvési normákat tolmácsolja infinitívusos mondat szerkezetekkel,²⁷ illetőleg egyesszám 3. sz.-ű és többesszám 3. sz.-ű igei állítmányokkal. (A rendszabály-lista alapmondanivalója: szabad — nem szabad; lehet — nem lehet.) A tanács, intés daltípus megszerkesztése rendkívül egyszerű:

1. példázatok, szentenciák,
2. intés, tanács.

A két szerkezeti egység helyet is cserélhet egymással, anélkül, hogy a dal típusváltozást szenvedne.

A kéziratos énekekhez képest a népköltészeti alkotásokban sok a szentenciaszerű közlés, és nagyobb szerepet kap (intő és gátló körülményként) a többesszám 3. sz.-ű környezet, közösség.

Egyebekben rendkívül tanulságos volt a különböző lírai énektípusok grammatikai szempontú vizsgálata azért is, mert kiderült, hogy szerelmi dalinkban szinte kizárólagos az egyesszám használata, többesszámú alanyokkal és állítmányokkal csak a példázatokkal telítődött énektípusok élnek.

A szerelmi *hívogatás*, *csábítás* daltípushoz a „Gyere be, rózsám, gyere be, Csak magam vagyok idebe’ . . . ”-intonációjú dalok tartoznak. Ez a daltípus kétféle szerkesztési megoldással jelentkezik az átvizsgált 4 dalgyűjteményben. Az egyik: *páros-felelgetős hívogatás*, a másikban pedig csak a hívó

²⁷ Ld. FÁBIÁN Pál—SZATHMÁRI István—TERESTYÉNI Ferenc, 1958. „Az *igenevek* és a velük alkotott szerkezetek nyelvünk ősi kifejező eszközei közé tartoznak. Változatos stílári értékeket rejtenek magukban, így többek közt, igen fontos eszközei a magyar nyelvre jellemző *tömörítésnek*.” (204.) „Az igei állítmány *többesszám harmadik személye* szintén a legtagabb értelemben véve általános jelentésű.” (239.)

tanács, intés: $[K = R]$
hívogatás, csábítás: $[K = E] > R$

E képleteket a versben közölt információk számarányából olvashattuk ki. Ilyen és ehhez hasonló kommunikációs funkcióvizsgálatok derítették ki pl. azt, hogy udvarló dalaink jóval több konatív információt tartalmaznak, mint szerelmi dalaink.

Természetesen ezek a „kísérleti” elemzések korántsem nyújtják az egyes daltípusok specifikus jegyeinek teljességét, de mentségünkre szolgáljon, hogy első ízben vállalkoztunk ilyen jellegű vizsgálatokra a magyar népdalkutatásban. Az a néhány — eredményként közölt — számadat, következtetés és gondolat, amelyet e cikk tartalmaz, remélhetően újabb impulzusokat ad majd a lírai népdalok tipologizálásához és esztétikai értékelésükhöz.

Küllös, Imola

VERSUCHE ZUR TYPOLOGISIERUNG DER LIEBESLIEDER UNGARISCHER
VOLKSDICHTUNGEN

Durch die ausführliche Analyse der charakteristischsten lyrischen Liedersammlungen vom 17. bis zum 20. Jahrhundert bringt die Autorin die Typologisierung der ungarischen Volkslyrik um einen weiteren Schritt voran.

Im Mittelpunkt ihrer Forschungen stehen folgende Fragegruppen:

1. Welche lyrischen Liedertypen enthalten die einzelnen Sammlungen? Hat sich das prozentuale Verhältnis der Liedertypen im Laufe der Jahrhunderte verändert und welche Tendenz zeigen diese Veränderungen?

2. Aus welchen strukturellen Einheiten besteht jeder einzelne Liedertyp? Welche strukturellen Einheiten kommen innerhalb eines gegebenen Liedertyps am häufigsten vor, d. h., welcher Inhalt der strukturellen Einheiten bestimmt die einzelnen Liedertypen?

3. Welchen Charakter weist die grammatische Verhältnisstruktur der einzelnen Liedertypen auf? Welche Funktionstypen der Verbindung sind in den einzelnen Liedertypen zu finden?

Im ersten Teil der Studie wird die Charakteristik der verschiedenen Typen von Liebesliedern erforscht, danach das Ergebnis der Analyse von vier Liedertypen: den *Liebesgruß*, den *Huldigungsvers*, den *Liebesrat* und den *Liebesruf* — ausführlich besprochen.

IRODALOM

- BARTHA Dénes**
1953 Pálóczi Horváth Ádám élete és egyénisége. (bevezetés) 3—48. Pálóczi Horváth Ádám: Ötöd-félszáz Énekek, Bp.
- BÜKY Béla**
1967 A kommunikáció kutatás legfőbb megállapításai, valamint néhány példa ezek nyelvészeti, pedagógiai és pszichológiai alkalmazására. Pszichológiai tanulmányok, X. 147—151.
- DÖMÖTÖR TEKLA—KATONA IMRE—ORTUTAY Gyula—VOIGT VILMOS**
1969 A magyar népköltészet, Bp. 2. jav. és bőv. kiadás. Kézirat.
- ERDÉLYI János**
1847 Népdalköltészetünkről. Népdalok és mondák, II. Pest.
- FÁBIÁN Pál—SZATHMÁRI István—TERESTYÉNI Ferenc**
1958 A magyar stilisztika vázlata, Egyetemi Magyar Nyelvészeti Füzetek, Bp.
- GERÉZDI Rabán**
1962 A magyar világi líra kezdetei, Bp.
1968 Janus Pannoniustól Balassi Bálintig. Tanulmányok. Bp.
- HANKISS Elemér**
1969 A népdaltól az abszurd drámáig, Bp.
- JAKOBSON, R.**
1969 Hang-jel-vers, Bp.
- KOLPAKOVA, N.**
1963 Russkaja narodnaja bytovaja pesnja. Avtoreferat dissertacii učonoj stepeni doktora filologičeskikh nauk, Leningrad.
- KATONA Imre—MARÓTHY János—SZATHMÁRI Antal**
1968 A parasztdaltól a munkásdalig. Bp.
1970 A magyar népdalok tartalmi-műfaji csoportjai, Ethn. (sajtó alatt)
- KRIZA János**
1910 Kriza János levelei Gyulai Pálhoz, Vadrózsák, MNGY. XII. köt. Bp.
- NÉMETH G. Béla**
1966 Az önmegszólító verstípusról. (Különös tekintettel József Attila költészetére) ItK., 5—6. sz. 546—571.
- NICULESCU, Radu**
1969 Privire critică asupra unor procedee actuale de sistematizare și clasificare a liricii populare. Revista de Etnografie și Folclor. 3. sz. 207—223.
- NOVIKOVA, A. M.—KOKOREV, A. V.**
1969 (red.) Russkoe narodnoe poetičeskoe tvorčestvo, Moskva.
- PROPP, V. Ja.**
1964 Principiü klasszifikacii fol'klornükh zsanrov, Sovjetskaja Etnografija. 4. sz. 147—154.
- SIMIC, L.**
1963 Prilog klasifikacii narodne poezije, Sarajevo.
- STOLL Béla**
1958 Közösségi költészet — népköltészet. ItK., 170—176.
Feldolgozott gyűjtemények:
- BERZE Nagy János**
1940 Baranyai magyar néphagyományok, I. köt., Pécs.
- KRIZA János**
1863 Vadrózsák. Székely népköltési gyűjtemény, Kolozsvár.
- ÖTÖDFÉLSZÁZ ÉNEKEK.**
1953 Pálóczi Horváth Ádám dalgyűjteménye az 1813. évből. Bp.
- STOLL BÉLA**
1961 Régi Magyar Költők Tára XVII. sz. 3. köt. Szerelmi és lakodalmi versek, Bp.

A PROVERBIUMOK TÖRTÉNETI
FORMÁINAK A VÁLTOZÁSÁHOZ

1. Ez a tanulmány első fejezete annak a munkának, amelynek célja részletes elemzés útján feltárni a proverbiumműfaj jellemző jegyeit, s kísérletet tenni bizonyos törvényszerűségek felismerésére.

A proverbium sajátos jellegéből következett, hogy sem a hazai, sem az európai folklórkutatás nem tisztázta, s nem bizonyította meggyőzően, hogy folklór alkotásról van-e szó, vagy a nyelv-, illetve az irodalomtudomány szakterületébe tartozó művek a szóláshagyomány darabjai. A népköltészet törvényszerűségeinek — ha a proverbium folklór alkotás, a népköltészet része — érvényesülnie kell a szóláshagyományban. Az ismert törvényszerűségek: közösségi jelleg, szóbeliség, szerzőtlenség, hagyományozódás, alkalmosság, variálódás — alapvető jellemzők, amelyek körülhatárolják a népköltési műfajokat, s rámutatnak azokra a legjellemzőbb tulajdonságokra, amelyek elválasztják az irodalomtól, a hivatásos művészettől. A népköltészet egyéb műfajait — mesét, mondát, lírai dalt stb. — nézve, azt mondhatjuk, hogy létrehozójuk, teremtőjük az a „nép”, amely a tagolatlan társadalmakban az egész társadalmat, a tagolt társadalmakban pedig az alávetett társadalmi osztályokat, illetve rétegeket jelenti. A proverbium helyzetét vizsgálva, először azt az ismert jelenséget írjuk le, hogy proverbiumot a társadalom valamennyi osztályában és rétegében lehet gyűjteni, a társadalom valamennyi tagja használja és ismeri, „csaknem az egész közösség egyszerre termelő is, fogyasztó is”.¹ A proverbium a klasszikus folklór alkotások között az egyetlen olyan műfaj, amely sem ma, sem a történeti időkből nem volt egyetlen társadalmi osztály vagy réteg kizárólagos tulajdona.

A népköltészet alkotásai közül a proverbiumok azok közé tartoznak, amelyekről már igen korai feljegyzésekből tudunk, s ismeretes az a tény,

¹ JAKOBSON, R., 1969, 345.

hogy már a sumérok ismerték és feltehetően didaktikai célokra használták a proverbiumokat.²

A proverbiumok eredete, kialakulása — az ilyen irányú kutatás hiányossága miatt — ma még nem választható fel pontosan. Nem tudjuk, vajon megtalálható-e minden társadalomban, s a társadalom életének melyik fejlődési szakaszán jelent meg ez a műfaj. Feltehetően a legősibb műfajok egyike, az a tartalom ugyanis, amit a proverbium kifejez, nem feltételez valamilyen fejlett társadalmat, csak egyszerűen emberi közösséget, ahol az egyéni tapasztalás általánosítást nyerhet. Ezért oszthatjuk CAUDWELL Ch. véleményét, aki azt mondja: „a korai költészet — amely egyúttal törzsi bölcsesség és kezdetleges kronológia is — a társadalomnak azzal az állapotával függ össze, amelyben a munkamegosztás még csekély, s ennél fogva a gazdasági differenciálódás folyamata még alig indult meg”.³

A folklórban még felderítetlen, hogy vannak-e olyan személyiségek, akik — hasonlóan a kiváló mesemondókhoz — különösen sok proverbiumot tudnak.⁴ Az ismeretes, hogy vannak vidékek, amelyeknek lakói feltűnően sok proverbiumot használnak, s ezáltal beszédük igen szép, kifejező, erőteljes.

Egy-egy proverbium kétségtelenül egy személytől ered, akinek az egyéni tapasztaláson alapuló megállapítását a közösség átveszi, mert igaznak érzi, hasonló helyzetben alkalmazva, tovább formálja. Az egyéni alkotásnak a jelentőségét DUGONICS is felismerte már, s gyűjteményének előszavában azt írja: „Mert minden Közmondásnak eleje egy embertől származott, a többiekre az-után terjedt.”⁵ Ez a kutatók általános véleménye.⁶

A szóbeli költészet — s így a proverbium is — kollektív alkotás. A közösségi jelleg talán a legfontosabb — *primus inter pares* — az alapvető vonások között. A közösség csak akkor fogadja el az egyéni alkotást, amikor az megegyezik az ő véleményével, amikor a közösség bármely más tagja is így, vagy hasonlóképpen mondta volna. Ez a hatás ellenkező irányban is megvan, az egyén a közösség véleményét tolmácsolja, vagyis, azt mondja, amit várnak tőle. Szoros kapcsolatban áll a mindennapokkal, az adott közösség gondolatait fejezi ki. Az egyéni bölcsességek, elmésségek — ha nem tükrözik a közösség véleményét, a közösség nem szentesíti — elfelejtődnek, nem vál-

² GORDON, E., 1959, 556.

³ CAUDWELL, Ch., 1960, 24.

⁴ TOLNAI Vilmos, 1910, valószínűsíti a „mesefákhoz” hasonlóan olyan személyiségek létezését, akik különösen sok szólást tudnak. Ilyen adatközlőről tudósít ORTUTAY Gyula, 1940, 11. PARASKE, L., a finnek híres énekes és mesemondó asszonya, akitől 1152 népéneket, 1750 közmondást és 336 találósmesét jegyeztek le. Ez, valamint más példák igazolni látszanak TOLNAI-t.

⁵ SZÉKELY Károly, 1929, 358.

⁶ JOLLES, A., 1956, 133. SEILER, W.-t idézi; SOKOLOV, I. M., 1941, 200.

nak folklór alkotássá. Hasonlóképpen kívül esnek a folklór területén akkor is, ha a közösség szerepe kimerül a megőrzésben, s már nem alakít, nem változtat rajta.⁷

Az egyéni alkotásnak marad ideig-óráig emléke a proverbszerű szerkezetében is. Mielőtt az új helyzetre alkalmazzák a proverbszerűt, felidéznek annak nevét, akitől hallották. „N. N. is azt szokta mondani”, „N. N. is ezt mondta ilyenkor” — bevezetéssel kezdődik a példa közlése. Idővel lekopik ez a — csak helyi viszonylatban ismert — név közlése, mivel szélesebb körben ez feleslegessé válik, s marad maga a proverbszerű. Ritka kitévél az a forma, amikor megmarad annak nevének közlése, akinek a proverbszerűt tulajdonítják. A műfajnak tehát jellemző jegye a közösségi jelleg: az egyéni meglátást, ítéletet átvéve, átformálva, átalakítva a közösségi ízlés szerint, képes a közösség arra, hogy évszázadokig megőrizze, megtartsa.

A folklór alkotás természetes életformája a variánsokban való élés. A proverbszerűk nagy tömegű elterjedését nyilván elősegítette rövidege, frappáns kifejezőereje, gyakran rímes, alliterációs formája, amely fontos mnemotechnikai funkciót is betölt. Egy proverbszerűnek számos variánsát ismerhetjük, az eltérés azért nem lehet olyan nagy két variáns között, mint egy mondánál, vagy mesénél, mert rövid a szöveg, a variatív megoldások végesek. Kétségtelen, vannak olyan formák, amelyeket szinte változtatás nélkül lehet gyűjteni, s a kutatás eddig ezeket a darabokat tartotta a legrégebbieknél.

A közösségi jelleg vizsgálatánál utaltunk már az egyéniség szerepére. Ennek feltétlen jelentőségét nem lehet vitatni. Ugyanakkor az egyéniség, a „szellemes személyiség”, miként JOLLES, A. mondja,⁸ eltűnik, a közösség egy idő múlva nevét sem tudja, hiszen az alkotásban nem egy ember gondolata fejeződik ki, hanem egy közösségé. Ez magyarázza a szerzőtlenséget, a névtelenséget, amelyben szintén rokon a többi folklór műfajjal.

Szólni kell röviden arról, hogyan jelentkezik a proverbszerű műfajában az alkalomszerűség. A mese, monda, ballada, vagy egy szokás költői szövege csak meghatározott alkalmakkor hangzik el, a különböző ünnepekhez kapcsolódó szokások eljátszásakor sor kerül arra, hogy egymást szórakoztassák, mesélnek, történeteket elmondásával, dalolással. A proverbszerű használata nem így mutatja az alkalomszerűséget. Ahhoz, hogy egy proverbszerű elhangozzék, szükség van hallgatóságra, legalább a másokra. A lírai dalt egyedül is lehet énekelni, nem feltételez hallgatóságot. A proverbszerű elmondásakor — tehát, amikor olyan helyzet adódik, ami a szereplők számára ismerős, akár úgy,

⁷ JAKOBSON, R., 1969, 346.

⁸ JOLLES, A., 1956, 134.

hogy hasonló helyzetben már voltak, akár úgy, hogy tudatukban elraktározódott egy kifejezés, ami erre az esetre érvényes, — s ami nemcsak egyszeri, hanem általánosító megállapítást, ítéletet, véleményt eredményezhet — a már ismert kifejezést erre az egyszeri esetre alkalmazzák.

Tehát ahhoz, hogy a proverbium elhangozzék, olyan helyzetre van szükség, amit a proverbium kifejezhet. Azokon az összefüggéseken, amelyeken mesék, történetek, énekek elhangzanak, proverbiumokat nem mondanak, részben mert rövid, nem alkalmas a hallgatóság figyelmének a lekötésére, szépsége mellett nem neveltető, tehát nincs meg az a funkciója, mint a viccnek — részben, mert elmondásához fel kell idézni azt a körülményt, helyzetet, amelyet kifejezhet. Valószínűleg ebben rejlik a proverbiumgyűjtés nehézsége is. Vizsgált műfajunk alkalomhoz kötöttsége tehát másként értendő, mint a többi folklór műfaj esetében, elmondása nem szervezett alkalomhoz kapcsolódik. Áttekintve a népköltészet alapvető törvényszerűségeit és a proverbium viszonyát, röviden azt mondhatjuk: ebben a műfajban is érvényesülnek a folklór alkotás fő jellemzői, de természetesen a proverbium öntörvényeinek megfelelően rugalmasan kell érteni és használni ezeket a kategóriákat.

2. Az eddigi történeti-műfaji és nyelvtudományi szempontú kutatások a proverbiumműfaj területén nem hozták meg a kívánt eredményeket. Egy-egy proverbium eredetéről, jelentéséről, elterjedtségéről számos hasznos ismeretet közlő tanulmány született, fontos részeredményeket tárgyaló monográfiákról van tudomásunk,⁹ de kevés ismeretünk van a műfaj természetéről, a műfaji autonómiát biztosító specifikus jellemzőkről, műfaji alcsoportokról, a történeti rétegek kialakulásáról, jellemzőiről stb. Természetesen nem tudunk beszámolni olyan kutatásról, amely ezekre a kérdésekre már most választ ad. Csak szerény kísérletről írhatunk, amely segítségével hívja a nyelvészeti, stilisztikai, statisztikai módszerek közül azokat, amelyeket eredményesen lehet használni a proverbiumok történeti formaváltozásának a tanulmányozásában.

Hasznosnak látjuk a végzett vizsgálatok eredményeit közzétenni, annak hangsúlyozásával, hogy ez csak a kutatás kezdete, az első lépés.

A vizsgálati anyagot négy gyűjteményből válogattuk: BARANYAI DECSI CSIMOR János, 1598, KIS-VICZAY Péter, 1713, ERDÉLYI János, 1851, O. NAGY Gábor, 1966.¹⁰

E kötetekben száz olyan proverbiumot vizsgáltunk meg, amely az első magyarországi gyűjteménytől (1598) kezdve a fentiekben szerepel, s így

⁹ Csak röviden utalunk TAYLOR, A., KUUSI, M., HAIN, M., munkásságára.

¹⁰ A továbbiakban a megjelenés időpontjával jelölöm a gyűjteményeket.

száz proverbiumnak a négy gyűjteményen keresztül való történeti alakulását tudtuk figyelemmel kísélni. A száz proverbium kiválasztásánál igyekeztünk szem előtt tartani azt a szempontot, hogy lehetőleg egyenlő arányban legyenek képviselve — az eddigi ismereteink alapján — műfaji alcsoportoknak tartott típusok.

Sajnos, a legizgalmasabb kérdést, hogy a folklór-proverbium hogyan alakult évszázadok során nem tudjuk megállapítani, csak azt, hogy a gyűjteményekben szereplő proverbiumoknak milyen volt az élete. Nem kell különösebben hangsúlyoznom azt az ismert tényt, hogy a gyűjtők igen gyakran egymástól vették át a példákat, s legkevesebb az olyan proverbium, amit valóban szájhagyományból gyűjtöttek. Még leginkább az első gyűjtemény összeállítója BARANYAI DECSI CSIMOR János dicsekedhet a legtöbb eredetiséggel. Bár ő ROTTERDAMI ERASMUS kötetét használta, s a bennük található latin proverbiumokat közölte magyar fordításával, de összehasonlítva ezeket a példákat, azt kell megállapítanunk, hogy kevés az olyan adat, amit tükörfordításban közöl (a százból tizennyolc), leggyakrabban magyar megfelelőjét adja.

Például: *Thraces foedera non norunt*, BARANYAI DECSI így fordítja *Igen tud Haydu harangot ontetni* (1598, 135.), vagy *Pertubas ferem* BARANYAI DECSINél: *Az ki variat akar lóni nem pengeti iját* (1598, 210.).

A kvantitatív módszerű nyelvészeti és stilisztikai vizsgálódásnak az eredményei minőségi jellemzőket adnak a proverbium műfajáról. Csatlakozunk annak a kutatónak a véleményéhez, aki azt írta: „Minden alapunk megvan annak feltételezésére, hogy a statisztikai módszerek alkalmazása olyan törvényszerűségek megismeréséhez vezet, amelyeket más módszerekkel nehéz, máskor meg éppen lehetetlen leírni.”¹¹

Elemzésünkben a következő utat jártuk végig: az alapelemekből kiindulva gyűjteményenként végeztünk méréseket a szótagok, szavak szintjén, majd a mondatokat vizsgáltuk meg szerkezeti, mondattani stb. szempontból. A lehetséges és elvégzett vizsgálatok közül csak azokról számolunk be, amelyek jellemző adatot jelentenek a proverbiumról.¹²

Megvizsgáltuk négyszáz proverbium szótaghosszúságát,¹³ s ezekből a

¹¹ PAPP Ferenc, 1964, 41. idézi FRUMKINA, R. M. véleményét.

¹² A hangtani vizsgálatot most kihagytuk kísérletünkéből, de a részletesebb elemzésnél nem fogjuk figyelmen kívül hagyni, mert GERBSTMAN, A. I., 1968, meggyőzően bizonyította a találos kérdésnél, hogy fontos tartalmi jelentése van bizonyos hangoknak, hangkapcsolatoknak.

¹³ Szótaghosszúsági táblázat:

1598	233	206	116	23	3	1	582
1713	220	202	105	30	4	1	562
1851	186	196	105	24	3	2	516
1966	216	188	96	23	7	1	531

mérésekből az egyszótagú szavak feltűnően magas aránya és a kétszótagos szavak nagy száma a fontos. Ezek az adatok számszerűen bizonyítják, hogy a proverbsok formailag a mindennapi beszédhez állnak közel. Más kutatók megállapítása szerint ugyanis, a köznyelv jellemzője az egyszótagú szavak túlsúlya, „a három és többszótagú szavak gyakorisága a tudományos próza jellegzetessége”.¹⁴ Az egyszótagú szavak aránya a legrégebb gyűjteményben a legnagyobb, 40,03%.

Összevetve adatainkat azokkal a mérésekkel, amelyeket egyes magyar költők — PETŐFI, ARANY s mások — versein végeztek, azt látjuk, hogy a vizsgált költők közül PETŐFInél találunk ilyen magas arányszámot, s ez szintén a proverbsok egyszerű, közérthető nyelvének ragyogó bizonyítéka.

Megvizsgáltuk a szavak számát proverbsokonként.¹⁵ A következő eredményeket kaptuk: a négy gyűjtemény adatait összesítve a legnagyobb százalékot (25) az öt szavas mondatok adják, sorrendben ezután a négy szavas (19,25%), a hat szavas (16,5%), a hét szavas (14,25%), majd a nyolc szavas (6,5%) jön. A megvizsgált proverbsok minimálisan két, maximálisan tizenkét szavasok voltak.¹⁶ Az összevetésre szolgáló, rendelkezésünkre álló statisztikák szerint szignifikáns az eltérés, hiszen a JÓZSEF Attila statisztikában a három szavas a legtöbb (18,7%).¹⁷ A négyszáz proverbsnak több mint a fele (227) kettő—öt szavas, s ezt úgy értékelhetjük, mint a tömör, lényegre törő kifejezésmód bizonyítékát.

A mondatokat megvizsgáltuk szerkezetük szerint is, az évszázados eltérések nem relevánsak, viszont a 64,5%-os arány az egyszerű mondat javára, szemben a 35,5%-os összetett mondat százalékarányával már fontos adat a pontos, egyszerű stílusra.

A gyűjteményekben a következőképpen alakult az egyszerű és az összetett mondatok aránya:

Év	Egyszerű	Összetett
1598	63	37
1713	65	35
1851	66	34
1966	64	36

¹⁴ DÖMÖLKI Bálint—FÓNAGY Iván—SZENDE Tamás, 1969, 129.

¹⁵ A modern német regényirodalomban és a mai német köznyelvben végzett hasonló mérésekről tudósít HANKISS Elemér, 1969, 267.

¹⁶ A négy gyűjteményben a fentiekén kívül: 2 szavas: 3%, 3 szavas: 9,5%, 9 szavas: 2,75%, 11 szavas: 0,75%, 12 szavas: 0,25%. Fontos változásnak tartjuk a két szavas mondatok növekedését, 1598 : 1, 1851 : 3, 1966 : 6, a hat szavas mondatok is növekvő tendenciát mutatnak, 1598 : 12, 1713 : 15, 1851 : 18, 1966 : 21. Ellenkező irányú változást látunk az öt szavas (1598 : 30, 1713 : 26, 1851 : 24, 1966 : 20,) a nyolc szavas (1598 : 10, 1713 : 7, 1851 : 4, 1966 : 5,), valamint a 10 szavas proverbsoknál (1598 : 5, 1713 : 3, 1851 : —, 1966 : 1).

¹⁷ SZABOLCSI Miklós, 1968, 22.

Logikai minősége szerint a négyszáz proverbium 88,25%-a állító, s 11,75%-a tagadó.¹⁸

A beszédhelyzet szerinti vizsgálat a négyszáz proverbiumot tekintve a kijelentő mondat 82,75%-os első helyét mutatja, s ezzel szintén számszerű bizonyosságot nyert, hogy a proverbiumok közlésmódja nyugodt, tárgyilagos, tényszerű. Ez a mondatforma főleg olyan természetű beszédben használatos, amelynek célja az ismeretek tárgyilagos közlése. Következő helyen a felkiáltó mondat áll 9,75%-al, majd a felszólító mondat következik 7%-kal, s végül a kérdő mondat 0,5%-al.¹⁹ Ez az arány mutatja, hogy viszonylag igen kevés azoknak a proverbiumoknak a száma, amelyekben a tények érzelmi-
leg hangsúlyozottabban fejeződnek ki, s amelyek parancsolást, illetve tiltást tartalmaznak. A táblázatból kiderül, hogy a kijelentő mondatok aránya, 10%-al nőtt az első gyűjteménytől O. NAGY Gábor gyűjteményéig.

Fontos változás a felkiáltó mondatok 10%-al való csökkenése 1598 és 1966 között. Mindkét változás folyamatos volt a gyűjteményekben. A kérdő mondat egy proverbium két variánsa 1598-ból és napjainkból. A felszólító mondatok aránya gyakorlatilag változatlan a gyűjtemények alapján.

Magyar anyagon nem tudok összehasonlításokat végezni más műfajokban a különböző mondatok arányáról, mert ilyen jellegű mérésekről nincs tudomásom. Az összehasonlítás kedvéért viszont megemlítem azt az adatot, amiről PAPP Ferenc írt 1964-ben.²⁰

Oroszországban JERMOLAJEV, V. már 1915-ben csinált olyan méréseket, amelyekkel a különböző mondatfajták előfordulását mutatta meg különböző műfajokban, „. . . a kijelentő mondatok a lírai szövegek mondatainak 59,8%-át, a prózaiéinak meg (regények nélkül) 84,2%-át teszik ki. Az élő

¹⁸ Gyűjteményenként a következőképpen alakult:

év	állító	tagadó
1598	87	13
1713	89	11
1851	90	10
1966	87	13

¹⁹ Gyűjteményenként megoszlás a következő:

	kijelentő	felkiáltó	felszólító	kérdő
1598	76	16	7	1
1713	83	9	8	—
1851	86	8	6	—
1966	86	6	7	1
	331	39	28	2

²⁰ PAPP Ferenc, 1964, 12.

beszélt nyelv adatai nem kerültek feldolgozásra, a drámai műfaj még így is eléggé eltér a többiektől, különösen a kérdő mondatok viszonylag magas aránya miatt (14,9%) és a kijelentők viszonylag alacsony százalékánál fogva (58,2%).”

A proverbiumokat szófaji szempontból elemezve a következő eredményeket kaptuk:²¹

év	főnév	f. ige- név	mellékn.	számn.	névm.	határozó	visz.	ind.	ige
1598	207	19	40	20	34	64	95	11	92
1713	208	17	42	17	30	62	97	5	84
1851	206	6	41	16	18	51	84	1	93
1966	206	4	42	12	23	45	107	4	88

Sajnos nincsenek adataink a közbeszéd körében végzett hasonló vizsgálatokról, így csak verseken végzett mérésekkel vethetjük össze adatainkat.²² Mindenesetre ebből az derül ki, hogy az igék száma viszonylag kevesebb, a névszóké több, ami részben hasonlóná teszi a közbeszédhez, részben pedig a fogalmakat, általánosítást kifejező jelleg bizonyítéka.

HANKISS Elemér²³ szerint ezek a mérések csak akkor igazán tanulságosak, ha nemcsak egyszerűen gyakoriságlistát készítünk, hanem a különböző szófajpárok arányát is megnézzük. Ezt a vizsgálatot a proverbiumoknál a melléknév – ige viszonylatában végeztük el, s az így kapott ún. Busemann-féle hányados a 20,5 a jogi szövegek mutatójához hasonlít. Ez gyakorlatilag annyit jelent, hogy viszonylag kevés a melléknév és sok a ige. Ez stilisztikailag igen jellemző mutató, mert pregnánsan bizonyítja a közlésformák különbözőségét, így a drámákban a mutató 11,2 vagyis kevés a melléknév, sok az ige, a tudományos szövegekben 75,5 vagyis sok a melléknév, kevés az ige.²⁴

Megvizsgálva az ige módját a proverbiumokban, azt állapítottuk meg, hogy 92,75%-a kijelentő módban, 7%-a felszólító módban, s feltételes módban csupán 0,25%-a hangzik el.

²¹ Szófaji megoszlás %-ban a proverbiumokban:

év	névszó	határozó	viszonyszó	ige	indulatszó
1598	54,97	10,99	16,32	15,8	1,89
1713	55,86	11,03	17,26	14,95	0,89
1851	55,61	9,88	16,08	18,02	0,2
1966	54,04	8,47	20,15	16,57	0,75

²² SZABOLCSI Miklós, 1968, 25., valamint DÖMÖLKI Bálint—FÓNAGY Iván—SZENDE Tamás, 1969, 130.

²³ HANKISS Elemér, 1969, 271.

²⁴ HANKISS Elemér, 1969, 271—272.

Vizsgált proverbsaink 90%-ában jelen, 9%-ában múlt, s 1%-ában jövő idejű ige van.

Az ige számát és személyét tekintve a következő a helyzet: egyesszám első személyben 4, második személyben 41, többesszám első személyben 1, második személyben 0, harmadik személyben 20 ige áll, főnévi igenév 46, s az összes többi egyesszám harmadik személyben áll (ez szintén a négyszáz proverbsium közül).

Feltűnő a harmadik személy magas előfordulási aránya a proverbsiumokban, amely az epikus költészettel rokonítja műfajunkat, s ez (ti. a harmadik személy használata) „erősen igénybe veszi a nyelv referenciális funkcióját”.²⁵

A proverbsiumok vizsgálatakor bizonyos változástípusokat tapasztaltunk. Ezeket táblázatba rendeztük. (Ezt nem közöljük, mert sok helyet foglalna el, és a változások szemléltetéséhez nem elengedhetetlenül fontos.)

A táblázatból a következőket állapítottuk meg: 35 proverbsiumnál figyeltünk meg változást a százból.

A releváns változástípusok a következők:

s z e r k e z e t szempontjából: egyszerű mondat összetetté alakul 7 proverbsiumnál, az összetett mondat egyszerűvé alakul 9 esetben, ami azt jelenti, hogy itt bizonyos ingadozás van, egy irányú tendenciát nem látunk.

b e s z é d h e l y z e t szempontjából: legfontosabb a felkiáltó mondat kijelentővé alakulása, ami 12 esetben figyelhető meg.

Az i g e m ó d o k ingadozása nem jelentős, az i g e i d ő k változása viszont fontosnak látszik, jelentős tendencia a múlt jelenné alakulása, amely vagy KIS-VICZAY Péternél elkezdődik már, vagy pedig csak az utolsó gyűjteményben vált át jelenre.

A személyváltakozásnál csaknem minden variáció elképzelhető, de a legfontosabb az egyesszám második személy harmadik személyűvé alakulása, amely csak az ERDÉLYI János gyűjteménnyel kezdődik.

Azt tapasztaltuk, hogy a változások általában csoportosan együtt járnak, az viszonylag ritka, hogy csak egy ponton változik meg a proverbsium. Közlünk pár proverbsiumot, ahol ezeket a csoportos változásokat megfigyelhetjük:

1. *Ob Sequium amicos veritas odium parit.*

Az igaz módás bé tőri embernek feiét. 1598, 160.

Obsequium amicos veritas odium parit.

Mondgy igazat' s bé-tőrik a' fejed. Cic. Terent. 1713, 379. Szólj igazat, betörök a fejed. 1851, 3786.

Mondj (szólj) igazat, betörök a fejed (táj: Az igaznak veszni kell.) = sok

²⁵ JAKOBSON, R., 1969, 223.

- ember bántással viszonzozza, ha őszintén megmondják neki a fájó igazságot. 1966. 298.
2. *Facies tua computat annos.*
Ifiuhad magad, de bizony tégedetis el ért az sok péntek. 1598, 137.
Facies computat annos.
Ortzád meg-mutattya Esztendeid számát. Iffjitthad magad, de bizony tégedet-is el-ért a' sok péntek. 1713, 162. Elérte a sok péntek. 1851, 6303. Sok pénteket ért már (rég: Elérte a sok péntek) = a) nagyon megöregedett, tönkretette az öregség; b) sok szerencsétlenség, baj érte. (táj.) 1966, 552.
3. *Lusciniae deest cantio.*
Eb látta hog' kouásttól kellyen szenet venni. 1598, 222.
Lusciniae deest cantio.
Kovásttól venni szenet. 1713, 282.
Kovácstól vesz szenet. 1851, 4622.
Kovácstól vesz(i a) szenet = másod v. harmadkézből vesz vmit; attól vásárol, aki sokkal drágábban adja a szóban forgó dolgot, mint más. (táj.) 1966, 384.
4. *Sumptus censum ne superet.*
Ha egy fillyér iővedelmed vagyon, ne kolts kettőt. 1598, 349.
Sumptus censum ne superet.
Mikor jővedelmed lészen tsak egy pénzed, bár ne kolts akkor kettőt. 1713, 497.
Jővedelme két pénz, mégis hármat költ. 1851, 4050.
Jővedelme két pénz, mégis hármat költ. = könnyelműen él, adósságokat csinálva költekezik. (rég.) 1966, 320.
5. *Ad manticam res eius rediit.*
Jól felvőtte magát, mert két táskára szőrződött. 1598, 344.
Ad manticam res ejus rediit.
Két táskára szerződött. 1713, 9.
Két táskára szerződött. 1851, 7675.
Két táskára szerződött (táskára jutott ügye) = elszegényedett, koldusbotra jutott (rég.) 1966, 664.

A fenti vizsgálatok során megpróbáltunk a proverbiumok természetére vonatkozóan számszerű, objektív adatokra támaszkodó jellemzőket mondani, összehasonlítva a köznyelv, illetve a költészet területéről vett vizsgálatok eredményeivel.

Ezek a számok négyszáz proverbium vizsgálata során kapott eredményeket tükrözik. Természetesen, ezeket nem lehet abszolút biztos eredmé-

nyeknek tekinteni, hiszen négyszáz proverbium csekély töredéke a proverbiumok nagy tömegének. Nagyobb anyag elemzésekor nyilván valamit fognak változni a számok, de meggyőződésünk, hogy ezek a változások l é n y e g é b e n nem befolyásolják kapott eredményeinket. Magunk is jól látjuk ennek a vizsgálatnak a gyengeségeit, lényegesen meggyőzőbb lenne, ha a történeti adatainkat a korabeli irodalom és köznyelven végzett kísérletek eredményeivel lehetne összevetni, de ez egyelőre még messze van, ezért kénytelenek vagyunk beérni azokkal a statisztikákkal, amik elérhetőek.

3. Végezetül összegezzük elképzeléseinket, hogyan lehet hasznosítani ezeket az adatokat. A proverbium műfajának a tartalmi elemzése mellett az eddiginél nagyobb gondot kell fordítani a formai elemzésre. A társadalom életében végbemenő változások hatása tartalmi, strukturális, formai jegyekben egyaránt megmutatkozik. Nagyobb anyagon, hiteles szövegkörnyezetből vett példák vizsgálata, elemzése során lehetőségessé válik, hogy a fentiekhez hasonló konkrétumok alapján meg fogjuk tudni különböztetni egymástól a proverbiumok történeti rétegeit. Feladatunk a jövőben még, hogy kibővítsük az elemzést poétikai szempontokkal, szókincsvizsgálattal, megállapítsuk a proverbium alkotórészeinek stabilitását, egymáshoz való viszonyukat. Ezen vizsgálatok eredményeként felépíthető egy olyan modell, amely magában hordozza az adott történeti kor proverbiumkészletének valamennyi döntő és specifikus jegyét, s különböző korok történeti modelljeit összehasonlítva, meg tudjuk majd állapítani, milyen volt a proverbium történeti formáinak fejlődése.

Szemerényi, Ágnes

WANDLUNGEN IM INHALT DER SPRICHWÖRTER

Beim Studium der Wandlungen im Inhalt der Sprichwörter hat die Autorin Sprach- und Stiluntersuchungen nach der quantitativen Methode vorgenommen, die eine qualitative Charakterisierung der Kunstform des Sprichwortes ergeben können. Das Material wurde aus vier Sammlungen zusammengestellt (*János Baranyai, Decsi Csímor*, 1598, *Péter Kis-Viczay*, 1713, *János Erdélyi*, 1851, *Gábor O. Nagy*, 1966). Aus diesen Büchern wurden 100 Sprichwörter gewählt, die die erwähnten Autoren der ersten ungarischen Sammlung vom Jahre 1588 entnommen haben, und ihre Entwicklung verfolgt. Bei den Untersuchungen hat die Autorin, ausgehend von den Grundelementen, bei jeder Sammlung die Silben und die einzelnen Wörter sowie die Struktur der Sätze aus der Sicht der Satzlehre usw. festgestellt. Im folgenden werden nur die für die Sprichwörter charakteristischen Untersuchungen angeführt. Für den Maßstab der Wortlänge sind hauptsächlich die ein- und zweisilbigen Wörter wichtig, da es zahlenmäßig nachgewiesen ist, daß die Sprichwörter der Form nach der Umgangssprache nahestehen. Bei den satzweise untersuchten Wörtern wurde festgestellt, daß mehr als die Hälfte von 400 Sprichwörtern (227) aus zwei bis fünf Wörtern bestand, und dies kann als eine objektive Bestätigung der nach dem Wesentlichen strebenden Ausdrucksart angesehen werden.

In struktureller Beziehung sind die einfachen Sätze und nach dem logischen Inhalt die Indikativsätze (88,25%) im Übergewicht. Die Untersuchungen nach Redewendungen ergaben, daß der Aussagesatz mit 82,75% an erster Stelle steht, dem der Ausrufesatz folgt. Hieraus geht hervor, daß die Art der Mitteilung des Sprichwortes eine ruhige, objektive und sachliche ist. 92,75% der Sprichwörter stehen in der Aussageform. Bei den Verben wird die Anwendung der 3. Person Einzahl auffallend oft benutzt.

Bei den Untersuchungen der Sprichwörter fielen folgende Varianten auf: Die Wandlung der Ausrufesätze in Aussagesätze, wobei das in der Vergangenheit stehende Verb in die Gegenwart gesetzt wurde, und zwar bei Benutzung fast jeder Variation, ferner die Wandlung der 2. Person Mehrzahl in die 3. Person Mehrzahl.

Wir sind uns der Unzulänglichkeiten dieser Untersuchungen bewußt, es wäre wesentlich überzeugender, wenn man die Angaben über die inhaltliche Form der Sprichwörter mit den Ergebnissen der zeitgenössischen Literatur vergleichen könnte. Dies ist jedoch vorläufig noch nicht möglich, da uns diesbezügliche Analysen fehlen. Wichtiger erscheint eine Untersuchung anhand von Beispielen aus ausgiebigerem authentischem Material, vom poetischen Standpunkt aus und mit Forschungen des Wortschatzes erweitert, denn dadurch könnten auf Grund von ähnlichen konkreten Ergebnissen die historischen Schichten der Sprichwörter bestimmt werden.

IRODALOM

- BARANYAI DECSI CSIMOR János
1598 Adagiorum Graeco-Latino-Ungaricorum chiliades quinque. Bartphea.
- CAUDWELL, Ch.
1960 Illúzió és valóság. Bp. 17—57.
- DÖMÖLKI Bálint—FÓNAGY Iván—SZENDE Tamás
1964 Köznyelvi hangstatisztikai vizsgálatok. Általános Nyelvészeti Tanulmányok. 11. Bp.
- DÖMÖTÖR Tekla—KATONA IMRE—ORTUTAY Gyula—VOIGT Vilmos
1969 A magyar népköltészet. Bp.
- ERDÉLYI János
1851 Magyar közmondások könyve. Pest.
- GERBSTMAN, A. I.
1968 O zvukovom stroenii narodnoj zagadki. Russkij Folklor. 185—197, 275—296.
- GORDON, E.
1959 Sumerian Proverbs. Philadelphia.
- HANKISS Elemér
1969 A népdaltól az abszurd drámáig. Bp.
- JAKOBSON, R.
1969 Hang—Jel—Vers. Bp.
- JOLLES, A.
1956 Einfache Formen. Spruch. 124—141. Halle.
- KIS-VICZAY Péter
1713 Selectiora adagia Latino-Hungarica. Bartphea.
- O. NAGY Gábor
1966 Magyar szólások és közmondások könyve. Bp.
- ORTUTAY Gyula
1940 Fedics Mihály mesél. UMNGY 1. k. Bp.
- PAPP Ferenc
1964 Matematikai nyelvészet és gépi fordítás a Szovjetunióban. Bp.
- SZOKOLOV, I. M.
1941 Russzkij folklor.
- SZABOLCSI Miklós
1968 A verselemzés kérdéseihez. Bp.
- SZÉKELY KÁROLY
1929 Dugonics közmondásgyűjteményének előszava. IrtörtKözl. 357—359.
- TOLNAI Vilmos
1910 A szólásokról. MNy. V. 193—204, 241, 248, 396, 403; VI. 105—111, 247—254, 299—305, 345—349, 385—390.

A BARABA TÖRÖKÖK ISZLÁM ELŐTTI SAMANIZMUSA ÉS ETNOGENETIKAI TANULSÁGAI

A nyugatszibériai Baraba steppén lakó törökök, az ún. „baraba tatárok”, „barabák” a szibériai törökség ama ritka csoportjához tartoznak, akik mohamedánok.¹ Az iszlám a XVI. sz.-ban, a Szibir birodalom utolsó uralkodójának, Kücium kánnak az idejében hódított teret a nyugat-szibériai törökség körében.² GEORGI, J. G. munkájában közelebbi évszámokkal is körülhatárolja azt az időszakot, amikor a baraba törökök a samanizmust felcserélték az iszlámmal: »Die sämtlichen Barabinzen sind vom schamanischen Heidenthum neuerlich zum muhamedanischen Glauben übergegangen. Als der irkutzkische Vicegouverneur Lange im Jahre 1714 durch die Baraba gieng, waren alle und um die Zeit der Reisen des Herrn Staatrathes Müller und Prof. Gmelin, die sich im Jahre 1748 endigten, die meisten Heiden.«³

A baraba törökök tehát, noha az iszlám előretörése a nyugat-szibériai népek körében már a XVI. sz.-ban megkezdődött, még a XVIII. sz. első felében is zömükben megőrizték régi hitvilágukat. Ez a tény teszi lehetővé, hogy az oroszok szibériai hódítását követő századok Szibériájáról szóló forrásmunkák alapján megismerhessük a baraba törökök iszlám előtti hitvilágának, ma már eltűnt samanizmusuknak jellegzetes vonásait.

Azoknak az utazóknak a sora, akik a baraba törökökkel megismerkedtek, tudomásunk szerint BRAND, Adammal kezdődik.

BRAND együgyű Iván cár és az ifjú Nagy Péter cár megbízásából egy Kínába küldött követség tagjaként 1692-ben Szibérián is átutazott, s útleírásában a baraba tatárok („Barrabinsii”) pogányságáról is megemlékezik: »Die rechten heydnischen Nationes aber so an Siberien stossen, sind

¹ KHRAMOVA, V. V., 1956, 484.

² TOKAREV, S. A., 1958, 445.

³ GEORGI, J. G., 1776, 195–6.

Tunguskoy, Buratzkoy, Ostiakoy, Barrabinsii, Samojedy und viel andere mehr, welche alle ihre besondere Fürsten und Religion haben, die alten Siberier gehen mit Zauberey um, und treiben gross Abgötterey, die Russen unter ihnen sind ziemlich starck.«⁴

GEORGI, a XVII. sz. híres Szibéria-utazója pontosabban is meghatározza a baraba tatárok „pogányságát”: »Sie hatten Schamane oder Kame.«⁵ Másik odavetett mondata ezzel a néppel kapcsolatban is hangsúlyozza, hogy a sámán dobja segítségével végzi sámánkodását: »Die Schamane bedienten sich der Trommel.«⁶ Sokkal részletesebben értesít a sámán tevékenységéről MESSERSCHMIDT, D. G., aki 1720—27 közötti szibériai utazása során a baraba törököknél is megfordult, s 1721. márc. 19-én a Čoj-Volost egyik telepelyén — Argalu-Jurtában — megfigyelhette egy sámán tevékenységét. Naplójában — amit hadifogságából való szabadulásáig a vele utazó STRAHLENBERG, Ph. J. vezetett — a következőket olvashatjuk erről: »Als wir ein wenig hier gewesen, kam ein Kerl und bot sich an, er wollte schamanen oder weissagen. Als(o) ließ der Herr Doktor selben einkommen. Er hatte mit sich eine Schaman- oder Lapptrummel, worin ein hölzern Schaitan (mit alten Lumpen bekleidet) festgemacht war. Ehe und bevor er nun seine Kunst anfang, begehrte er ein Pfeife Schar oder Tabak zu rauchen. Nachdem es solches vollbracht, fing er an, im Siten mit seinen Schamanlöffel (oder Trummelstock) hinter auf der Trummel zu wischen, recht als wenn er sie damit hinten mit Fett beschmieren wollte, wobei er ein wenig sachte oder leise brummte und murmelte. Mit der linken Hand aber hielt er den Schaitan, der in der Trommel festgemacht war, fest. Inzwischen ließ er den Herrn Doktor fragen, was er zu wissen verlangte. Antwort: Sollte sagen, wo er hinwollte und was er sonst von ihm wüßte. Darauf stand er auf, fing immer härter an zu schlagen mit dem Löffel hinter auf der Trummel, machte dabei immer ein stärker und stärker Geschrei, hüpfete in die Höhe, sprang herum wie ein toll Mensch, griff mit einer Hand in heißer Asche, so auf den Kamin lag, und in summa der Kerl hatte sich sehr ungebärdigen. Wie er dieses bei einer Viertelstunde so getrieben, blieb er mit einmal stockstill stehen und sahe mit den Augen starr in die Höhe und stand eine gute Weile stille. Kurz darauf sagte er fast singend daher: Es hätte der Herr Doktor 4 Kinder hinterlassen, davon eines gestorben wäre mentiris, Cain!, item, es würde der Herr Doktor 7 Jahre allhier in Sibirien verbleiben, so auch, es würde uns ein Pferd lahm werden, ehe wir (nach) Tomsk kämen, und in summa der Vogel machte ein Haufen Lügen daher und sahe man, daß all sein Weis-

⁴ BRAND, A., 1734³, 62—63.

⁵ GEORGI, J. G., 1776, 196.

⁶ GEORGI, J. G., 1776, 196.

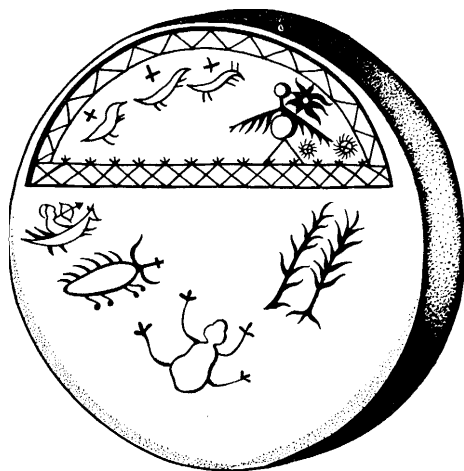
oder Wahrsagen nichts war. Nachdem nun dieses vorbei, setzte er sich wieder nieder, und hatte sich ganz müde gearbeitet.«⁷

MESSERSCHMIDT, D. G. naplójából nemcsak a sámánkodás módjáról, hanem a sámándob formájáról is értesülünk, hiszen az »eine Schaman-Trummel, worin ein hölzern Schaitan«, vagyis a dob fogantyúja ember alakú idolumot ábrázol, s ez a fogantyú »mit alten Lumpen bekleidet«, tehát a fogantyúhoz textil rongyokat (nyilvánvalóan szalagokat) kötöttek.

Az ember alakú fogantyús dob kérdésére alább az idolumok vizsgálatakor még visszatérünk.

A fenti típusú dobok mellett használtak a baraba török sámánok más fajta dobot is. STRAHLENBERG, Ph. J. két helyen is hivatkozik könyvében a VI. táblára, ahol többek között sámándob rajzát is közli. Az egyik helyen rövid utalást találunk csupán: »Auf der in Kupffer gestochenen Tabula VI. sieht man solche Trummeln (. . .), welche bey den Barabintzischen Tatern gefunden worden, die einley Aberglauben mit den Ostiakern haben.«⁸ A másik helyen már bővebben szól a dobról, sőt használatát is leírja röviden (a leírásban említett E, F és G betű jelzés azonban hiányzik a rajzról): »Barabintzer. Ein Heydnisches Volk zwischen der Stadt Tara und Tomskoi; Haben und brauchen solche Trummeln als die Lappen, wie zu sehen Tabula Vi. Figura (. . .) D. mit beyliegender hoeltzerner Kelle, oder Trummelstock, E. ist das Trummel-Fell, und F. der Handgriff, der sich umdrehen laasset, welchen der Schaman in die Lincke, den Trummel-Stock aber in die rechte Hand nimmt, G. Klapperwerck von Eisen auf einem Querstock.«⁹ (1. kép.)

Azonban nemcsak STRAHLENBERG, Ph. J. könyvéből ismerjük a dob rajzát. MESSERSCHMIDT, D. G. gyűjtései alapján maga is összeállított egy „Sibiria perlustrata”¹⁰ nevet viselő terjedelmes (344 ívlapból álló) kötetet, — amely



1. kép. Baraba török sámándob elülső oldala. (STRAHLENBERG, Ph. J., 1730. VI. D.)

⁷ MESSERSCHMIDT, D. G., 1962, 67.

⁸ STRAHLENBERG, Ph. J., 1730, 313(c) (jegyzet).

⁹ STRAHLENBERG, Ph. J., 1730, 321.

¹⁰ Teljes neve: „Sibiria perlustrata seu Pinar triplicis naturae regni simplicium octo annorum per ribus observatorum . . .”

sajnos naplójához hasonlóan kéziratban maradt¹¹ — s ebben közli a STRAHLENBERG, Ph. J. által bemutatott rajzokat is.¹² (2. kép.)

A STRAHLENBERG Ph. J. és MESSERSCHMIDT D. G. közölte rajz lényegében megegyezik, inkább a rajzok kivitelezésében mutatkozik eltérés.

A rajzok alapján (1., 2. kép) világosan megállapítható, hogy a kerek, széles kávájú dob fogantyúja orsó alakú, amely vékony, de széles deszkaként folytatódik s középvonalából hasonló deszkagerinc emelkedik ki (a fogantyú eme részének keresztmetszete \perp alakú). A fogantyú orsóját x alakban bevágott vonalak díszítik. A fölötte és alatta folytatódó deszkák díszítménye már eltér a két rajzon. STRAHLENBERG szerint zezzug vonalak, MESSERSCHMIDT szerint téglalap alakban áttört nyílások vannak rajta.

STRAHLENBERG leírásához kiegészítésül meg kell említenünk, hogy nemcsak a dob vízszintes pálcáján függ »Klappenwerck«, mégpedig a fogantyútól jobbra és balra három-három fémcsővecske formájában, hanem a kává is. Ugyanis a fogantyútól jobbra és balra három-három enyhén ívelt kés alakú fémlapot erősítettek a kávába.

A dob bőrének külső oldala ábrákkal díszített. Ezekről STRAHLENBERG nem emlékezik meg. IVANOV, S. V., aki a szibériai népek díszítőművészetéről szóló munkájában a baraba dobát is bemutatja, így írja le a STRAHLENBERG közölte kép alapján a dob rajzát: „Élesen körvonalazott dob — felső részén zezzugvonalakkal és ráccsal körülhatárolva napot, teliholdat, csillagot, kiterjesztett szárnyú madarat és három lovat(?) látunk. A dob alsó részére balra lovas alakját rajzolták, amely lovon ül és egyik kezében nyílvesszős íjat tart, alatta valamilyen fantasztikus állat, meredező szőrrel a hátán, béka, jobbra pedig két fa, amelyeknek látszanak a gyökerei.”¹³

A sámándob mellett a dobverő rajzát is közli STRAHLENBERG és MESSERSCHMIDT. Így kiderül, hogy a dobverő fogantyúja vége felé egyenletesen vastagodó henger, a dobverő feje pedig vasaló alakú s valamivel hosszabb a fogantyúnál, amelynek végén hurok van. A dobverő feje a rajzból kitetszően prémmel burkolt.¹⁴

A baraba törökök samanizmusának egyéb sajátosságait is megemlítik a korabeli írásos források. A holland WITSEN Nicolaas, későbbi amszterdami polgármester, aki 1664-ben Oroszországban élt, klasszikus könyvében a baraba törökök idólumairól s azok kultuszáról is megemlékezik: »Dit Volk *Barabinsi*, is een aert van *Kalmakken*, betalen Schatting aen zijn Tzaersche Majesteit, en aen den Kalmakschen *Busucktichan* of *Bustu chan*; (. . .)

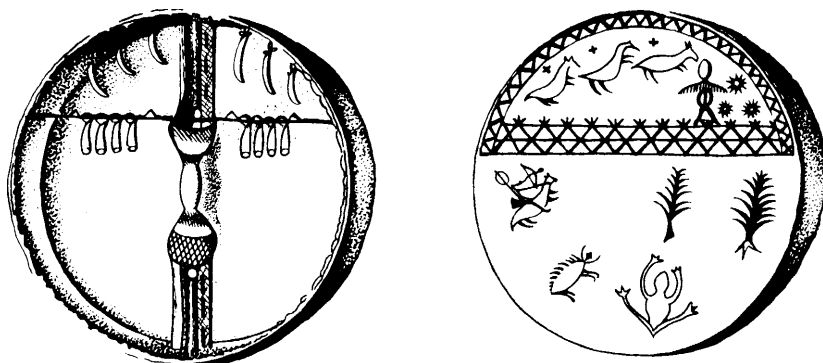
¹¹ A Szovjet Tudományos Akadémia archívuma őrzi Leningrádban: F 98, op. 1, No 22.

¹² A rajzok a 22 (343) lapon láthatók.

¹³ IVANOV, S. V., 1954, 688.

¹⁴ STRAHLENBERG, Ph. J., 1730, VI. tábla, D (sámándobverő).

houden zoo veel Vrouwen als ze kunnen voeden: een Afgoden beeld dat zy eeren, en *Saitan* genaemt word, voeren zy met hun, wanneer op de Jachtuit gaen, ter Peltery vangft; dit Beeld is uit hout gefneden, na de gedaente van een Mensch, gekleed met Stoffe van veelderhande verw; zy voeren het in een Kasje, op een byzondere Slede, en als de vangft goed is, befteken het met alderhande Peltwerk, geven het de beste plaets in het Huis, en vervrolijken zich voor hem, tot dankbaerheit.«¹⁵

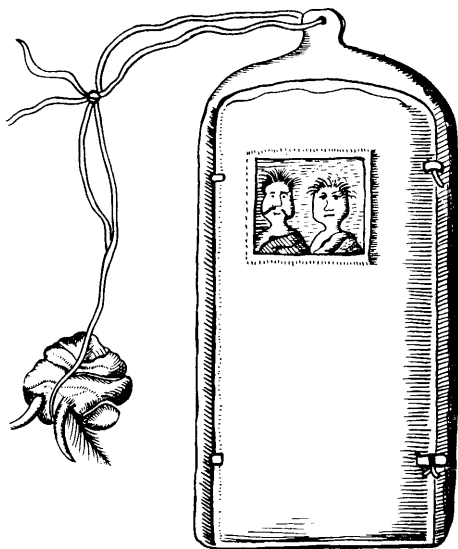


2. kép. Baraba török sámándob. Balra a dob hátsó oldala, orsó alakú fogantyúval, jobbra a dob rajzokkal díszített elülső oldala. (MESSERSCHMIDT, D. G., *Sibiria perustrata*, 22.)

Az oroszok már említett 1692-es Kínába küldött követségének a vezetője, IDES, Yssbrants, aki ugyancsak könyvben örökítette meg utazását, szintén megemlékezik a baraba törökök idólumairól, mégpedig feltehetően ugyanannak a forrásnak az alapján, mint WITSEN, Nicolaas, csakhogy bővebben: »Das volck Barabinsy ist eine art Kalmokken, welche Sr. Czarischen Majestät und dem Bustuchan und zwar einem jedweden die helffte eines kopff-geldesbezahlen.« (226) »Wann sie auf die jagt ausgehen, nehmen sie ihren so genannten Saitan mit sich in die büsche: diser Saitan ist aus groben holtz, so gut als sie es mit einem messer schneiden können, ausgeschnitzt, und ist bekleidet gleich denen Rußischen weibern mit einem kleid von stoff gemacht, welcher allerley farben hat. Dieses götzen-bildgen stehet aufgerichtet in einem darzu gemachten kästgen, wird auch auf einem besondern schlitten geführt. Das erste, was sie fangen, es sey auch was es wolle, opfern sie diesem ihrem höltzernen Saitan oder götzen auff. Wann sie einen guten und reichen fang auf der jagt thun, kommen sie mit freuden nach haus, setzen den götzen auf den höchsten ort ihrer hütten mit seinem kästgen; und be-

¹⁵ WITSEN, N., 1705, 605—6.

hängen ihn hinten und formen, unten und oben mit zobeln, mardern und andern fellen, zur danckbarkeit, daß er ihnen einen so glücklichen fang verliehen hat, und diese schöne leltz-wercke müssen bey diesem Saitan verderben und vergehen; dann sie halten es vor ein ewige schande, wann jemand diese, dem Saitan geopfferte dinge, ihm wiederum abgenommen



3. kép. Baraba török idólumok fából készült ládikában. (STRAHLENBERG, Ph. J., 1730. VI. B.)

und verkaufft haben sollte; über diese siehet man umb und an diesem götzen vile alte und von den würmen verzehrte peltze hangen, welches jämmerlich anzusehen ist.¹⁶

A WITSEN, Nicolaas által röviden, IDES, Yssbrant E. által terjedelmesen, tehát teljesebben közölt értesülés több ízben is nyomdafestéket látott. Például az 1720-ban megjelent »Der allerneueste Staat von Siberien«, vagy a WEBER, Fr. szerkesztette »Das veränderte Rußland« (1721) ugyancsak közli a baraba törökök idólum-kultuszát, mégpedig az IDES-féle értesítéssel szinte teljesen azonos szöveggel, mindössze egy-egy szó eltéréssel.¹⁷ A három teljesebb szöveg közötti külön-

ség nyilvánvalóan egy eredetileg nem német nyelven írt szöveg más-más személy által végzett fordítása következtében jöhetett létre. Az eredeti kézirat a „barabinsi” (oroszul *barabincy*), nép név használata alapján nyilvánvalóan orosz nyelvű volt, s mivel már WITSEN is idézett belőle, kétségtelenül 1664 előtt készült.

LANGE, Lorentz, aki ugyancsak követségben utazott Kínába Nagy Péter uralkodása idején, 1716 március végén kelt át a Baraba steppén, s naplójában szintén megemlékezik a baraba törökök ládikóban levő idólumáról:

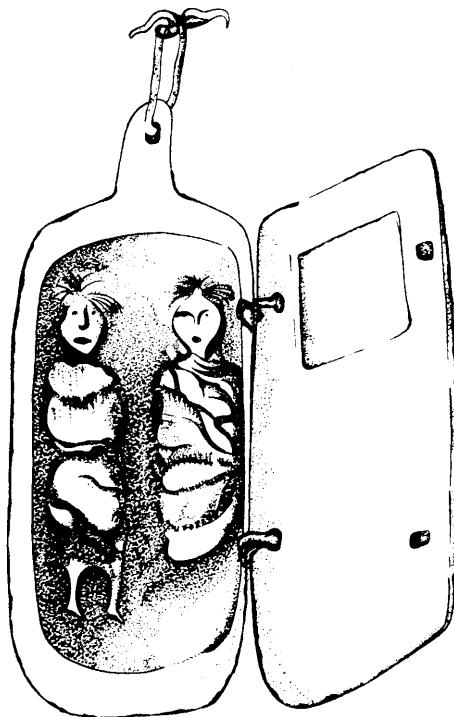
¹⁶ IDES, Y. E., 1707, 226, 229–230.

¹⁷ Például: a) IDES, Y. E., 1707, 229: „Das erste, was sie fangen, es sey auch was es wolle, opffern sie diesem ihrem höltzernen Saitan oder götzen auff.” b) Der allerneueste Staat von Siberien (Nürnberg 1720, 147): „Das erste was sie fangen, es seye was es seye, opfern sie diesem ihren hölzernen Saitan auf.” c) WEBER, Fr., 1738,³ 369: „Das erste, was sie fangen, es sey was es sey, opffern sie diesem ihren höltzernen Schaitan auf.”

»Im Winter bewohnt diese Wüsteney eine Horde von Tartaren, welche von denen Russen Barabinsky Tartaren genennet werden, und die des Sommers sich an dem Fluß Tara und andern kleinen Strömen vertheilen; sie sind Heyden, und leben auch so elende, daß man sie ehe dem Viehe als Menschen vergleichen kan. In ihren Wohnungen, welche in der Erde gegraben, und oberhalb ungefehr eine Elle mit Staqueten erhöht, und mit Stroh bedeckt sind, halten sie einen kleinen aus Holtz geschnittenen Abgott, in der Gestalt eines Menschen. Erstehet in einem kleinen Kästgen, und ist mit allerhand Lappen bekleidet, ungefehr von einer halben Ellen lang. Diesem *Schaitan* (so ist sein Nahme) versprechen sie eine Mütze oder Halskragen, wenn er ihnen zu einem reichen Fang, auf der Jagd verhelffen wil.«¹⁸

Olyan idólumot, amit »in einem darzu gemachten Kästgen«, vagyis egy arra a célra készített ládikóban őriznek, STRAHLENBERG, Ph. J. is közöl rajzban, művének VI. tábláján, B jelzéssel (3. kép). A szerző világosan megírja, hogy a tárgy baraba török: »Auf der in Kupffer gestochenen Tabula VI. siehet man solche (. . .) Götterchen, welche bey den Barabintzischen Tatarn

gefunden worden.«¹⁹ MESSERSCHMIDT, D. G. ugyancsak közli ennek az idólum fajtának a rajzát, mégpedig becsukott és kinyitott állapotban (4. kép). E rajzok alapján kiszélesednek a szóban forgó idólumról való ismereteink: az ember alakú ábrázolásokat párosan helyezik a ládikóba, amely hosszúkás álló téglá, felső oldala enyhén ívelt, tetején kiemelkedő fül szerű kiemelkedés, közepén nyílással, amelybe felfüggesztésre szolgáló szíjat hurkolnak. A ládikónak ablakos ajtaja van, amelyet két szíjból készült csuklópánt tart;



4. kép. Baraba török idólumok fából készült ládikában, a ládika nyitott. (MESSERSCHMIDT, D. G., *Sibiria perlustrata*, 22.)

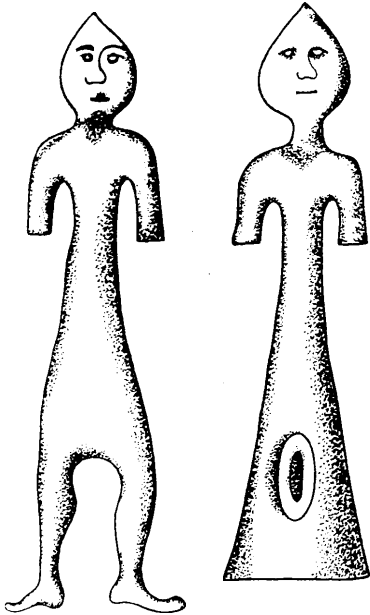
¹⁸ (LANGE, L.), 1738,³ 76.

¹⁹ STRAHLENBERG, Ph. J., 1730, 313 (c) (jegyzet).

az ajtó másik széle ugyancsak két szíjacska segítségével köthető a ládikóhoz. A ládikó felakasztására szolgáló hurokhoz szíjhurkot kötöttek, amelyen állati karmok és hozzáerősített toll van.

A baraba törököknek voltak másfajta idólumaik is.

MESSERSCHMIDT, D. G. naplójában olvassuk az alábbiakat: „15. März 1721. . . . Da passierten wir auch grade durch und kamen Klocke 8 in



5. kép. Baraba török idólumok. (STRAHLENBERG, Ph. J., 1730. VI. A.)

Kulenba-Jurte, . . . Wir funden auch hier viel Schaitans, unter andern einen, der ziemlich groß, welchen, wie auch andere kleine, Karl Schulman abgezeichnet. Wir frugen ihnen, ob (sie) diese vor (für) Göttern hielten, so ihnen Regen, Brot, und sonstwas geben könnten. Nein, sagten sie, das wären Abbilder von den Vorigen (Vorfahren), so hier auf Erden gelebet.«²⁰ Messerschmidtnek alkalma nyílt más baraba török helységben is „kis” idólumot látnia. „17. März 1721. Klocke 6 des Morgens fuhren wir wieder von hier und kamen Klocke 8 in Čada-Jurte. . . . Auch geben sie dem Herrn Doktor hier ein kleinen Schaitan, und wunderten wir uns, daß sie solches taten, denn in vorigen Jurten wollten sie keine weggeben noch verkaufen, sondern wahnnten vor (meinten), sie würden darüber Unglück haben oder gar sterben.«²¹

A kisebb idólumok alakját is ismerjük, STRAHLENBERG, Ph. J. munkája

alapján (5. ábra).²² Sajnos rávonatkozó értesítést, az általánosító megjelölésen kívül: »Götterchen, welche bey den Barabintzischen Tatern gefunden worden«,²³ nem találunk könyvében. Az idólumok esetében döntő, hogy MESSERSCHMIDT, D. G. is közölte azok rajzait (6. kép). Így megállapítható, hogy azok mind csúcsos fejűek, nem pedig naturalisztikusan is ábrázoltak, miként STRAHLENBERG mutatja (a horoggal körülkötözött idólmúnál). A csúcsos fejű emberalakokat ruhába is öltöztették.

²⁰ MESSERSCHMIDT, D. G., 1962, 59–60.

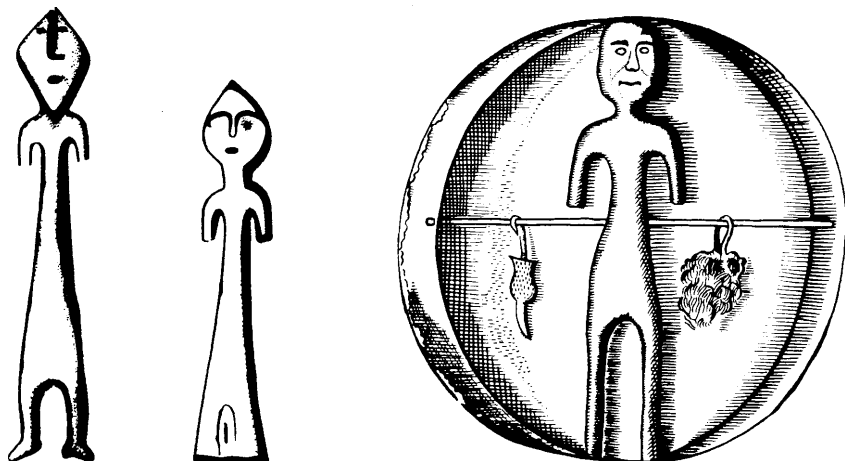
²¹ MESSERSCHMIDT, D. G., 1962, 63.

²² STRAHLENBERG, Ph. J., 1730, VI. tábla, A.

²³ STRAHLENBERG, Ph. J., 1730, 313 (c) (jegyzet).

A baraba török idólum nevét is ismerjük, modern folklór gyűjtésekből: „*paraba qalqy pek nadan qalyq polyan. alar qurcaqqa tabynyanar*”²⁴ „A baraba nép nagyon műveletlen nép volt. Ők fabáboknak hódoltak.”²⁵ Tehát szellemeik ábrázolásait a *qurcaq* szóval jelölték.

A korabeli források megemlékeznek a baraba törökök egy másfajta idólumáról is. MESSERSCHMIDT, D. G. naplójából kiderül, hogy 1721. márc.



6. kép. Baraba török idólumok. (MESSERSCHMIDT, D. G., Sibiria perlustrata, 22.)

7. kép. Dobban álló baraba török idólum. (STRAHLENBERG, Ph. J., 1730. VI. C.)

20-án »gingen wir nach der Jurte, Kutuk genannt, welches das erste Dorf in Terena-Wolost is».²⁶ A következő nap az utazók ugyanitt maradtak, és »Hier an diesem Orte bekam der Herr Doktor einen Schaitan oder Abgott, der in einer Trummel stand«.²⁷ A dobban álló idólumot korántsem ezen az egyetlen helyen figyelhette meg MESSERSCHMIDT, D. G. és STRAHLENBERG, Ph. J. A Kulenba-Jurtában »Wir funden auch hier viel Schaitans, unter andern einen, der ziemlich groß, in einer Art Lapp-Trummel (Lappentrommel) gestellt, welchen (. . .) Karl Schulmann abzeichnet«.²⁸ Két nappal később Čada-Jurtába értek: »Hier sahen wir wieder einen großen Schaitan in einer Trummel, welchen Karl Schulman abzeichnete.«²⁹

²⁴ DMITRIEVA, L. V., 1958, 149.

²⁵ DMITRIEVA, L. V., 1958, 153.

²⁶ MESSERSCHMIDT, D. G., 1962, 70.

²⁷ MESSERSCHMIDT, D. G., 1962, 71.

²⁸ MESSERSCHMIDT, D. G., 1962, 59.

²⁹ MESSERSCHMIDT, D. G., 1962, 63.

A dobban álló idólum rajzát is ismerjük, mégpedig mind a két szerzőtől. STRAHLENBERG, Ph. J. könyve VI. tábláján közli C jelzéssel (7. kép). Sajnos ezzel a rajzzal kapcsolatban sem ad részletes leírást. Ebben az esetben is csak a már említett általános megjegyzésre vagyunk utalva: »Auf der in Kupfer gestochenen Tabula VI. siehet man solche Trummeln und Götterchen, welche bey den Barabintzischen Tatern gefunden worden.«³⁰ STRAHLENBERG Ph. J. idézett mondata azonban félrevezető: a VI. táblán levő „dobokról” ír, valóban két dob rajza is látható, a D jelzésű orsó alakú fogantyújú dob (nálunk 1. kép) és a C jelzésű dob (nálunk 7. kép), amit „ember alakú fogantyújú dobnak” lehetne nevezni, ha dob lenne! MESSERSCHMIDT, D. G. naplója azonban nem dobnak, hanem dobban álló idólumnak nevezi. Félreértésre, vagy elírásra nem gondolhatunk, hiszen ilyen tárgyat MESSERSCHMIDT három helyen is látott: 1721. márc. 15-én Kulenba-Jurtában, márc. 17-én Čada-Jurtában, márc. 21-én pedig Kutuk-Jurtában, s mind a három alkalommal „dobban álló idólumnak” nevezi.³¹

De dobban álló idólum, nem pedig ember alakú fogantyújú dob mellett bizonyít maga a rajz is. A dobok elengedhetetlen tartozékai a fémfüggők. Az orsó fogantyújú dob rajza, mint láttuk, valóban fel is tünteti ezeket, részint a keresztpálcán függő három-három fémcsovet, részint a kávába erősített három-három ívelt kés alakú függőt. A fémfüggők természetesen nemcsak az orsó, hanem az ember alakú fogantyújú dob elengedhetetlen tartozékai is! Miként később visszatérünk rá, pontosan ilyen függőket találunk más török népek recens sámándobjain is. Mindezek a függők hiányoznak a szóban forgó baraba török „dob” rajzairól, így ez már eleve valószínűtlené teszi ennek a tárgynak a d o b funkcióját. Ugyanakkor a rajz tanúsága szerint a „dobon” voltak függők, mégpedig a vízszintes pálcá bal felén valamilyen állat karma, jobb felén pedig valamilyen állat préme. Ezek a tárgyak jellemző tartozékai — az idólumoknak! A MESSERSCHMIDT közölte rajzon sem fémfüggőket, hanem valami hegyesszögű háromszög alakot látunk (8. kép). Nyilvánvalóan az állatkarom jelzése. A baraba török samanizmus körén belül maradvá csak a már említett faládikóban őrzött idólumra utalunk: »und behängen ihn . . . mit zobeln, mardern und andern fellen, zur danckbarkeit«, s amelyhez (lásd 3., 4. kép) állatkarmot is kötnek, nyilvánvalóan az idólumnak hozott (engesztelő vagy kérő, vagypedig hálaadó) áldozatként. A dobban álló idólum egyébként jól ismert más török népek recens

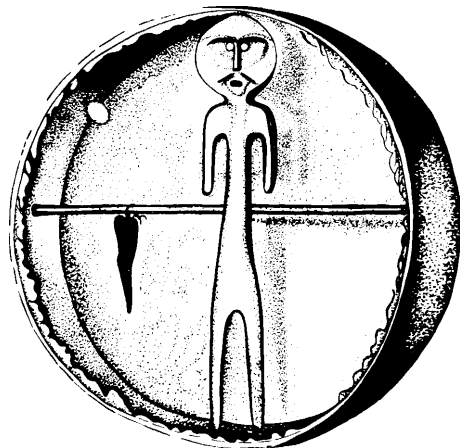
³⁰ STRAHLENBERG, Ph. J., 1730, 313 (c) (jegyzet).

³¹ Kulenba-Jurte: „Wir funden auch hier viel Schaitans, unter andern einen, der ziemlich groß, in einer Art Lapp-Trummeln (Lappentrommel) gestellet”, (p. 59); Čada-Jurte: „Hier sahen wir wieder einen großen Schaitan in einer Trummel” (p. 63); Kutuk-Jurte: „ein Schaitan oder Abgott, der in einer Trummel stand.” (p. 71)

néprajzi anyagában is. (Erre a kérdésre alább — az összehasonlító vizsgálat során — még visszatérünk.) MESSERSCHMIDT, D. G. és STRAHLENBERG, Ph. J. két egymással ellentmondó értesítése közül MESSERSCHMIDT megállapítását kell helyesnek elfogadnunk, vagyis a szóban forgó tárgy nem „ember alakú fogantyújú dob”, hanem dobban álló idólum. STRAHLENBERG, Ph. J. tévedését nyilván az okozta, hogy a baraba törökök körében, mint láttuk, használatos volt az ember alakú fogantyújú dob is.

A baraba törökök azonban nemcsak otthonaikban őriztek idólumokat. MESSERSCHMIDT, D. G. naplója értesít erről a fajta szellemábrázolásról is:

»Wie wir in dieser Jurta [Izenbek-Jurte, Tunusa Wolost] eine kleine Fahn auf dem Dach sahen, fragten wir nach die Ursache und ließen solche herunternemen. Wir sahen eine kleine weiße Leinwandfahne, an einem Spieße gebunden, unter der Fahne aber hing an selbigen Spießes Stange ein rund Stück Birk-enbork(e), in der Ründe (rund) zusammengewickelt, worinnen eine helle Elle grob Leinwand, ein Lappen bunten Katun und noch zwei oder drei andere Leinwandläppchens. Unser Wirt berichtete, der Wirt von jenem Hause wäre gestorben und gestern begraben worden, und dieses dem Schaitan vermacht



8. kép. Dobban álló baraba török idólum. (MESSERSCHMIDT, D. G., Sibiria perlustrata, 22.)

oder geopfert, welcher Schaitan drei Tagereise von hier in einem dazu aufgebauten Hause wohnte. Wir frugen, ob sie diesen Schaitan vor (für) einen lebendigen Gott hielten und wie sonst sein anderer Name wäre, sintemal mit dem Namen Schaitan alle ihre Bilder betitelt werden. Sie antworteten, es wäre nur das Bildnis desjenigen, der zuerst vom Himmel gekommen, hätte geleuchtet wie die Sonne. Dieses war alles, was diese dummen und einfältigen Heiden davon vor (für) Bescheid geben konnten.«³²

A baraba törököknek tehát az otthon levő idólumaikon kívül volt a szállástól távoli, három napi távolságra eső szellemábrázolásuk is, amely nemcsak őrzési helyében, hanem az eredetéhez fűződő hiedelemben is különbözött az előbbiektől. A házi idólumokról, mint láttuk, azt tartották, »si

³² MESSERSCHMIDT, D. G., 1962, 58.

wären Abbilder von der Vorigen (Vorfahren), so hier auf Erden gelebet«, ezzel szemben a távoli hombárban őrzött idólum — égi eredetű.

Etnikumunk más églakóról, mégpedig a világmindenséget alkotó istenségről is tud. »Ob sie aber gleich keine Schriften hätten und von niemand recht unterrichtet worden, so wüßten sie doch, daß nur ein großer rechter Gott wäre, der Himmel und Erden erschaffen. Daß auch ihre Seele nach diesem Leben entweder wohl oder wehe nach eines jeden Verhalten, daß wüßten sie auch. Den Ort aber, wo die bösen Menschen hinkämen, wüßten sie nicht zu nennen.«³³

A baraba törökök áldozatairól is kapunk némi utalást a korabeli forrásokból. »Wir frugen, ob sie beim Anfang des Jahres keine Zusammenkunft oder Festtag hielten und ob sie denn nicht etwa Opfer töten. Nein, davon wüßten sie nicht, sondern sie opferten und beteten, wenn es ihnen selbst dünkete.«³⁴ Állatáldozatról, mégpedig loáldozatról is értesülünk, a temetéssel kapcsolatosan Čada-Jurtában »Auch referierten sie uns noch, daß eine jedere Familie ihre eigene begräbnisstelle hätte, woselbst des Verstorbenen bestes Pferd abgeschlachtet würde; setzten es hernach auf einen Pfahl übers Grab.«³⁵

Az egykori állatáldozat tényét legújabbán gyűjtött folklór szövegek is megerősítik: »*qurcaqny alla tep pilgännär. qonyrcaqqa qurmannyq sojyannar. qurmannyqny qanyn ol qonyrcaqlaryny üstinä salyanar. qonyrcaqqa qyjbädüt etkännär.*«³⁶ Fordításban: „Ők fabábut tiszteltek isten helyett. Áldozatul leölték (neki) azt, amit feláldoztak. Az áldozat vérét az áldozati oltárra hintették (szószerint: helyezték). Az áldozati oltár előtt imádkoztak.”³⁷

A baraba törökök körében gyakorlatban volt a jövendölésnek egy sajátos módja is. GEORGI, J. G. értesülése szerint »Sie hatten (...) besondere Zauberer und Wahrsager, die sie *Jakuterätar* nannten und die vorzüglich aus dem Zittern der Bogensehne weissageten.«³⁸ Az íjhúr rezgéséből, illetve magának az íjnak a megmozdulásából vagy mozdulatlanságából jövendölő varázsló nevét nem vették számba a török szótárak, azonban etimológiája alapján kétségtelen, hogy íjjal jövendölő személyt jelent. A GEORGI, J. G. által feljegyzett szó első tagja, a *jaku*, jól ismert a baraba török nyelvben, RADLOV, V. V. szótárában *javy* 'íj' alakban közli.³⁹ A szó második tagja nincs feljegyezve a baraba törökből, de más török nyelvjárásokból jól ismert: RADLOV III, 1060 teleut, sór, tarancsi *tär-* 'összeszedni, összegyűjteni', RADLOV III,

³³ MESSERSCHMIDT, D. G., 1962, 60.

³⁴ MESSERSCHMIDT, D. G., 1962, 69.

³⁵ MESSERSCHMIDT, D. G., 1962, 63.

³⁶ DMITRIEVA, L. V., 1958, 149.

³⁷ DMITRIEVA, L. V., 1958, 153–4.

³⁸ GEORGI, J. G., 1776, 196.

³⁹ RADLOFF, W., 1905, 41.

1060 kirgiz, karakirgiz *ter- 'ua'*, GABAIN, A.,⁴⁰ ótörök: *tir- 'ua'*. Az *-ät*-deverbális verbum képző faktitivum, passivum jelentéssel, az *-ar~är* pedig deverbális nomen képző: nomen futuri. A jövendőlo neve tehát: "íj(jal) összegyűjtető", vagyis olyan személy, aki íjával a szellemeket gyűjti össze, s ezek segítségével jövendöl.

Az állatáldozat kapcsán már láttuk, hogy az egyes családoknak saját temetőik voltak. MESSERSCHMIDT, D. G. naplója alapján megismerkedhetünk a temetkezés két sajátos módjával, a lovas temetkezéssel, illetve a koporsó fára való helyezésével is. »Hier in dieser Jurte (Kulenba-Jurte) frugen wir, auf wes Art sie ihre Toten begrüben. Antwort: Nachdem sie in Walde ein Loch in der Erde gemacht, so legten sie ohne viele Zeremonien die Leiche darein, geben aber den Verstorbenen seinen Köcher, Pfeil, Bogen, Kessel, Äxte und all sein Gut mit im Grabe, sein bestes Pferd aber würde abgeschnitten (getötet) und auch mit im Grabe gelegt.«⁴¹ A „temetkezés” másik módjával Bochca-Jurtában ismerkedtek meg MESSERSCHMIDTÉK: »Grade gegen dieser Jurte über, auf dem Felde hinaus 400 Schritt, stand ein Pfahl, eines Kerls Dichte im Leibe (so dick wie der Körperumfang eines Mannes), worauf wir etwas erblickten. Wie wir dahin gingen, funden wir ein klein Kind im Sarge daselbst darauf liegen. Wir frugen die Leute, warumb si es nicht in die Erde gegraben. Gaben zur Antwort, dies Kind hätte noch keine Zähne gehabt und hätte noch die Mutterbrüste gesogen, auch noch kein Böses getan und geredet, wesfalls es nicht wie die alten Leute in die Erde eingescharret worden. Es hätte da schon 8 Jahr gestanden und würde so lange dastehen, bis es von selbsten verfaulete und verwesete.«⁴²

A halottakkal kapcsolatban még két szokásról értesülünk MESSERSCHMIDT naplójából. Az egyik az arc megvérezésével való gyászolás: »Hier in diesem Dorfe (Arka-Gaut-Jurte) war ein Weib in unsern Quartier, die voll mit Blut auf beiden Backen war. Wir frugen nach der Ursache. (Sie) antwortete, ihr Bruder wäre gestorben, und desfalls traurete sie; (sie) hätten die Manier, daß, wenn Vater, Mutter, Bruder oder Kinder stürben, so müßten sie sich die ersten Wochen der Trauerzeit also kratzen, daß Blut herausginge.«⁴³ A vérkonokon kívül a műrokonokat is hasonlóképpen gyászolták: »Hier (Ilcibek-Jurte) sahen wir wieder ein Weib, die sich blutig gekratzt hatte, welcher ihr Mann gestorben war.«⁴⁴ Azt is megfigyelhették, hogy mennyi ideig gyászoltak ezen a módon. »Wir frugen ihr, wie lange ihr Mann gestorben. Sie antwortete, verwichenen Frühjahr. Warumb sie sich denn auch

⁴⁰ GABAIN, A., 1950, 341.

⁴¹ MESSERSCHMIDT, D. G., 1962, 59.

⁴² MESSERSCHMIDT, D. G., 1962, 69.

⁴³ MESSERSCHMIDT, D. G., 1962, 65.

⁴⁴ MESSERSCHMIDT, D. G., 1962, 65.

nicht so blutig gekratzet, wie wir vorher bei andern gesehen. Sie antwortete, das täten sie nur anfänglich einige 8 Tage, einige 2 Wochen, andere auch 4 Wochen lang.«⁴⁵

A halottakkal kapcsolatban másik szokás a halott etetése. »Eben ein solch Weib, wovon zuvor erwähnt, ging nachdem aus der Stube durch den Schnee auf dem Felde nach einem Birkenbaum. Wie wir sie dahin wandern sahen, wurden wir gewahr, daß sie daselbst auf die Knie eine Weile sich setzte. Wir gingen dahin und funden, daß sie einen kleinen Schlitten dahin gezogen, auf welchen ein Kessel, ein Beutel mit trockner Grütze, des toten Mannes Handschuhe, Mütze und Beil lag, item hatte sie eine lederne Flasche mit Braga. Wir frugen ihr, was sie damit machte. Antwortete, sie brächte ihren verstorbenen Mann Speise. Weil er aber unsichtbarerweise davon speisete, so würde sie nebst ihren Verwandten bald hinkommen und daselbst das Essen verzehren.«⁴⁶

A XVII. és XVIII. századi utazók értesítései alapján ez a kép alakítható ki a baraba törökök iszlám előtti hitvilágáról. Tehát sámánhitűek voltak, sámánjaik — akiket *gam*-nak neveztek — dobbal végezték szertartásaikat. Kétféle sámándobot is használtak: az egyik fogantyúja ember-, a másiké orsó alakú volt. A dob keresztpálcájáról és kávájáról fémfüggők, fogantyújáról pedig rongydarabok függtek alá. A dob bőrének külső oldalát rajzok díszítették. A dob verője csaknem hengerded fogantyúból és ezzel csaknem azonos hosszúságú vasaló alakú fejből állott, amelyet prém fedett.

A sámánokon kívül jövendőmondóik is voltak, akik egy íj mozgásából tudtak jósolni, ezeket *jakutereter*-nek („*Jakuterätär*”), vagyis „íjjal összegyűjtetőknek” nevezték, mivel az íjjal összegyűjtött szellemek segítségével adtak választ azoknak, akik kérdéseikkel hozzájuk fordultak.

Szellemeiket fából faragott csúcsos fejű emberalakokként ábrázolták, némelyikük ruhátlan volt, némelyiküket ruhába öltöztették, sőt voltak dobozkába vagy éppen dobba helyezett idólumaik is. Ha a szellemek megsegítették őket (pl. a vadászat eredményes volt), hálájuk jeléül coboly, nyest és egyéb értékes prémekkel halmozták el a szellem ábrázolását; más idólumokra állatkarmokat vagy prém darabokat, megint másokra pedig horgot akasztottak. Ezeket az idólumokat, amelyek hitük szerint elhunyt őseiket ábrázolták, otthonukban tartották, szállításukra azonban külön erre a célra készült szánokat használtak. Az otthoni családi idólumokon kívül voltak a szállástól távol (pl. három napi távolságra) eső szellemábrázolásaik is, amiket erre a célra épített házban őriztek. Az ilyen idólum annak a képe, aki az

⁴⁵ MESSERSCHMIDT, D. G., 1962, 66.

⁴⁶ MESSERSCHMIDT, D. G., 1962, 66.

égből szállt alá, mégpedig éppen úgy ragyogva, mint maga a nap. Hittek egy világmindenséget teremtő églakóban is.

Bizonyos időpontokban áldozatot is mutattak be. Ismeretes volt az állatáldozás, mégpedig a lónak a feláldozása: a leölt lovat (nyilvánvalóan csak a bőrét) rúdra húzták.

Az egyes családoknak saját temetőik voltak. A halott mellé használati eszközöket (tegez, íj, nyíl, üst, fejsze stb.) és lovat is helyeztek. A kisgyermeket viszont nem földbe temették, hanem koporsójukat rúdra tették. Hozzá tartozóikat (vérrokonait és műrokonait egyaránt) azzal gyászolták, hogy bizonyos ideig (egyesek 8 napig, mások két hétig, megint mások négy hétig) véresre kaparták arcukat. Szokásban volt az elhunyt hozzá tartozó „etetése” is.

Ennyiben foglalható össze a baraba törökök iszlám előtti hiedelmei, mágius szokásai. Kétségtelen, hogy a XVII—XVIII. sz.-i források jelentős mértékben egészítik ki e nép mohamedanizmus előtti vallásos képzetéről való ismereteinket. Összehasonlítás céljából bemutatjuk az eddigi kutatások alapján rendelkezésünkre állt anyag összefoglalásait. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy az alábbiak a valóságnál kedvezőbb képet nyújtanak, mert nem kizárólag csak a baraba törökökről, hanem az ún. „nyugatszibériai tatárokról”, vagyis a barabákon kívül a tjumeni, tobolszki, tarai és tomszki törökökről összegyűlt anyagot is számbaveszik.

TOKAREV, S. A. összegezése néhány sor csupán: „Vallásukat tekintve a tatárok mohamedánok, az iszlám a XVI. sz.-ban Kücüm idején jutott el hozzájuk. De vannak nyomai a mohamedanizmus előtti hiedelmeknek és szertartásoknak is: régebben tisztelték a szent fákat, áldozatot mutattak be az égnek és a »gazda-szellemeknek«. Leírták a nők *kargatuj* (»varjak érkezése«) ünnepét.”⁴⁷ KHRAMOVA, V. V. összefoglalása valamivel szélesebb körű: „Vallásukat tekintve a szibériai tatárok mohamedánok (szunniták) voltak. Fő egyházi személyük Embaevo faluban (Tyumenszkij rajon) lakott, ahol nagy juttatott telkeket birtokolt. Azonban a szibériai tatároknál megőrződtek az iszlám előtti hiedelmek is. Széltében el volt terjedve a szellemekbe, »gazdába» vetett hit. Közülük a ház »gazdája», a víz »gazdasszonya», az erdő »gazdája» voltak a lényegesek. Sok tatár megőrizte a fák (nyírfa és erdei fenyő) kultuszát. Megőrződött az áldozati szertartás. Szárazság idején a falu egész lakossága kiment a mezőre és lovat, tehenet vagy borjat, néha pedig birkát öltek, kérvén az istent, hogy adjon esőt. Azután a nappal szemben helyezkedtek el, megfőzték a megölt állatot és az összegyűlteket mind megvendégelték; a lerágott csontokat vízbe dobták. A halottakról való meg-

⁴⁷ TOKAREV, S. A., 1958, 445.

emlékezés napján kakasokat áldoztak. Villámcsapás, mennydörgés, gonosz szellemek, betegségek elleni védekezésül nyakukban amuletteket viseltek: medve agyart és medve karmot. Amuletteket akasztottak a bölcsőre is.”⁴⁸

A baraba törökök iszlám előtti hitvilágának a XVII—XVIII. századi források alapján kibontakozott képe már egymagában jelentős tanulsággal szolgál: elősegíti a szibériai népek kultúrtörténetének a jobb megismerését. Hiszen e nép samanizmusának a megléte két fontos kérdést is érint: a samanizmus egykori elterjedési területét, illetve a törökség iszlám előtti hitvilágát. A baraba török hitvilág elemző vizsgálata alapján azonban nemcsak az állapítható meg, hogy a samanizmus korábban Nyugat-Szibériában is el volt terjedve, ill. hogy az iszlámot a baraba törököknél (s ennek alapján feltehetően a többi török népnél is) a samanizmus előzte meg. Összehasonlító módszerű elemzés segítségével további eredmények is várhatók: ilyen módon részint megismerhetjük az egyes tárgyak, képzetek ideológiai hátterét, tehát a l l á s t ö r t é n e t i eredményeket is kapunk, részint megismerhetjük azokat a népeket, amelyeknek a tárgyai, képzetei azonosságot mutatnak a baraba jelenségekkel, az azonosságok okának megfelelő értékelése alapján pedig e t n o g e n e t i k a i tanulságokat is leszűrhetünk.

Tehát az alábbiakban előbb összehasonlító módszerrel sorra megvizsgáljuk a baraba török samanizmus sajátosságait, hogy megismerjük azok ideológiai hátterét, majd az interetnikus azonosságok okainak tisztázása után megkíséreljük az etnogenetikai folyamat megvilágítását.

A s á m á n d o b. A baraba török sámándobok, mint láttuk, két típusba tartoztak, s az egyik típus markolata ember alakot ábrázolt. Ez a fajta fogantyú egyáltalán nem általános a délszibériai törökök körében. PROKOF'EVA, E. D. a délszibériai sámándobokat önálló, az ún. „délszibériai” típusba sorolja, amelynek következők a jellemző jegyei: 1. kerek forma; 2. nagy méretek (egészen 1 m átmérőig); 3. széles káva (20 cm-ig); 4. rezonáló rések hiánya a kávéban; 5. hosszirányú fafogantyú; 6. egy vagy több (a fogantyúhoz viszonyítva) haránt vas pálcá; 7. bonyolult rajz, amely a dob jelentését a világmindenség jelképeként tükrözi.⁴⁹ A szóban forgó típus három változatát különbözteti meg a szerző „az ismérvek teljes komplexusától való eltérés alapján: a szajáni-jeniszeji, a sór, valamint az altaji változatot. A dobfogantyú alakja e változatokban: 1. hosszanti fa markolat díszített lapos lap alakjában, 2. hosszanti fa markolat, 3. a markolat végein egy vagy két antropomorf ábrázolás. Ezt az utóbbi változatot az altaj kizsik, cselkanok, telengitek, részben a kumandik és a nyugati tuvák használták.”⁵⁰

⁴⁸ KHRAMOVA, V. V., 1956, 484.

⁴⁹ PROKOF'EVA, E. D., 1961, 447.

⁵⁰ PROKOF'EVA, E. D., 1961, 447.

Ehhez kiegészítésül hozzá kell tennünk, hogy a tubák sámándobjainak egy része is ebbe az „altaji változatba” tartozott.⁵¹ Az antropomorf markolatú baraba török sámándob analógiájaként természetesen a „délszibériai dobtípus” „altaji változata” jöhet számításba, mégpedig az egyfejben végződő markolatú altípus.

Mivel PROKOF'EVA nem választotta el egymástól az egy- és a kétfejű dobfogantyús altípust, és nem határozta meg azok elterjedtségi területét, azért meg kell említenünk, hogy ez utóbbit az északi altaji törökök (tubák, kumandik, valamint a cselkanok) használták.⁵² A szempontunkból fontos egyfejű dobfogantyú elterjedése szélesebb körű. Ismeretes a tuváknál, de csak a nyugati — tehát az Altaj szomszédságában lakó — csoportnál.⁵³ Ez a tuva dobfogantyú változat azonban, miként már kimutattuk, altaji török, mégpedig telengit hatás eredménye.⁵⁴ Használatos volt az egyfejű markolatú dob az északi altajiaknál is, azonban náluk is csak másodlagos. Erről POTAPOV, L. P. helyszínen gyűjtött adatai tanúskodnak.⁵⁵ A baraba törökök antropomorf markolatú dobtípusa csak a déli altajiak, és pedig az altaj kizsik és a telengitek körében elsődleges. S ez a dobtípus ettől a két néptől másodlagosan terjedt el egy-egy szomszédos török néphez: a telengitektől a nyugati tuvákhoz, az altaj kizsiktól pedig az északi altajiakhoz (tubákhoz, kumandikhoz).

A baraba törökök antropomorf fogantyújú dobja tehát a déli altaji, pontosabban meghatározva az altaj kizsi és a telengit sámándob pontos megfelelője (9. kép). Az azonosság kiterjed a dob fogantyúján levő textiliára is, hiszen, miként idéztük, a baraba töröksámánról ezt olvastuk MESSERSCHMIDT, D. G. naplójában: »Er hatte mit sich eine Schaman- oder Lapptrommel, worin ein hölzern Schaitan (mit alten Lumpen bekleidet) festgemacht war.«

⁵¹ POTAPOV, L. P., 1963, 239—240.

⁵² POTAPOV, L. P., 1963, 232. POTAPOV megemlíti ezt az altípust az altaj kizsiknél is, de hozzátézi: „Die Altaier selbst glaubten, diese Trommeln gehörten den »Finsternen«, das sollte bedeuten: Stämmen, die im »Finstern« (in der Taiga) wohnten, den Tubalaren, Tschelkanen und Kumandinen.” (POTAPOV, L. P., 1963. 245—6.)

⁵³ DIÓSZEGI, V., 1962, 171, 21. kép

⁵⁴ DIÓSZEGI, V., 1962, 178—180.

⁵⁵ Az egy fejű sámándob másodlagosságáról a kumandiknál a kétfejű sámándobbal kapcsolatban értesít: „*äki bastyy qanym* 'zweiköpfiger qanym' war die meistgebrauchte Trommel und wurde nicht nur von den Kumandinen selbst, sonder auch von den Tschelkanen als die »echte« angesehen.” (POTAPOV, L. P., 1963. 236.) A cselkanokkal kapcsolatban meg is mondja, hogy az egyik típust azért nevezték igazinak, mert a másikat idegen — esetünkben sór — eredetűnek tartották: „Die Tschelkanen hatten zweierlei Schamanentrommeln, von denen eine als »angestammt« teschelkanisch galt, die andere als schorisch.” (POTAPOV, L. P., 1963, 232.) A tubák egyfejű sámándobjáról világosan megmondja: „wurde nur beschrenkt gebraucht, da sie zumeist in den Gebieten verbreitet war, die an die Alataier (altai kiži) stiessen.” (POTAPOV, L. P., 1963, 240.)

A baraba törökök másik dobja, mint láttuk, más típusú: markolata orsó alakú, bőrét pedig kívül rajzok díszítik. Ennek a sámándobnak a párhuzamait korántsem egyszerű megtalálnunk a hasonló jellegű dobok között. Látszólag megkönnyíti az összehasonlítás dolgát az a tény, hogy ezt a dob-típust csak a délszibériai török népek használták. Ennek megfelelően PROKOF'EVA, E. D. a szibériai történeti-néprajzi atlaszban a „délszibériai típus” „sór változatának” nevezi.⁵⁶ Viszont megnehezíti az összehasonlítást az a tény, hogy ezt a változatot számos délszibériai török nép ismerte. PROKOF'EVA szerint „a dob sór típusa előfordult a sóroknál, részben a kácsoknál, szagájoknál, beltireknél, teleutoknál, kumandiknál”.⁵⁷ POTAPOV, L. P. megállapítása szerint a tubáknál és a cselkanoknál is használtak ilyen markolat-típusú dobot.⁵⁸ A szóban forgó dob azonban csak a sóroknál,⁵⁹ teleutoknál⁶⁰ és a khákászoknál (kács, szagáj, beltir)⁶¹ volt kizárólagos. Az északi altajjiaknál, vagyis a kumandik, cselkanok és tubák körében csak másodlagos volt, (ezeknél a népeknél a kétfejű fogantyús volt az eredeti),⁶² s kétségtelenül a sóroktól került át hozzájuk.⁶³ A fogantyú alapján a baraba török sámándob nyilvánvalóan ama népek (vagy népek egyike) dobjával hozható kapcsolatba, amelyeknél az orsó markolatú dob — eredeti. A kör tehát három népre szűkült: a khákászra, a sórra és a teleutra.

Sajnos nem segítenek a kör leszűkítéséhez a dobban levő fémfüggők sem. A baraba török dob kávájáról lefüggő fém félholdakat és a vízszintes fém-pálcára erősített fémkúpokat, miként a legtöbb szibériai nép, éppen úgy az említett három nép sámándobjain is megtaláljuk.⁶⁴

A baraba török dob bőrének külső oldalán levő rajz ugyancsak ezek felé a népek felé mutat. IVANOV, S. V. éppen rajzunk kapcsán írja: „Ha a leírt

⁵⁶ PROKOF'EVA, E. D., 1961, 447.

⁵⁷ PROKOF'EVA, E. D., 1961, 447.

⁵⁸ POTAPOV, L. P., 1963, 232, 239.

⁵⁹ POTAPOV, L. P., 1963, 225.

⁶⁰ POTAPOV, L. P., 1963, 228.

⁶¹ KLEMENC, D., 1890. táblák.

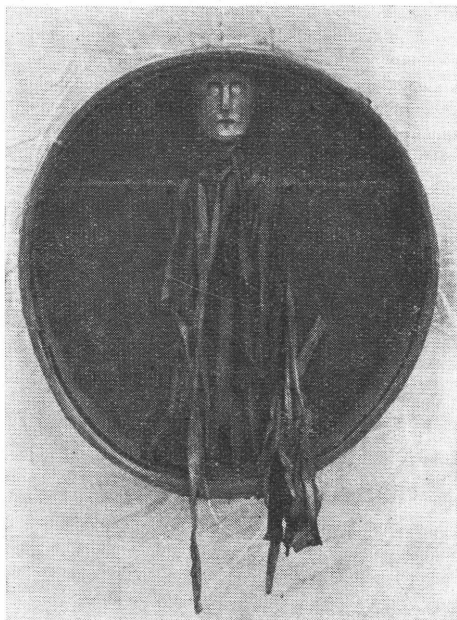
⁶² POTAPOV, L. P., 1963, 236, 239.

⁶³ POTAPOV, L. P., 1963, 232, 236, 239.

⁶⁴ Például a khákász dobokra lásd PROKOF'EVA, E. D., 1961, 480, 2. kép; a teleut dobokra: Dyrenkova, N. P., 1949, 3—4. kép; a sór dobokra: Prokof'eva, E. D., 1961, 480, 1. kép. A dobokon levő függők funkcióját egy altaj kizsi sámándob szóban forgó leírásával világítjuk meg. A fogantyú „mindkét oldalán másfél hüvelyk nagyságú, sarlóalakú vashorgok vannak, a fül és a fülbevaló (*aj qulag* ['hold fül'], *syrya* ['fülbevaló']). — Sámánkodás közben a sámán vagy a sámán nő ennek a zengését figyeli s rajta keresztül értesül a szellemek akarataról”. (ANOKHIN, A. V., 1924, 54). A dobba erősített vízszintes vaspálcára (*kiriš*) „jobb oldalt öt, balról négy, összesen egyszer kilenc vaslemezt akasztanak, egyenként két, két és fél hüvelyknyi hosszúak. Némelyik dobon több, némelyiken kevesebb vaslemezke van. Ezeket a lemezeket *qonurana* nevezik, és azokat a nyílvevőket jelképezik, amelyekkel a sámán a gonosz szellemeket visszaveri”. (ANOKHIN, A. V., 1924, 53.)

dob eredete nem lenne ismeretes, könnyen khákásznak (vagy sórnak) lehetne tartani, mivel ezeknek és más népeknek a dobjain levő rajzok jellegükben és elhelyezésükben teljes mértékben azonosak. Ez arról tanúskodik, hogy a khákászok, sórok, kumandik, teleutok, valamint a tubák által kidolgozott rajzok típusa korábban Szibéria északnyugati részén is el volt terjedve, elért az ugorok lakóhelyének a határáig.”⁶⁵

Kétségtelen, hogy a baraba török dobon levő rajzok jellegükben és elhelyezkedésükben közel állnak az IVANOV említette dobok rajzaihoz, de az is kétségtelen, hogy ugyanakkor jelentős eltérések mutatkoznak köztük. Hogy csak néhány jellemzőbb különbséget említsünk: a baraba dobról hiányoznak a khákász dobok gyakrabban hét, ritkábban kilenc figurából álló összefogózó ember sorai,⁶⁶ vagy a sór dobok gyakori fogatolt-szán ábrázolásai,⁶⁷ vagy pedig a teleut dobokat díszítő 'könyvek', amelyek rajza négyzet vagy téglalap, benne két hullámvonal, esetleg köztük még egy egyenes vonal.⁶⁸ A baraba és a tuba rajzok között viszont olyan nagy az eltérés, hogy összevetésüket nem tartjuk indokoltnak.⁶⁹



9. kép. Altaj kizsi sámándob. (Bijszki Múzeum, left. száma 657/5)

A hasonló jellegű rajzokkal díszített dobok közül megítélésünk szerint a baraba török dohoz mégis a teleut dobok állnak legközelebb. Mert a sór dobok sokkal zsúfoltabbak,⁷⁰ a khákász dobokra pedig, főleg a dob alsó részére, eltérő figurákat festettek.⁷¹

⁶⁵ IVANOV, S. V., 1954, 688—689.

⁶⁶ IVANOV, S. V., 1954, 601, 74. kép.

⁶⁷ IVANOV, S. V., 1954, 669, 108/7, 9. kép; ПОТАПОВ, Л. П., 1934, 8. kép.

⁶⁸ ДЫРЕНКОВА, Н. П., 1949, 110, 8/6. kép.

⁶⁹ A tuba dobok rajzait lásd: IVANOV, S. V., 1954, 231—3, 25—27. kép.

⁷⁰ A sór dobok rajzait lásd: ПОТАПОВ, Л. П., 1934, 7—9. kép; IVANOV, S. V., 1954, 665, 105. kép; IVANOV, S. V., 1956, 223, 22/1—2. kép, 225, 23/1—2. kép.

⁷¹ A khákász dobok rajzait lásd: IVANOV, S. V., 1955, 178—208, 6—20. kép. A dob alsó felének rajzaira jellemző, hogy 50 dobon több mint 400 embercsoport, viszont mindössze 3 „szörnyeteg” volt.

A teleut sámánok dobjai közül tíz példányt ismerünk,⁷² ezek közül két dob rajzai teljes mértékben megegyeznek egymással (10. kép), háromé pedig kismértékben eltér az általános típustól.

A baraba török sámándob rajzának a tagolása pontosan megegyezik a teleut sámándob jellemző beosztásával, mert a baraba dob (1, 2. kép) felületének a felső harmadát két párhuzamos csíkból alkotott keret választja el a dob alsó kétharmadától. A keret alja egyenes, többi része pedig a dob alakját követő körív. A két csík közötti területet a körívben egyetlen, a vízszintes sávban pedig két (egymást metsző) zezzugvonal tölti ki. Feltűnő, hogy az egyenes sáv egymást metsző zezzugvonalalaiból ott, ahol háromszögekként a felső egyenes vonalhoz érnek, a háromszög csúcaiból három vonalka indul ki: a középső felfelé, a két mellette levő pedig jobbra és balra.

A dobfelület ilyenképpen való mezőkre bontása általános vonása a délszibériai doboknak. Viszont azok a három irányba haladó kis vonalak, amelyek a keret zezzugvonalai által alkotott csúcsokból indulnak ki, korántsem általánosak. Ez a jelenség — eddigi ismereteink szerint — csak a teleut dobok sajátossága. Ott azonban nem a vízszintes, hanem az ív alakú sávból indulnak ki, s ezeknek az alig szembetűnő rajzoknak a samanisztikus világnézet szerint igen fontos a jelentésük. A zezzugvonal által képzett valamennyi külső szög mellett — a szög csúcsánál — három egyesülő kis vonalkát húznak. Összesen tizenhét (17×3) ilyen figurának kell lennie — írja DYRENKOVA N. P. — a tizenhét „kánok útjának” (*on jätti kannyn taram jol*) megfelelően.⁷³

⁷² Közülük a leningrádi MAÊ őriz háromat, leltári számuk MAÊ 2014—1 (publikálta DYRENKOVA, N. P., 1949, 1, 3. kép; PROKOF'EVA, E. D., 1961, 472, 22. tábla, 2a, b; IVANOV, S. V., 1955, 239, 32. kép), MAÊ 2014—3 (publikálta DYRENKOVA, N. P., 1949, 2, 4, 5. kép, az utóbbi helyszínen készült fénykép, lelt. száma MAÊ 4123—9); MAÊ 4289—12 (publikálta IVANOV, S. V., 1955, 241, 33/1. kép), a Gorno-Altajszki Múzeumban van egy szám nélküli (publikálta POTANIN, L. P., 1949, 192, 1—2. kép). A többi dobot csak rajzuk alapján ismerjük. ANOKHON A. V., gyűjtéséből származik kettő, az egyiket a MAÊ őrzi: ANOKHIN A. V. archívuma, No 275. rajz (publikálta IVANOV, S. V., 1954, 655, 95. kép), a másikat POTANIN G. N. közölte (1915), publikálta még IVANOV, S. V., 1955, 241, 33/2. kép. Két rajzot a teleut Klopotin, R. A., (a sámánok segéde) készített Kanakaj sámán bátyja (Čulukhoev S. A.) és Pödök sámán fia (Tydykov S.) segítségével DYRENKOVA N. P. kérésére (publikálta DYRENKOVA, N. P. 1949, 109, 6—7. kép). Ide tartozik végül annak a dobnak a rajza, amelyet korábban „osztjakként” ismertek (vö. „Ábrázolás azon az osztják dobon, amely az orientalisták kongresszusán volt kiállítva 1876-ban”, írja POTANIN, G. N. 1883, 680), amely azonban, miként már IVANOV, S. V. rámutatott (IVANOV, S. V., 1955, 240.), nem „osztják”, hanem teleut (publikálta SAVEL'EV, A. J., 1890, 414; POTANIN, G. N., 1883, XI. tábla, 63. kép). Feltehető, hogy DYRENKOVA tanulmányában (1949) nem két, hanem három teleut dobot dolgozott fel (anélkül, hogy ezt megemlítette volna), ui. a dobok egyes rajzaiból nem két-két, hanem három-három változatot közöl. Ebben az esetben összesen tíz dob rajz kincsét ismerjük.

⁷³ DYRENKOVA, N. P., 1949, 118.

A felső mezőben a baraba dobon balról jobbra ezek a rajzok kapnak helyet: STRAHLENBERGNél három, MESSERSCHMIDTNél négy kereszt alak, három négylábú állat, egy kiterjesztett szárnyú madár, szárnya felett karika sugarakkal, a szárny alatt, ill. mellett egy kisebb és egy nagyobb karika, benne kereszt, körülötte 12 kisebb, ill. 17 nagyobb sugárral. A telet dob felső részén ugyanezeket a rajzokat mind megtaláljuk, csak a figurák számában mutatkozik különbség.⁷⁴ A telet dobokon levő ábrák neve is ismeretes, így kiderül, hogy a kereszt alak „csillag”, amit gyakran körökkel is ábrázolnak, a négylábú állat „ló”, a kiterjesztett szárnyú madár a felderítő (*qarlyq*), az üres karika sugarakkal „hajnalcsillag”, a keresztet magukban foglaló sugaras karikák közül a kisebbik „hold”, a nagyobbik pedig „nap”. A párhuzamba állított telet dob felső mezejének a rajzai nemcsak vallástörténeti szempontból értékesek (mivel hozzásegítettek a baraba rajzok értelmezéséhez), hanem etnogenetikai szempontból is. Mert annak ellenére, hogy a sámándobok felső részén elhelyezett égitest, ló, madár rajzok minden délszibériai török sámándob jellemző vonásai, ismét akad egy jelentéktelennek tűnő részlet, amely a baraba török és



10. kép. Telet sámándob általános típusú rajza (MAË, ANOKHIN, A. V., archívum, No. 275; IVANOV, S. V., 1954, 655, 95. kép)

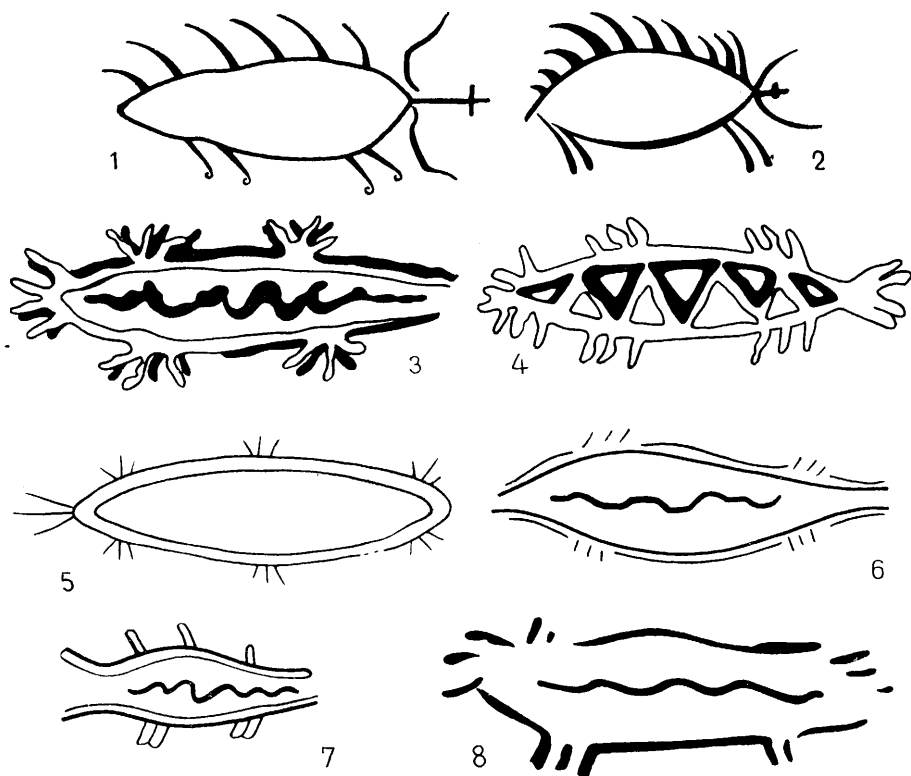
a telet dobot — a fenti egyezéseken kívül is — közelebb hozza egymáshoz. A kiterjesztett szárnyú madár ábrázolásának a sajátos módja ez. A délszibériai népek ezeket a madarakat mindig csőrös fejjel rajzolják,⁷⁵ ezzel szemben a baraba török dobon a felderítő madárnak kerek vagy ellipszis alakú a feje.

⁷⁴ Ezek a rajzok a telet dobok mindegyikének felső mezejében megtalálhatók. Vannak a telet dobokon még ezeken kívül is képek: a „kardos gyalogos”, a földet és a csillagot összekötő „szivárvány”, a „háló” vagy „kalitka”, és az „Ülgen kézírása” vagy „sorsok könyve”. (Vö. DYRENKOVA, N. P., 1949, 119; POTAPOV, L. P., 1949, 194—195; IVANOV, S. V., 1954, 655; IVANOV, S. V., 1955, 240; POTAPOV, L. P., 1963, 229—230). Ezek a rajzok azonban a telet sámándob sajátos jegyei (Vö. POTAPOV, L. P., 1963, 229), tehát nem is lehetnek meg a baraba török sámándob rajzán. A lovas és a fa ábrázolása, amely ugyancsak a telet dob felső mezejében kapott helyet, már szerepel a baraba török dobon, de az alsó mezőben. Erről lásd alább.

⁷⁵ Képeiket lásd: IVANOV, S. V., 1954, 602, 48/1—12. kép.

Hasonló ábrázolási mód ismét a teleutoknál (10. kép) s kívülük csak a sóroknál fordul elő.⁷⁶ A baraba török, teleut, valamint a sór ábrázolás viszonyára, ill. távolabbi kapcsolataira alább még visszatérünk.

A baraba török sámándob alsó mezejében (1., 2. kép) balról jobbra kezében felajzott íjat tartó lovas, meredező szőrű fantasztikus állat, béka és két

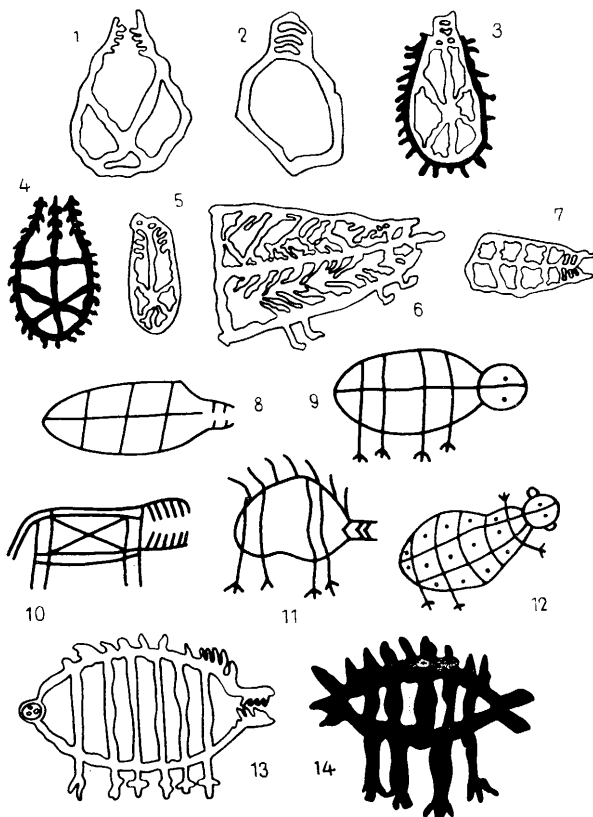


11. kép. Baraba török és teleut sámándobok „fantasztikus állat” képei. 1–2. baraba török (1. STRAHLENBERG, Ph. J., 1730, VI. tábla, D. dob; 2. MESSERSCHMIDT, D. G., Sibiria perlustrata, 22.), 3–8. teleut (3. IVANOV, S. V., 1955. 239. 32. kép; 4. IVANOV, 1954, 655, 96 kép; 5. POTANIN, G. N., 1883. IX. tábla, 63 kép; 6–8. DYRENKOVA, N. P., 1949, 11, 9/3 kép)

gyökeres fa látható. Ilyen ábrájú rajzokat ismét a teleut dobok alsó mezejében találunk, természetesen bizonyos módosulásokkal, amelyek éppen a baraba török, ill. a teleut sámándob sajátos vonásai. A teleut dob szóban forgó mezején a fantasztikus állat, és a béka ábrázolása az elmaradhatat-

⁷⁶ A teleutokra lásd: IVANOV, S. V., 1954, 655, 96. kép; a sórokra lásd: ПОТАПОВ, L. P., 1934, 17. kép; IVANOV, S. V., 1954, 671, 111/1–5. kép.

lan.⁷⁷ A többi rajz (a ló, a négyzetben álló ember, a páros kígyó) viszont, amiben éppen különbözik a két nép dobja, a teleut dobokon is változó: el is maradhat, ill. nem mindig teljes. A baraba török dob másik két figurája, a



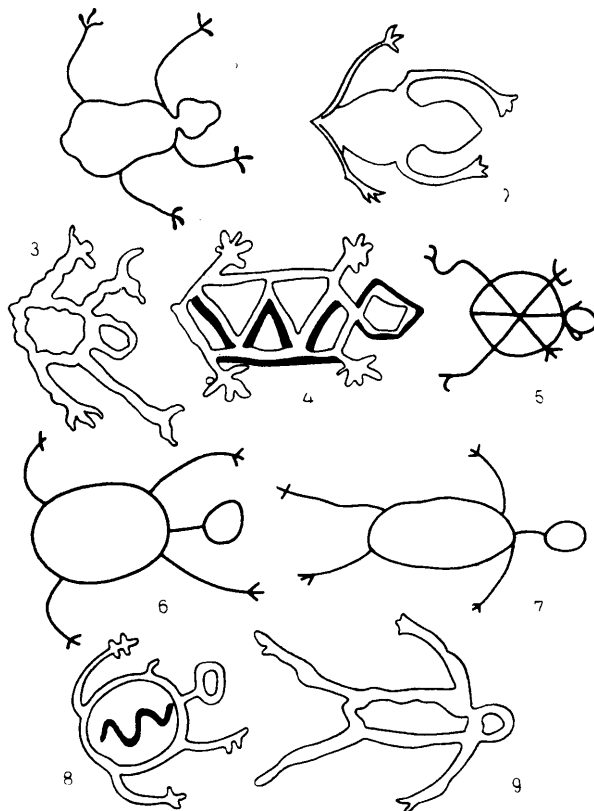
12. kép. Sór, kumandi és khákász sámandobok „fantasztikus állat” képei. 1–12. sór (IVANOV, S. V., 1954, 673, 113. kép), 13. kumandi (IVANOV, S. V., 1954, 659, 99. kép), 14. khákász (IVANOV, S. V., 1954, 604, 10. kép)

lovas és a fák, ugyancsak rajta vannak a teleut dobbon, de a felső mezőn (10. kép).⁷⁸ Mivel ezek a baraba török dobbon lent helyezkednek el, ezért a „fantasztikus állat” és a béka az alsó mező középső részére szorult.

⁷⁷ Csak két példányról hiányzik, az egyikről (IVANOV, S. V., 1955, 241, 33/1. kép) feltehetően lekopott, mert a mező két szélén találunk csak ábrázolást, a többi rész indokolatlanul üres, a másik példányon (IVANOV, S. V., 1955, 241, 33/2. kép) a kétféle állat helyett két „fantasztikus állat” képet találunk.

⁷⁸ A lovas csak egyetlen teleut dobról hiányzik: lásd IVANOV, S. V., 1955, 241, 33/2. kép.

A baraba török és a teleut dob alsó mezejének rajza, a bizonyos fokú helyzetváltozások ellenére is — amelyben éppen a baraba török dob specifikumát kell látnunk — nyilvánvalóan tartalmi hasonlóságot mutat a teleut dobbal.

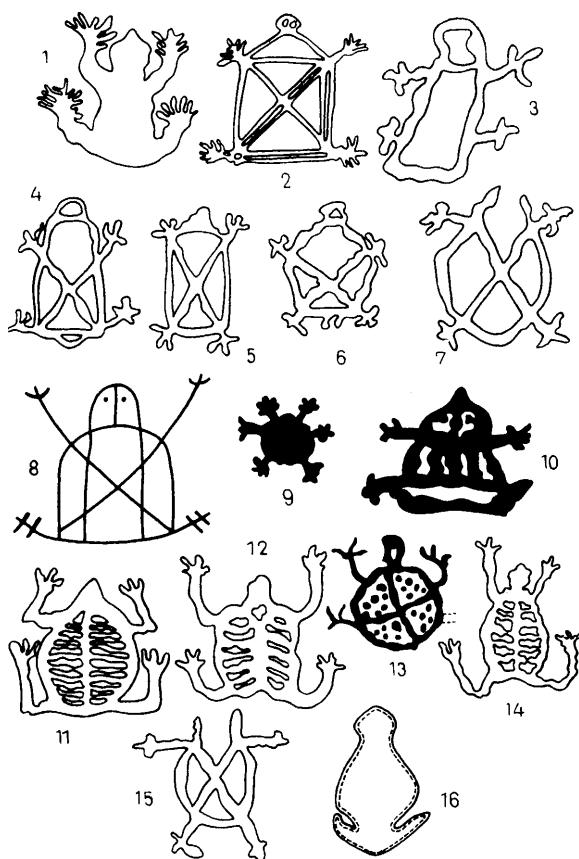


13. kép. Baraba török és teleut sámándobok béka képei. 1–2, baraba török (1. STRAHLENBERG, Ph. J., 1730, VI. tábla, D dob; 2. MESSERSCHMIDT, D. G., Sibiria perlustrata, 3–9. teleut (3. IVANOV, S. V., 1955, 239, 32. kép; 4. IVANOV, S. V., 1954, 655, 96. kép; 5. POTANIN, G. N., 1883, XI. tábla, 63. kép; 6–9. DYRENKOVA, N. P., 1949, 111, 9/4. kép)

Azonban a két nép dobja között nemcsak tartalmi, hanem ábrázolásbeli hasonlóságot is találunk.

A baraba török „fantasztikus állat” törzse ellipszishez hasonló, „fejénél” három vonal ágazik ki, oldalából pedig hat, ill. négy vonal. A teleut „fantasztikus állat” törzse ugyancsak ellipszishez hasonló „fejéből” s oldalából, s gyakran „fejéből” is vonalak nyúlnak ki (11. kép). A baraba török és a teleut rajz stílusbeli hasonlósága még nyilvánvalóbbá válik, ha párhuzamba

állítjuk azoknak a népeknek a „fantasztikus állat” képeit, amelyek dobján ugyancsak előfordul, vagyis a sórt, a kumandit (amely nyilvánvalóan sór eredetű), illetve a khákászt, amely igen ritka⁷⁹ (12. kép).



14. kép. Sór, kumandi és khákász dobok béka képei. 1–10. sór (IVANOV, S. V., 1954, 672, 112/1–10. kép), 11–14. khákász (IVANOV, S. V., 1954, 659, 99. kép), 16. altaj kizsi sámánköpeny béka ábrázolása (ANOKHIN, A. V., 1924, 43, 26. kép)

Ugyanilyen ábrázolásbeli hasonlóságot találunk a baraba török és a teleut dob béka rajzában is. Az előbbin a békát csak körvonala jelzi, a lábak ebből messze kinyúlnak. A teleut rajzok ugyanezeket a sajátosságokat mutatják, csak kevésbé realiztikusak, s a testet ritkán zezguzgvonallal díszítik (13. kép).

⁷⁹ Jellemző, hogy IVANOV, S. V. az általa vizsgált 50 khákász dob közül mindössze 3 olyant talált, amelyen „fantasztikus állat” képe is volt. (IVANOV, S. V., 1955, 211, 5. táblázat.)

Ellenpárhuzamként szintén bemutatjuk a sór, kumandi, khákász változatokat (14. kép); ezek a béka ábrázolások élesen elkülönülnek a baraba-teleut típustól.

A baraba török sámándob rajza tehát az általános vonásokon túl, amelyek alapján a délszibériai török dobok típusába illik bele, jellemző részletei (a választósáv zegzugvonalainak a csúcsaiból kiinduló három ágacska, a felső mező kiterjesztett szárnyú madarának kerek fejű ábrázolása, az alsó mező jellemző rajzainak tartalma, a „fantasztikus állat” és a béka stílusbeli megoldása) következtében félreérthetetlenül a teleut sámándobok rajzaival mutat rokonságot.

Feltehető, hogy azok a népek, amelyek hasonló ábrákat rajzoltak dobjaikra, ha nem is azonos, de legalább hasonló képzeteket fűztek a rajzokhoz. A XVIII. sz. elejéről való néma dob tehát „megszólaltathatjuk”, hiszen a múlt század végén és századunk elején a terepen járt kutatók még gyűjthettek néprajzi anyagot a szóban forgó ábrák egészéről, vagy egy-egy részletéről, ezek alapján pedig megállapíthatjuk a baraba dob rajzainak valószínű ideológiai hátterét. A baraba török és teleut sámándob analógiája miatt alapvetően a teleut képzetkőrré kell támaszkodnunk, azt azonban kiegészítjük azoknak a népeknek az adalékaival is, amelyeknél a szóban forgó rajzkomplexus egy-egy figurája ugyancsak ismeretes.

Eljárásunk indokoltságát és helyességét jól támasztják alá DYRENKOVA, N. P. megállapításai: „A dob minden részének és rajzolatának megvan a maga értelme.” — „Valamennyi rajz a sámán kozmogoniával és a sámán-szemlelekről alkotott elképzelésekkel áll kapcsolatban. A teleut sámánok dobjai a rajzok vonatkozásában egyformák. A rajzok következetesen hagyományozódnak dobról dobra, mégpedig nemcsak a sámán-ős és sámán-utód vonalán, hanem a különböző nemzetségek (*sők*) vonalán is. Az egyes ábrázolások elhelyezésében, vagy azok értelmezésében csupán a legjelentéktelenebb eltérések a megengedettek.”⁸⁰ Mivel a hagyományozódás nemcsak az egyén, hanem a közösség (nemzetségek) vonalán is történik, s mivel az ábrák értelmezésében nem következhetik be lényeges változások, azért megvan a biztosíték arra, hogy a két nép sámándob rajza, amely a komplexus egészében is, a figurák apró részleteinek stílusbeli megoldásában is azonosságot mutat, — legalább is lényegében — hasonló ideológiai hátteret tükrözhet.

A baraba török dob rajzának felső részében levő égitestek ideológiai hátterének magyarázatára lényegében nincs is szükség; mivel ez a terület az égi szférát jelképezi, természetesen kerültek ide a csillagok rajzai, ill. a nap, hold és a hajnalcillag ábrázolása. A dobon levő égi szféra hiedelem-háttere

⁸⁰ DYRENKOVA, N. P., 1949, 112, 118.

mögött a samanizmusnak az a képzetköre húzódik, hogy a sámán — tevékenysége idején — bejárja a felső világot, vagyis az églakók birodalmát is.

A négy lábú állatábrázolások azonban már megfelelő néprajzi párhuzamokat kívánnak.

A baraba török sámándob felső mezejében három, alsó mezejében pedig egy állat látható; az utóbbi hátán kifeszített íjjal lovas ül. Azok a török népek, amelyek dobján ezek a rajzok szerepelnek, *bura*, *burga* stb. nevekkal jelölik, és hátaállatoknak tartják, „amelyeken az *ülgenek*, a föld szellemei, és maga a sámán is lovagolnak. Egyes dobokra nyolcat, másokra hatot rajzolnak”.⁸¹

A *burak* száma tehát változó a dobokon, így már érthető, hogy a baraba török dobon nem éppen nyole, vagy éppen hat állatrajz volt, hanem — négy (a felső mezőben három, az alsóban egy). Abban viszont már egyezést találunk, hogy a *burak* száma éppen páros.

A teleut dobon az első magának a sámánnak (*qam*) a *buraja*: „Azé a sámáné, akié a dob: *qamny tyn burazy* ’a sámán lelkének a *buraja*. Ezzel a *burával* van összekötve a sámán élete. Ha a sámántól elveszik *buráját*, a sámán elveszti sámánkodó képességét és hamarosan meghal. Ez az oka annak, hogy mindegyik sámán gondosan elrejt *buráját* mind a többi sámán, mind az ellenséges szellemek elől. Ez a *bura* vagy teljesen fehér, vagy vörös pontokkal pöttyözötten fehér, *čqur at*: foltos ló. A rajta ülő ember maga a *kám*.”⁸²

A sámán ilyen *buran* való lovaglásáról néprajzi leírás is megemlékezik. A teleut sámán, sámánkodása elején, miután segítőszellemeit már magához hívta, s a szellemeknek szánt ajándékokat (*tabū*), mégpedig a *tolut* (viseletlen női ingruhát) és a *könököt* (háziilag készített árpasörrel töltött henger alakú nyírkéreg edényt) már „elküldte” azokhoz a szellemekhez, akiknek szánta, azután „háta fordítva mozgott körben a házban és néhányszor egymásután ismételte: *tabū dep*. Elment a szoba közepére, hosszasan forgolódott a nap járásának irányában, sokáig verte dobját és fel-felkiáltott: „*aj, xooo . . . !*” Ekkor megállt. Azután ismét sokáig forgott, közben egyre ismételve a felkiáltást: „*aj, xooo . . . !*” Ekkor megállt. Azután ismét sokáig forgott, közben egyre ismételten felkiáltott: „*aj, xooo . . . !*” Ez azt jelentette, hogy a sámán útnak indult. Ő a *buraján* lovagol.⁸³

A *buran* lovagló sámán néha fegyvert tart kezében: a baraba török felajzott íjat, a teleut pedig kardot (15. kép).

⁸¹ DYRENKOVA, N. P., 1949, 120.

⁸² DYRENKOVA, N. P., 1949, 120.

⁸³ DYRENKOVA, N. P., 1949, 150.

A sámán semmit sem árul el másoknak *burajáról*. A teleut sámán „úgy hívta oda *buráját*, hogy azt senki se vegye észre”.⁸⁴ „A sámán azért rejtette el *buráját*, mert az ellenséges szellemek lestek rá és nyállal rálöttek, hogy elpusztítsák”.⁸⁵

A titkolózás még a *tyn bura* ábrázolására is kiterjed. „Ennek a rajznak a jelentését a sámán rendszerint titokban tartja és senkinek a jelenlétében sem mondja el a hozzá való folyamodás szavait, ugyanis azzal (az állattal) saját életét kapcsolja össze. Adatszolgáltatóim közölték velem, hogy ha valaki megtudta az ehhez a szellemhez — ‚a sámán lelkéhez’ szóló idézés szavait, az könnyen elpusztíthatta a sámánt. Ebből a célból nyers bőrből foszlányt kellett csinálni, s egy nyírfaághoz kötni és forgatni, s eközben mondani: ‚valamilyen (folyó) [mentén lakó] sámánból kicsavarom a lelket’, és a sámán állítólag ezután hamarosan meghalt.”⁸⁶

A sámán és a *tyn bura* között mutatózó ilyen jellegű kapcsolatnak az az alapja, hogy hiedelmük szerint ez az állat tulajdonképpen magának a sámánnak az életlelke.⁸⁷

Az „életlelek *bura*” idéző énekéből csak töredéket ismerünk a sór Tartkyn sámán jóvoltából:

„*alton qulaš qanatty*
tyn porjazy aq pös at!

Hatvan százseny szárnyú
(Élet)lelek *purajaja*, fehér szürke ló!”⁸⁸

A sámándob többi *bura* rajza különböző szellemeknek (*ülgen*) a *buraja*. A teleutoknál a második a *qyzył bura*, ‚vörös *bura*’, ez *qyzyyan tenere* földszellemé (*ülgené*), vörös festékekkel rajzolták. — A harmadik a *kök bura*, vagyis ‚kék *bura*’, ez *totoj täñärä* föld-szellemé (*ülgené*). Vörös festékekkel rajzolták. Ezen kívül vannak a dobon fehérrel festett *burak* is, számuk sámánonként változik. Kanakaj dobján három volt belőlük, és pedig *ojrot täñärä* (vagy *burıan täñärä*), *tumat täñärä* és végül *bars äñäzi baj ülgän* lovai (*burai*). Pödök sámán dobján öt ló van: *ojrot täñärä*, *tumat täñärä*, *abjoš täñärä*, *mordog ıan* és *bars äñäzi baj ülgän* lovai (*burai*).⁸⁹

A teleut *jutty* nemzetségbeli sámán, Todyševa M. sámán dobján is nemzeti szellemek *burait* ábrázolták *tyn buraján* kívül: az *ojrot*, a *mundus*, a *merkit*, valamint a *tumat* nemzetség nemzeti oltalmazóit.⁹⁰

⁸⁴ DYRENKOVA, N. P., 1949, 150.

⁸⁵ DYRENKOVA, N. P., 1949, 150. 1. jegyzet.

⁸⁶ POTAPOV, L. P., 1949, 195.

⁸⁷ DIÓSZEGI, V., 1952, 303—316.

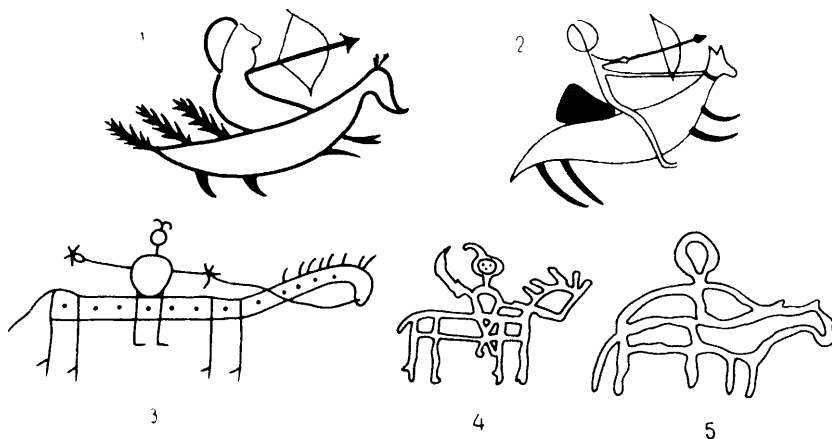
⁸⁸ DYRENKOVA, N. P., 1940, 346, 347.

⁸⁹ DYRENKOVA, N. P., 1949, 120.

⁹⁰ POTAPOV, L. P., 1949, 194.

A dobon levő *bura* képek különböző számának tehát az a magyarázata, hogy különböző nemzetségek nemzetségi szellemeit ábrázolták. Ez a szám nyilvánvalóan a sámán egyedi adottságától függhetett, ti. attól, hogy működése folyamán hány nemzetséggel állhatott vagy kerülhetett olyan viszonyba, hogy sámánkodásakor annak a nemzetségnek a nemzetségi szellemeit is fel kellett keresnie.

. Hogy a *bura* képek nemzetségi oltalmazóknak tekintendők, s az okot, hogy miért kerülhettek különböző nemzetségek *bura* állatai a sámándobra,



15. kép. Baraba török és teleut *tym bura* rajz, hátán a sámánnal. 1–2. baraba török (1. STRAHLENBERG, Ph. J., 1730, VI. tábla, D dob; 2. MESSERSCHMIDT, D. G., Sibiria perlustrata, 22), 3–5. teleut (DYRENKOVA, N. P., 1949, 110, 8/11. kép)

azt ПОТАПОВ, L. P. fejtette ki: „Ezeknek az adatoknak nagy jelentőséget tulajdonítok, mert annak az ősi nemzetségi kultusznak a nyomait látom bennük, amely egy-egy nemzetség különálló állattiszteletével kapcsolatos, a nemzetség azt a saját (vagyis nemzetségi) oltalmazó-állatot részesítette kultuszban, amelyet a nemzetségi sámándobon »buraként« ábrázoltak. Mivel a nemzetségi kultusz részint felbomlott, részint pedig a nemzetség sámánja több nemzetségnek is közös sámánja lett, a nemzetségi hagyomány csorbát szenvedett. Ez abban mutatkozott meg, hogy a sámándobra, mivel megszűnt nemzetségi lenni s már nemcsak a rokonok és a nemzetségbeliek, hanem az idegen nemzetségbe tartozók vallásos szükségleteit is igyekeztek kielégíteni, ezért különböző nemzetségekhez (*sők*) tartozó nemzetségi oltalmazó (*bura* állat) képeit is kezdték rárajzolni, mégpedig úgy, hogy égrétegek szerint helyezték el azokat.”⁹¹

⁹¹ ПОТАПОВ, L. P., 1949, 196–197.

Az egyes szellemek *burai* fontos szerepet játszottak a sámánkodás idején. „A sámánnak, mielőtt valamelyik szellem tiszteletére sámánkodna, el kell fognia és meg kell kötözni annak lovát, különben előfordulhat, hogy miután nagy nehézségek árán bejárta az ehhez a szellemhez vezető utat, nem találja őt otthon, a szellemek a maguk *burai*kon járkálnak.”⁹² Például Erlik *burajára* Pörüči kán ügyel fel. Amikor a sámán Erliknek — vagyis az alvilág fejedelmének — sámánkodik, előző este különleges sámánkodást kell végeznie: el kell vennie Pörüči kántól Erlik lovát.⁹³

A *burá* oltalmazza is a sámánt sámántevékenysége során. Ez világosan kitűnik, pl. egy altaj kizsi sámán idézőenéből:

„ <i>süt-köldün üč pura</i>	„Tej-tó”-nak [tó Tuvában] három <i>puraja</i> ,
<i>ajdyň küň[n]jün d'ajany</i>	A hold és a nap teremtménye.
<i>qaš pažynyň</i>	(Dob)káva tetejének
<i>gara pura!</i>	Fekete <i>puraja!</i>
<i>qanča töskö qamdaza</i>	Bármennyit sámánkodjam a szellemnek,
<i>meniň bažyma qujaq bol.</i>	Az én fejemnek páncélja légy.” ⁹⁴

Felmerül még a kérdés: milyen állatfajta is tulajdonképpen a sámánok és a nemzetségek szellem-oltalmazóinak hatásállata? DYRENKOVA N. P. — nyilvánvalóan a *burá* „hatásállat” funkciójának megfelelően — a ’ló’ szóval fordítja.⁹⁵ MALOV, S. E. először ’teve’ értelmezést ajánlott, nyilván a kirgiz *būra* ’tevecsikó’ jelentés alapján,⁹⁶ később azonban arra a megállapításra jutott, hogy a *burá*, mivel szarvas állatnak ábrázolják, nem fordítható a ’teve’ szóval, hanem a tofa (karagasz) *pūr* ’jávorszarvas’, jakut *būr* ’rén-szarvas’ szóval vethető össze.⁹⁷

Az altaj kizsi sámándobokon a *burat* „kos (*qačgara*) formában ábrázolják, három hosszú szarvval. Egy dobra mindig hármat rajzolnak (*üč pura* ’három *pura*’). — A *pura* másik változata: fölül kettéágazó pálcika, vagy a végén szarvakba görbülő vízszintes vonal.”⁹⁸

A sámándobok *burá* rajzáról (amelyet a sórok, tubák, kumandik, cselkanok, valamint az altaj kizsik szarvval ábrázolnak) ПОТАПОВ, L. P. speciális tanulmányban mutatta ki, hogy tulajdonképpen szarvas állat.⁹⁹

⁹² DYRENKOVA, N. P., 1949, 120, 1. jegyzet.

⁹³ DYRENKOVA, N. P., 1949, 120.

⁹⁴ ANOKHIN, A. V., 1924, 61—62. A szerző a *qujaq* szót ’abronccsal’ fordítja, ennek jelentése azonban ’páncél’. Itt nyilván ’páncél-sisak’ értendő.

⁹⁵ DYRENKOVA, N. P., 1949, 120, és a szövegekben mindenütt.

⁹⁶ ANOKHIN, A. V., 1924, 132.

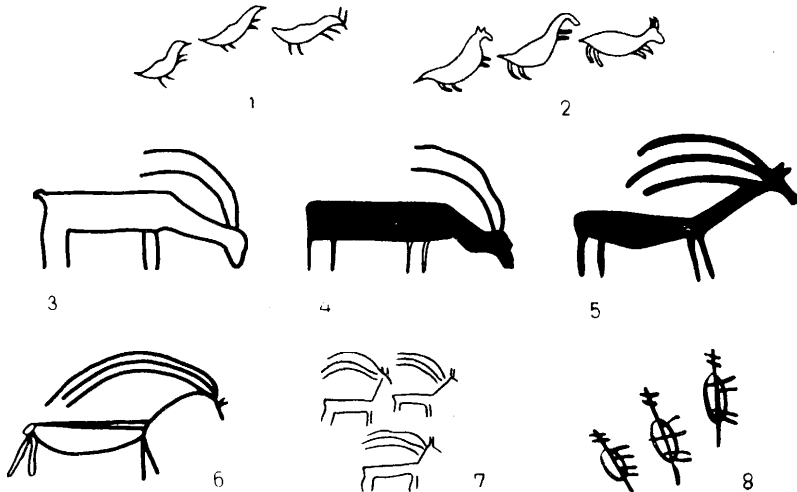
⁹⁷ MALOV, S. E., 1929, 331.

⁹⁸ ANOKHIN, A. V., 1924, 61.

⁹⁹ ПОТАПОВ, L. P., 1935, 134—152.

Talán nem lehetetlen, hogy az altaji török, illetve sór *bura* képekhez (16/3–7, illetve 8. kép) hasonlóan szarvat ábrázoltak a baraba török dob felső mezején levő első állat fején is (16/1–2. kép).

A baraba török sámándob felső (égi) szférájának másik jellegzetes állata a széttárt szárnyú madár alak. Ezt az altaji népek, pl. a teleutok, sórok, kumandik, altaj kizsik *qarlyq* néven ismerik.



16. kép. Baraba török, altaj kizsik és sór *bura* rajzok. 1–2. baraba török (1. STRAHLENBERG, Ph. J., 1730, VI. tábla, D dob; 2. MESSERSCHMIDT, D. G., Sibiria perlustrata, 22). 3–7 altaj kizsik (ANOKHIN, A. V., 1924, 63, 78, 82, 83, 88b kép). 8 sór (ПОТАПОВ, L. P., 1935, 137, 7. kép)

A „*qarlyq*: szellem, églakó, a sámán kísérője a sámánkodás idején, amikor képzeletben átkel az Ülgenhez vivő út akadályain”.¹⁰⁰ Az altaj kizsik sámánkodás idején italáldozattal szoktak kedveskedni neki: „A *qarlyq* a *sujla* segítőtársa (mind a kettő *ülgen* szolgálzelleme). Az egyik sámán szavai szerint a *qarlyq* és a *sujla* ugyanolyan szoros kapcsolatban áll egymással, mint a férj és a feleség. A *qarlyq* elkíséri a sámánt az áldozat bemutatása alkalmával. Sámánkodáskor a *qarlyq*nak a füstnyíláson át egy kanálból vizet hintenek.”¹⁰¹

A hozzáfűződő teleut hiedelmekből kitűnik, hogy a sámán hírhozója, felderítője. „A *gan qarlyq* sámánkodáskor a felderítő feladatát látta el, a sámán előtt repült s mindazt, amit megtudott, közölte a sámánnal.”¹⁰² Díszítő-

¹⁰⁰ BASKAKOV, N. A.,—TOŠČAKOVA, T. M., 1947, 74.

¹⁰¹ ANOKHIN, A. V., 1924, 14.

¹⁰² DYRENKOVA, N. P., 1949, 119.

jelzős neve — *qannyn qopčy qužy qan qarlyqy*, vagyis „a kán besúgó madara, kán *qarlyqja*” — arra utal, hogy nemcsak a sámánnak, de az egyik égi kánnak (szellemnek) is hasonló szolgálatokat tesz. Ez a kán *quryaj qan*, az ő hírforrása, őt tájékoztatja az emberek ügyei felől.¹⁰³ A sórok hiedelme szerint is a sámán hírforrása: „A kuznyecki őslakók samanizmusában a *qarlyq*: hírszerző. Mindarról értesíti a sámánt, ami távollétében a házban történik. A felső istenségnek végzett misztérium idején a sámán előreküldi a *qarlyqot*, hogy közeledéséről értesítse *ülgent*. A sámán szabadon parancsolgathat a *qarlyq*nak. A *qarlyq* gyakran hamis értesítést ad a sámánnak, ezért a sámán nem mindig hisz neki.”¹⁰⁴ A kumandik hasonló képzetet fűztek ehhez a segítőszellemhez. Egy *četiber* nemzetségbeli adatközlőm szerint „a *qarlyq* a sámán szelleme. Ez otthon marad. Ha otthon valami rosszat mondanak a sámánról, akkor a *qarlyq* étesíti erről.” A kumandik *čelej* nemzetségének egyik tagja hasonlóképpen tájékoztatott: „A *qarlyq qanattu kiži* ('*qarlyq* a szárnyas ember') ott marad a sámán házánál. Bezárják a tűz gazdájával (*ot ene* 'tűz anya') együtt. Ott ül és vár.”¹⁰⁵

A sámándobok kerekfejű szárnyas embereit, amelyek rajza ANOKHIN, A. V. szerint elég ritka a sór dobokon,¹⁰⁶ a Katun' menti altaj kizsi sámán is sajátos fejjel említi idézőjében:

„at pažynča,	ló fejű
ala qarlyq!	tarka qarlyq!
qoi bažynča	birka fejű
qonur qarlyq!	aransárga qarlyq!” ¹⁰⁷

A baraba dobon a fák rajza ugyan az alsó (a földalatti) szférában van, a *qarlyq*kal való kapcsolata miatt rajzokkal mégis közvetlenül a „szárnyas ember” képe után kell foglalkoznunk.

A teleut sámándobot, mint láttuk, három vagy két fa képe díszíti. A három fa „három vasból való vörösfenyő (*üč temir tyt*), amelyeken *qan quš* ('kán madár') vagy *qan qarlyq* rak fészket magának. A sámán imákban szó van arról, hogy ezen a három vörösfenyőn fészkel minden madarak anyja, *quryaj qan*. Ezeknek a fáknek a másik neve: *üč paj qajyn* — három gazdag

¹⁰³ ПОТАПОВ, Л. П., 1949, 194, 196. A szerző átírásában: „*kanyn kobčy kužy kan Karlyqy*”. (194.) A *qarlyq* mint az Ülgen és az emberek közötti közvetítőre vö. ПОТАПОВ, Л. П., 1934, 65.

¹⁰⁴ ANOKHIN, A. V., (kézirat) МАЭ, F—11, op. 1, No 101, 563.

¹⁰⁵ Feltűnő, hogy a *qarlyq*ra vonatkozó adataink a kumandik sór eredetű (*četiber* és *čelej*) nemzetségeinek a tagjaitól származnak. A „szárnyas ember” képzele feltehetően sór elem lehet a kumandiknál.

¹⁰⁶ ANOKHIN, A. V., (kézirat), МАЭ, F—11, op. 1., No 101, 563.

¹⁰⁷ ANOKHIN, A. V., 1924, 101.

(kimagasló, terebélyes) nyírfa, és *üč tapy* — (három) hágcsófok vagy az *ülgen*hez való felmenetel fáit.¹⁰⁸

A sóroknál is nagy szerepet játszik a 'gazdag nyírfa', a *baj qazyň*. ANOKHIN, A. V. kéziratában találunk róla alapos összefoglalást: „A nyírfa a leginkább tisztelt fa a sámánkultuszban és a legfontosabb az összes fák közül. Nyírfából készül a dob fogantyúja és a *šalyň* idólum, és nyírfából készülnek a felsőbb kategóriába tartozó szellemek áldozóoltárainak a fa részei. Ez az egyik körülmény, ami arra készteti a sámánhitűeket, hogy helyet biztosítsanak számára dobjukon. A nyírfával azonban más képzetek is kapcsolatosak. A sámán misztériumban (*üstügü*) hágcsófként szolgál, amely összeköti a földet az éggel. A sámán, amikor elindul *ülgen*hez az égbe, képzeletben felmászik a 'gazdag nyírfa' kilenc hágcsófokán (*tapy*), a közeli felhők kezdetéig, azután a fa felhőkön messze túl nyúló csúcsán tovább kúszik a felhők fölé. A felhőkön túl a 'gazdag nyírfát' két párhuzamos selyem szál köti össze az ég további szférájával. A sámán ezen a fonálon halad tovább. Magában véve a 'gazdag nyírfát' igen magasnak képzelik, amit örök hó fed. Ha a sámán utazása során hozzáütközik az ágakhoz, akkor hó hullik a 'gazdag nyírfáról' a földre. A 'gazdag nyírfá'-ról azt vélik, hogy a keleten levő képzeletbeli 'Tej tó' (*süt köl*) tájain is túl áll. Más értelmezés szerint a szellem-kánok útján levő magas hegyeken nő:

<i>„paras baštyň baj qazyň</i>	Bodros fejű hatalmas nyírfa
<i>alty azaqtyň baj qazyň</i>	Hat lábú hatalmas nyírfa
<i>pus tajqa baj qazyň</i>	Havas tajga hatalmas nyírfája.” ¹⁰⁹

Ugyanerről a képzetről rajzot is ismerünk: a Tom folyó mentén lakó Ak-köl V. sámán készítette.¹¹⁰ Ezen a rajzon a fa felső harmadában kezdődnek a fokok (összesen tíz, az alsó azonban még a „talajt” jelzi, ahová más út segítségével jut fel a sámán, a fa csúcsától egy kék és egy fehér selyem fonal (*kök ülgen[n]iň tüšken kök čibek, aq ülgen[n]iň tüšken aq čibek* 'kék *ülgen*nek lehullott kék selyme, fehér *ülgen*nek lehullott fehér selyme') visz fel addig a házacskaig (*aq alančyq* 'fehér nyírkéregsátor'), amelyben Fehér Ülgen (*aq ülgen*) és Gazdag Umaj (*baj umaj*) tartózkodik.

A 'hatalmas nyírfa' „megmászásának” a módját, a hozzátartozó cselekményekkel, idézőénekekkel részletesen leírta VERBICKIJ, V. I. az altaji

¹⁰⁸ DYRENKOVA, 1949, 120.

¹⁰⁹ ANOKHIN, A. V., (kézirat), MAÊ F-11, op. 1, No 101, 560—561. A *baj* szót Anakhin 'gazdag' szóval fordítja; helyesebb a 'hatalmas'.

¹¹⁰ Gorno—Altajszki Múzeum, lelt. szám 1274/18. Vagy ANOKHIN, A. V., vagy GURKIN gyűjtése.

törökök néprajzi érdeklődésű hittérítője. Kézirata alapján előbb RADLOV, V. közölte ezt a három napig tartó *baj ülgennek* bemutatott lóáldozatot,¹¹¹ később VERBICKIJ, V. I. posztumusz munkájában ismét megjelent.¹¹² Ebből a leírásból arról is fogalmat alkothatunk, hogy a sámán miként járta meg útját a fán, miként játszotta el a szertartás során a 'hatalmas nyírfa' megmászását, hogy eljuthasson Ülgenhez.

A baraba török sámándob díszített felületét ketté osztó két párhuzamos csíkban helyet kapó zegzugvonalból kiinduló 'tizenkét kán szétváló útja' (*on d'etti qannyn taram d'ol*) ugyancsak akkor játszik szerepet, amikor a sámán a szellemekhez vezető utat járja.

Amikor a teleut sámán sámánkodása során a tizenhét kán-szellem szétváló útjához, azaz elágazásához ért, énekkel fordult hozzá és áldozati ajánlékokat adott neki:

„ <i>on d'etti qannyn d'arylyš,</i>	Tizenhét kán útelágazása,
<i>ončo qannyn taram d'ol!</i>	Minden kánok szétváló útja!
<i>qol ködürzem, čaču al,</i>	Ha karom emelem, italhintésemet fogadd el,
<i>qoltuq ačsam, ülü al!</i>	Ha hónaljам kitarom, részedet vedd el!
<i>taraq polyon pažyňa,</i>	A te sörényformájú fejedre,
<i>tarsma polyon synyňa!</i>	A te húr formájú hátadra!
<i>on közüñneñ körüp qal,</i>	Jobb szemeddel pillants rám,
<i>on alqyžyn perip qal!</i>	Jobb kezeddal áldásod add!” ¹¹³

A tizenhét kán-szellem útja, illetve útjának elágazási pontja szerepet játszik még a sámán halála után is.

„A (teleut) sámán halálával elpusztították dobját. Az eltemetett sámán sírja felett valaki a férfiak közül addig verte teljes erejéből a dobverővel a halott dobját, amíg a bőr el nem szakadt az ütések alatt. Közben ezeket a szavakat mondta:

„ <i>alty örköštü aq adany</i>	Hat púpocskájú fehér dobja
<i>aq čalya čilenerge d'at</i>	Fehér nyírfára akasztódik,
<i>altyn tü ond'etti qanyň</i>	A dobverő szalagjai a tizenhét kán
<i>taram d'olyo čačyralya d'at!</i>	Útjaim szétszóródnak.” ¹¹⁴

Hasonló adatokat közöl a teleutokról DYRENKOVA, N. P. is: „A sámán temetése után a jelenlevők egyike (nem feltétlenül rokona) késsel felhasí-

¹¹¹ RADLOFF, W., 1885, 20—51.

¹¹² VERBICKIJ, V. I., 1893, 46—76.

¹¹³ DYRENKOVA, N. P., 1949, 158—9. (Sajtóhibából *čaču* helyett *šaču*, *közüñneñ* helyett *közüñman* van az eredeti szövegben.)

¹¹⁴ ПОТАПОВ, Л. П., 1949, 199—200. (Sajtóhibából *örköštü* helyett *ököštü*, *adany* helyett *adanyın*.)

totta a dob bőrét s a dobot elvitte valahová messzire az ulusztól (teleptől). A dobot felakasztotta egy fára, miközben ezt mondta:

„*qlty örköštü aq adany
ala qajynya ilil d'at!
altyn tū*

on d'etti qannyn taram d'olyo čačyl d'at!

A hat púpocskájú fehér dobja
Tarka nyírfán lóg,
Arany szalagjai-zászlai

Az úton, ahol szétágazik tizenhét
kán útja, szétszóródnak.”

Azután az az ember, aki a dob bőrét felhasította, kimondta mindazoknak a *d'ajyq*oknak a nevét, akiknek birodalma ama út mentén terül el, amely a tizenhét kán útelágazásához vezet (*on d'etti qannyn d'arylyšqa ončo qannyn taram d'olyo*). Ez az ember így szólt a dobhoz folyamodva:

„*alty örköštü aq adam
gan d'olyna qayylbaj d'azyň,
ala qajynya ilil d'azyň!
altyn tū d'er d'oluna užalбай*

*on d'etti qannym taram d'olyo
čačyl d'azyň!*

Hat púpocskájú fehér dobja

A kán útján te (többé) nem repülsz,
Tarka nyírfára vagy te (most) akasztva,
Arany szalagok, a *d'er d'ol* szellemek útján
többé nem lobogtok,

A tizenhét kán útelágazásához vezető úton
vagytok ti (most) széthintve-szétszórva!”¹¹⁵

A teleut párhuzamok alapján tehát feltehető, hogy a baraba török sámán-dobon is azoknak a szellemeknek az útját, illetve útjaik találkozási helyét ábrázolták, amelyeken a sámán szertartása idején járt. Azt azonban már nem állapíthatjuk meg, hogy hány szellem útjának csomópontja élt a baraba török sámánok képzetében. STRAHLENBERG, Ph. J. rajzán ugyanis tizenhárom, MESSERSCHMIDT, D. G. rajzán pedig tizenhét hármaselágazás látható (miként erre a teleut analógia utal). Nem lehetetlen, hogy a dobot festő baraba művész gyakorlatlansága miatt került a dobra tizenhét csomópont helyett kevesebb. Az sincs kizárva, hogy MESSERSCHMIDT, D. G. rajzolója, SCHULMAN, K. másolta le pontatlanul a baraba dob rajzát.¹¹⁶ Ezt a kérdést csak a baraba török samanizmusra vonatkozó újabb adatok alapján lehet majd eldönteni.

A baraba török sámándob alsó szférájában kapott helyet a hosszú lábakkal rajzolt béka-kép.

A béka mind a teleutok, mind a sórok és a kumandik hite szerint a sámán segítőszelleme: „A béka (*poγa*) (a teleutoknál) ugyancsak a kámot kíséri

¹¹⁵ DYRENKOVA, N. P., 1949, 186.

¹¹⁶ A sámándob rajzok másolatainak a pontatlanságára IVANOV mutatott rá: IVANOV, S. V. 1955, 180–184.

bolyongásaiban.”¹¹⁷ A sóroknál a „*paj paɣa* — szószerint a gazdag béka, a sámán fő segítőszellem. Rendszerint a sámándobokon alul ábrázolták.”¹¹⁸ Amikor a kumandiknál a sámán *ülgennek* mutat be áldozatot, a nyírkéreg-edényt (*čapčaq*) egy szellem (*elči*) viszi, név szerint béka (*paɣa*).¹¹⁹ A békának az az általános és kizárólagos funkciója, hogy a sámán megbízásából az áldozati sörrel teli edényt viszi, amikor az áldozatot mutat be. A teleutoknál lábával elzárja a nyírkéreg edény (*könök*) nyílását, nehogy kiömljék az *abyrtqa* (házilag készült árpasör fajta). Lábával tartja a *könököt*, hogy le ne essék és ki ne folyék, ami benne van.”¹²⁰ A béka azon is tud segíteni, ha az edény kilyukad: „Ha a sámánnak a sámánkodás alatt elszakadt a nyírkéreg edénye, amelyben az áldozati sör (*abyrtqy*) van, a béka betömte a lyukat.”¹²¹ A sóroknál is hasonló a feladatköre: „Az áldozás bemutatásakor egy szerepe van: a kéregedényt viszi ennek vagy annak a szellemnek, mégpedig úgy, hogy ki ne ömljék a benne levő házi sör (*abyrtqa*). Az egyik rajzon világosan tükröződik, amint a béka lábait szétterpesztve viszi a kéregedényt.”¹²²

Mint láttuk, a békát általában a *baj* 'gazdag' jelzővel szokták illetni. (Véleményünk szerint — akár csak a *qajyn* 'nyírfa' esetében is — helyesebb ezt a 'hatalmas' szóval fordítani, ami nemcsak természetbeli nagyságát, hanem bizonyos hatalommal való felruházottságát is érzékelteti.) A sórok egyéb jelzőkkel is szokták illetni: „Ezt a nevet (*paɣa*) néha kiegészítik: *ker, ar, čan paɣa* ('óriás, súlyos, nagy béka'), amivel a béka erejét fejezik ki. Ezt a sámán — miként a kuznyecki őslakók (sórok) mondják — a felső istenségtől, vagy *ülgentől* (*ülgenin paɣazy* ('ülgen békája'), vagy *tazyqantól* (*tazyqan paɣazy* 'tazyqan békája') kapja.”¹²³

Egy Tartkyn nemzetségbeli sór sámán (Urassa folyó) idéző énekében sajátos szavakkal hívta a béka szellemet:

„utūg kičičig qara soŋma! Nagy és kicsiny pirók réce (Anas tadorna)
(„fekete kacsza”)
utūg kičičig oq čytan! Nagy és kicsiny sikló („nyílvessző kígyó”)
utūg kičičig syr čytan! Nagy és kicsiny rézsikló (Corondella austriaca)
(„befestett kígyó”)
alty puttuūg paj paɣa! Hat lábú gazdag (= hatalmas) béka.”¹²⁴

¹¹⁷ DYRENKOVA, N. P., 1949, 121.

¹¹⁸ DYRENKOVA, N. P., 1940, 441.

¹¹⁹ Saját gyűjtés egy *čelej* nemzetségbeli kumanditól (1964, VIII.).

¹²⁰ DYRENKOVA, N. P., 1949, 121.

¹²¹ ПОТАПОВ, Л. П., 1949, 193.

¹²² АНОКХИН, А. В., (kézirat), МАЭ, F—11, op. 1, No 101, 578.

¹²³ АНОКХИН, А. В., (kézirat), МАЭ, F—11, op. 1, No 101, 578.

¹²⁴ DYRENKOVA, N. P., 1940, 344, 345.

A hatlábú béka képzetének meglétét a sór sámándobok hat lábú béka ábrázolása is megerősíti. Ilyent látunk pl. a 14/9. ábrán. A béka lábának fontosságát az alábbi teleut sámánének részlet teszi érthetővé:

„ <i>eki közü qzaryşqan,</i>	Két szeme kiveresedett,
<i>tanularu saryalyşqan,</i>	Orrlika megsárgult,
<i>ot ordunda paj paya,</i>	Tűzben lévő gazdag béka,
<i>tura d'iktü tos könökkö</i>	Az állandó varratos nyírkéregedényt
<i>alaqanyñ d'aba tut!</i>	A talpaddal takard be!” ¹²⁵

Az altaj kizsiknél nem a dobon, hanem a sámánköpenyen van a béka-ábrázolás (14/16. kép). Ezt fekete posztóból varrják, körülbelül tenyéryni nagyságú. Éppen ezért díszítőjelzője: „tehen szegynyi [nagy] fekete béka' (*uj töžünče qara paya*)”.¹²⁶

A kumandik szerint a béka csak a *paqtyγ qān* nemzetségi oltalmazó szellemig viszi a kéregedényben az áldozati házisorrt, innen a sámán e szavakkal visszaküldi:¹²⁷

<i>köčügün sēñ külbiš,</i>	A te feneked vastag,
<i>köziñ sēñ qyzyl,</i>	A te szemed vörös,
<i>ülgen čerine sēñ četten biñ?</i>	Ülgen földjére te eljutsz-e?

Más változata:

<i>köziñ qyzyl,</i>	Szemed vörös,
<i>köčügün külbiš,</i>	Feneked vastag,
<i>čodañ majryq</i>	Lábad görbe,
<i>sen četten oq piñ ülgenge?</i>	Te eljuthatsz vajon Ülgenhez?

A bemutatott analógiák alapján feltehető, hogy a baraba törökök is hasonló tevékenységre használták a sámánszertartás végzésekor a békát. Ez közvetve arról is tanúskodik, hogy a baraba törökök, miként az altaji törökség, házisorrt is áldozhattak szellemeiknek.

Az Erlik tiszteletére végzett sámánkodás során az altaj kizsik is említik a békát, az Erlikhez vezető út negyedik akadályánál (*pūdaq*), mégpedig egy másik állattal együtt:

„ <i>qyjγy d'etpes qara qumaq.</i>	Hangja amit be nem jár, (olyan) fekete homok,
------------------------------------	---

¹²⁵ DYRENKOVA, N. P., 1949, 148.

¹²⁶ ANOKHIN, A. V., 1924, 43.

¹²⁷ Saját gyűjtés egy *čelej* nemzetségbeli kumanditól (1964, VIII.).

<i>adam erliktiñ d'ajap qojyon d'an d'er,</i>	Atyám Erlik teremtette hatalmas föld,
<i>qyjyy ugulbas gara d'arlar,</i>	Hangja ahol nem hallatszík, (olyan) fekete szakadékok,
<i>adam erliktiñ d'ajayan.</i>	Mit atyám Erlik teremtett.
<i>añdanyşqan gara paqqalar,</i>	Nyüzsgő fekete békák,
<i>añdanyşqan gara d'utpalar,</i>	Nyüzsgő fekete elnyelő-szörnyek (<i>d'utpa</i>),
<i>oçyryşqan gara ajular,</i>	Ordító fekete medvék,
<i>qān erliktiñ d'ajayany.</i>	Kán Erlik teremtettjei. ¹²⁸

A fenti sámánének részletben a béka egy szörnyállattal (a *d'utpaval*) együtt szerepel, miként a baraba török sámándobon is.

A sámándobok szörnyállat képeit különböző nevekkal jelölik a délszibériai török népek. Az említett *d'utpa* elnevezést az altaj kizsiken kívül használták a telengitek, tubák és a kumandik; a szörnyállat képének volt azonban másik neve is, a *ker balyq*. Ez a név az altaj kizsik, teleutok, sórok és khákászok nyelvében gyakori. A *ker* szó jelzője a *d'utpa* nevének is, pl. a telengitben, kumandiban: *ker d'utpa*.

A *ker balyq* és a *ker d'utpa* nevek első tagja, a *ker* jelző, miként arra már NÉMETH Gyula rámutatott a magyar *Kér* törzsnév etimológiájánál, 'óriást' jelent.¹²⁹ A *ker* 'óriás' jelentését az általa példaként felsorolt *ker quş* 'óriás madár', *ker jylan* 'óriás kígyó' stb. szavakon kívül megtaláljuk még az újabb kiadványokban más kifejezésekben is, pl. altaj kizsi *ker buqa* 'mammut' ('óriás bika'),¹³⁰ *ker jalynn* (= *d'alynn*) 'óriás láng' (a tűz megszólítása a tűznek bemutatott itáláldozatkor)¹³⁴ és a sór Tartkyn nemzetségbeli sámán idézőénekének alábbi soraiban:

<i>„uluğ kičiğ ker şortan</i>	Nagy és kicsiny szörny (= óriás)-csuka
<i>uluğ kičiğ ker omazy qān</i>	Nagy és kicsiny szörny (= óriás)-Omazy kán. ¹³²

A *ker balyq* másik tagja a közismert török *balyq* 'hal' szó. A *ker d'utpa* második része pedig a *d'ut-* 'elnyelni, lenyelni' ige¹³³ -*pa* deverbális nomen képzővel képzett alakja,¹³⁴ jelentése tehát 'elnyelő, lenyelő'.

¹²⁸ ANOKHIN, A. V., 1924, 86.

¹²⁹ NÉMETH Gyula, 1930, 265.

¹³⁰ BASKAKOV, N. A.—TOŠČAKOVA, T. M., 1947, 80.

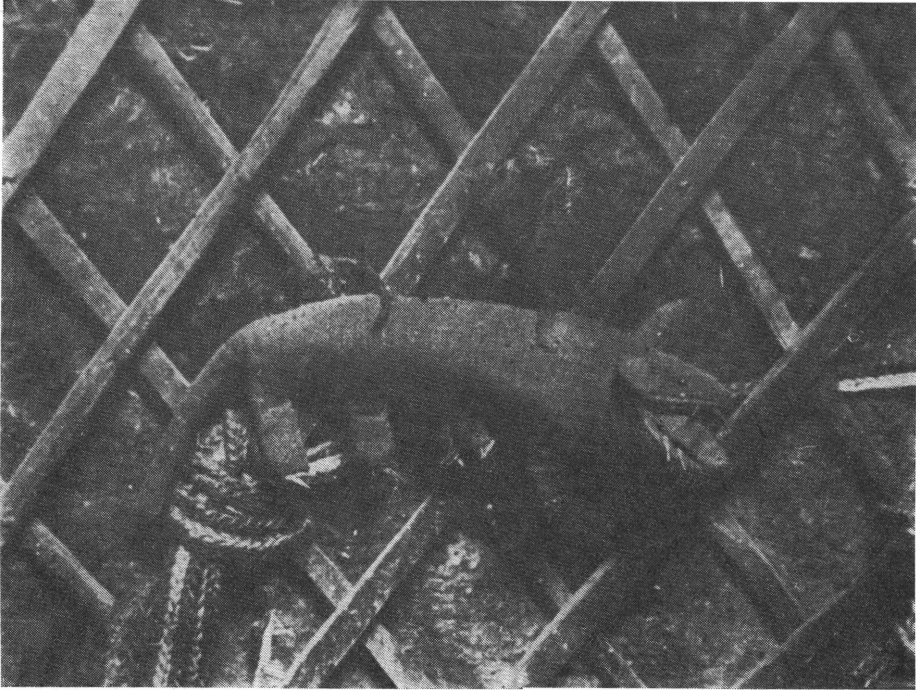
¹³¹ ANOKHIN, A. V., 1924, 79.

¹³² DYRENKOVA, N. P., 1940, 346, 347.

¹³³ RÄDLOFF, W., 1961—1962, *jut-* (Tar, Kkir. Tel. Alt. Krm) 'verschlucken, herunterschlucken'; BASKAKOV, N. A.—TOŠČAKOVA, T. M., *d'ut-*'lenyelni, elnyelni'.

¹³⁴ BASKAKOV, N. A.—TOŠČAKOVA, T. M., 1947, 242. Erre az etimológiára már MENGES rámutatott: ПОТАПОВ, L. P., 1934, 93.

Szóban forgó állatunknak a sórok nyelvében különösen sok neve van: „*ker bos*, *ker čan*, *ar čan*, *ulu arjan*: mitikus vadállat, a sámán valamennyi segítője közül a legerősebb. (. . .) A mitikus vadállat említett elnevezései nem tulajdonnevek, hanem díszítő jelzők, amelyek erejét fejezik ki. Így a *ker* 'hatalmas', *pos* 'makacs', *čan* 'nagy', *ar* 'súlyos', *ulu* 'hatalmas', az *arjan*



17. kép. Szörny állat (*d'utpa*) idólum egy telengit jurtában. GMĚ = Gosudarstvennyj Muzej Étnografii Narodov SSSR, fénykép, lelt. száma 4447–92.

az *ar* és *čan* szó összetétele: 'súlyos nagy'. Az őslakók felteszik, hogy a *ker bos* agyaras, sörtés disznó vagy vadkan féle állat. Ilyen állat nem látható a tajgában. A *ker bos*t minden sámán az *ada kižitól* ('atya ember') kapja. A dobon ez a legnagyobb rajz, ezzel is kifejezésre jut ereje a többi sámáni *enji* ('hozomány') előtt."¹³⁵

A szörny-állatot — az „óriás halat” vagy „óriás elnyelőt” — akárcsak a baraba törökség, a többi délszibériai nép is a dob alsó szférájára rajzolja. Az altaj kizsik, illetve a telengitek, akiknek dobján ez a kép nem szerepel, a

¹³⁵ ANOKHIN, A. V., (kézirat), MAĚ, F–11, op. 1, No 101, 577–8.

sámánköpeny egyik függőjeként, ill. a jurtában őrzött idólként ábrázolják.

ANOKHIN, A. V. írja le, hogy az altaj kizsi sámánköpeny oldalán nagy bojt van fekete vagy barna ruhaanyagból. Felül van feje és szája, lejjebb a két lába, a végén ismét két lába és elágazó farka. „A neve *d'utpa*, *erlik* földalatti birodalmának csodaszörnye, akivel a *püdaqokon* ('akadály') találkozik a sámán. A bojt a lapockától a *mand'aq* ('sámánköpeny') egész hosszában lelóg. A *d'utpa* védi meg a sámánt vagy a sámánöt a gonosz *körmöstől* (szellem), az *üzüt d'ektől*, az eleven embereket felfaló holtak lelkeitől.”¹³⁶ Ahhoz a telengit fényképhez, amelyet a GMĚ¹³⁷ űriz (lelt. szám 4447—92) (17. kép) ezt a leírást olvassuk: „*ker jutba*: vadállat-hal, mitikus állat, plasztikus alakban elkészítve; megvédi a sámánt — a sámánok hiedelme szerint — az alvilágban a gonosz szellemektől.” Maga a tárgy is bekerült a GMĚ-be (lelt. szám: 4227—59), amelynek leírása kiegészíti a fentieket: „*kār jitbā*: vadállat-hal, sámán alakjával a hátán, jó oltalmazó szellem (ábrázolása) nemezsből, fekete ruhaanyaggal fedve, csontból készült fogakkal és karmokkal”. (Telengit, Čuj steppe. RUDENKO, S. I. és GLUKHOV, A. N. gyűjtése, 1924.)

Az altaj kizsi képzet szerint „Erlík palotája kilenc folyó összefolyásánál, a *tojbodymnál* áll, amely emberi könnyeket hömpölyget. A *tojbodym* folyó partján víziszörnyek — *d'utpar* — tanyáznak, oldaluk zöld, mellük sápadt, állkapcsuk nagy csónakhoz hasonló. A *d'utpak* őrzik Erlík palotáját.”¹³⁸ A teleutok képzete szerint *ker balyq* a „víz gazdájának” (*sū ezi*) a fia.¹³⁹ Más gyűjtésből kitűnik, hogy „*Talaj* kánnak, a tengerek kánjának a fia.”¹⁴⁰ A sámán idéző énekében a tengerből hívja magához:

<i>anan pašqa qan ada . . .</i>	Kívüle (jőjj te is) kán atyám . . .
<i>ün salyža keliger,</i>	Kiáltással feelve hangomra, jőjj!
<i>qyjyy salyža tüžüger!</i>	Kiáltással feelve hívásomra, ereszkedj le!
<i>d'ajyq tübün d'ajqayan,</i>	Ki az áradat fenekét ringattad,
<i>teņis tübün teņsegen,</i>	Ki a világtenger fenekét ide-oda rengetted
<i>talaj qannyņ űlany,</i>	Tengerek kánjának (<i>talaj qan</i>) fia
<i>űzu tomul ker balyq.</i>	Szája hasított óriás hal. ¹⁴¹

¹³⁶ ANOKHIN, A. V., 1924, 44.

¹³⁷ Gosudarstvennyj Muzej Ętnografii narodov SSSR. (A Szovjetunió népei néprajzának állami múzeuma, a továbbiakban GMĚ) Leningrad, lelt. szám 4447—92.

¹³⁸ ANOKHIN, A. V., 1924, 3—4.

¹³⁹ POTAPOV, L. P., 1949, 193.

¹⁴⁰ DYRENKOVA, N. P., 1949, 120.

¹⁴¹ DYRENKOVA, N. P., 1949, 134. Az „óriás hal” díszítő jelzőjének (*űzu tomul*) értelme bizonytalan. DYRENKOVA, N. P. többféleképpen is fordította: p. 121: *talaj qannyņ űlany*, *űzy tomyl ker balyq* „*Talaj* kán fia, fehérés szájú hal szörny”; p. 134: *talaj*

A sórok hiedelmei szerint „Ennek a vadállatnak a szolgálataival akkor él a sámán, amikor utazásait végezve a gonosz erőkkal kerül kapcsolatba, és olyan rendkívül súlyos esetekben, mint amikor az emberből kiűzi a gonosz szellemeket (*qara neme*), vagy ugyanennek a szellemnek a kezéből kiragadja az ember lelkét (*qut*), vagy pedig gonosz sámánnal viaskodik. Némelyik sámán saját erejének nevezi: *er pozumnyň küči* ('férfi magamnak az ereje'). A *ker bos* a sámán számára járműként szolgál tengeren is, szárazon is. Innen ered a többi díszítőjelzője: *er pozumnyň ker balyq* ('férfi magamnak az óriás hala'), vagy a *bura*, pl. *alty azaqtyq qal buyra* 'hat lábú rettenetes (ti. rettenetesen nagy) *buyra*'. Hatalmassága és ereje következtében 'szemnek' is nevezik: *toŷus töj bos qaraq* 'kilenc pár állhatatos szem'. A sámánnak vagy egy, vagy kettő van belőle. Amikor kettő van belőle, így nevezik: *ulu kičig arjan* 'nagy és kicsi *arjan*' ('súlyos nagy')."¹⁴²

Hogy miként szolgál a sámán járművéül, azt a kumandi képzet világítja meg: „Ez a *ker čutpa* maga a *ker nän*. A *ker nän* és a *ker pös* is azonos. Együtt jár a sámánnal, akár amikor a sámán sámánt fal fel, akár amikor gonosz szellemet (*ňaman aza*) emelnek fel: akkor a sámán bemegy ennek a *ker čutpanak* a szájába.

<i>altynda eki čer šijip</i>	'alsó állkapcsa a földet szántja,
<i>syrtynđa eki tenri šijip</i>	felső állkapcsa az eget szántja.'

Az állatot torkánál fogva összeszorítják, mint hurokkal a nyulat, maga a sámán pedig a szájába megy és ott áll. Azért szorítják össze a torkát, nehogy lenyelje a sámánt."¹⁴³

A fentiekhez hasonló képet tükröz az altaj kizsi képzet is:

<i>„üstü ärdin täňärä qarmap kälip jat,</i>	mit der Oberlippe schnappt er den Himmel,
<i>asty ärdin jär qarmap kälip jat,</i>	mit der Unterlippe schnappt er die Erde,
<i>Kär-yutpa turüp jatqan.</i>	er, der Ker-Jutpa steht dort." ¹⁴⁴

qannyň ulany [o: ulany], *üzü* [o: üzu] *tomul ker balyq* „Talaj kánnak — a tenger kánnak a fia, felhasított szájú hal szörny”; p. 145: *talaj qannyň ulany, üzu toňŷyl ker balyq* „fia a tenger kánnak, levágott szájú halak feje-szörny”. ПОТАПОВ, Л. П., 1949, 193 így értelmezi mondatunkat: *uzy toňŷyl ker balyq* „falánk szájú *Ker balyk*”. ДЫРЕНКОВА, Н. П., 120, 1. jegyzetben megjegyzi: *tomul, tomdy toňgul*: egyesek értelmezése szerint 'fehéres' jelentésű, másoké szerint 'olyan, mint a csonk, lemetszett, levágott'."

¹⁴² ANOKHIN, A. V., (kézirat), МАЭ, F—11, op. 1, No 101, 577.

¹⁴³ Saját gyűjtés egy *čelej* nemzetségbeli kumanditól (1964, VIII.).

¹⁴⁴ RADLOFF, W., 1866, 37, 263—266.

Előbbi kumandi adatközlőm így világította meg e mitikus állat jelentőségét a sámán számára: „Ha te hirtelen falni kezdesz egy másik sámánt, vagy bemész a hegybe a gazdához (*taγ ēzi* 'hegy gazdája'), akkor bemész ennek a *ker pōs*nak a belsejébe. Erős sámán széthasíthatja ugyan, de egy erőtlén sámán semmit sem tud tenni ellene.”

A sámánok hiedelme szerint más módon is oltalmazza a sámánt a mitikus állat. A teleut sámán, „mielőtt elindulna a földi, égi vagy föld alatti szellemekhez, sámánkodás közben hívja a *ker balygot* és úgy tesz, mintha azzal háromszor körülövezné magát, *qurčulan jat* (a *qurču* abroncs szóból, *qurčula* abcsonccsal átfogottnak lenni). Innen ered ennek a szellemnek a jelzője: *toη kurču*: a sámán erős abroncsa”.¹⁴⁵ Ez a képzet tükröződik a sámánénekekben. Pl. a teleut sámán ezekkel a szavakkal fordul a *ker balyghoz*:

<i>d'ajyq</i> <i>tübün d'ajqayan,</i>	Aki az áradás fenekét ingatta,
<i>teηis</i> <i>tübün teηsegen,</i>	Aki a világtenger fenekét ide-oda rengette
<i>talaj qannyn ũlany,</i>	Tengerek kánjának (<i>talaj qan</i>) fia,
<i>ũzu toηγyl ker balyq!</i>	Szája hasított óriás hal!
<i>er pojumnun toη qurču!</i>	Férfi magamnak erős abroncsa!
<i>ũč porolo qabył kel!</i>	„Jőjj, átölelvén átölelj, körülvévén körülvégy háromszor”. ¹⁴⁶

A mitikus állat *d'utpa* nevééről a tubák is tudnak, a rendelkezésünkre álló szövegek azonban nem járulnak hozzá az eddig kapott kép kiegészítéséhez.¹⁴⁷

Végezetül megemlítjük, hogy a khákászok is ismerték mitikus állatunkat: „A dob alsó részére néha különböző fantasztikus állatokat, tengeri »szörnyeket« rajzoltak, amelyek külseje nem egészen világos. Még az sem mindig állapítható meg, vajon halak-e vagy sárkányok. Elnevezésük — *ker palyq* — halra utal. A *ker palygot* úgy rajzolják le, mint »borzalmas, hatalmas méretű szörnyet, amely a tenger fenekén él«. Ennek a szörnynek a mesehősök évente 60 gyermeket áldoznak. A sámánok segítőjüket látták benne a »kelések« gyógyításánál. A *ker palyq* ki kellett hogy szívja a keléseket és ezzel megkönnyítette a betegek szenvedéseit.”¹⁴⁸

¹⁴⁵ DYRENKOVA, N. P., 1947, 121.

¹⁴⁶ DYRENKOVA, N. P., 1947, 145. Az utolsó sor értelmezésénél a szerző fordítását adjuk. A teleut szövegben sajtóhibából *teηsegen* helyett *teηsečen*, *pojumnun* helyett *pojmunun*.

¹⁴⁷ BASKAKOV, N. A., 1965, 34: „*qantu d'utpa kelqazym d'itke mojnny ũzerbis*: Amikor a vérszomjas gonosztevők jönnek, Mi nyakszirtjüket és nyakukat törjük”; 105: „*D'elbis—Sobo d'utpa d'elbegen*: D'élbis—Sobo, falánk emberevő.”

¹⁴⁸ IVANOV, S. V., 1955, 213—214.

Felmerül még a kérdés, a délszibériai török népek hol, melyik tengerben képzelhették a mitikus állat lakóhelyét? Nyilvánvaló, hogy nem valamilyik óceánban, hiszen azoktól messze laknak. Ebből a szempontból igen tanulságos, hogy a Fekete-tenger kun neve *Kär-balyk* [-täriz] 'az óriás hal' [tengere].¹⁴⁹

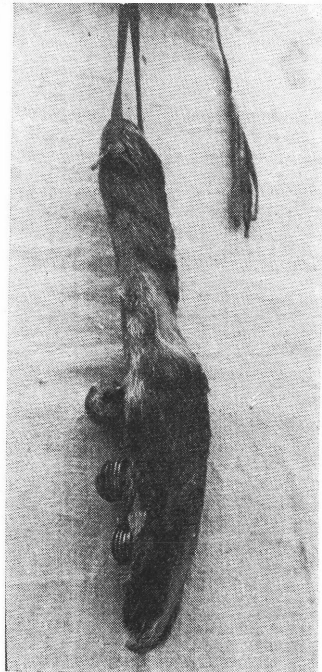
Összefoglalva tehát a baraba török dobrazj összehasonlító vizsgálatának a vallástörténeti eredményeit: feltehető, hogy a baraba török sámán is bejárta sámántevékenysége során a felső és az alsó világot. Vándorlása során útba ejtette a szellemek útjainak csomópontját s az égig érő fán jutott fel a felső szférába. A sámán állat alakú életlelkén lovagolt az égi szellemek birodalmában, ahol a szellemeknek is hátsál-lataik voltak, s egy madár volt a hírszerzője. Az alsó szférában is szellemek segítették a sámánt: testét mitikus vízi állat védte, az alvilági szellemeknek szánt italáldozattal teli edényt pedig egy béka vitte.

Összefoglalásunkban természetesen elhagytuk az egyes fogalmak neveit, mivel a rendelkezésünkre álló nyelvészeti irodalom erre sajnos nem ad támpontot. A hitvilágra irányuló speciális nyelvi gyűjtés azonban minden bizonnyal pótolhatná ezt a hiányt, hiszen mint az idolumok esetében láttuk, még a kevés számú s nem ilyen céllal gyűjtött folklór-szöveg is tartalmaz idevágó szakterminológiát!

A sámándob elmaradhatatlan tartozéka, a dobverő, a baraba törököknél, mint láttuk, hengerded fogójú, verő része pedig vasaló alakú. Ez a tárgy megint csak az altaji törökök, mégpedig a déli altajiak hasonló funkciójú tárgyával mutat rokonságot, mert pl.

éppen ilyen vasaló alakú verőrésze van annak a telengit dobverőnek, amelyet a Bijszki Múzeum (lelt. száma: 207/1954 (a)) őriz (18. kép).

A d o b b a n á l l ó i d ó l u m. A baraba török idolumok ama fajtájának analógiáit, amelyet MESSERSCHMIDT D. G. naplója dobban álló idolumnak nevez (lásd 7., 8. kép), ismét az altaji törökök sámántárgyai között találjuk



18. kép. Telengit sámándobverő vasaló alakú fejjel (Bijszki Múzeum, lelt. száma 207/1954)

¹⁴⁹ BANG, W., 39–40.

meg. Neve az altaj kizsi, teleut és telengit nyelvben *tünürček* ~ *törürček*,¹⁵⁰ a tubában *türüček*,¹⁵¹ ezen kívül az altaj kizsiben és a teleutban használatos a *čalu* szó is.¹⁵²

„JADRINCEV hírt adott nekem — írja POTANIN, G. N. — a fekete-erdei tatárok (tuba) és a kumandik néhány ongonjáról (idólumáról). Az előbbieknél és az utóbbiaknál is előfordulnak kis dob modellek. Ezek kávéból és két keresztpálcából állnak: egy függőlegesből (*mars*) és egy vízszintesből (*kriš*) [*kiriš* ~ *qyryš*]; az utóbbin a kungura [*quŋura* ~ *qonyra* 'fémfüggő sámándobon'] négy fa karika, amelyet *suyr*-nak, fülbevalónak neveznek: ehhez a harántpálcához szalagkötetet szoktak erősíteni.”¹⁵³ (19a. kép). A teleutoknál „egyes családokban a sámán halála után dobjának (*čalu*) markolatát megtartották a rokonok és a házban őrzött egyéb kultikus tárgyak közé tették. Ehhez a markolathoz az az elképzelés kapcsolódott, hogy a meghalt sámán védelmébe veszi a ház népét és (sámán) képessége öröklődik (a markolatot a sámán őseként értelmezték). A dob markolatát éveken át őrizték a többi szellem-ábrázolással együtt: a női ősök ábrázolásaival (*emegender*, *enekeler*), a ház védőszellemeivel (*kürmüš*), a vadászás védőszellemeivel (*qanattular*) együtt az apáról a legkisebb fiúra szállt, aki rendszerint apja házát is örökölte. Ezen kívül a meghalt sámán-ősök emlékezetére kis fadobokatis készítettek; igyekeztek úgy elkészíteni, hogy minél jobban hasonlítson az igazi sámándobra.”¹⁵⁴ (19b. kép)

Ezek a miniatűr sámándob ábrázolások azonban éppen a leglényegesebb vonásában különböznek a baraba török „dobban levő idólumtól”: nincs bennük ember alakú szellem-ábrázolás. Ezekben azonban nem is lehet, mert ezek az idólumok a dob kicsinyített másai, erre utal maga a *tünürček* ~ *türüček* elnevezés is, hiszen a szó első része, a *tünür* ~ *tür* szó jelentése 'dob', végződése pedig — a *-ček* — kicsinyítő képző,¹⁵⁵ márpedig a tuba és a teleut sámándob fogója, mint láttuk, nem ember alakú,¹⁵⁶ illetve csak az altaj kizsiktől átvett tuba dobnak van ilyen fogantyúja.¹⁵⁷

Ezzel szemben azoknál az altaji törököknél, ahol a dob fogantyúja ember alakú, maga a dob idólum is az. „Az altaj kizsi *tünürčekek* mindig *barral*

¹⁵⁰ Altaj kizsi: ANOKHIN, A. V., 1924, 108 stb.; teleut: MAË 2079—49 lelt. számú tárgy leírása; telengit: GMË 185—1 lelt. számú tárgy leírása.

¹⁵¹ POTANIN, G. N., 1883, 97.

¹⁵² Altaj kizsi: RADLOFF, W., 1961—1962²; teleut MAË 3974—193e/1—3 lelt. számú tárgy leírása.

¹⁵³ POTANIN, G. N., 1883, 97.

¹⁵⁴ DYRENKOVA, N. P., 1949, 187.

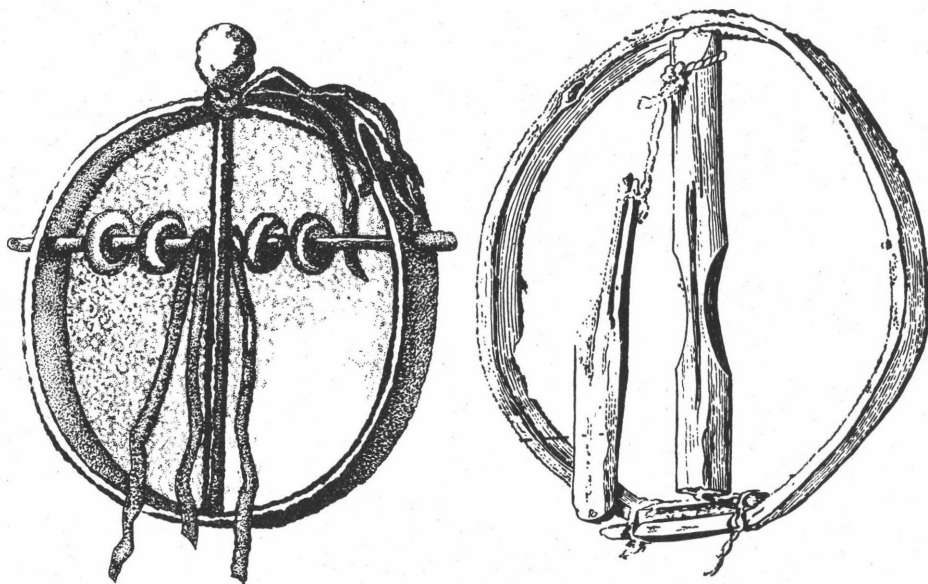
¹⁵⁵ DYRENKOVA, N. P., 1940a, 48. Vö. pl. *balacŋaq* 'gyermekeske' < *bala* 'gyermek'; *bürüček* 'farkaskölyök' < *bürü* 'farkas'; *töčök* 'tevecsikó' < *tö* 'teve'.

¹⁵⁶ ПОТАПОВ, Л. П., 1949, 1963, 239—240; 229.

¹⁵⁷ ПОТАПОВ, Л. П., 1949, 1963, 240.

készülnek, vagyis a függőleges keresztpalcán emberi arc ábrázolás van, ami nem fordul elő a fekete erdeiek (tubák) dobjain és dob modeljein.”¹⁵⁸

Kéziratban maradt gyűjtésében ANOKHIN, A. V. ezeket írja erről: „Az altajiak nemzetségi sámán- vagy sámán-nő-ösüknek ábrázolásokat készítenek és felakasztják jurtájukban, főképpen az elülső részen, néha azonban a férfi oldalon. A férj (sámán-ösöknek az) ábrázolásai mellett a jurtában állnak felesége ábrázolásai is, amelyek saját nemzetségi ősei. Azokat vagy hozomá-



19.ab. kép. A sámán-ös tiszteletére készített dob alakú idolum: a) tuba (POTANIN, G. N., 1883, XX. tábla, 86. kép); b) teleut (MAĖ No 2334–98 k. DYRENKOVA, N. P., 1949, 188, 14. kép)

nyával hozza, vagy a sámán tanácsára később állítják oda (készítik el), amikor betegeskedik. A sámán minden új ábrázolás fölött *araqy* ('tejből párolt pálinka') hintő szertartást végez: *araqy čáčyp d'at* ('tejpálinkát hint'). Az ábrázolásokat igen ritkán alkalmazzák. De ha szükségesek, pl. az apa, anya halála után, akkor a fiú utód új ábrázolásokat készít, a régieket pedig kiviszi az erdőbe egy félreeső helyre és fára akasztja. Valamennyi ábrázolás neve *čalū*, ezek azonban különböznek egymástól: négy fajtára oszthatók: 1. dobok (*tönürček*); 2. henger alakú rojtok (*mand'aq*); 3. rongy [szalag]ok (*d'alama*); 4. fából készült ember ábrázolások, ruhát helyettesítő rongyokkal

¹⁵⁸ POTANIN, G. N., 1883, 98.

(*kürmüš*). A *töñürčeket* a nagy (= sámán) dob vagy káva mintájára készítik. A káva (*qaš*) nyírfa. (Átmérője alapján lehet kicsi (11 cm); közepes (19 cm) és nagy (22 cm). (Egy keresztbot, amely ólom szemű ember alakot (*ēzi*) [’gazdája’, ti. ’a sámándob gazdája’] ábrázol, osztja két részre. Vállakban (fa) pálcá, néha vas pálcá (*kiriš*) [’a sámándob vízszintes húrja’] osztja ketté). A pálcára függőket (*qoñura*) akasztanak, jobb oldalra öt, balra négy darabot. Erre a számra nem mindig ügyelnek. Némelyiken a függők fából, némelyiken vasból készülnek. A keresztpálcára néhány rongyot (*d’alama*) kötnek. Az új *töñürčeket* befestették vörös festékkel; vagy az egészet, vagy csak a kávat kis kockák fedik. A *töñürčeket* azoknak a sámán-ősöknek a tiszteletére készítik és állítják, akiknek életükben sámándobjuk és sámánviseletük volt.”¹⁵⁹ (20. kép).

A baraba törökök dobba helyezett idólumának azt a változatát is megjeljük az altaji törököknél — és megintcsak a déli altajiaknál, éspedig a teleutoknál — amelynél a dob kávját bőrrel is bevonták. Még az idólumnak kijáró votívumot is megtaláljuk rajta, itt azonban nem valamilyen állat karma és préme, hanem valamilyen madár tollai függnek. Természetesen az orsó markolatú teleut sámándobnak megfelelően az idólum markolata is orsó formájú: „(MAË 3974—197 a., b.) Kis dob, bőrrel bevont fákávból és középütt elkeskenyedő, kiemelkedő függőleges orommal rendelkező merevítő-markolatból áll. A merevítő formája megfelel a nagy dob merevítőjének (= a sámándob fogantyújának); ezen drótot fűztek át, ami a nagy dob húrját (*kiriš*) utánozza. A merevítő a dobkáva belső oldalára támaszkodik és két vas függelék van rajta. A dob felső széléhez tollakat ragasztottak (ugyanilyen tollakat illesztettek az *emegenderek* [női ősök idóluma] textilanyagból formált ábrázolásához is).¹⁶⁰ (21a, b. kép.) A teleutoknál előfordul még vászonnal,¹⁶¹ a tubáknál hárttyával, mégpedig hashárttyával fedett dob alakú idólum is.¹⁶²

Annak a baraba török szokásnak is megtaláljuk a párhuzamát az altaji törökök között — s megintcsak a déli csoportnál —, hogy a dob alakú idólumnak állatprémet vagy madár karmot áldoznak. ANOKHIN, A. V. kéziratában említi az altaj kizsikről: „Némelyik *töñürček*hez nyúlóbort (*baštan*) kötnek. Ennek jelentését nem tudják.”¹⁶³ Az altaj kizsik ama szokását, hogy az idólum mellé karmot kötnek, POTANIN, G. N. említi: — „Olykor a *töñürčeket* az altaj kizsik *mand’aqkal*, vagypedig zsinóron levő *d’alamával*

¹⁵⁹ ANOKHIN, A. V., (kézirat), MAË F—11, op. 1, No 17, 15—16.

¹⁶⁰ DYRENKOVA, N. P., 1949, 189, 188, 15. kép.

¹⁶¹ DYRENKOVA, N. P. 1949, 189, 17. kép.

¹⁶² POTANIN, G. N., 1883, 97.

¹⁶³ ANOKHIN, A. V., (kézirat), MAË F—11, op. 1, No 17, 15.

kombinálják. Így Jadrincevnek a rajzoló olyan ongon (idólum) rajzot készített, amely *d'alamás* zsinórból állt; a zsinór elejére olyan *tönjürček* volt erősítve, amelynek belsejében *bar* ábrázolás (emberi arccal ellátott fogantyú) volt. Jobb és bal oldalról fa figurákat, a zsinór két végére pedig egy-egy valamiféle ragadozómadár lábát erősítették.”¹⁶⁴

Hogy a sámán-ősök tiszteletére készített miniatűr dob-idólumok kultuszáról és ideológiai háttéréről is fogalmat alkothassunk, tanulságos idéz-

nünk ANOKHIN, A. V. leírását a *mundus* nemzetségbeli Beleges nevű egyszerű (nem sámán) altaj kizsi ember házának *tönjürčekjei*ről. Ezek részint feleségének hozományát alkották, és pedig apai és anyai ágon egyaránt örökölt ilyeneket, részint saját — ugyancsak atyai és anyai — ősei voltak. Beleges tehát négy altaj kizsi nemzetség (*mundus*, *očy*, *todoš* és *kergil*) sámánjainak a *tönjürčekjei*t is őrizte: „Házában a női oldalon Akyt sámán *tönjürčekje*, feleségének, Toičinak (Kergil nemzetség) a hozománya. Akyt sámán emlékére világos színű lovat, kost, vadkecskebak csontot, *sabat* (= árpából készült házisör) és *araqyt* (= tejből párolt pálinkát) áldoznak. Akyt sámánnak *d'ezim bij* volt a segítőszelleme (*tös*). —

A *todoš* nemzetségbeli Tojada sámános *tönjürčekje*. Tojada a feleség oldaláról való oltalmazó szellem. Ha Tojada nem képes elúzni

a háztól a gonosz szellemet (*d'aman körmös*), mesélik az altajiak, úgy dühében maga támad az emberekre és betegségeket visz rájuk. Ugyanazt áldoznak neki, mint Akytnak. — Tokyjok sámán-ős *tönjürčekje*. Tokyjok édesbátyja — Ödök — ugyancsak sámán volt. Tokyjok sámánkodáskor kirepült a kéménynyíláson (*tünük*) és egy másik ház ereszeré ereszkedett.



20. kép. A sámán-ős tiszteletére készített altaj kizsi dob alakú idólum, a kávában emberalakkal. (MAÉ = Muzej Antropologii i Etnografii Akademii Nauk SSSR.,. 1853–17)

¹⁶⁴ POTANIN, G. N., 1883, 98, II. tábla, 37. kép.

Ödök sámánkodásaival mindenféle betegségből kigyógyította az embereket. Tokyjok és Ödök segítőszellemé (tös) is *Abū qān* volt. — Sodon sámánó (a házigazda anyjának) *tünürčekje*. Sodon 11 évvel ezelőtt halt meg. Halála után lelke *Abū qān* tiszta szellemhez (*arū tös*) ment. A sámán sámánkodáskor megállapította: Sodon méltó arra, hogy rokonai tiszteletben részesítették. Halála után három évvel *tünürčeket* készítettek neki. Ugyanazt áldoznak tiszteletére, mint a többi ősöknek.”¹⁶⁵

A dob alakú idolum sorsának megpecsételődéséről egyik telengit adatközlő értesített: „A *tünürčeket* a sámánok (*qam*) csinálják. Ezek állandóan a jurtában (*ajyl*) állnak. Ezeket felakasztják, valahová odakötik a jurtához. Ezt a sámán készíti és a sámán is helyezi el. A *tünürček* állandóan ott áll. A *tünürček*nek semmit sem dobnak, semmit sem adnak áldozatul, egész idő alatt úgy függ. Nagyon hosszú ideig marad ott. Az mindaddig ott van, amíg tulajdonosai meg nem hálnak. Amikor a gazdái mind meghalnak, és senki utódjuk sem marad, akkor a *tünürčeket* elégetik, mivel annak a jurtának nincs gazdája.”¹⁶⁶

A baraba török idolumokkal kapcsolatban még az idolum baraba török nevének, a már idézett *qurcaq*nak a kapcsolatára kell rámutatnunk. A *qurcaq* szót, mint láttuk, DMITRIEVA, L. V. 'fabáb' jelentéssel fordítja. A szövegösszefüggésből kiderül, hogy jelentése tulajdonképpen 'idolum': *alar qurcaqqa tabynyanar* „Ők fabáboknak (= idolumoknak) hódoltak,”¹⁶⁷ illetve *qurcaqny alla tep pilgännär*. „Ők fabábut (= idolumot) tiszteltek isten helyett.”¹⁶⁸ Az „idolum” természetesen lehetett fából készült báb is, ilyenről — mint láttuk, — a korabeli források valóban meg is emlékeztek. A szó etimológiája azonban feltárja a szó eredeti jelentését, és ez ismét az altaji törökökhöz, mégpedig megintcsak azok déli csoportjához vezet. A baraba török *qurcaq* szó rokonsága ui. a következő (RADLOFF, W. szótára alapján): toboli *qurcaq* 'die Puppe'; kazáni *qurčaq* 'eine Statue, Puppe'; teleut *qurcaq* 'der Tonnenreifen, ein schmaler Leibgurt'; altaj kizsi, szagáj *qurčaq* 'ein schmaler Leibgurt'; szagáj *qurčaq* 'der Tonnenreifen'; altaj kizsi, teleut *qurčū* 'der Tonnenreifen, die Radschiene'. Az 'abroncs' > 'idolum' jelentésváltozást szavunk alábbi altaj kizsi jelentései teszik érthetővé: *qurču* '1. keret; 2. abroncs; 3. abroncs csörgőkből (a sámán rituális ruhájának öve alatt), a csörgők jelképesen azokat a szellemeket ábrázolják, amelyek a sámánt kísérik a sámánkodás idején’.¹⁶⁹ A baraba török *qurcaq* eredeti 'abroncs'

¹⁶⁵ ANOKHIN, A. V., 1924, 119–120.

¹⁶⁶ Saját gyűjtés egy *saval* nemzetségbeli telengittől (1964, X.).

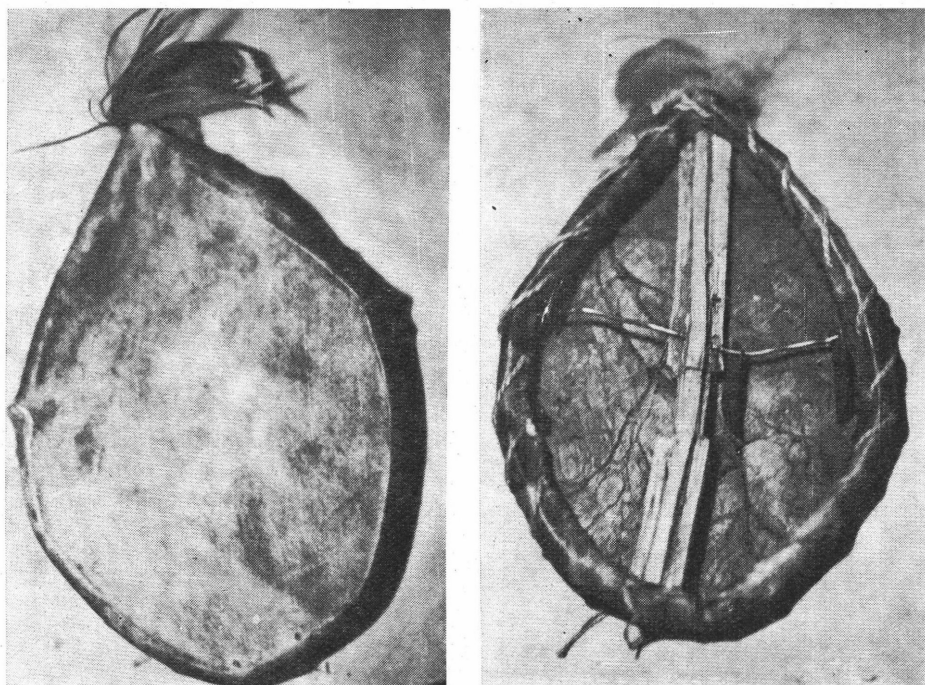
¹⁶⁷ DMITRIEVA, L. V., 1958, 149, 153.

¹⁶⁸ DMITRIEVA, L. V., 1958, 149, 153.

¹⁶⁹ BASKAKOV, N. A.,—TOŠČAKOVA, T. M., 1947, 96.

jelentése alapján arra következtethetünk, hogy szavunk kezdetben csak a broncs alakú idólumot jelentett, jelentése később azonban kiszélesedett s más formájú idólumokat (pl. fabáb alakúakat) is kezdtek vele jelölni.

Az eddigi összehasonlító elemzések során a baraba török sámán tárgyak és képzetek analógiáit a délszibériai török népeknél találtuk meg, s a leg-



21. ab. kép. Bőrrel bevont telut dob alakú idólum a sámán-és tiszteletére (MAÉ, lelt. száma 3974—197a b). a) az idólum elülső oldala; b) az idólum hátsó oldala

közelebbi egyezéseket az altaji, mégpedig az ún. „déli altaji” törökök, vagyis az altaj kizsik, teleutok, valamint a telengitek szolgáltatták.

A baraba török samanizmus alább bemutatandó jelenségei viszont megvannak a délszibériai népeknél, de nem kizárólagosan: jellemző sajátosságai a szamojéd népeknek, valamint a khantiknak, manysiknak. Sőt akad olyan is, amelynek elterjedtsége még ezeknek a népeknek a körén is túl nyúlik. A sort éppen egy ilyen szokás bemutatásával kezdjük.

Az állatáldozatnak, mégpedig a lóáldozatnak az a formája, amelyik a baraba törököknél is gyakorlatban volt, vagyis, hogy a föláldozott ló bőrét rúdra akasztották, korántsem általános a délszibériai törökség

körében. Az abakáni törökök (khákászok) a szellemek számára általában nem ölték meg az állatot, hanem csak följánlották. Az ilyen állatot *yzyγ* névvel illették.¹⁷⁰ A szóban forgó etnikumnak csak néhány csoportja körében élt az a gyakorlat, hogy a szellemnek ajánlott állatot meg is ölték. MAJNAGAŠEV, S. D., — e nép hitvilágának kitűnő ismerője, aki maga is abakáni török nemzetiségű volt, — ennek a véres áldozatnak (*tigir tāji* „ég áldozata”) az elterjedési köréről ezeket állapítja meg: „Leggyakrabban a kácsok mutatják be ezt az áldozatot. A többi törökök közül, amennyire tudom, csak az Abakán bal oldali mellékfolyója, a Teja mentén lakó beltirek gyakorolják.”¹⁷¹ Személyes megfigyelése alapján azonban megállapította, hogy az áldozati állat bőrét elégették.¹⁷² A másik délszibériai török népnél, a tofánál (karagasz) ugyancsak az állat szellemnek való felajánlása az általános (*ydyq*, ’szellemnek felajánlott állat’).¹⁷³ A Jeniszej forrásvidékén és felsőfolyása környékén lakó tuvák (a szakirodalomban korábban használt nevükön „szojotok”, „urjankhájok”) körében hasonló a helyzet.¹⁷⁴ A nyugati — vagyis az Altaj hegységhez közel lakó — tuváknál azonban már ismeretes volt az áldozati állat bőrének a rúdra akasztása is: „A Mongun-Tajgában lakó tuváknál a bika-*ydyq* kollektív felszentelésén kívül gyakorlatban volt az egyéni felszentelés is, amit így neveztek: *tajjlyan qylyp orandandyga morγul qylyr* (*tajliyan* — örök ajándék az erdős hegynek). Ez a kifejezés bizonyos magyarázatot kíván. A *tajjlyan* alatt azt a könyörgést értik, amely együtt jár a hegy gazdájának szentelt állat bőrének a kiakasztásával. (. . .) Ez az elnevezés nyilvánvalóan azért keletkezett, mert (. . .) az egyéni bika-*ydyq* felszentelése abban különbözött [a kollektív bika-*ydyq* felszentelésétől], hogy miután az *ydyq*ot levágták, bőrét kiakasztották

¹⁷⁰ Tanulságos idéznünk pl. PALLAS, P. S. leírását a kácsokról, akiknél 1772-ben járt. „Bey den feyerlichen Opfern muß ein *Kahm* [*gam*] oder Zauberer zugegen seyn. Eben diese verrichten auch die Weyhung des Pferdes welches sie *Ysik* [*yzyγ*] nennen, und wozu, wie ich nun unterrichtet bin, Isabel und Grauschimmel, Fűchse und Rappen gewűhlt werden können, je nachdem es der Schaman befiehlt; allemal aber muß es ein Wallach seyn. Dergleichen Weyhung geschieht auch nur dann, wann es der Zauberer einem zu Beförderung seines Glücks in der Viehzucht heisset. Ein also geweihter *Ysik* wird allemal im Frühling, wenn sie das begehnen, von neuen geheiligt, mit Milch und abgekochtem Wermuth (*Irwen*) gewaschen, auch mit diesem Kraut gerauchert, mit rothen und weissen Fetzen in die Műhne und den Schweif geziert und also frey gelassen. Der Besitzer darf ihn nicht eher, als wenn Schnee gefallen ist, reiten; alsdenn aber ist er ihn zu satteln verbunden und lűst ihn nicht ehr wieder unberűhrt, bis der Schnee vergeht. Wenn der *Ysik* veraltet, kann ihn der Besitzer verkaufen und einen jungen zum Nachfolger weyhen lassen. Stirbt der Besitzer, so wird das geweyhete Pferd nicht geschlachtet, sondern bleibt mit der Heerde den Erben.” (PALLAS, P. S., 1776, III, 401—402.)

¹⁷¹ MAJNAGAŠEV, S. D., 1916, 93—94.

¹⁷² MAJNAGAŠEV, S. D., 1916, 98; IX. tűbla, 3. kűp.

¹⁷³ KATANOV, N. F., 1907, 600, 608; PETRI, B. Ě., 1927, 32.

¹⁷⁴ ПОТАПОВ, Л. П., 1960, 214—218; ВАЈНŠТЕЈН, S. I., 1961, 191—192.

az *ovā* (az *obō*: ágakból, kövekből mágikus célra összehordott halom) mellett.”¹⁷⁵

Az áldozati állat bőrének rúdra akasztásával végződő áldozat klasszikus területe — az Altaj hegység. 1964-ben végzett terepmunkánk során egyaránt megtaláltuk emlékét mind az északi altaji törökök, pl. a tubák, kumandik, mind a déli altaji törökök, pl. altaj kizsik, telengitek között. A korábbi néprajzi gyűjtők, helyszínen járt utazók ugyancsak megemlékeznek az altaji törökség ilyen típusú állatáldozatairól.

VEREŠČAGIN, V. I., aki Barnaulból Mongóliába tett utazását írja le, így emlékezik meg az altaj kizsi lóáldozatról: „A (Seminszkij) hágón túl . . . vannak az altajiak jurtaí. De sehol sem látható *tajlga* [= *tajylga*], amely pedig néhány évvel ezelőtt elengedhetetlen tartozéka volt minden egyes kalmük (= altaji török) aulnak (szállásnak). A *tajlga* ilyen: a ferdén megerősített cölöpön ló bőre függött, amelyet a sámánkodás idején mutattak be áldozatul, s amelyet az áldozati lakoma alatt fogyasztottak el; előtte két földbe szúrt nyírfácska között kifeszített zsinór, amelyre különböző színű darócszalagokat kötöttek. — A *tajlga* eltűnése a néhány évvel ezelőtt kezdődő vallásos mozgalom (a lamaizmus) megjelenésével függ össze.”¹⁷⁶ GRANÖ, J. G. ugyancsak megemlékezik az altaj kizsik lóáldozatáról: „Évente egyszer, amikor a nyár a legmelegebb, a kujumiak (a Kujum folyó mentiek), miként a többi sámánhitű altaji is, a szabad ég alatt áldozati ünnepeket tart a Jó szellem világának, amelynek legfelsőbb uralkodója, Ülgen, a 17.-ik rétegben lakik, örök fényességben. A nyáj növelése, a föld, az erdő és a víz adományai, s azonkívül minden más jó is — ajándék a kegyes szellemektől, akikről ezért áldozatokkal kell megemlékezni. — Ilyen alkalmakkor leginkább lovat áldoznak, amelynek ha nem fehér a színe, akkor mindig világos, mert a fényesség szellemei a feketét nem állhatják. A varázsló feladata, hogy adatokat szerezzen arról, vajon milyen korú és színű állatot tekintenek az egekben a legkedveltebbnek. Az ő feladata az is, hogy a Fekete erdőben kikeresse az áldozati hely számára alkalmas napos tisztást, ahol, vagy amelynek szélén az az isteneknek tetsző áldozati fa, vagyis sűrű ágú nyírfa nő, amelynek törzse két vagy három arasznyi átmérőjű. — Az alkalmas napon az áldozati állatot az áldozati nyírfa tövéhez vezetik és több-kevesebb kegyetlen kínzással elveszik a lelkét és megnyúzzák. Ilyenkor a koponyát és a végtagok legalsó részeit a helyükön hagyják a bőrben. A húst, amit óvatosan fejtenek le a csontokról, nehogy megsérüljenek, megpörkölik és részben nyersen, részint főve elfogyasztják. A csontokat gondosan megtisz-

¹⁷⁵ ПОТАПОВ, Л. П., 1960, 215.

¹⁷⁶ ВЕРЕŠČАGIN, V. I., 1908, 15—16.

títják és egy különálló — négy-öl hosszú bot végére erősített nyírfaágakból készített — 'oltárra' helyezik. — A feláldozott ló bőre számára is állványt állítanak, három-négy öl hosszú erős rudat vernek ferdén a földbe, hogy felső vége keletre irányuljon. Tövéhez közel oszloppal támasztják meg, hogy le ne dőljön. A bőrt fejfel kelet felé akasztják rá.”¹⁷⁷ Az altaj kizsi ló-áldozat cselekményét, az itt énekelt sámánénekekkel együtt, de fordítás nélkül VERBICKIJ, V. I. írta le.¹⁷⁸ Az ő nyomán közli RADLOFF, W. is az állat-áldozás (*tailga*) szertartását, annyi újat ad a Verbickij-féle anyaghoz, hogy az altaj kizsi sámánénekek túlnyomó többségét németre fordította (az eredeti török nyelvű szöveget viszont nem közölte).¹⁷⁹

A másik déli altaji népcsoport, a teleutok állatáldozásáról SPASSKIJ, G. folyóiratában jelent meg rövid leírás: „Az egyedi állat-áldozás számára nincs meghatározott időpont; különös fogadalom alkalmából szokták azokat végezni. Az a teleut, aki áldozást akar végezni, meghívja magához rokonait és a barátokat, és a kámot [sámánt]. Mindannyian kimennek az uluszon kívülre, magukkal viszik az áldozatul szánt lovat vagy bikát; négy faszlopra emelvényt készítenek, másfél százseny (1 százseny = 2,13 m) magasat, a magukkal hozott állatot megfojtják, meggőzölik rajta a bőrt, és nem vágva le róla sem a fejét, sem a farkát, lenyúzzák; azután felaggatják egy hosszú rúdra, nyugat felől állítják az oltár felé, fejét szemével keletnek irányítva. Végül a kibelezett tetemet részekre vágják, arra törekedve, hogy ne sértsék meg a csontokat, a húst megfőzik és megesszik. Ezeket a cselekményeket valamennyiök buzgó könyörgése és a kám dobverése kíséri.”¹⁸⁰

A harmadik déli altaji nép, a telengitek hasonló cselekményéről AMSCHLER, W. tudósít: „Egyik expedícióm alkalmával, amely 1930 nyarán kezdődött, s amelyben az altaji népek állattenyésztését vizsgáltam, néhány megfigyelést tehettem a telengitek állatáldozatairól is, akik a Központi Altajt lakják. A legnagyobb erőfeszítések árán is csak egyetlen lehetőséggel találkoztunk az 1000 km-es útvonalon, mivel a sámánok — legerősebb üldözőik (. . .) elől — már a legtávolabbi és megközelíthetetlen felső völgyekbe vonultak vissza, és az állatáldozat ott már igen ritka jelenség lett.”¹⁸¹ A szerző az állatáldozat leírása mellett — amely sajnos VERBICKIJ idézett munkáján (1893) alapul s így új anyagot nem jelent — értékes fényképeket is közöl.¹⁸²

¹⁷⁷ GRANÖ, J. G., 1919, 221—223.

¹⁷⁸ VERBICKIJ, V. I., 1893, 46—76.

¹⁷⁹ RADLOFF, W., 1885, 20—51.

¹⁸⁰ *Teleuty*, 1821, 14 (287).

¹⁸¹ AMSCHLER, W., 1933, 305.

¹⁸² AMSCHLER, W., 1933, fényképek lapszáma.

Az északi altajiak szintén gyakorolták a lóáldozat szokását, a tubák¹⁸³ és a kumandik¹⁸⁴ szertartásáról részletes leírással is rendelkezünk.

A természetfeletti lényeknek bemutatott állatáldozásnak az a módja, amely a baraba törökség etnikus jellemzője — ti. a feláldozott állat (ló) bőrének egy földbe ásott rúdra helyezése — délszibériai török népek közül az altaji törökséghez vezet bennünket.



22. kép. Manysi áldozati ló bőre fákra fektetett rúdra terítve, Sygva folyó (GMÉ, fénykép, lelt. száma 1705—106)

Ez az áldozási mód azonban korántsem korlátozódik csak a délszibériai török népek körére: megtaláljuk pl. a baraba törökök északi szomszédainál, az obi-ugoroknál és a szamojéd népeknél is.

Már WITSEN, N. megemlítette, hogy az obi osztjákok (khantik) a lóáldozat bőrét, lábait és fejét felakasztják az idólum tiszteletére az istenség hombárjánál.¹⁸⁵ NOVICKIJ, Gr. azt írja, hogy „az áldozati állat bőrét a fejével és a térden alul eső lábrészeivel együtt díszül és örök megemlékezésül az idólum hombárok fölött felakasztják a fákra” s a pelimi istenség fáján „annyi lóbőr

¹⁸³ GLUKHOV, A., 1926, 95—100.

¹⁸⁴ ZELENIN, D., 1928, 83—98.

¹⁸⁵ WITSEN, N., 1705, vö. MUNKÁCSI Bernát, VNGy I, 071.

volt felakasztva, hogy csodálni lehetett, miként bír el az a fa annyi sok terhet.”¹⁸⁶ A voguloknál (manysiknál) ugyancsak szokásban volt az állat-áldozat. MUNKÁCSI megállapítja, hogy a rénszarvas az általános áldozati állat, az istenek előtt azonban a ló a legkedvesebb, kivált a fehér. Az áldozati állatok bőrét és koponyáját magas, növésben levő fákra aggatják.¹⁸⁷

Ezeket az áldozati bőroket nemcsak fára, hanem fákra fektetett rúdra is terítették (22. kép).

A baraba törökök szamojéd szomszédainál is gyakorlatban volt az állat-, mégpedig a rénszarvas áldozás.

Az osztják szamojéd (szelkup) „sámán földkunyhójánál állt mind a három *kássyl'po* ('áldozó fa'): a nyírfa, a vörösfenyő és a cédrusfenyő. Ezek a fák a szelkupok képzete szerint a felső égben növő „hét áldozó fát” (*selči kássyl'po*) ábrázolják. Hét *kássyl'po* a szelkupok „sas feléhez” (*limpyl'pelät*), (a Sas nemzetséghez), három pedig a szelkupok „cédrusfenyő feléhez” (*kássyl'pelät*), (a Fenyvesszajkó nemzetséghez) tartozik. Ezeket a fákat (a nyírfát, vörösfenyőt, cédrusfenyőt) mindkét nemzetségben úgy nevezték: 'az eget a földdel összekötő áldozó fák (*nop tettonty nymyčarmyl' kássyl'po*). Ezek mellett mutatja be mindegyik nemzetség saját nemzeti áldozatát. Ezek között nő egy, mind a két nemzetség számára közös fa (nyírfa). Emellett a nyírfa mellett nem a szelkupok egyes nemzetségei, hanem az egész szelkup törzs mutat be áldozatot.”¹⁸⁸ S miként a rajzon látjuk, a háromágú áldozó fán ott függ a feláldozott rénszarvas agancsos koponyája, a fához kötve pedig, ott áll a feláldozandó rénszarvas.

A jurák szamojédok (nyenyecék) u gyancsak rénszarvast áldoztak. „Különös esetekben, amikor rendkívüli segítséget kellett kérni, akkor némely istenségnek, a hagyományos áldozatok mellett, rendkívüli időpontban, kiegészítő áldozatot kellett bemutatni. — Érdekes megjegyezni, hogy ilyen esetekben a nyenyecék a feláldozott állat bőrét a tundrán erre a célra földre szúrt rudakra, az erdős tundrán pedig fára akasztják, hasonlóan ahhoz, ahogyan az altaji törökök teszik.”¹⁸⁹

A jeníszjei szamojédok (enyecék) „a szent helyen való áldozáshoz leginkább világos színű rénszarvast (hímet vagy nőtényt) választottak, de lehetett bármiféle más is. Az áldozati helyre rendszerint szánon összekötözve vitték. Az öreg rénszarvast pedig néha a szán mögé kötve vezették. Megérkezéskor azonnal megfojtották pányvával, ilyenkor kiabáltak, hogy a szellemek figyelmét felhívják az áldozatra. A rénszarvas fejének akkor dél

¹⁸⁶ NOVICKIJ, Gr., 1884, vö. MUNKÁCSI Bernát, VNGy I, 096, 0103.

¹⁸⁷ MUNKÁCSI Bernát, 1893, 67—70.

¹⁸⁸ PROKOF'EVA, E. D., 1949, 374.

¹⁸⁹ KOSTIKOV, L., 1930, 126.

vagy délkelet felé kellett néznie. A Jamal félszigeten a rénszarvast fejjel kelet felé nézve helyezték el. Bőrét lenyúzták és szétosztották. Egy kevés húst az idolumok mellé helyeztek, a többi hús egy részét nyersen elfogyasztották, más részét nem messze az áldozóhelytől megfőzték, és úgy fogyasztották el, megint más részét pedig hazavitték. Az áldozati állat fejét feltétlenül az áldozóhelyen hagyták, feltéve a nap-fára (*ijalja pja*). — Amikor tengeri vadászatra (úszólábúakra [Pinnipedia] vagy jegesmedvékre) indultak, ugyancsak áldozatot mutattak be. Legjobb áldozatnak a rénszarvasfejet tartották. Azt a tenger partján vagy rúdra tűzték, vagy közvetlenül a földre helyezték.”¹⁹⁰

A tavgy szamojédok (nganaszánok) ugyancsak rénszarvast mutattak be áldozatul. „Különböző csapások idején a naphoz imádkoznak, esedezve és segítséget kérve valami vagy valaki, pl. a beteg számára. És amikor az utóbbi meggyógyul, fehér rénszarvast ölnek áldozatul a napnak. — Ennek a rénszarvasnak a húsát a sámán kivételével a résztvevők a lakomán közösen elfogyasztják, bőrét pedig a fejjel és a patákkal együtt fára akasztják. — Ősszel, mielőtt a nap lenyugodnék a sarkkörü éjszakára, csaknem minden család fehér rénszarvast áldoz, amelynek bőrét a fejjel és a patákkal együtt fára akasztják.”¹⁹¹ A szerző fényképéből kitűnik, hogy a bőrt tulajdonképpen egy ferdén a fához támasztott rúdra terítik.¹⁹²

Állatot áldoztak a mongol népek is, pl. a burjátok,¹⁹³ kalmükök.¹⁹⁴ „A mongolok titkos története” pedig a XIII. sz.-i állatáldozatról is tudósít.¹⁹⁵ Ez az áldozási mód azonban túl terjed az eddig említett népek körén is: nyugaton pl. a X. sz.-i kaukázusi hunoknál,¹⁹⁶ keleten pedig a réntartó korjácoknál¹⁹⁷ is gyakorlatban volt.

A l é g i t e m e t k e z é s. A baraba törököknél, mint láttuk, a holttest földbe temetése mellett szokásban volt a temetkezésnek az a módja is, hogy a tetemet, pl. a kisgyermekét, fára helyezték. Ennek a gyakorlatnak a párhuzamait ismét a délszibériai török, valamint az uráli népek körében találjuk meg. PALLAS P. S. már a XVIII. sz.-ban arról értesít, hogy a beltireknél, a „kuznyecki tatároknál” (sóroknál) és „hegyi tatároknál” az a szokás, hogy halottaikat nem a földbe temetik, hanem a koporsót valahol távol az erdőben fára helyezik.¹⁹⁸ Erről a temetkezéstről megemlékeznek a későbbi

¹⁹⁰ PROKOF'ÉVA, E. D., 1953, 224—225.

¹⁹¹ POPOV, A. A., 1936, 48—49.

¹⁹² POPOV, A. A., 1936, 49, 32. kép.

¹⁹³ KHANGALOV, M. N., 1890, 117—118, 126.

¹⁹⁴ PALLAS, P. S., 1776—1801, II, 344—346.

¹⁹⁵ LIGETI Lajos, 1962, 13, 142.

¹⁹⁶ PATKANJAN, K., 1861, 200, 204, 206.

¹⁹⁷ KRAŠENINNIKOV, S. P., 1949, 735.

¹⁹⁸ PALLAS, P. S., 1777, 125—127.

értesítések is. A szagájok sór eredetű *karga* (*γάργα*) nemzetségében »die Leiche des Kindes wurde in eine Filzdecke gehüllt, dann in Birkenrinde gewickelt und an einen Baum gebunden. Bisweilen wurde sie in einen hohlen Baum gelegt und mit Baumrinde bedeckt.«¹⁹⁹ A sór *kyzaj* nemzetség hagyománya szerint: „A régebbi időkben az elhunyt embereket fára helyezték. Az előljárók és a hittérítők azt mondták: »Ne függjenek! Ne akasszátok fára az elhunyt embereket. Fára helyezni nem szabad«. Ettől az időtől kezdve csak a kis gyermekeket akasztották fel, miután nyírkéregbe csavarták őket.»²⁰⁰ A fára való temetkezés szokása állt az altaji törökök körében is. Erről több hittérítő, pl. VERBICKIJ, V. V.,²⁰¹ ŠTYGAŠEV²⁰² is megemlékezik. ŠVECŮV, S. P. század elején megjelent könyvében ugyancsak értesít az altaji törökök fenti szokásáról.²⁰³ DYRENKOVA, N. P. tapasztalata szerint „A fákra való temetkezés csökevényei még 1925-ig megőrződtek. Félreeső helyeken az elhunyt gyermekeket, különösen a koraszülötteket fákra temették, vagy kis fa gerendákba téve vagy nyírkéregbe csavarva. Az ilyen temetkezési helyeket gondosan titkolták.»²⁰⁴

A holttest fára helyezésének a szokása azonban nemcsak a délszibériai török, hanem a nyugatszibériai nem török népeknél is gyakorlatban volt. KARJALAINEN, K. F. tévesnek tartja ugyan CASTRÉN, M. A. ama értesítését, hogy a finnugor népeknél is élt az a szokás, hogy a halottakat, különösen a kis gyermekeket, fára helyezték,²⁰⁵ ezzel szemben ČERNECOV, V. N. kérdésére 1966. okt. 3-án kelt levelében a következőket írja: „A légi temetkezés szélteben ismert Nyugat-Szibériában: a khantiknál, manysiknál, szamojédoknál (minden esetre a nyenyecéknél), a keteknél és a jukagiroknál. Általában így temették részint azokat az embereket, akik valamiben kitűntek (ez vonatkozhatik a sámánokra), részint az olyan kisgyermekeket, akik nem mentek át szertartásokon (olyanokat, akiket úgy neveznek: „éretlen gyermek”). — A Jamal-félsziget nyenyecéinél a rúdra vagy póznára való temetkezés mindenütt el van terjedve. Az erdősávban ilyen esetekben fákra és faüregre temetkeztek.»²⁰⁶ Hasonló temetkezési mód volt gyakorlatban az enyecéknél is. Erről az alábbiakat írja PROKOF'EVA, E. D.: „A temetkezési szertartásokban megőrződtek azoknak az időknek a nyomai, amikor a temetkezés fákon történt. Erről beszél az elvetélt magzatok és a halva szüle-

¹⁹⁹ KATANOFF, N. Th., 1900, 227.

²⁰⁰ DYRENKOVA, N. P., 1940, 337.

²⁰¹ VERBICKIJ, V. V., 1864, 152.

²⁰² ŠTYGAŠEV, 1899, 16.

²⁰³ ŠVECŮV, S. P., 1900, 80–81.

²⁰⁴ DYRENKOVA, N. P., 1940, 438.

²⁰⁵ KARJALAINEN, K. F., 1921, 109. jegyzet.

²⁰⁶ ČERNECOV, V. N., (kézirat), Trudy Jamalskoj Êkspedicii, 1929–1930.

tettek temetése, a tetem felett faágakból kúp alakú sátor emelése”.²⁰⁷ „Megemlékezünk — írja később — az elvetélt magzatok temetéséről. Ha az asszony elvetélte magzatát, akkor rongyocskába csavarta és fára vagy cserjére akasztotta. Ha a közelben nem volt fa, akkor az asszony egy vagy két botot szúrt a földbe vagy a hóba, amelyre fonálon felakasztotta a kisgyermek tetemét.”²⁰⁸ Az északi szamojédok harmadik csoportjánál, a nganaszánoknál, ugyancsak szokásban volt a fára való temetkezés. POPOV, A. A. írja: „Ha újszülött, vagy kis gyermek hal meg, testét ládába helyezik, amelyet fára függesztenek. Ha pedig nincs fa, akkor a földön hagyják.”²⁰⁹

Nemcsak az északi, hanem a déli szamojédok is ismerték a temetkezés eme sajátos módját: Nagy számú utalást nyújt a fákra való temetkezésre a déli szamojéd csoport (a szelkupok) folklórja, amelyben egyenesen arról van szó, hogy a tetemet rátették cédrusfenyőre, néha vörösfenyőre, de sohasem nyírfára.²¹⁰ A légi temetkezés gyakorlatban volt a Narym vidékén is. A Ket folyó környékén van egy erdő, amelyben bábu (lélek ábrázolás) van speciálisan fákra temetve.²¹¹

Az íjjal való jóslás. Ennek a sajátos jövendölési eljárásnak különféle módjait gyakorolták a szibériai népek sámánjai. »Den tungusischen . . . Propheten ist das Schwirren eines abgeschossenen Pfeiles . . . eine Antwort auf alle Fragen, in vernehmlicher Sprache.«²¹² A burjátok ugyancsak jósoltak íj segítségével: „Az íjjal való jóslás kétféleképpen történhet: részint annak a hangnak a jellege szerint, amelyet a nagyobb vagy kisebb erővel megfeszített íjhúr ad, miközben az íjjal saját füléhez közeledik, részint pedig, hogy az íjhúr mentén a tűzbe néznek.”²¹³ Ezek az íjjal való jövendölési módok teljes mértékben eltérnek a baraba törökök íjjal végzett jósló eljárásától. Ismeretes azonban a baraba törökök íjjal való jóslása is a szibériai népek körében.

Az altaji török tubák jósló íjához, amit a leningrádi GMÉ őriz (lelt. száma 4332—127), GLUKHOV, A. N.-tól az alábbi részletes leírást találjuk a leltárkönyvben az íjról és használatáról: „Íjacska a sámán által végzett jövendöléshez; topolyafa ág, akácfa hánccs húrral; jövendöléskor a sámán jobb kezében tartja, hüvelyk és mutatóujjával a húr közepén fogva, az íj két végét

²⁰⁷ PROKOF'EVA, E. D., 1953, 208.

²⁰⁸ PROKOF'EVA, E. D., 1953, 212.

²⁰⁹ POPOV, A. A., 1936, 61.

²¹⁰ PROKOF'EVA, E. D., 1953, 208.

²¹¹ PELIKH, G. I. gyűjtése, MOŠINSKAJA, V. levélbeli közlése.

²¹² GEORGI, J. C., 1776, 395. GEORGI, J. G. ui. említi, hogy „más próféták” számára „das Zittern einer gespannten Bogensehne” a válasz. Ez az adat nyilvánvalóan a baraba törökök „prófétáit” érti, hiszen mint láttuk, éppen ő értesít (GEORGI, J. G., 1776, 196) a baraba törökök ilyen jósló eljárásáról.

²¹³ AGAPITOV, N. N.—KHANGALOV, M. N., 1883, 40.

egyensúlyba hozva; amire választ akarnak kapni, azt találgatva (ti. a számbajöhető lehetőségeket felsorolva) várakozik; szavai következtében az íjnak, mint egy tengelyen, meg kell mozdulnia a húron; ez ama szellem láthatatlan erejének a következménye, akit a sámán kérdez; a megerősítő vagy tagadó választ a különböző sámánok különféleképpen (vagy az íj mozdulatlanságából, vagy kisebb, illetve erősebb lengéséből) állapítják meg.” A tubák szó-



23. kép. Íjjal való jövendölés a tubáknál (GMÉ, fénykép, lelt. száma 4721–25)

ban forgó íja, amely a Kopša folyó jobb oldali mellékfolyójának, a Koz folyónak a vidékéről származik, a húr mentén 50 cm hosszú. — A GMÉ fényképet is őriz a tubák íjjal való jövendöléséről: lelt. száma 4721–25 (23. kép). Hogy hasonlóképpen használták az íjat a cselkanok is, arról a leningrádi MAÉ egyik tárgya (5069–25) és egyik fényképe (I–135–293) tanúskodik (24. kép). A MAÉ gyűjteménye alapján megállapítható, hogy a kumandik (vö. MAÉ, 5063–75 lelt. számú tárgy), valamint a sórok (MAÉ, 3646–89 lelt. számú fénykép) is ismerték ezt a jóslási módot.

De nemcsak az északi, hanem a déli altajiak is jövendöltek íj segítségével. Az altaj kizsik az ún. *d'ölgö*t használták, ez „kis íj, amely a dobót helyettesíti a sámánnál sámánkodás idején.”²¹⁴ ANOKHIN, A. V. közlése kiegészíti az erről az íjról való ismereteinket: „Kivételes esetben a sámán és a sámánzó a dobót íjacskával (*d'ölgö*) helyettesítheti. Ám a *d'ölgö* nem funkcionálhat az egész sámánkodás során, hanem annak csak egy részében, amikor megtudják a szellemek akaratát. Vannak olyan sámánok és sámánzók, akik számos szertartás végzésekor beérik csupán a *d'ölgö*vel. De az ilyenek csupán rokonságuk vallásos igényeit elégítik ki.”²¹⁵ Jövendöltek íj segítségével a teleut sámánok is. Ez világosan kitűnik a teleut sámánok szertartási énekeiből.

²¹⁴ BASKAKOV, N. A.—TOŠČAKOVA, T. M., 1947, 57.

²¹⁵ ANOKHIN, A. V., 1924, 52.

Amikor a sámán pl. sámánkodása során elért *Tajlyq qan*hoz, az megkérdezte tőle:

„*ne tegeniň ürenizin?* milyen nevűnek (ti. sámánnak) vagy az utóda?
ady pažyn ajdyn, qam! neved és fejed nevezzed meg, *qam* (sámán)!



24. kép. Íjjal való jövendölés a cselkanoknál (MAË, fénykép, lelt. száma I—135—293)

A sámán elnyújtva énekelt és lengette dobját. Így felelt a szellemnek:

ne tegeniň qaldyq polojyn? milyen nevűnek leszärmazottja vagyok?
ne tegeniň üren polojyn? milyen nevűnek magva vagyok?
uqtu udul üreni-min! törzsökös sámán magva vagyok!
učuqčunuň qaldygy, az inakat fonó leszärmazottja,
töstü gamnyň qaldygy edem, szellemet bíró sámán leszärmazottja vagyok,
d'ölgö čünün üreni edem! íjjal (*d'ölgö*) sámánkodó magva vagyok.²¹⁶

²¹⁶ DYRENKOVA, N. P., 1949, 175.

A jegyzetben pedig ezt fűzi hozzá DYRENKOVA, N. P.: „jölgo: kis íj, amellyel a különleges látók és sámánok sámánkodtak, jölgölöjji pyü: íj segítségével varázsolni, sámánkodni.”²¹⁷

A délszibériai török népeken kívül a finnugor népek is jövendöltek az íj segítségével. KARJALAINEN, K. F. értesít pl. a tremjugani khantik hasonló eljárásáról: »Der tremjuganer Zauberer legt die Axt, in manchen Fällen den Bogen oder die Flinte, auf die auf das Knie gestützte Faust, und zwar lässt er sie dabei auf dem Zeigefinger balancieren. Nach den Schwankungen des Beiles resp. des Bogens oder Flinte, gibt er dann seine Prophezeiungen.«²¹⁸

A baraba török samanizmus jellemző vonásainak következő csoportja a párhuzamba állítható jelenségek tekintetében már élesen elkülönül az eddig vizsgáltaktól. Az eddigi baraba török tárgyak vagy ritusok analógiái mindig az altaji törökökhöz vezetnek bennünket: éspedig az első csoportbeliek kizárólag az altaji (mégpedig a déli altaji) törökökhöz, a második csoportbeliek pedig, ha megfelelőik ismeretesek is voltak az obi-ugor és a szamojéd népeknél, de sajátjai voltak az altaji törököknek is. A most elemzendő harmadik csoport tárgyai viszont elválasztják a baraba törököket az altaji törököktől, mert az obi-ugor meg a szamojéd népek körében találjuk meg. Ha némelyikük ismeretes is az altajiaknál, az lokális jelenség (csak egy-egy népcsoport sajátossága), s az eddigi kutatások — miként majd rámutatunk — ezeket a csoportokat éppen az urali népekkel hozzák kapcsolatba.

I d ó l u m - h o m b á r. A baraba törökök — miként MESSERSCHMIDT naplójából láttuk — a szállástól három napi távolságra sajátos hombárt építettek az idólum számára. Az ilyen féle építmények a délszibériai törökök körében ismeretlenek. Viszont SPAFARIJ, N. 1675-ben tett szibériai utazása során látott olyan „mecseteket”, amelyekben ezüst, réz és fa bálványok állnak; ezek előtt az osztjások (khantik) imádkoznak.²¹⁹ Negyven évvel később NOVICKIJ, Gr. már „bányványtemplomként” (*kumirnja*) emlegeti az obi-ugorok építményeit, amelyekben fából ember alakúan kivágott s rongyokkal körülvelt idólumok vannak.²²⁰ Az idólum-hombárokat a későbbi néprajzi kutatások általános jelenségként igazolták az obi-ugorok körében.²²¹

ČERNECOV, V. N. kutatásai alapján kiderült, hogy a nemzetségi ősoket ábrázolták az idólum-hombárok idólumai: „A nemzetségi ősök fából, ritkábban fémből készült zoo- vagy antropomorf képmásait vagy a nemzetség telephelyén, vagy különleges kis épületben a nemzetségi ádozóhelyeken őrzik, amelyek gyakran az erdő sűrűjében található. Rendszerint itt voltak

²¹⁷ DYRENKOVA, N. P., 1949, 175, 3. jegyzet.

²¹⁸ KARJALAINEN, K. F., 1927, 322.

²¹⁹ SPAFARIJ, N., 1882, vö. ANDREEV, A. I., 1960², 168.

²²⁰ NOVICKIJ, Gr., 1884, 83.

²²¹ KARJALAINEN, K. F., 1922, 98—113; KODOLÁNYI, J., 1963, 111—114.

a nemzetség titkos éléstárai is. A képmás oltalmazásával egy öreget bíznak meg, akit a nemzetség tagjai közül választanak. Ezek az ősök felelősek a nemzetségnek részint a képmás, részint mindennek az épségéért, ami a szent helyen nyer elhelyezést. A nemzetségi szentélyek rendszerint az erdő félre-eső, nehezen megközelíthető helyén állnak, s a hozzájuk vezető utat csak az illető nemzetség tagjai ismerik. Jöhetnek ide akár közösen, akár egyenként, ezért a képmást őrző kis épületnek nem kell becsukva lennie. Viszont idegen nemzetségbelieknek tilos a szent helyre belépniük, csak úgy juthatnak ide, ha valami okból részt vesznek a nemzetségi áldozatbemutatókon.²²²

Az idólum-hombár általánosan ismert az obi-ugorok szamojéd-szomszédai, a szelkupok körében is. Már CASTRÉN, M. A. értesített erről: »Eine eben so umfassende Bedeutung hat bei den Ostjak-Samojeden das Wort *Loh* oder *Lós*, denn darunter werden alle bildlich dargestellten Schutzgötter verstanden. (. . .) Mann verwahrte dieses heilige Bild in einem besonders für desselbe errichteten Hause, das mit kostbaren, aus Zobeln, Füchsen usw. bestehenden Opfern angefüllt war. Um eine kleine Beeinträchtigung zu rächen, sollen umherirrende Tungusen vor nicht langer Zeit das Haus mit allen seinen Schätzen niedergebrannt haben, wobei das Götterbild so entstellt ward, das es nunmehr keiner Huldigung werth erachtet wurde.«²²³

A szelkupok idólum-hombárjáról KOSTOV, N. is megemlékezik, — CASTRÉN közlése alapján.²²⁴ Sajnos semmiféle saját tapasztalatot, megfigyelést sem fűz hozzá. Egy öt évvel később megjelenő cikkében viszont megállapítja, hogy a sámánok az idólum-hombárok gondozói.²²⁵ A szóban forgó szelkup objektumot PROKOF'EVA, E. D. ismerteti alaposan: „Egyazon nemzetség tagjainak közös imádkozóhelyük volt. Minden nemzetség területén, a tajga mélyén állt a *lozyl' sesan*, a 'szellemek [szent] hombárja'. A szelkupok után a kifejezést 'szellemek hombárja'-ként fordítjuk, *loz* 'szellem', *sesan* 'hombár'). (A szerző jegyzetben hozzáfűzi: Azonban meg kell jegyeznünk, hogy a szelkup nyelvben van más szó is a hombárra, a *kor*. A *sesan* szót csak a szent hombárokra használják.) Az ezekhez a hombárokhoz vezető utat nehéz volt megtalálni. Ezeket csak fákon levő rongydarabokkal jelölték. Ilyen megjelölt fák vezettek a hombárhoz a folyópartról, néha néhány kilométeren át.

A hombárhoz mindig keskeny ösvény, ún. *sarpy* vezetett. Az ilyen hombárhoz vezető utacskákat valamikor felállított [számszer] íjakkal védték, mivel nem minden férfinak volt joga hozzá közeledni, az asszonyoknak pedig egyáltalán nem volt joguk látni.

²²² ČERNECOV, V. N., 1947, 172.

²²³ CASTRÉN, M. A., 1853, 227.

²²⁴ KOSTOV, N., 1867, 8.

²²⁵ KOSTOV, N., 1872; az adatot POPOV, A. A., 1932, 54 alapján idézzük.

Meghatározott napokon — tavasszal a vállalkozás előtt, ősszel a vállalkozás után, vagy pedig a nemzetség számára különösen fontos esetekben — a sámán felnőttek kíséretében elment a hombárhoz, hogy imádkozzék. A sámán őrizte a hombárokat, állította fel az íjakat. Néhány ilyen hombárt mi is megtekintettünk. Azonos típusúak a khanti és a manysi hombárokkal s külsejük semmiben sem különbözik a gazdasági hombároktól. Cölöpökből készült két lejtős tetejű nem nagy épületek. A hombárok két-három magas oszlopon állnak, amelyeket úgy faragtak ki, hogy a hombárba ne hatoljanak be a rágcsálók. A hombár szemközti falára ajtónyílást vágtak, amely ajtóval csukódik. A földről a hombárba hágcsó vezetett: egy odahelyezett gerenda. A gerendába néha bevágásokat — lépcsőfokokat — vágtak.

A szent nemzetségi hombárokban, miként már említettük, állatösök ábrázolásait, valamint nagyszámú hozzájuk tartozó dolgot találtunk. Időzzünk hosszabban a Fenyvesszajkó nemzetség hombárjánál. Ebben a hombárban e nemzetség őseinek, Ija-nak az ábrázolása volt.”²²⁶

I d ó l u m - s z á n. A baraba törökök, mint IDES, Y. E. közléséből láttuk, az idólumot külön szánon szállították. Hasonló rendeltetésű szánokat a délszibériai népek nem használnak, viszont közismertek az obi-ugorok körében. A leningrádi GMÊ őrzi pl. ilyen manysi szánok fényképét (lelt. sz. 2634—25).²²⁷ A leírás szerint: „Szánok házi istenségekkel: »pubykh«-okkal [*pupz*’ istenség, nemzetségi ős, és ezek ábrázolása’]. — A »pubykh« ládácskában van, amelyet rén bőrökkel és nyírkéreggel fedtek; a szánt kendőkkel és csengőkkel aggatták tele; nomadizálás idején körülötte végeznek minden imaszertartást”. Az idólum-szán a manysik állatáldozatainál is szerepet játszik. Pl. a lozvai manysik „a pubykhos-os szánnál beszúrtak egy kis nyírfát, ennek az ágára ráakasztottak két kendőt, amelyek sarkaiba ezüstpénzt kötöttek. A nyírfához vagy a szánhoz (S. [az adatközlő] nem emlékszik jól) hurkot kötöttek: ebbe belekapaszkodott mind a hat férfi és meghajolt dél felé. A meghajlás után hat elnyújtott kiáltás következett, erre hat — szavakkal kísért — meghajlás, majd ismét három kiáltás. Ezalatt a munkás (?) meggyújtotta a fekvő fenyőnél levő ágakból előre elkészített máglyát, megfogta a hurok végét: mindannyian térdre ereszkedtek, s fejüket felemelve mintegy megcsókolták a levegőt, azután a földre hajoltak. Jeremiás vette a fejszét, odacsapott a szánhoz kötött fehér szarvas halántékához, majd szívébe mélyesztette a kést. Rögtön ezután más szarvasokat is leszúrtak.”²²⁸

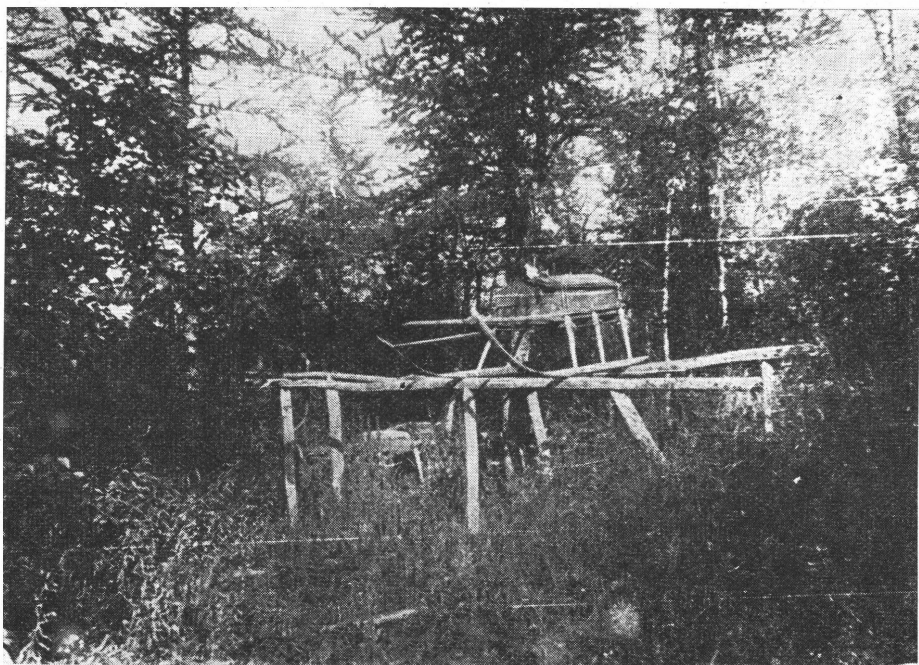
²²⁶ PROKOF'EVA, E. D., 1952, 99.

²²⁷ A fényképet ZELENOV, I. K. készítette 1908-ban.

²²⁸ GLUŠKOV, I., 1900, 72.

Az idólum-szánt használták a khantik is. Pl. a leningrádi GMÉ őrzi egy áldozóhelyen levő szán fényképét, lelt. száma 1706—133 (25. kép).

Az idólum-szánt jól ismerték a szamojéd népek is. A szelkupok két kiváló kutatója, PROKOF'EV, G. N. és PROKOF'EVA, E. D. 1925—1928 között végzett gyűjtőmunkája során Janov Stan helységben a megfelelő ismeretekkel és szükséges rajzkészséggel rendelkező szelkup fiatalokkal akvarell festménye-



25. kép. Hanti idólum szán az Oksyr-gort helységben levő áldozóhelyen, (GMÉ, fénykép, lelt. száma 1706—133. RUDENKO, S. I., felvétele 1909—1910-ból)

ket készített sámánjaik világról alkotott képzeleiről. Az egyik rajzon (MAÉ No 6361—4) a festő a sámán sámánkodását ábrázolta.²²⁹ A festményen két szán is szerepel, az egyik a földön áll, mégpedig annak a gödörnek a bal peremén egy áldozati fához kötve, amelynek alján egy ugyancsak áldozati fához kötött rénszarvas, jobb peremén pedig dobót és dobverőt tartó koronás fejviseletű sámán látható. A másik szán a két ív alakú vonallal jelzett égben, mégpedig annak bal alján áll, egy fához kötve.

²²⁹ PROKOF'EVA, E. D., 1961b, 61, 4. kép.

A földön levő szánnal kapcsolatban ezeket írja PROKOF'EVA: „Valamivel [a gödörben álló fától] távolabb áll egy másik fa ('a hegyaljai nap alsó áldozati fája': *karräl' čelynt ylty kässyl' po*). Ez a felső világnak a fája — egy nyírfa. Ezen ugyanolyan világos kellékek függnék, mint a vörösfenyőn. Ez a három szent fa közül a második. Az adott rajzon a nyírfa a felkelő nap irányába hajlik. Mellette egy szánkólábas 'ízületes' szán áll. Benne őrzik a sámánkellékeket”.²³⁰ A másik, az „égben” levő szánról ezeket írja: „Az első égi körön van balra a sugaras nap, a *čelyt'*. Balra lent egy szent fa, 'napos hegyaljai fa', azaz olyan fa, amely ott nő, ahol a nap felkel (mivel ez a keleti oldal). Ez alatt a fa alatt állnak 'a reggeli nap szent szánjai' (szó szerint: 'a hegyaljai nap alatti szellem szánok' — *karräl' čelynt yl'kyl' lozyl' kagly*) a szellem vagyonnal.”²³¹

A szelkupokon kívül a másik szamojéd népcsoport, a nganaszánok is ismerik az idólumok tartására szolgáló szánokat. POPOV, A. A. értékes adatokat gyűjtött 1936—1938-ban e nép körében a szóban forgó kérdéstről: »Die *Kuojka* (Familienschutzgeister) wurden in speziellen Schlitten, größtenteils mit drei Ständern für den Schlittenkasten, aufbewahrt und gefahren. Die Schlitten waren mit dem Fell von wilden Renntieren bedeckt. Der *Kuojkaschlitten* hatte in manchen Fällen . . . an der linken Seite drei, an der rechten aber vier Ständer für Schlittenkasten. Dieses wurde damit erklärt, daß der Schlitten berühmter *Kuojka* ein besonderes Aussehen haben muß, das von der herkömmlichen Schlittenform abweichend ist. — Bisweilen wurden die Schlittenkufen in Fischform ausgebildet, wobei sie an den hinteren Enden die Form eines Fischkopfes erhielten. Es wurden auch eisenzacken zur Darstellung der Flossen eingeschlagen. Überdies wurden an den vorderen und hinteren Enden der Kufen ausgezackte Eisenplatten in Form von kleinen Kämmen angebracht, um die *Kuojka* vor Angriffen böser geister zu schützen. Unter dem Schlittensitz hängt man die Darstellung eines kleinen ausgehöhlten Bootes an, damit die *Kuojka* im Notfall über den Fluß gelangen könne. Oft wurden an die Enden der Seitenlatten des Sitzes Geschenke angehängt: Glasperlen, Kupferknöpfe, Metallplättchen und andere Kleinigkeiten. Im Inneren des Schlittenkastens diente das schwarze Fell eines wilden Renntiers als Unterlage für die *Kuojka*”.²³²

Az enyecsek és a nyenyecsek ugyancsak használták az idólum-szánt. „Csaknem minden enyecnek és nyenyecnek volt »szent szánja«, nem is beszélve a sámánokról, akiknek a sámán tárgyak tárolására volt ilyen szánjuk. Az ilyen szánt a mindennapi életben *χεχε χαννακ* (nyenyec), *κιχο καννακ*

²³⁰ PROKOF'EVA, E. D., 1961b, 69.

²³¹ PROKOF'EVA, E. D., 1961b, 66.

²³² POPOV, A. A., 1959, 34—35.

(enyec) nevezték. A sámánok által használt neve: *nyvu çan* (nyenyec), *çae kan* (enyec) 'égi szán'. Az ilyen szánokat a szokásos mindennapi életben használtaktól eltérő módon készítették. Általában két, néha négy, sőt három szánkólába volt mindkét oldalon. A szánon nyitott vagy fedett láda volt. Az ilyen szánt olyan rénbőrrel fedték, amelyen rajta voltak a lábak és a homlok. Elülső keresztrúdjára különféle vas függőket, posztó darabokat és egyéb áldozati ajándékokat akasztottak. A felső hosszanti rúdon bevágások voltak, amelyek a szellem 'hátsontját' (*maça léda*) (azaz hátát) ábrázolta. Elülső részét a szellem »fejének« tartották, zsírral és vérrel kenték be (vagyis éppen úgy 'táplálták', mint az idólumokat). A szánlábakon közepén dudorok voltak, amelyek a szellem lábainak a »térdét« jelképezték. A szánlábak »lábak« voltak, amelyeket úgy neveztek: *çae çançé*. Következésképpen maga a szán élőlényt, hihetőleg állatot (rénszarvast) jelképezett, amelybe »szellem« költözött. (...) Csaknem minden szánban ezeknek a szellemeknek az ábrázolásait (*sjadej*) őrizték: 1. a *nyv'nyu* (*çarka çéçé*) 'isten fiú', vagyis az adott helység szellemének ábrázolása (...). 2. a »fő« szellem része (nagy részben rongydarabka). (...) 3. »égi emberek« néhány ábrázolása. (...) Ezeken a szellemábrázolásokon kívül az enyecék és a Jeniszej mentén és az attól keletre lakó nyenyecék olyan idólumokat is tartottak a »szent szánban«, amelyek a kúp alakú sátor oltalmazóit (*mjad-çéçé*) ábrázolták. Ezek másodrendű idólumok voltak. (...) A menetben a »szent szánt« rendszerint fiúcska vagy leányka vezette (aki még nemileg éretlen volt). Ha ilyen nem lett volna, férfi vezette a »szent szánt«, az asszony pedig, a férfit felváltva, a réncsordát hajtotta. Felnőtt asszonynak nem volt joga »szent szánt« hajtani. A menetben a szent szán utolsóként haladt. Eléje két bármilyen színű rénbikát fogtak, azonban a világos a legmegfelelőbb. A bikák mindkét oldalán jegy volt. Amikor kiöregedtek, akkor leölték és megették. A rénszerszám hevederjét (feltétlenül) barna- vagy jegesmedve, vagy pedig foka bőrből készítették. Kötelet nem használtak sem a rénszerszámhoz, sem a »szent szán« megkötözéséhez, mivel azt asszonyok készítették, s következésképpen »tisztátalannak« tekintették. — Ha a szánban különösen szent tárgy, különösen tisztelt szellemábrázolás volt, akkor feltétlenül férfi vezette és a menet élén haladt, attól egy kissé elkülönülve.”²³³

A c s ú c s o s f e j ű i d ó l u m. A baraba törököknek, miként a MESSERSCHMIDT, D. G. kéziratban levő pontosabb rajzok mutatják, a dobban levő ember alakon kívül csúcsos fejűek voltak az idólumok. Ez a típus ismeretlen

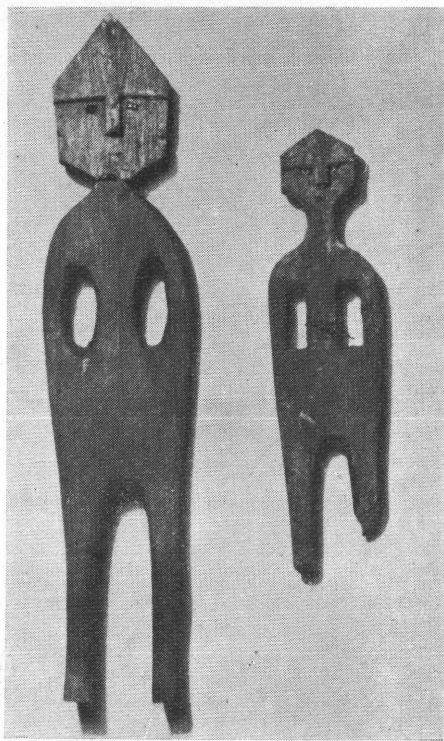
²³³ PROKOF'EVA, E. D., 1953, 226—8.

az altaji török népeknél, ill. csak a kumandiknál fordul elő,²³⁴ s ПОТАПОВ, L. P. éppen a khanti idóloomokkal hozza genetikai kapcsolatba.²³⁵

Csúcsos fejű idóloom pl. a khantik *pūγos* ~ *puγos* 'bába' nevű idóloomai, amelyeket SIRELIUS, U. T. gyűjtött egy Ajppalov falu közelében fekvő tóparti kunyhóból (a helsinki Kansallismuseo gyűjteménye, lelt. száma 3904—804 és 3904—811). Az előbbi a leltári könyv leírása szerint: „*pūγos* 'bába', *tōrom* lánya, nyír-



26. kép. Csúcsos fejű hanti idóloom: *pupyx* (*pupyγ*). (GMÉ, fénykép, leltári száma 2634—23)



27. kép. Csúcsos fejű szelkup idóloomok: Tomszki Múzeum, fénykép, URAEV, R. A. gyűjtése

fából”, az utóbbi: „*pūges* 'bába' *Päimi* szolgálólánya ólomból. (*Päimi* Jarlülekovolkuv hős felesége, a sziget gazdanője).” (26. kép).

A manysik ugyancsak készítették csúcsos fejű idóloomot. ZELENOV, I. K. gyűjtött pl. ilyen tárgyat, amelynek fényképét a leningrádi GMÉ őrzi (lelt. száma: 2634—23). A leltári könyv leírása szerint: „*pubyx* (*pupj*): házi istenség, cédrusfenyőből faragva, a *vit-jal'be* istenség számára végzett közös

²³⁴ RADLOFF, W. 1885, 332.

²³⁵ ПОТАПОВ, L. P., 1953², 154.

áldozatok helyén. A *pubyχ* a vogul feltétlen kísérője nomadizálása idején.” A *vit-jalbe* istenség a *vit-jelpin*, vagyis a ’víz-szentje’, amely MUNKÁCSI Bernát gyűjtése szerint a ’Lozva vízének szent fejedelme’ (*lūsem vit jelpin q̄ter*) nevet viseli,²³⁶ s amelynek — az idéző-énekek tanúsága szerint — rénszarvast vagy lovat áldoztak.²³⁷

Csúcsos fejű idólumokat tiszteltek a szamojéd népek is. A szelkupok ilyen idólumaival teli idólum-hombárt talált pl. URAEV, R. A. tomszki múzeológus.²³⁸ Ezeket a tárgyakat a tomszki Kraevedčeskij Muzej őrzi (27 kép).

Hasonló idólumaik voltak a nyenyeceknek is.²³⁹

*

A baraba török samanizmus jelenségeinek összehasonlító vizsgálata igen tanulságosan egészítette ki a szűkszavú XVII—XVIII. századi értesítéseket. Az így nyert kép természetesen a részletező vagy szűkszavú összehasonlító anyag függvénye, következésképpen nem egyenlő részletességű. Túlnyomó többségében azonban (pl. a dob rajzai, a dobban levő idólum, az idólum-szán, az idólum-hombár esetében) a kapott kép szinte teljes körű, apró részletkérdésekre is kiterjedő, és csak egy-két esetben (pl. a csúcsos fejű idólumnál) elnagyolt, csak a további kutatások útját felvillantó. Egészében véve tehát megállapíthatjuk, hogy a recens néprajzi anyag párhuzamba állítása révén jól kirajzolódott a baraba török samanizmus tárgyainak és képzeteinek az ideológiai háttere, az összehasonlító vizsgálat tehát valástörténeti szempontból előbbre vitte a baraba török samanizmusról való ismereteinket. Az összehasonlítás alapján megmutatkozó interetnikus azonosságok viszont etnogenetikai következtetésekre is lehetőséget nyújtanak.

Mint láttuk, a vizsgált baraba török sámán tárgyak és samanisztikus képzetek, attól függően, hogy mely más népek vallásos jelenségeivel mutatnak azonosságot, három csoportra oszlanak. Az első csoportot azok a sajátosságok alkotják, amelyek a délszibériai török népek, a harmadik csoportot pedig azok, amelyek az uráli (obi-ugor és szamojéd) népek felé mutatnak. A második csoport jelenségei nem korlátozódnak csak a török, vagy csak az uráli népekre, hanem mind a két nép hitvilágának is a sajátosságai, sőt — mint láttuk — elterjedési területük messze túl terjed a fenti népek körén.

²³⁶ MUNKÁCSI Bernát, 1910, 015.

²³⁷ MUNKÁCSI Bernát, 1910, 018—019.

²³⁸ URAEV R.A. szíves közlése.

²³⁹ KHOMIČ, L. V., 1966, XI, XII. tábla.

Ez utóbbi csoport jelenségeit éppen ezért nem vonjuk be ez alkalommal etnogenetikai célú vizsgálódásunkba, hiszen csak önálló tanulmányok tisztázhatják ezeknek a szerfelett bonyolult rítusoknak (mint' az állatáldozásnak, a légi temetkezésnek, íjjal való jövendölésnek) az eredet kérdését, illetve alakulásának a történetét, amelyek ismerete nélkül még csak el sem képzelhető, hogy sikeresen értelmezhető az interetnikus azonosságok kérdése. A baraba és a délszibériai török, illetve a baraba török és az uráli interetnikus azonosságok alapján azonban már megkísérelhetjük etnogenetikai tanulságok megállapítását.

Lássuk először a baraba és a délszibériai török néprajzi analógiák etnogenetikai alapját. Az ebbe a csoportba tartozó néprajzi jelenségeknek: a sámándob szerkezetének (fogantyú típusainak), a sámándob rajzának mégpedig egészének és egyes sajátos figuráinak, mint a tizenhét kán útjának, a kiterjesztett szárnyú madárnak, a szörny állatnak, valamint a békának), a dobverőnek, a dobban álló idólumnak, az idólumok nevének (*qurcaq*) a megfelelőit a délszibériai török népeknél találtuk meg. A legközelebbi egyezéseket azonban nem a Jenisej forrásvidékének és a Keleti Szajánoknak a lakói (a tuvák és a tofák), nem is az Abakán vidék lakossága (a khákászok, azaz a kács, szagáj, beltir, kyzyl és kojbal), hanem az altaji, mégpedig az ún. „déli altaji” törökök mutatták.

A baraba törökök és a déli altaji törökök, azaz az altaj kizsik, teleutok és a telengitek között az egyezés korántsem korlátozódik csupán a néprajzi jelenségekre.

Az altaji törökök nyelvéről az alábbiakat állapítja meg BASKAKOV, N. A.: „Az altaji nyelv a török nyelvek keleti ágához tartozik, a kirgiz nyelvvel együtt külön alcsoportot alkotva. Meg kell azonban jegyezni, hogy az altaji nyelv nyelvjárásainak egy része, mégpedig csoportjuk északi része jelentős mértékben különbözik a mai irodalmi nyelv normáitól, amelynek alapját az altaji nyelv tulajdonképpen altaji (altaj kizsi) nyelvjárása képezi, amely a nyelvjárások déli csoportjához tartozik. — Az altaji nyelv északi nyelvjárásai a jellemző ismérvek egész sora alapján a másik, a török nyelvek keleti-hun ágának ún. ujugur-oguz ágába tartoznak.”²⁴⁰ A turkológia megszokottabb műszavaival élve: az északi altajiak nyelve az *oguz*, a déli-altajiaké pedig a *kipszak* nyelvek családjába tartozik. BASKAKOV, N. A. a baraba török nyelvet a „tatár nyelvek” csoportjába sorolja,²⁴¹ ezek pedig — a baskírral együtt — a kipszak-bulgár alcsoportot alkotják.²⁴² A baraba török nyelv tehát — ugyancsak a turkológia megszokott terminológiáját hasz-

²⁴⁰ BASKAKOV, N. A., 1960, 212.

²⁴¹ BASKAKOV, N. A., 1960, 158.

²⁴² BASKAKOV, N. A., 1960, 155.

nálva — a *kipcsak* nyelvek egyike. A baraba törökök és a déli-altaji törökök tehát ugyanannak a török nyelvcsoporthoz, a *kipcsak*nak a tagjai. DMITRIEVA L. V., aki vizsgálódásait a baraba török nyelvre összepontosította, így határozta meg e nyelv helyét a többi török nyelvek között: „Feltehető, hogy a barabák nyelve Szibéria kipcsak török nyelveinek és nyelvjárásainak ama csoportjához tartozott, amelyek két nyelvcsoporthoz tartoztak: a volgai-uráli (a tatár és a baskír nyelvek nyelvjárásaikkal) és a kazak-altaji (kazak, nogaj, karakalpak, altaji [= déli altaji] nyelvek nyelvjárásaikkal) sajátosságait egyesítette.”²⁴³ Ez utóbbi rendszerezés már nem csak általánosságban vonja a két nyelvet a kipcsak csoport közé, hanem kifejezetten egyik összetevőjének tekinti a déli altaji török nyelvet.

Az a tény, hogy a baraba török samanizmus jelenségei éppen a déli altaji törökség sajátosságaival egyeznek, még érthetőbbé válik akkor, ha megemlítjük, hogy a délszibériai népek közül egyedül ennek a népcsoportnak a nyelve kipcsak típusú, mert a többi délszibériai török nép, vagyis a tuvák, tofák, továbbá a kácsok, szagájok, beltirek, kojbalok, kyzylek, illetve a sórok, valamint a tubák, kumandik, cselkanok nyelve mind az oguz csoportba tartozik. Tehát nemcsak a samanizmus, hanem a nyelv tekintetében is éppen a déli altajiak állnak a barabákhoz legközelebb a délszibériai török népcsoportok közül.

A baraba török samanizmusban megmutatkozó déli altaji török réteg meglétét nemcsak a nyelvészeti vizsgálat támasztja alá, hanem az ember-tani is.

TROFIMOVA, T. A., aki speciális embertani vizsgálódásokat végzett a toboli és a baraba törökök között, az alábbiakat írja: „A terepmunka során kiválasztott típusok elemzése megmutatja, hogy az uráli (északázsiai) típus abszolút túlsúlya mellett mindkét csoportban (a toboliban és a barabában) határozott helyet foglal el a délszibériai, a barabáknál pedig a belső-ázsiai típus.”²⁴⁴ Az embertanilag megvizsgált 122 baraba tatár közül 45,9% tartozik az uráli, 17,2% a délszibériai, 9,0% pedig a belsőázsiai típusba. Az uráli típus kérdésére majd alább térünk vissza, a baraba török és a déli altaji török embertani kapcsolat kérdésében a délszibériai és a belsőázsiai típus megléte a lényeges. JARKHO A. I. a délszibériai törökség körében végzett embertani vizsgálatainak eredményeként így jellemzi az egyes déli altaji török népcsoportokat: „Tipológiailag a teleutokat különböző fajtajúaknak tartjuk. Rassz képződésükben részt vett részint mind a két brakhikéfal elem, északon az északázsiai elem. Nyomon követhető a típus foko-

²⁴³ DMITRIEVA, L. V., 1958, 144.

²⁴⁴ TROFIMOVA, T. A., 1947, 204.

zatos változása a távoli sóroktól a teleutokig. A különbségek a sóroktól a teleutokig ugyanabban az irányban haladnak, mint a sóroktól a déli altajiakig. Ily módon mindez megerősíti a teleutok és a déli altajiak (altaj kizsik és telengitek) közötti embertani kapcsolatról való véleményünket. A teleutok és a déli altajiak között mutatkozó embertani különbség természetes, ha figyelembe vesszük az alaptömegtől való elszakítottságukat, és a más típusú törzsekhez való földrajzi közelségüket.”²⁴⁵ Amíg JARKHO, A. I. a teleutok esetében csak arra utal, hogy a teleutok az altaj kizsikkal és a telengitekkel állnak embertanilag közeli kapcsolatban, addig ezutóbbi népeknél már pontosan meghatározza az előforduló embertani típusokat. Az altaj kizsikről ezeket írja: „Embertani típusukban különösebb fáradtság nélkül észrevehető a belsőázsiai elem túlsúlya, bár másrészt megvannak a délszibériai típus kétségtelen ismérvei is.”²⁴⁶ A telengiteknél „alapvető összetevő a délszibériai és a belsőázsiai típus”.²⁴⁷

Az embertani vizsgálatok tehát ugyancsak alátámasztják a baraba törökök, valamint a déli altaji törökök közötti kapcsolatot, hiszen a baraba törökök uráli típusa mellett jelentős szerepet játszó (az eddigi mérések alapján 26,2%-ot kitevő) délszibériai és belsőázsiai típus éppen a déli altaji törökök jellemző embertani típusa (az altaj kizsiknél és a telengiteknél éppen kizárólagos, de a földrajzilag ma már elszakadtan lakó teleutoknál is szembeszökő).

A baraba törökök és a tőlük ma távol lakó ún. déli altaji törökök között mutatkozó kulturális, nyelvi, valamint embertani rokonság okát jól világítják meg a XVII. sz. eleji írásos források.

„1628-tól egész sor felkelés kezdődik ezeket a tarai és a tomszki tatárok szervezték a (fekete) kalmükök és a Küčüm nemzetség fejedelem fiai támogatásával.(...) Az első felkelés a Baraba steppén tört ki; ahol ebben az időben ott tartózkodott 18 (katonai) szolgálatot teljesítő tarai emberrel a bojár Jeremej Pruzsinin, hogy segítséget nyújtson a tatároknak, ha a kalmükök megtámadnák őket. Azokat az áruló Kogutoj (tatár) fejedelem vezetésével akkor egy szálig lemészárolták. Az utóbbiak tudták, hogy ilyen bűn után nem lehetnek biztonságban megszokott nomád szállásukon, ezért az Ob felső folyásánál nomadizáló telengutokhoz és (fehér) kalmükökhöz (= teleutok) menekültek.”²⁴⁸ A ma az Altaj hegység déli részén lakó ún. déli altajiak az idézett oklevél tanúsága szerint a XVII. sz. elején még az ún. északi altajiaknál is északabbra laktak; ezt az adatot megerősí-

²⁴⁵ JARKHO, A. I., 1947, 133.

²⁴⁶ JARKHO, A. I., 1947, 135.

²⁴⁷ JARKHO, A. I., 1947, 135.

²⁴⁸ MILLER, G. F., 1941, 97, a mi kiemelésünk.

tik a többi oklevelek is, ezért helyezte DOLGIKH, B. O. a déli altajiak lakóhelyét az Ob felső folyása mellé, a Čaryš középső folyásától kezdve észak felé, egészen az Ob könyökig.²⁴⁹ A déli altaji törökök szállásterületét még 200 km sem választotta el a baraba törökök lakóterületétől. Ez a távolság jelentéktelen egy nomád nép számára. Részint az ilyen nagyfokú földrajzi közelségnek az alapján, részint annak a ténynek az alapján, hogy a baraba és a déli altaji török egyezések nemcsak a kultúra jelenségeire korlátozódnak, hanem kiterjednek a nyelvre és az antropológiai típusra is, feltehetjük, hogy a két nép között nem csupán kulturális egymásrahatás zajlott le. Úgy véljük, joggal tehető fel, hogy a déli altaji törökök részt vettek a baraba törökök etnogenetikai folyamatában, más szóval: a déli altaji törökök tették mind kultúrájuk, mind nyelvük, mind embertani típusuk tekintetében törökké azt a szubsztrátum népet, amelyet ma barabának nevezünk. Természetesen ebben a folyamatban részt vettek más török népek is, pl. a volgai-uráli törökség, az üzbégek (a barabák közé települt buharai kereskedők révén), az alapvető szerepet azonban a déli altajiak, ill. azokkal rokon nyelvű, kultúrájú és antropológiájú népcsoport játszhatta.

A baraba török etnogenetikai folyamat másik, nem kevésbé jelentős mozzanata a szubsztrátum kérdése. Ezen a téren a baraba hitvilág sajátosságai (pl. az idólum-szán, az idólum-hombár), mint láttuk az obi-ugor és a szamojéd népek felé mutattak. De egy nem török szubsztrátumra utalnak a baraba nemzetségnevek is. KHRAMOVA, V. V. a *barama* (~ *baraba*), *kargany*, *kelebe*, *tara*, *terena* nemzetségeken kívül ismeri a *longa* és a *lovej* nemzetséget is.²⁵⁰ Ez utóbbi két nevet a XVII. sz.-i adókönyvek *langa* és *ljubaj* alakban ugyancsak rögzítették, sőt ekkor élt még egy *luguj* nevű nemzetség is.²⁵¹ Ezek az *l-* szókezdős nemzetségnevek, mivel eredeti török szó nem kezdődhetik *l-* hanggal, nem lehettek török eredetű nemzetségnevei.

Rá kell mutatnunk arra is, hogy a szakirodalomban a baraba törökség egészére kiterjesztett *baraba* nemzetségnévnek (amely szókezdő hangja alapján lehetne török eredetű) nincsen tudományos etimológiája a törökből. A szóban forgó *paraba* szóról ezt írja DMITRIEVA, L. V.: „etimologizálása — a török *parge* tagadó formája, *parma-* 'nem menni, nem elindulni' révén — Szibéria-szerte elterjedt. Valószínű, hogy ez a népetimológia az ősi, esetleg n e m i s t ö r ö k hely- és népnévnek késő népi értelmezése.”²⁵²

A már idézett néprajzi párhuzamok, valamint a földrajzi közelség alapján a baraba törökök északi szomszédai, az obi-ugorok és a szamo-

²⁴⁹ DOLGIKH, B. O., 1960, térkép.

²⁵⁰ KHRAMOVA, V. V. 1956, 473.

²⁵¹ DOLGIKH, B. O., 1960, 50, és térkép.

²⁵² DMITRIEVA, L. V., 1958, 157, a mi kiemelésünk.

jédok, közelebről meghatározva a Vasjugán mentén élő khantik és az Ob medencéjében lakó szelkupok jöhetnek számításba lehetséges szubsztrátum népként. Ennek nem mondanak ellent a nyelvi tények, mert a fent említett szókezdő *l*-hang, amely az idézett nemzetségnevek török eredetét kizárja, közismert mind a khantiknál, mind a szelkupoknál.

A szubsztrátum nép nyelvcsereje feltétlenül a szibériára vonatkozó orosz nyelvű írásos források megindulása előtt mehetett végbe. DOLGIKH, B. O. ugyanis ezt írja arról a közigazgatási egységről, ahol a baraba törökök is laktak: „A Tarskij kerület (*uezd*) egész lakosságát tatároknak nevezik forrásainkban. Ha ezek között a tatárok között voltak is más ([obi]-jugor, szamojéd) eredetű csoportok, úgy azok a XVI. sz. végére — a XVII. sz. elejére, úgy látszik, teljesen eltörökösödtek.”²⁵³

Az 1721-ben a baraba törökök között járt két utazó, MESSERSCHMIDT, D. G. és STRAHLENBERG, Ph. J. azonban még feljegyezhetett olyan hagyományt, amely fényt derít a szubsztrátum népre és a török nyelvcsereire. MESSERSCHMIDT, D. G. ezt írja e kérdéssel kapcsolatban: „Hier (in Bochca Jurte, Čoj Wolost) war einer der barabinzischen Tattern, so uns von dieser Nation folgenden Bericht gab: Sie wären nämlich vor hundert und mehr Jahren mit den Ostjaken oder Ystäken einerlei Volk gewesen, hätten auch vordem ihre Sprache geredet. Weil aber umb ihnen herumb lauter Tattaren wohnten, so hätten sie mit der Zeit die Sprache verloren. Und ihren Namen Barabinzer oder Baraba hätten sie schon dorten gehabt, was er aber bedeutete oder warumb sie sich nicht Ostiaken nannten, das konnte er nicht berichten.”²⁵⁴ STRAHLENBERG, Ph. J. hasonló értesítést közöl, ő azonban pontosan meghatározza, hogy milyen osztjákokról is van szó: „Die sind von Alters ein Volck mit der Ostiaken am Obi-Strohm gewesen, welches diese so wohl als jene mir im durchreisen berichtet haben. (. . .) Ich habe die Barabintzer gefraget, weil sie und die Ostiaken vorhin ein Volck gewesen, warum sie sich denn anders als jene nenneten? Antwort: Sie hätten diesen Nahme schon damals, wie sie mit den Ostiaken zusammen gewohnt, gehabt.”²⁵⁵

Hogy kiket értett STRAHLENBERG, Ph. J. az obi-osztjákok alatt, az világosan kiderül a művéhez mellékelt táblázatból, a „Harmonium linguarum”-ból, ahol a szibériai népek nyelveit rendszerezte. Itt ugyanis a „III. osztályban”, ahová a szamojéd népeket sorolta („Diese sechs Völcker, welche einige hundert Meilen von einander wohnen, scheinen einen Dialect zu haben, und möchten unter derer Samojeden Classe gehören”), a második oszlopban

²⁵³ DOLGIKH, B. O., 1960, 49.

²⁵⁴ MESSERSCHMIDT, D. G., 1962, 68.

²⁵⁵ STRAHLENBERG, Ph. J. 1730, 321.

az obi-osztják szavak kaptak helyet. E szavak fölé fejlécül ezt írta: „*Ostiaki* wohnen in Siberien am *Obi-Strohm* und bey der Stadt *Narim*.” Az obi-osztjások tehát nem az obi-ugorok khanti („osztják”) csoportját jelentik STRAHLENBERGNél, (akiket ugyancsak ismer, s a szóban forgó táblázat „I. osztályában” ezt írja róluk: „*Ostiaki* nennen sich selbst *Chonti*, wohnen am *Irtisch-Strohm* in Siberien”), hanem az Ob-medence szamojédjait, vagyis a szelkupokat (osztják-szamojédokat).

A szelkupok még a XVII. században is hatalmas területet foglaltak el az Ob-medencében, nemcsak az Ob jobb oldali mellékfolyói (a Vakh, a Tym, a Čulyum), hanem a bal oldaliak (a Parabel’ stb.) mentén is szelkupok laktak, tehát a baraba törökök lakóhelye ennek a területnek a közvetlen folytatása volt. A XVIII. sz. első felében is szelkupok lakta terület volt ez a vidék. CASTRÉN, M. A. az Ob-medencében ekkor még négy szelkup csoportot talált, önnevezéseiket így jegyezte fel: az Ob mentén Narymtól lejjebb *tschümel-gon*, a Ket’ mentén *sysse-gom*, az Ob mentén Narymtól feljebb *schösch-kom*, és a Čulyum mentén *tjüje-gom*.²⁵⁶ A fenti kép csak napjainkra változott meg lényegesen: a *čumylkupok* csaknem valamennyien áttelepültek a Tym folyó mellé, a *čujekumok* teljesen eloroszosodtak, és az élő nyelvben ez az önnevezés nem őrződött meg, a *šöškumok*ból mintegy 30 család maradt meg a Ket’ mentén, az Ob vidékén nincs olyan ember, aki *šöškum*-nak nevezné magát.²⁵⁷ Tehát csak a XX. sz.-ra szűnt meg a baraba törökök és a szelkupok lakóterületének egysége.

A baraba törökök szelkup szubsztrátumának feltevését alátámasztják az embertan eredményei is. Mint már említettük, TROFIMOVA, T. A. a baraba törökök között végzett embertani vizsgálódásai alapján megállapította, hogy e népnél az uráli (északázsiai) típus abszolút túlsúlyban van,²⁵⁸ a vizsgált 122 baraba török 45,9%-a az uráli típusba tartozik.²⁵⁹ Az obi-szelkupok rassz típusát ugyancsak ismerjük DEBEC, G. F. mérései és számításai alapján. Eredményét a következőkben foglalta össze: „Azoknak az ismérveknek a kombinációja, amelyek az obi szelkupoknál (a *čumylkupok*-nál) szerepelnek, annak a típusnak felel meg, amely DENIKER osztályozásában az ugor rassz néven szerepel. Ezt most általában BUNAK javaslatát követve, uráli típusnak nevezik.”²⁶⁰

A baraba törökök rassztípusának abszolút túlsúlyát alkotó uráli típust találjuk meg tehát az Ob-medence szelkupjainál. Ez az azonosság még

²⁵⁶ CASTRÉN, M. A., 1855, a megfelelő címszók.

²⁵⁷ DEBEC, G. F., 1947, 103.

²⁵⁸ TROFIMOVA, T. A., 1947, 204.

²⁵⁹ TROFIMOVA, T. A., 1947, 205.

²⁶⁰ DEBEC, G. F., 1947, 121.

nagyobb súllyal esik a latba, ha figyelembe vesszük, hogy az uráli típus az obi-szelkupoknál kizárólagos, és ez a típus a szibériai népeknél csak az obi-ugorok és a szamojédok rassz típusa, s kívülük csak azoknál a török népeknél fordul elő, amelyeknél a s z a m o j é d s z u b s z t r á t u m kimutatható, pl. a sóroknál, kumandiknál.

A baraba török nyelv tanulságait a szubsztrátum nép szempontjából sajnos egyelőre nem hasznosíthatjuk, mert az eddigi nyelvészeti kutatás nem vette még számba e nyelv szókincsét, s természetesen még kevésbé dolgozhatta ki az esetleges speciális (vagyis szamojéd eredetű) szavak etimológiáit. Mindez a további kutatások feladata.

Sajnos hasonlóképpen az eljövendő nyelvészeti kutatásokra vár a baraba törökség lakóterületén vagy szomszédságában levő helynevek tüzetesebb vizsgálata is. A toponimikai elemzések — úgy véljük — sikerrel kecsegtetnek. Három ilyen kérdést vetünk csupán fel. Vajon a XVII. sz.-i lakóterület déli határát alkotó Čulym folyó neve nem rejti-e a szelkupok *čumyl-kup* csoportjának nevét? Mindenesetre feltűnő, hogy az Ob egyik mellékfolyója hasonlóképpen Čumyl nevet visel, s ennek mentén kétségtelenül szelkupok laktak; lakóterületük a XVII. sz.-ban az adókönyvek szerint mintegy 150 km, korábban pedig DUL'ZON, A. P. helynévkutatásai szerint, egészen a Kija folyó torkolatáig, tehát 400 km hosszan terjedt ki.²⁶¹ A török nyelvekben közismert *m~l* metatézis következtében a *čumyl* szónak alakulhatott *čulym* változata.

A baraba törökök obi szelkup eredetéről szóló hagyományt, mint láttuk, MESSERSCHMIDTÉK a Čoj volost'ban (a volost' olyan közigazgatási egység volt, amely a nemzetség szállásterületét ölelte fel) jegyezték fel. Vajon az itt élő *čoj* nemzetség nem hozható kapcsolatba a szelkupok *čūje-kum* nemzetségével, amelynek tagjaival CASTRÉN, M. A. még találkozott az Obba ömlő Čulym folyó mentén?

És a baraba törökök *paraba* neve, amely eredetileg csak az egyik baraba török nemzetség neve volt, s amelyről STRAHLENBERG, Ph. J. azt írta adatközlője nyomán, hogy „sie hätten diesen Nahme schon damahls, wie sie mit den Ostiaken [obi szelkupok] zusammen gewohnt, gehabt”, s amelynek török etimológiájáról DMITRIEVA, L. V. úgy vélekedett, hogy „ez a népetimológia az ősi, esetleg nem is török hely- és népnévnek késői népi értelmezése” — vajon nem állhat valamilyen etimológiai kapcsolatban annak a Parabel' folyónak a nevével, amely még a XVII. sz.-ban az obi-szelkupok szállásterülete volt?

Az etnogenetikai kutatás jellegzetesen komplex vizsgálódási mód, tehát a baraba törökök eredetkérdését is meg kell vizsgálni a nyelvészet, a törté-

²⁶¹ DUL'ZON, A. P., 1952, 115.

nettudomány, régészet és embertan sajátos módszereivel és eszközeivel is. A komplex kutatás márcsak azért is szükséges, mert az etnogenezis elemzés alapján az etnikumot alkotó egységek (törzsek, nemzetségek, indokolt esetben az egyes családok) összességének a genetikai vizsgálata, ezeknek az egységeknek a külön-külön való elemzéseire pedig a baraba törökök XVII–XVIII. sz.-i samanizmusáról szóló értesülések ösztövérsége miatt mégcsak sor sem kerülhetett. Úgy véljük, a társtudományok megerősítik majd az összehasonlító néprajz eredményeit és megvilágítják a bonyolult etnogenetikai folyamat ama részleteit is, amelyek összességének a feltárására a társadalomtudományok egyik diszciplínája — egymagában — nem is vállalkozhat.

Az etnogenetikai folyamat legfőbb mozzanataiban azonban már az összehasonlító néprajzi elemzésekre támaszkodó, de a nyelvészet, településtörténet, embertan eredményeit is figyelembe vevő vizsgálat alapján is kiténtek: a baraba törökök, akik napjainkban már csaknem asszimilálódtak a betelepült kazáni tatárokkal, lényegében két etnikumból tevődtek össze: egy szamojéd, pontosabban szelkup szubsztrátum népből, amelyet egy török nép, közelebről, az ún. kipszak nyelvtípust beszélő, a XVIII. sz.-ban még az északi Altajban, részben attól is északra lakó nép, az ún. déli altaji törökség asszimilált.

Diószegi, Vilmos

ETHNOGENETISCHE BELEGE AUS DEM SCHAMANISMUS
DER BARABA-TÜRKEN VOR DER ZEIT DES ISLAMIS

Forschungen über schamanische Gegenstände und Begriffe der Baraba-Türken umfassen, je nach dem Umfang, in dem sie mit den Glaubensdogmen anderer Völker Sibiriens verwandt sind, drei Gruppen. Die erste Gruppe ist durch die Eigenart der türkischen Völker Südsibiriens gekennzeichnet, die dritte Gruppe umfaßt die Völker des Urals (die Obugren und Samojeden). Die Merkmale der zweiten Gruppen beschränken sich nicht nur auf die Glaubenswelt der zwei Völker, sondern sind weit über deren Ausbreitungsgebiet hinaus anzutreffen. Daher beschäftigen wir uns in unseren ethnogenetischen Studien nicht mit den Merkmalen der letzteren Gruppe.

Zunächst untersuchen wir die ethnogenetische Grundlage der türkischen ethnographischen Analogien der südsibirischen und Baraba-Türken. Zu dieser Gruppe gehören folgende völkerkundliche Merkmale: die Struktur der Schamantrommel (Typ mit Handgriff), Muster der Schamantrommel (vollständige Zeichnung und einzelne charakteristische Figuren, wie z.B. »die Wege der 17 Khanen«, Vogel mit ausgebreiteten Flügeln, tierische Ungeheuer sowie Frosch). Der Trommelschläger — das in der Trommel stehende Idol — sowie die Bezeichnung »*qurcaq*« des Idols. Ähnliche Merkmale findet man bei den türkischen Völkern Südsibiriens, jedoch nicht im nahegelegenen Quellengebiet des Jenissei und bei den Bewohnern der Ost-Sajanen (Tuven und Tofen), und ebensowenig bei den Einwohnern der Abakan-Gegend (Chakassen), sondern nur bei den Türken im Süd-Altai-Gebiet.

Die Ähnlichkeit zwischen den Baraba- und Süd-Altai-Völkern (»eigentliche Altaier«-*altai-kizi*, Telengiten und Teleuten) beschränkt sich keineswegs nur auf ethnographische Merkmale.

Die Baraba-Türken und die Türken des Süd-Altai gehören daher zu der gleichen türkischen Sprachengruppe — den *Kiptschaken*. Die Existenz einer türkischen Völkerschicht im Süd-Altai, die im Baraba-Schamanismus in Erscheinung tritt, wird nicht nur durch die Sprachforschung bestätigt.

Die anthropologischen Forschungen weisen ebenfalls auf Beziehungen zwischen den Baraba- und den Türken des Süd-Altai hin, denn neben den Typen der Baraba-Türken des Urals spielt der südsibirische und innerasiatische Typ (nach bisherigen Schätzungen 26,2%) grade bei der Charakterisierung des türkischen Volkstyps eine wichtige Rolle (bei den *altai kizi* eine ausgesprochene, aber auch bei den verstreut wohnenden Teleuten ist die Ähnlichkeit auffallend).

Der Grund der kulturellen, sprachlichen und anthropologischen Verwandtschaft zwischen den Baraba und den heute weit von uns entfernt wohnenden sogenannten Altai-Türken ist in den literarischen Quellen zu Anfang des 17. Jahrhunderts beleuchtet worden. Nach dokumentarischem Beweismaterial lebten zu Beginn des 17. Jahrhunderts die sogenannten Süd-Altai-Stämme in noch nördlicheren Gegenden als die Nord-Altai.

Durch die geographische Nähe sowie aufgrund der kulturellen, sprachlichen und anthropologischen Verwandtschaft der Baraba und der Türken des Süd-Altai kann

angenommen werden, daß die Süd-Altaier das Volkssubstrat das wir heute Baraba nennen, kulturell, sprachlich und anthropologisch zu Türken geprägt haben. Selbstverständlich haben zu diesem Vorgang auch noch andere türkische Völker beigetragen.

Ein nicht weniger bedeutendes Moment der ethnogenetischen Entwicklung der Baraba-Türken ist die Frage des Substrates. Nach unseren bisherigen Kenntnissen gehörten die folgenden drei Charakteristika der Baraba-Glaubenswelt ebenfalls hierzu: das *Speicher-Idol*, das *Schlitten-Idol* und das *Spitzköpfige Idol*.

Speicher Bauten dieser Art sind bei den südsibirischen Türken unbekannt. Dagegen gibt es bei den Obugren Bauten, in denen sich Menschen-Idole aus Holz befinden. Das Speicher-Idol ist ebenfalls bei den Samojuden bekannt.

Die Baraba-Türken beförderten die Idole auf besonderen Schlitten. Die süd-sibirischen Völker benutzen zu ähnlichen Zwecken keine Schlitten während bei den Obugren und Samojuden ihr Gebrauch allgemein war.

Bei den Baraba-Türken waren die Idole in charakteristischer Weise spitzköpfig. Dieser Typus ist bei den türkischen Völkern Südsibiriens unbekannt, bzw. er kommt nur bei den Kumandinen vor, und die Forschungen bringen dieses Merkmal mit den Chanti-Idolen in eine genetische Verbindung. Diese Art ist für die Chanten ebenso charakteristisch wie für die Mansen, und auch die Samojuden verehrten ähnliche Idole.

Außer den ethnographischen Merkmalen weisen die Stammesnamen der Baraba-Türken auch auf Substrate nicht-türkischer Herkunft hin.

D. G. MESSERSCHMIDT und Ph. J. STRAHLENBERG haben im Jahre 1721 während ihrer Reisen in den Baraba-Gebieten noch solche traditionelle Wörter aufgezeichnet, die zur Erläuterung des Substratum-Volkes und zur Übernahme türkischer Wörter beitragen. MESSERSCHMIDT schrieb zu dieser Frage: »Hier (in Bochea-Jurte, Čoj volost) war einer der barabinzischen Tatarn, so uns von dieser Nation folgenden Bericht gab: Sie wären nämlich vor hundert und mehr Jahren mit den Ostjaken oder Jstäken einerlei Volk gewesen, hätten auch vordem ihre Sprache geredet«. Eine ähnliche Beschreibung gab auch bestimmte STRAHLENBERG jedoch genau, um welche Ostjaken es sich handelt: »Die sind von Alters ein Volk mit den Ostiaken am Obi-Strohm gewesen, welches diese sowohl als jene mir in durchreisen berichtet haben«.

Welches Volk STRAHLENBERG unter Obi-Ostjaken meinte, geht eindeutig aus der seinem Werk beigefügten Tabelle hervor, der »Harmonium Linguarum«, in der er die Sprachen der sibirischen Völker geordnet angab.

In dieser Tabelle hat er die Samojuden in die III. Kolonne und in die II. Kolonne die Wörter der Obi-Ostjaken eingeordnet und diese wie folgt überschrieben: »*Ostiaki* wohnen in Siberien am Obi-Strohm und bey der Stadt Narim«. Nach STRAHLENBERG sind also die Obi-Ostjaken nicht eine Gruppe der Obugren Chanti (»Ostjaken«) (die er zwar kennt und in der erwähnten Tabelle in der I. Kolonne anmerkt: »*Ostiaki* nennen sich selbst *Chonti*, wohnen am Irtisch Strohm in Siberien«), sondern die Samojuden des Obtales, d.h. die Selkuppen (Ostjak-Samojuden).

Die Selkuppen bewohnten noch im 17. Jahrhundert ein großes Gebiet im Obtal, und zwar nicht nur an den rechten Nebenflüssen des Ob (Vach, Tym und Čulym) sondern auch am linken Ufer (Parabel usw.), demnach war der Wohnsitz der Baraba eine direkte Fortsetzung dieses Gebietes. In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts lebten hier auch Selkuppen.

Die hauptsächlichsten ethnogenetischen Momente stützen sich schon bei Vergleichen auf ethnographische Analysen, doch auch die Forschungen der Sprache, Siedlungsgeschichte und Anthropologie ergaben, daß die Baraba, die sich heute schon fast ganz an die eingewanderten Kasan-Tataren assimiliert haben, sich im wesentlichen aus zwei Elementen zusammensetzen: aus Samojuden, genauer; aus einem den Selkuppen nahestehenden Samojuden-Substrat, an das sich ein Türkenstamm mit sogenannten Kiptschaks Sprache schon im 18. Jahrhundert im Nord-Altai und teilweise einem noch nördlicher wohnenden Volk, den sogenannten Altai-Türken, assimiliert hatte.

IRODALOM

- AGAPITOV, N. N.—KHANGALOV, M. N.
1883 Materialy dlja izučeniija šamanstva v Šibiri. Šamanstvo u burjat Irkutskoj gubernii. IVSORGO XIV/1—2.
- AMSCHLER, W.
1933 Über die Tieropfer (besonders Pferdeopfer) der Telengiten. Anthropos, XXVIII.
- ANDREEV, A. I.
1960² Očerki po istočnikovedeniju Sibiri. Vypusk pervyj. VII vek. Moskva—Leningrad.
- ANOKHIN, A. V.
1924 Materialy po šamanstvu u altajcev. SbMAĖ IV/2.
- BANG, W.
Beiträge zur Kritik des Codex Cumanicus.
- BASKAKOV, N. A.—TOŠČAKOVA, T. M.
1947 Ojrotsko-russkij slovar'. Moskva.
- BASKAKOV, N. A.
1960 Tjurkskie jazyki. Moskva.
1965 Dialekt černevykh tatar (tuba kiži). Teksty i perevody. Moskva.
- BRAND, A.
1734³ Beschreibung seiner grossen chinesischen Reise. Lübeck.
- CASTRÉN, M. A.
1853 Vorlesungen über die Finnische Mythologie. Spb.
1855 Wörterverzeichniss aus dem samojedischen Sprachen. Spb.
- ČERNECOV, V. N.
1947 K istorii rodovogo stroja u obskikh ugrov. Sovetskaja étnografija. Sbornik statej. VI—VII.
- DEBEC, G. F.
1947 Sel'kupy (Antropologičeskiječerki). Trudy Instituta Étnografii, nov. ser. II.
- 1720 Der allerneueste Staat von Sibirien. Nürnberg.
- DIÓSZEGI Vilmos
1952 Le combat sous forme d'animal des chamans. Acta Orient. Hung. II/2—3.
1962 Tuva Shamanism: Intraethnic Differences and Interethnic Analogies. Acta Ethnographica. XI/1—2.
- DMITRIEVA, L. V.
1958 Zametki po jazyku barabincev. In: Voprosi grammatiki i istorii vostočnykh jazykov. Moskva—Leningrad.
- DOLGIKH, B. O.
1960 Rodovoj i plemennoj sostav narodov Sibiri v XVII veke. Trudy Instituta Étnografii. nov. ser. LV. (Moskva—Leningrad.)
- DUL'ZON, A. P.
1952 Čulymskie tatory i ikh jazyk. Učenyje zapiski Tomskij Gosudarstvennyj Pedagogičeskij Institut. IX.
- DYRENKOVA, N. P.
1940 Šorskij fol'klor. Moskva—Leningrad.
1949 Materialy po šamanstvu u teleutov. SbMAĖ X.
- GABAIN, A.
1950 Alttürkische Grammatik. Leipzig.
- GEORGI, J. G.
1776 Beschreibung aller Nationen des Rußischen Reichs, ihrer Lebensart, Religion, Gebräuche, Wohnungen, Kleidungen und übrigen Merkwürdigkeiten. Spb.
- GLUKHOV, A.
1926 Taelga. Materialy po étnografii Rossii. III/1.

- GRANÖ, J. G.
1919 Altai. Vaellusvuosina nähtya ja elettyä. Porvoo.
- GLUŠKOV, I.
1900 Etnografičeskoe obozrenie XV/2.
- HAJDÚ, Péter
1950 Die Benennungen der Samojuden. JSFOu LIV.
- HARVA, U.
1938 Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. FFC 125. Porvoo—Helsinki.
- IDES, Y. E.
1707 Dreyjährige Reise nach China. Franckfurt.
- IVANOV, S. V.
1954 Materialy po izobrazitel'nomu iskusstvu narodov Sibiri XIX-načala XX v. Trudy Instituta Étnografii. n.s. XXII.
1955 K voprosu o značenii izobraženij na starinnykh predmetakh kul'ta u narodov Sajano-Altajskogo nagor'ja. SbMAE XVI.
- JARKHO, A. I.
1947 Altae-sajanskije tjurki. Antropologičeskij očerok. Abakan.
- KARJALAINEN, K. F.
1921, 1922, 1927 Die Religion der Jugra-Völker. I—III. Porvoo—Helsinki.
- KATANOFF, (KATANOV), N. Th.
1900 Über die Bestattungsgebräuche bei den Türkstämmen Central- und Ostasiens. Keleti Szemle I.
1907 Narečija urjankhajcev (sojotov), abakanskikh tatar i karagasov. In: Obrazcy narodnoj literatury tjurkskikh plemen. IX. Spb.
- KHANGALOV, M. N.
1890 Novye materialy o šamanstve u burjat. ZVSORGO II/1.
- KHOMIČ, L. V.
1966 Nancy. Istoriko-étnografičeskije očerki. Moskva—Leningrad.
- KHRAMOVA, V. V.
1956 Zapadnosibirskie tatary. In: Narody Sibiry. Moskva—Leningrad.
- KLEMENC, D.
1890 Neskol'ko obrazcov bubnov minusinskikh inorodcev. ZVSORGO II/2.
- KODOLÁNYI jr. János
1963 Speicher der Chanten (Ostjaken) für Opfergegenstände. In: Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Bp.
- KOSTIKOV, L.
1930 Bogovy oleni v religioznykh verovanijakh khasovo. Étnografija 1930/1—2.
- KOSTROV, N.
1867 Tomskie samoedy. Tomskie Gubernskie Vedomosti. No 23.
1872 Narymskij kraj. Tomskie Gubernskie Vedomosti. No 14.
- KRAŠENINNIKOV, S. P.
1949³ Opisanie zemli Kamčatki. Moskva—Leningrad.
- (LANGE, L.)
1738³ Journal von Lorentz Langens Reise nach China. In: Weber, Fr. Das veränderte Rußland. I. Franckfurth und Leipzig.
- LIGETI Lajos
1962 A mongolok titkos története. Bp.
- MAJNAGAŠEV, S. D.
1916 Žertvoprinošenie Nebu u bel'tirov. SbMAE (III).
- MALOV, S. E.
1929 Neskol'ko zamečanij k stat'e A. A. Anokhina, „Duša i ee svojstva po predstavleniju teletov.“ SbMAE VIII.
- MESSERSCHMIDT, D. G.
1962 Forschungsreise durch Sibirien 1720—1727. Theil 1. Berlin.
- [kézirat]
Sibiria perlustrata seu Pinax triplicis naturae regni simplicium octo annorum per Sibirias, Cingisiam, Tungusiam, Samojudiam, Boraethiam, Davuriam etc. itineribus observatorum. AA Leningrad F. 98, op. 1, No 22.
- MILLER, G. F.
1941 Istorija Sibiri. II. Moskva.
- MUNKÁCSI Bernát
1893 Über die heidnischen Religion der Wogulen. Ethn. Mith. aus Ungarn. III.
1910 Vögl népköltési gyűjtemény. II/2. Bp.
- NOVICKIJ, Gr.
1884 Kratkoe opisanie o narode ostjakom. Spb.
- PALLAS, P. S.
1776 Reise durch verschiedene Provinzen des Rußischen Reichs. I—III. Spb.
1776—1801 Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften. I—II. Spb.
1777 Merkwürdigkeiten der obischen Ostjaken, Samojuden, daurischen Tungusen, udinskischen Bergtaren etc. Franckfurt—Leipzig.

- PATKANJAN, K.
1861 Istorija Agvan Mojseja Kalankatvaci pisatelja X. veka. Perevod s armjanskogo. Spb.
- PETRI, B. Ė.
1927 Olenevodstvo u karagasov. Irkutsk.
- POPOV, A. A.
1932 Materialy dlja bibliografii ruskij literatury po izučeniju šamanstva severo-aziatskikh narodov. Leningrad.
1936 Tavgijcy. Materialy po étnografii avamskikh i vedeevskikh tavgijcev. Moskva—Leningrad.
1959 Die „Kuojka“. Familien- und Sippenschutzgeister bei den Nganasanen. In: Opusculo ethnologica memoriae Ludovici Biró sacra. Bp.
- POTANIN, G. N.
1883 Očerki severo-zapadnoj Mongolii. IV. Materialy étnografičeskie. Spb.
1915 Étnografičeskie sbory Anokhina. Trudy Tomskogo obščestva izuč. Sibiri. III/1.
- POTAPOV, L. P.
1934 Die Herstellung der Šamanentrommel bei den Šor. Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. Jahrgang XXXVII. Abt. I. Ostasiatische Studien.
1935 Sledy totemističeskikh predstavlenij u altajcev. Sovetskaja étnografija. 1935/4—5.
1949 Buben teleutskoj samanki i ego risunki. SbMAĖ X.
1953² Očerki po istorii altajcev. Moskva—Leningrad.
1960 Materialy po étnografii tuvincev rajonov Mongun—Tajgi i Karakholja. Trudy tuvinskoj kompleksnoj arkheologo-étnografičeskoj ékspedicii. I. Moskva—Leningrad.
1963 Die Schamanentrommel bei den altaischen Völkern. In: Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Bp.
- PROKOP'ĖVA, E. D.
1947 Kostjum sel'kupskogo (ostjako-samoedskogo) šamana. SbMAĖ XI.
1952 O social'noj organizacii sel'kupov. Trudy Instituta Étnografii. n. s. XVIII.
1953 Materialy po religiozным predstavlenijam éncev. SbMAĖ XIV.
- 1961 Šamanskije bubny. In: Istoriko-étnografičeskij atlas Sibiri. Moskva—Leningrad.
1961b Predstavlenija sel'kupskikh šamanov o mire (po risunkam i akvareljam sel'kupov). SbMAĖ XX.
- RADLOFF, (RADLOV), W.
1866 Proben des Volkslitteratur der türk. Stämme. I.
1885 Das Schamanenthum und sein Kultus. In: Aus Sibirien. (Leipzig). (Különnyomat).
1961—1962² Versuch eines Wörterbuches der Türk—Dialekte. I—VI.
- SAVEL'EV, A. I.
1890 Simvoličeskie znaki u našikh inorodcev. Istoričeskij vestnik. XI/8.
- SEROŠEVSKIJ, V. L.
1896 Jakuty. Spb.
- SPAFARIJ, N.
1882 Putešestvie črez Sibir' ot Tobol'ska do Nerčinska i granic Kitaja ruskogo poslannika Nikolaja Spafarija v 1675 g. Zap. Russk. geogr. obšč. po otd. étnogr. XI/1.
- STRAHLENBERG, Ph. J.
1730 Das Nord- und Ostliche Theil von Europa und Asia. Stockholm.
- ŠTYGAŠEV
1899 Zapiski missionera Štygaševa. Otčet Altajskoj dukhovnoj missii za 1899 g.
- ŠVECOV, S. P.
1900 Gornyj Altaj i ego naselenie. I. Barnaul
- Teleuty*
1821 Teleuty ili belie kalmyki. Sibirskij vestnik. č. 16.
- TOKAREV, S. A.
1958 Étnografija narodov SSSR. Moskva.
- TROFIKOVA, T. A.
1947 Tobol'skie i barabinskije tatary. Trudy Instituta Étnografii. n. s. I.
- VAJNŠTEJN, S. I.
1961. Tuvincy-todžincy. Istoriko-étnografičeskie očerki. Moskva.
- VERBICKIJ, V.
1864 Zapiski missionera Verbickago za 1863g. Pravoslavnoe obozrenie za 1864.
1893 Altajskie inorodcy. Moskva.
- VEREŠČAGIN, V. I.
1908 Ot Barnaula do Mongolii (Pute-

- vie zametki). Altajskij sbornik IX.
- WEBER, Fr.
1738³ Das veränderte Rußland. I.
Franckfurth und Leipzig.
- WITSEN, N.
1705 Noord en Oost Tartarye. II.
Amsterdam.
- ZELENIN, D.
1928 Ein erotischer Ritus in den Op-
ferungen der altaischen Türken.
Internationales Archiv für Eth-
nographie. XXIX/4—6.

MEGJEGYZÉSEK KOMPLEX TÁRSADALMAK
SZOCIÁLANTROPOLÓGIAI VIZSGÁLATÁHOZ

I.

A szociálantropológia a későn kialakult társadalomtudományok közé tartozik,¹ ezért tárgyát a társadalomtudományok között hagyományosan kialakult munkamegosztáshoz alkalmazkodva találta meg. Olyan társadalmak olyan jellegű kutatása volt a célja, amelyet más társadalomtudományok nem, vagy nem kellő mértékben végeztek. E tudományok ama csoportjába tartozott, amelyek tárgyukat logikai időben szűkítik le, tehát bizonyos fejlettségi szintű társadalmak átfogó tanulmányozására vállalkoznak, és átalakulóban van olyan tudománnyá, amelyik a társadalmi lét egyes szféráit emeli ki, analizálja önmagában és a társadalmi lét egyéb szféráihoz való viszonyában. A tudomány tárgyának az utóbbi 25–30 évben megfigyelhető átalakulásával egyidejűleg a szociálantropológusok felhagytak az elméletileg következetesen sohasem vállalt, de a gyakorlati munka során kialakult logikai időbeli korlátozottsággal, figyelmüket különböző fejlettségi szintű társadalmakra kiterjesztve. Jelen esetben éppúgy, mint a tudományos „határátlépés” minden esetében, felvethető a kérdés, hogy a tudomány tárgyának megváltozása valóban új ismereteket eredményez-e, vagy csupán egy tudomány önfenntartási ösztöne működik? Valóban képesek-e a szociálantropológusok sajátos módszereikkel, vagy esetleg csupán kutatási technikáikkal olyan társadalmi jelenségeket és az azok között levő összefüggéseket érzékelni, leírni és magyarázni különböző fejlettségű társadalmakban, amelyeket más társadalomtudományok nem? E kérdés megválaszolása úgy képzelhető el, hogy a szociálantropológia elméleti és módszertani feltevéseit és az azok bizonyítására kialakult magyarázatmódokat, amelyek részben más tudományoktól ösztönzöttek, részben meghatározott fejlettségi szintű társadalmak körében végzett vizsgálódások során

¹ Az első szociálantropológiai tanszéket 1908-ban állították fel Liverpoolban. Az első professzor James G. Frazer volt. (LIENHARDT, 1964, 16.)

nyert általánosítható tapasztalatok eredményeként alakultak ki, szembesítjük más fejlettségi szintű társadalmak jellemző vonásaival, valamint azon tudományok elméleteivel és módszereivel, amelyek az utóbbi társadalmak valamilyen szempontú vizsgálatát saját tárgyuknak tekintik. Ez az összetett és szerteágazó feladat nem végezhető el egyetlen tanulmány keretei között.² Ezért mindössze arra vállalkozom jelen esetben, hogy felvázolom a szociálantropológia társadalomelméletét és módszereit, majd azokat a komplex társadalmak egy részének³ — az írással rendelkező, osztályokra bomlott, vagy az osztályokat már felszámolt, dinamikusan fejlődő társadalmaknak — vizsgálata szemszögéből értékelem, tekintettel e társadalmak három lényeges jellemzőjére: a fejlődés nyilvánvalóságára, annak hosszú időn keresztül lehetséges nyomonkövethetőségére és a társadalmak, illetve társadalmi egységek szoros összefonódására, ami megnehezíti a kutatott jelenségek elhatárolását, ha nem akarjuk önkényesen kiszakítani azokat természetes társadalmi közegükből.

II.

A szociálantropológia a XX. század első évtizedeiben bontakozott ki Nagy-Britanniában az Európán kívül élő, az emberi társadalom korai szakaszát reprezentáló társadalmak tudományaként, felváltva, vagy pontosabban kiszorítva az etnográfia és etnológiát a brit tudományos életből.⁴

² Jóllehet komplex társadalmakról írt szociálantropológiai munkák már az 1930-as évektől kezdve megjelentek, ezek tanulságainak levonására, a lehetőségek és korlátok elméleti szintű felvetésére első ízben 1961-ben került sor S. N. Eisenstadt jóvoltából (EISENSTADT, 1961.). Kimerítő áttekintésében ő sem tért ki valamennyi felvethető problémára, így például a fejlődés sebességéből fakadóakra sem.

³ A komplex társadalmak fogalmát a szociálantropológiai irodalom a primitív társadalommal szembeállítva használja. A primitív társadalom Evans-Pritchard megfogalmazásában: az antropológusok szóhasználatában azokra a társadalmakra vonatkozik, „... amelyek kisméretűek számukat, területüket és a társadalmi kapcsolatok terjedelmét tekintve, és amelyeknél fejlettebb társadalmakkal összehasonlítva egyszerű technológiával és gazdasággal és a társadalmi funkció kis specializációjával találkozunk”. EVANS-PRITCHARD, 1951, 8.

Ezzel szemben a komplex társadalmakat a társadalmi kapcsolatok összetettsége, sokrétűsége jellemzi. A társadalmak vagy méreteikben nagyok, vagy olyan szélesebb társadalmi környezetbe ágyazódnak, amelyek áthatva egy kisebb méretű társadalmat, a maguk komplexitását kifejezésre juttatják abban is (pl. Luxembourg). Ebbe a foga-lomba minden társadalmat beleértene a tradicionális államoktól (pl. nupe) a modern kapitalista és szocialista társadalmakig. (EISENSTADT, 1961. és BANTON, 1966. példái.)

⁴ Az etnográfia és az etnológia művelése nem szűnt meg Nagy-Britanniában, csak háttérbe szorult. Etnográfia alatt primitív népek életéről adott egyszerű leírásokat értenek. (RADCLIFFE-BROWN, 1952, 2.) Az etnológia a népek rokonságának, eredetének, keveredésének tudományos feltárása. (Evans-Pritchard 1951. 4—5.)

Szemben a néprajztudomány korábbi művelőivel, akik beérték rövid terepmunka során megismerhető, szembetűnő jelenségek vizsgálatával, a szociálintropológusok a „primitív társadalmak” létezésének lényegi vonásaira koncentráltak, azok szociológiáját akarták megteremteni. Törekvéseik a MORGAN neve által fémjelzett néprajzi hagyományhoz és a századelő, mindenekelőtt DURKHEIM szociológiai nézeteihez kapcsolódtak. Vizsgálatuk tárgyait, a társadalmi jelenségeket, tényeknek tekintették, amelyekhez a természettudományokéhoz hasonló egzaktsággal kell közeledni. Ez egyfelől jelentette a megfigyelés pontosabbá tételét, másrészt az adatok értelmezésekor a spekuláció kizárását. Az első célt úgy érték el a szociálintropológusok, hogy szigorú, hosszú ideig tartó terepmunkát végeztek. A terepmunka során az adott társadalom minden jelenségét igyekeztek megismerni annak érdekében, hogy helyesen tudják magyarázni a kiemelkedő jelentőségűnek tűnő intézményes szférák kapcsolatait és az élet egészében betöltött szerepét. A spekuláció lehetőségét úgy próbálták kizárni, hogy csak a terepmunka során gyűjtött adatokat értelmezték a szociálintropológiában kialakított strukturális-funkcionális társadalomelmélet segítségével, és negligáltak, sőt elítéltek egy sor hagyományos néprajzi kérdésfeltevést, mint amilyen történeti és kulturális rokonság felvetése egymástól távol élő népek között, vagy hipotetikus evolúciós sorok alkotása.⁵

A szociálintropológiai társadalomfelfogás azon a felismerésen alapul, hogy a Föld bármely pontján tanulmányozható embercsoportok társadalmi életében, tehát egy folyamatban, szabályozottság, bizonyos események rendszeresen ismétlődő lezajlása figyelhető meg. Ez a szabályozottság arra enged következtetni, hogy a társadalmi lét szervezett lét, és a tudomány feladata feltárni azokat a szervező, integráló erőket, amelyek működnek benne. Mindenekelőtt szembetűnő, hogy az emberek kisebb-nagyobb közösségekben élnek, amelyek egymástól területileg elkülönülnek. Az egyes, empirikusan észlelhető közösségeket a szociálintropológia természettudományos beállítottságú művelői az emberi szervezethez hasonlították.⁶ Minden közösség egy rendszer, amelynek szerkezete, struktúrája van. A struktúrát a társadalomban fellelhető egységek közötti kapcsolatok alkotják. A legkisebb egység az egyes ember, de külön egységek a különböző csoportok a társadalmon belül. Az egységek tevékenykednek, illetve működnek, interakciók játszódnak le közöttük. Ezek az akciók és interakciók teszik

⁵ A szociálintropológia érdeklődésének szűk körét, ami kétségtelenül egyik megkülönböztető jegye ennek a néprajzi irányzatnak (FIRTH, 1951, 477.), más irányzatok képviselői sokat bírálták (pl. MURDOCK, 1951, 468–470.).

⁶ A természettudományos beállítottságú szociálintropológusok társadalomképét RADCLIFFE-BROWN, 1952, 1–14., 178–204., GLUCKMAN, 1944, és EVANS-PRITCHARD, 1951. alapján vázoltam fel.

ki voltaképpen a társadalmi létet, amely tehát nem más, mint a struktúra funkcionálása. Ebben a gondolatkörben valamely tevékenység, viszony funkciója úgy értelmezhető, mint az a szerep, amelyet a társadalmi lét totalitásában betölt; az a vonatkozás, amellyel a társadalmi lét folytonosságának fenntartásához hozzájárul.⁷ Ebből a felfogásból nem következik, hogy az életben minden jelenségnek funkciót kell tulajdonítanunk, de következik, hogy fel vagyunk jogosítva arra, hogy minden tevékenység, viszony kapcsán megkíséreljük funkcióját is megállapítani.

A struktúrát összetevő kapcsolatok, kapcsolatrendszerek nem egyenlő szerepet játszanak a társadalmi életben. Egyesek jelentősége nagyobb, mint a többieké, ezek a társadalom fő szervező erői. A „primitív” társadalmak tanulmányozása során először a rokonsági rendszereknek szenteltek különös figyelmet. Később hasonlóan nagy súlyt fektettek a politikai, gazdasági szféra és a társadalmi tudat vizsgálatára. A lényeges az volt, hogy minden esetben ezek egymáshoz való viszonyának elemzése mutatta meg, hogy az egyes intézményes szférák közül melyik nyomja rá bélyegét az adott társadalomra. Nem alakult ki azonban a szociálintropológiában olyan társadalomkép, amely a társadalmi lét bizonyos oldalait másokhoz képest determinánsnak tekinti.

Az egyes társadalmakra irányuló vizsgálat során kettős cél vezérli a szociálintropológust: hű képet akar adni a vizsgált társadalomról, és anyagot kíván szolgáltatni összehasonlító vizsgálatokhoz. Az összehasonlító vizsgálatok segítségével általános törvényszerűségek megállapítására törekszik. Szükségszerű viszonyokat állapít meg társadalmi jelenségek, viszonylatok, intézmények között. Ezeknek a viszonyoknak szükségszerűsége éppúgy általános érvényű lehet, mint a természettudományok törvényeié: a szükségszerűnek ítélt viszony fennáll a szóban forgó jelenségek (kapcsolatok, intézmények, tevékenységek) között, h a m i n d e n m á s t é n y e z ő v á l t o z a t l a n u l a z o n o s.⁸ Elméletileg a szociálintropológiai vizsgálatok mind a társadalmak folyamatosságának, mind azok változásának a törvényszerűségeit igyekeznek feltárni,⁹ de az eddigi kutatások csak a

⁷ A funkció fogalmát többféle értelemben használták a szociálintropológusok (FIRTH, 1955, 237—239.), míg a fenti jelentésben definiálta Radcliffe-Brown 1935-ben, és ezzel a jelentéssel vált tudományos kategóriává (RADCLIFFE-BROWN, 1952, 180., EVANS-PRITCHARD, 1951, 20., FIRTH, 1955, 239—241., SPIRO, 1965, 108.).

A magyar néprajzi szakirodalomban a funkció fogalma úgy gyökeresedett meg, mint valamely kulturális vagy társadalmi jelenség rendeltetése, hasznossága, működésének vagy működtetésének célja (GUNDA, 1945, 189—194.).

⁸ GLUCKMAN, 1944, 43—44.

⁹ Minthogy a szociálintropológia két fő irányzatát éppen a társadalmi törvények elismerése, illetőleg el nem ismerése állítja szembe, szükségesnek látom, hogy két példával világítsam meg, hogy milyen törvényszerűségeket tártak fel szociálintropológusok.

folyamatosság fenntartásának egyes törvényeit mutatták ki. A változások esetében a kutatók nem vállalkoztak ilyen általánosításokra.

A természettudományos beállítottsággal szemben a szociálintropológián belül humanista ellenzék alakult ki, amely a szociálintropológiát a történetíráshoz hasonló humanitássá akarja változtatni.¹⁰ Ez az irányzat nem fogadja el azt a feltevést, hogy a társadalmak az emberi szervezethez hasonló funkcionális egységek, mondván, hogy számos társadalmi jelenségnek nincs funkcionális jelentősége. E törekvés első képviselője, EVANS-PRITCHARD,¹¹ a társadalmat inkább morális rendszernek, szimbolikus rendszernek fogja fel, amelyben nem lehet szükségszerű összefüggéseket kimutatni, csak azt lehet megállapítani, hogy a rendszeren belül a részek megfelelnek egymásnak. A szociálintropológia törvényeiről úgy vélekedik, hogy azok naiv determinista, teleologikus, vagy egyszerűen pragmatista állítások, amelyek túlságosan általánosak vagy homályosak, ezért nemigen származik haszon belőlük. A szociálintropológus feladatát ezért nem abban jelöli meg, hogy a társadalmi folyamatban törvényszerűségeket állapítson meg, hanem abban, hogy társadalmi rendszerek vagy egyes kapcsolatok modelljeit írja le, és ezeket összehasonlítva egymással állapítsa meg, hogy melyek a modellek lényegi vonásai és melyek a változók, amelyek segítségével egy modell variánsai szétválaszthatók. A cél nem a jelenségek magyarázata,

a) strukturális törvény:

Azokban a társadalmakban, ahol a gazdaság nem fejlődő és királyság van (a marxista terminológiában „ázsiai termelési mód” típusú társadalmakban, TÓKEI, 1965.).

1. csak lázadás fordulhat elő, amelynek eredményeként az uralkodó személyeket kicserélik; a politikai rendszert megváltoztató forradalmak nem fordulnak elő.

2. Ezért az uralkodók csak saját osztályuk tagjaitól kell féljenek, más osztályokból származóktól nem.

3. Minthogy a királyt azért tartják rossznak, mert nincs tekintettel a királyság, mint intézmény, normáira, a lázadás a királyság intézményének védelmében történik. (GLUCKMAN, 1944, 41.)

b) statisztikai törvény:

Az Afrikában sok társadalomban előforduló korecsoportrendszer intézményének összehasonlító vizsgálata azt mutatta, hogy ahol az egyén életének hosszú szakaszában, sőt haláláig, korecsoportokba tartozik, ott a korecsoportok a társadalmi viselkedés egészére hatással vannak, autonómok és sokoldalú tevékenység zajlik le kereteik között. Ezzel szemben, ahol az életnek csak rövid szakaszában játszanak szerepet az egyén szempontjából, ott csak a korecsoporton belüli viselkedést szabályozzák, nincs önállóságuk és csak mellékes, jelentéktelen feladatokat látnak el. (EISENSTADT, 1965, 121–122.)

¹⁰ A szociálintropológia humanista irányzatát Lopasić Rieckert nevével és az általa fémjelzett történetfilozófiai irányzattal kapcsolja össze, utalva arra, hogy ez a hatás valószínűleg Kroeberen keresztül közvetítődött (LOPASIĆ, 1965, 121.). Kétségkívül kimutathatók ilyen elemek EVANS-PRITCHARD gondolatvilágában, sőt ő maga is utal erre a hatásra, de legalább ilyen jelentőségűnek tarthatjuk MAX WEBER és a pozitivisták angol és francia gazdaság- és társadalomtörténészek hatását, akikre hivatkozik (EVANS-PRITCHARD, 1950, 51–52.)

¹¹ EVANS-PRITCHARD, 1950., 1951.

hanem azok interpretálása. Ily módon a szociálintropológus ugyanazt a munkát végzi, mint a történész, módszereik azonosak, csak technikájuk, a vizsgálódás hangsúlya és perspektívája különbözik. Múlt és jelen egymásba folynak, és a jelen teljesebben érthető meg a múlt segítségével, ezért ahol lehet, történeti anyagokat is be kell vonni a vizsgálatokba.

EVANS-PRITCHARD változatlanul rendszernek tekinti a társadalmat, nem tagadja strukturáltságát és a funkcionális összefüggések jelentőségét, de felismeri, hogy ez a rendszer nem azonos a természeti rendszerekkel, és a felismerést követően ellenkező végletbe esik: ha nem természeti egy rendszer, akkor nincsenek benne szükségszerű kapcsolatok; a társadalom nem természeti rendszer, tehát nincsenek törvényei. Törvények keresése helyett modellek megállapítását javasolja, nem véve észre, hogy ezáltal törvényszerűségek megismerésére ösztönöz, az együttlétezés, a struktúra törvényeinek megállapítására.¹² E törvények eltérnek a természettudományok törvényeitől annyiban, hogy a valóság más területére vonatkoznak, tendencia jellegűek, csak események hosszú sorában ismerhető fel érvényesülésük, logikailag és mindennapi gyakorlatban és nem kísérletek hosszú sorában bizonyíthatók. De az összefüggések fennállnak, objektívek és megfelelnek a montesquieu-i törvényfogalomnak.¹³

Az utóbbi két évtizedben a brit szociálintropológia irányzatokra szakadt, amelyek nem válnak el markánsan egymástól. Ebben a felbomlási folyamatban egy látszik világosan: a vizsgálatok elvesztették közösségközpontúságukat. Nem közösségek átfogó tanulmányozása a cél, hanem egyes társadalmi szférák, viszonylatok, intézmények vizsgálata, amelyeket továbbra is a társadalmi élet minél több oldalával összekapcsolva vizsgálják meg. Ennek a változásnak két oka lehet. Az egyik merőben gyakorlati: nemigen sikerült senkinek sem valamely társadalom életének teljességét bemutatni, ezért ma már nem is törekednek rá. A másik elméleti: a strukturális-funkcionalista elmélet gyengéi egyre nyilvánvalóbbá váltak és nem pótlódott hasonló átfogó elmélettel.

III.

Függetlenül attól, hogy a szociálintropológia melyik irányzatáról van szó, a vizsgálatok alapját minden esetben három adatcsoport alkotja: a ténylegesen történő események, az adott társadalom vélekedése a megtörtént dolgokról és azok a normák, amelyek szerint az adott társadalomban a

¹² MOLNÁR, 1962, 154–163.

¹³ „A törvények, a legtágabb értelemben véve, azok a szükségszerű viszonylatok, amelyek a dolgok természetéből következnek.” MONTESQUIEU, 1750, I. 117.

dolgoknak történni kellene.¹⁴ Az így nyert adatokat a kutató egyetlen modellbe kapcsolja össze, ami leírása és analízise egyidejűleg valamely társadalomnak.¹⁵

A tények összekapcsolása, magyarázata BEATTEI szerint négy módon történik a szociálintropológiában.¹⁶

- a) Előzetes eseményekkel, amelyekből következnek a jelenben tapasztaltak.
- b) A dolgok jelenben felismerhető kauzális összefüggéseivel.
- c) Célokkal. A magyarázat ezen módjának két fajtáját különbözteti meg.
 1. Valamely jelenség és az egész viszonyában a jelenség funkciójával történő magyarázat. A jelenség valamilyen következménnyel jár az egészre nézve, mint ahogyan a vérkeringés reorganizálja a szervezetet. (Pl. a házasság intézménye szervezett formában biztosítja a társadalom tagjainak utánpótlását).
 2. Amikor valamilyen jelenséget egy célhoz történt adaptációval magyarázunk. (Pl. Azért maradt meg a házasság intézménye, hogy a társadalom tagjainak szervezett utánpótlását biztosítsa.) Ez a magyarázat csak a dolgok együttlétézésének indokolására alkalmas, eredetük megvilágítására nem kielégítő.¹⁷
- d) A már megállapított, általános törvényekkel történő magyarázat.

IV.

Ha a komplex társadalmakról írott szociálintropológiai tanulmányokat áttekintjük, a következő megállapítást tehetjük: az nem lehet kétséges, hogy szociálintropológusok tudnak írni komplex társadalmakról, hiszen már megtették;¹⁸ kérdéses viszont, hogy az eredmény szociálintropológiai munka-e. E kérdés jogosultsága következőkkel indokolható.

a) A munkák módszertanilag inkább különböző modern szociológusok, főként PARSONS és MERTON nézeteinek hatását mutatják, és kevésbé kapcsolódnak közvetlenül a II. pontban vázolt elméleti és módszertani alapelvekhez.¹⁹

¹⁴ BEATTIE, 1959, 117.

¹⁵ EISENSTADT, 1961, 201.

¹⁶ BEATTIE, 1959, 118–121.

¹⁷ A társadalmi intézmények eredetének magyarázatát a szociálintropológusok elméletileg mindig elválasztották egy adott időpontban való fennállásuk magyarázatától. Az első problémára történeti magyarázatot, a másodikra elméleti belátást igényeltek (RADCLIFFE-BROWN, 1952, 3. és EVANS-PRITCHARD, 1951, 38.)

¹⁸ Arensberg—Kimball, 1941., Banton, 1966., Frankenberg, 1965., Pitt-Rivers, 1954., Wolf, 1962. stb.

¹⁹ GLUCKMAN—EGGAN, 1966, xix.

b) Jóllehet az ilyen irányú munkák többségükben olyan társadalmi csoportokkal és intézményekkel foglalkoznak, amelyek a törzsi társadalmakban megismertekhez hasonlóak,²⁰ jelen esetben ez a ragaszkodás mégis oda vezet, hogy a szociálintropológia visszájára fordul: lényegi jellemzők megállapítása helyett survival kuriozitások tudományává válik. Ezen a helyzeten az sem segít, ha valaki bizonygatja, hogy a társadalom „hivatalos” rendje mellett létező „köztes, kiegészítő és párhuzamos” struktúrák a komplex társadalmakban olyan jelentőségűek, hogy esetenként nélkülözhetetlenek a „hivatalos” struktúra helyes működéséhez is, és ezért látja igazolhatónak komplex társadalmak szociálintropológiai vizsgálatát.²¹ Még ha keletkezésük idejét tekintve megelőzik is a „hivatalos” formákat, nyilvánvaló, hogy amikor bizonyos kapcsolatok mellékessé válnak valamilyen társadalmi rendszerben, akkor azok egyúttal alárendeltek is a rendszernek. Sokkal inkább meghatározottak általa, mint amennyiben ők határozzák meg azt.²² Nem egyenértékű harmónia valósul meg fő és mellékes, kiegészítő kapcsolatok viszonyában, hanem fölé- és alárendeltség. Márpedig alárendelt, mellékes viszonylatokból egy társadalom lényegi vonásait nem lehet megérteni. Ezért az ilyenfajta munkák arról mondanak le, ami a szociálintropológiai kutatások középpontjában állt: az integráló, magyarázó elvek feltárásáról, s ezért nem érdemlik ki a szociálintropológiai jelzőt.²³

A fentiek alapján a komplex társadalmakban végzett, szociálintropológiai nevezett vizsgálatok nem mutatnak olyan önálló, szociálintropológiai nevezhető karaktert, amely indokolná, hogy az I. pontban meghatározott három jellemvonás szempontjából mérlegre tegyük őket.

V.

„Az evolúció, ahogyan a fogalmat értem, a struktúra új formái kialakulásának folyamatára vonatkozik specifikusan . . . véleményem szerint a társadalmi evolúció realitás, amelyet a szociálintropológus fel kell ismerjen, és kell, hogy tanulmányozzon. Az organikus evolúcióhoz hasonlóan

²⁰ EISENSTADT, 1961, 209.

²¹ WOLF, 1966, 1—2. Eisenstadt szerint egyik fő eredménye komplex társadalmak szociálintropológiai vizsgálatának, hogy tisztázódnak a határok. Világosabban látjuk, hogy meddig tartanak a szociálintropológiai modell által posztulált kapcsolattípusok. Hol váltják fel őket általánosabb, differenciáltabb mechanizmusok. Hol a „Gemeinschaft” és „Gesellschaft” határa. (EISENSTADT, 1961, 207.)

²² Példaként elegendő megemlíteni a rokonság intézményét. Minden európai társadalomban számontartják a rokoni kapcsolatokat. De jelentőségben akárcsak hasonlítható is pl. a tőkeviszonyhoz kapitalista társadalmakban?

²³ A mellékes, kiegészítő kapcsolatok vizsgálatát nem ítélem el. Csupán azt hangsúlyozom, hogy nem kerülhetnek ezek a vizsgálatok komplex társadalmak kutatásának homlokterébe, hanem csak az őket megillető helyre.

két vonással határozható meg. Folyamat, amely során a társadalmi struktúra kis számú formájából sok különböző forma jött létre a történelem folyamán; azaz a diverzifikáció folyamata. Másrészt e folyamatban egyszerűbb formákból a társadalmi struktúra komplexebb formái fejlődtek ki, vagy helyettesítették azokat.”²⁴ RADCLIFFE-BROWNNAK ezek a mondatai arra engednek következtetni, hogy a fejlődés folyamata nem idegen jelenség a szociálintropológusok számára. Tudnak róla és tanulmányozni akarják. Felmerül azonban az a probléma, hogy lehetséges-e a fejlődés megragadása olyan társadalomképzelés alapján, amely a társadalmat az organizmushoz hasonló funkcionális egységnek tekinti. Nézeteim szerint nem, illetőleg csak korlátozottan. Egyetlen organizmus fejlődése ugyanis nem több, mint egy adott rendszer lehetőségeinek kibontakozása. Ebben a rendszerben, ha valami olyan új jelenség lép fel, ami nincs összhangban a rendszer működési elveivel, akkor a rendszer kidobja magából vagy tönkre megy maga is. Ezért logikus DURKHEIM álláspontja a fejlődés kérdésében, aki a fejlődést csak egyes társadalmak = egyes organizmusok esetében ismeri el.²⁵ Durkheim álláspontjához képest már továbblépést jelent Radcliffe-Brown, akinek fejlődéssel kapcsolatos álláspontját idéztem e pont bevezetéseként. Felfogásának lényege: elismeri a fejlődést, de nem differenciálja egyértelműen annak mennyiségi és minőségi aspektusát.²⁶ Azt tükrözi, hogy Radcliffe-Brown túljutott az egyes organizmusokban való gondolkodáson, a társadalmi fejlődés egésze előtt lebeg, de nem ismeri fel a forradalmi változások, ugrások jelentőségét a fejlődésben.

Mennyiségi és minőségi oldal elkülönítésének és a kettő összefüggésének fontosságát a fejlődésben kellőképpen indokolta már a marxista filozófia,

²⁴ RADCLIFFE-BROWN, 1952, 203.

²⁵ „Tulajdonképpen itt csak teljesen szubjektív képzetről van szó, mert a valóságban fejlődés nem létezik. A megfigyelés számára csak egyes társadalmak léteznek és vannak adva, amelyek egymástól függetlenül léteznek, fejlődnek és tűnnek el. Mert ha az új társadalmak folytatják a már megelőzők életét, minden magasabb típust úgy foghatnánk fel, mint a legközelebbi alacsonynak új járulékokkal gyarapodott egyszerű ismétlődését. Ezeket valamennyit egymás mellé sorakoztathatnánk, vagy mondjuk, azokat, amelyek a fejlődésnek egyazon fokán vannak, összetennénk, s az így nyert sort az emberiség reprezentánsának tekinthetnők. De a tények nem így rendkívül egyszerű módon nyilvánulnak. Az a nép, amely egy másiknak helyére kerül, nem egyszerű folytatása az utóbbinak bizonyos új tulajdonságokkal; ez egészen más lesz, vannak bizonyos tulajdonságai több, mások kevesebb számmal; egészen új egyéniség, s ezek a különböző egyéniségek heterogének lévén, nem állíthatók fel egy folyamatos sorba, legkevésbé pedig egyetlen sorba, mert az egymásután következő társadalmak nem ábrázolhatók geometriai vonallal; inkább a fához hasonlítanak, melynek ágai különböző irányba ágaznak széjjel.” DURKHEIM, 1894, 30—31. A magyar fordítás harmadik mondatát kicseréltem, mert Balla félrefordította.

²⁶ Látja hogy különbség van a kettő között, hogy egy meglévő forma új variánsai jönnek létre, vagy újabb formák, de mindkettőt újnak nevezi és ezáltal elmossa különbségüket.

ezért az érvek megismétlését itt feleslegesnek tartom.²⁷ Ehelyett inkább azt a lényeges jellemzőt szeretném hangsúlyozni, ami a társadalmat az anyagi világ minden más mozgásformájától elkülöníti. Ez az ember részvétele, tevékenysége, amelyben a társadalmi lét és fejlődés megvalósul. Ez pedig azt jelenti, hogy bár természeti-társadalmi környezetük által determinált akarattal és elképzelésekkel teli lények valósítják meg a társadalmat, de ezeknek a lényeknek mindenkor birtokában van a választás szabadsága, a döntés joga és felelőssége. Ennek következtében válnak el a társadalmi jelenségek az anyagi világ egyéb jelenségeitől, vannak specifikus törvényeknek alávetve, amelyek felismerésében csak korlátozott mértékben segíthetnek az anyag más mozgásformáinak tanulmányozásából leszűrt elméletek és módszerek.

Amennyiben a valóság jelenségei és a tudomány előfeltevései nem egyeznek meg, két dolog lehetséges: vagy a tudomány vizsgálja felül saját előfeltevéseit (ehhez természetesen szükséges, hogy a különbséget a tudomány művelői észrevegyék), vagy az előzőleg kimunkált elképzelésekhez nem illő jelenségeket negligálni igyekszik. A szociálintropológia természettudományos beállítottságú művelői az utóbbit tették, mégpedig oly módon, hogy a kutatások homlokterébe a fennálló és nem a változó került. A „...modern szociálintropológia elméleti beállítottságában konzervatív. Inkább az érdeklí, hogy mi hoz létre integrációt és egyensúlyt a társadalomban, mint a progresszió mércéjének és szakaszainak megrajzolása”.²⁸

Ami a humanista beállítottságú szociálintropológiát illeti, itt nyilvánvalóan nem okoznak problémát a változások. Ami viszont a fejlődés törvényszerűségeit illeti, ilyenek megfogalmazása nem várható ennek az irányzatnak képviselőitől, hiszen tagadják azok létét.

Ha a fejlődés nyomonkövetése, tehát a történeti tanulmányozás felé fordulunk, akkor mindenekelőtt szét kell foszlatni azt a babonát, hogy a szociálintropológia ahisztorikus tudomány. A történeti vizsgálódást nem-hogy elítélték volna, hanem éppen szorgalmazták a szociálintropológusok, ebben látva a szinkronisztikus tanulmányozás kiegészítését. Mint a magyarázatmódok áttekintésénél látható volt, a dolgok történeti összefüggését éppúgy számításba veszik, mint a jelenben levő összefüggéseket. Ami ellen hadakoztak, az az áltörténelem, az anyagnélküli evolúciós hipotézisek alkotása volt.²⁹ Igaz viszont, hogy a történeti tények a társadalmat funkció-

²⁷ MOLNÁR, 1962, 336—346.

²⁸ EVANS-PRITCHARD, 1951. 41.

²⁹ A szociálintropológia történetietlennek bélyegzését részletesen cáfolta LOPASIC, 1965. A történeti adatok beépítésének módozatait felsorolta FIRTH, 1951, 485—487. Nem lehet egyetérteni azonban Frankenberggel, hogy a brit szociálintropológiát mindig a változás folyamatának hangsúlyozása jellemezte (FRANKENBERG, 1966, 124.).

nális egészként kezelő kutatóknál a megrajzolandó struktúrának rendelődtek alá, és nem a megragadott struktúrát helyezték bele a társadalom történéseinek folyamatába. Ennek oka a strukturális-funkcionális módszer már vázolt elégtelensége volt. A humanista beállítottságú kutatók pedig a történetírás egyik válfajának tekintik a szociálintropológiát.

Kérdéses marad azonban, hogy mit lehet szociálintropológiai módszerekkel a történelemből kiolvasni? Kétségtelen, hogy a fejlődés egyes mozzanatait, elméleti feltevésektől függetlenül, képesek a szociálintropológusok rögzíteni. A változásvizsgálatok természetesen a humanista szárnynál kerültek előtérbe.³⁰ A természettudományos beállítottságúak a mennyiségi fejlődés tényeit, ha korlátozottan is (tudniillik egyoldalúságában felfogva), értelmezni tudják, és meg van az igényük, hogy a jelenségek rögzítésén túlmenően kísérletet tegyenek a törvényszerűségek megragadására is. Ennek hatására azonban, hogy nem mutatnak érdeklődést átfogó fejlődéstörvények feltárása iránt, illetőleg a revolúciómentes fejlődés-elképzelés nem nyújt módot ilyenek megismerésére, felismeréseik egyes megállapítások halmazát alkotják és nem egy átfogó gondolati rendszer részeit.

A fejlődés nem a komplex társadalmak privilégiuma, hanem az emberi társadalomra általában jellemző vonás. Csupán ennek mértéke, sebessége nőtt meg erőteljesen komplex társadalmakban. Ezért az a kis tévedés, amit a szociálintropológusok törzsi társadalmak vizsgálatakor a fejlődés figyelmen kívül hagyásával elkövettek, komplex társadalmakban ugrás-szerűen nő. A komplex társadalmak példája sürgetően veti fel annak szükségességét, hogy a szociálintropológia olyan társadalomképzelést tegyen magáévá, amely a társadalom valóságos viszonyait fejezi ki, annak bonyolult mozgásfolyamatait értelmezni tudja.

A fejlődés kapcsán a szociálintropológiai kutatások olyan gyengéjére mutattunk rá, ami nagymértékben csökkenti ennek a tudománynak (vagy szociológiai iránynak?) alkalmasságát komplex társadalmak tanulmányozására.

Utolsó kérdésünk az, hogy a társadalmi egységek, sőt egész társadalmak izolálásának nehézsége felvet-e problémákat a szociálintropológiai társadalmi modell alkalmazhatósága szempontjából. Ez a kérdésfeltevés szorosan kapcsolódik a fejlődéssel való szembeállítás során megismert nehézségekhez. Az önmagában véve nem okozhat különösebb gondot, hogy kevés külső, ható tényező helyett nagyszámúra kell tekintettel lenni. Első látásra ugyanis ezt jelenti az elemzés szempontjából, hogy komplex társadalmakban a

³⁰ A szárny vezéralakja, EVANS-PRITCHARD, elméleti nézetei megfogalmazása előtt a modern líbiai államszervezet kialakulásáról szóló munkát adott közre (EVANS-PRITCHARD, 1949.).

társadalmi egységek és társadalmak bonyolult, szövevényes kapcsolatban állnak egymással. Lényegileg ez az összeszövődés sokkal többet jelent. Törzsi társadalmak elsősorban az adott, vizsgált társadalomból érthetők meg. Komplex társadalmak egységei inkább magából az egész társadalomból érthetők, és a társadalom egésze nem érthető a nemzetközi összefüggések nélkül. Ez pedig olyan anyagok megismerését követeli meg a kutatóktól, amelyekben a szociálintropológusok nem eléggé járatosak. Ez lenne a kisebbik probléma. A nagyobb az, hogy e szélesebb körben ható összefüggések megértéséhez, amelyek egyik okát jelentik a fejlődés felgyorsulásának, a társadalom egészéről való gondolkodás említett megújítása, gazdagítása és átfogóvá tétele szükséges.

EISENSTADT véleménye szerint a komplex társadalmak körében végzett kutatások végcélja: „...hogyan megmutassák, hogy a társadalmi viselkedést komplex társadalmakban is csoportok és intézmények determinálják, amelyekben az egyén részt vesz, és hogy az ilyen viselkedés hozzájárul a társadalom különböző csoportjai és a társadalom, mint egész funkcionálásához.”³¹ Ő tehát ugyanazt várja el a szociálintropológiától, ami a törzsi társadalmak körében végzett vizsgálatok alapján jogos, hogy a társadalom egészének tudománya legyen. Önként adódik azonban a kérdés, hogy marad-e megkülönböztető jegye a szociálintropológiának mint önálló tudománynak, ha „primitív társadalmak szociológiája”³² mellett komplex társadalmak szociológiájává is válik?

³¹ EISENSTADT, 1961, 204.

³² RADCLIFFE-BROWN, 1952, 4.

Sárkány, Mihály

BEMERKUNGEN ZUR SOCIALANTROPOLOGISCHER FORSCHUNG DER KOMPLEXEN GESELLSCHAFTEN

Bei der Ausdehnung der sozialanthropologischen Forschungen auf komplexe Gesellschaften erhebt sich die Frage, ob diese Wissenschaft, die sich auf Untersuchungen von Stammesgesellschaften bzw. traditionelle Staaten bildenden Gesellschaften gründet, auch die theoretischen und methodischen Voraussetzungen zum Studium von Gesellschaften auf anderer Ebene erfüllt.

In dieser Studie wird versucht, diese Frage zu beantworten, indem die strukturell-funktionale Gesellschaftstheorie und -methode sowie die von den humanistischen Sozialanthropologen als geschichtlich angesehenen Methoden den drei Merkmalen der komplexen Gesellschaft entgegengestellt werden: die offensichtliche Entwicklung und deren Nachweisbarkeit sowie die eng verflochtene Verbundenheit der komplexen Gesellschaft mit ihren inneren verschiedenen Einheiten. Nach Ansicht des Verfassers können nur aufgrund von strukturell-funktionaler Theorie und Methode die quantitativen Züge der Entwicklung erfaßt werden, und diese auch nur einseitig und unabhängig vom qualitativen Wesen.

Die Methode des humanistischen Flügels eignet sich nur unabhängig vom wesentlichen Aspekt zur Beschreibung der Entwicklungserscheinungen, da diese Richtung die gesellschaftlichen Gesetze ableugnet und sich auch nicht um ihren Nachweis bemüht. Die Kompliziertheit der gesellschaftlichen Verbindungen würde vom Standpunkt einer sozialanthropologischen Analyse keine Schwierigkeiten verursachen, wenn bei den Untersuchungen einer gesellschaftlichen Einheit statt einigen wenigen äußeren Faktoren eine größere Anzahl in Betracht gezogen werden müßte. Tatsächlich ist ihre Bedeutung größer: während die Stammesgesellschaften in erster Linie von sich aus verständlich waren, sind die kleineren Einheiten nur in Kenntnis der ganzen Gesellschaft zu verstehen, und die Gesamtgesellschaften wiederum sind nur im internationalen Verhältnis und Zusammenhang verständlich. Dies setzt die Annahme von bisher noch nicht benutztem Quellenmaterial und von Gesellschaftstheorien voraus, welche die Bewegungsgesetze der Gesellschaft genau wiedergeben.

Die Gegenüberstellung der sozialanthropologischen Theorien und Methoden zeigte deren Schwächen nicht nur hinsichtlich der komplexen Gesellschaft, sondern deckte sie auch in allgemeiner Beziehung auf. Das Ausmaß der Irrtümer war jedoch im 20. Jahrhundert bei den sich wesentlich langsamer entwickelnden Stammesgesellschaften geringer. Die bei der komplexen Gesellschaft vorgenommenen sozialanthropologischen Untersuchungen sind mehr an moderne soziologische Bestrebungen, denn an sozialanthropologische Traditionen gebunden, andererseits haben sie auf ein umfassendes Studium der Gesellschaft verzichtet, und daher können sie aufgrund früherer Bestrebungen zur Erforschung integraler Theorien der Gesellschaft vom Gesichtspunkt der Erklärungen der gesamten Tätigkeit der Gesellschaft aus nicht sozialanthropologisch genannt werden. Es ist außerdem fraglich, was die Sozialanthropologie von der Soziologie unterscheiden würde, wenn sie den Rang einer die komplexe Gesellschaft umfassenden Wissenschaft beanspruchen würde.

IRODALOM

- ARENSBERG, C. M.—KIMBALL, S. T.
1941 Family and community in Ireland. Cambridge.
- BANTON, M. (ed.)
1966 The social anthropology of complex societies. New York—Washington.
- BEATTIE, J. H. M.
1959 Understanding and explanation in social anthropology. In MANNERS—KAPLAN, 1968, 115—123.
- DURKHEIM, E.
1894 A szociológia módszere (Les règles de la méthode sociologique. Fordította Balla Antal). Bp. 1924.
- EISENSTADT, S. N.
1961 Anthropological studies of complex societies. Current Anthropology, 2. 201—222.
1965 Essays on comparative institutions. London — New York — Sidney.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.
1949 The Sanusi of Cyrenaica. Oxford.
1950 Social anthropology: past and present. The Marrett Lecture, 1950. In MANNERS—KAPLAN, 1968, 46—54.
1951 Social anthropology. London.
- FIRTH, R.
1951 Contemporary British social anthropology. American Anthropologist, 53. 474—489.
1955 Function. In THOMAS, W. L. (ed.): Yearbook of anthropology. New York, 237—258.
- FRANKENBERG, R.
1965 Communities in Britain. Harmondsworth.
1966 British community studies. Problems of synthesis. In BANTON, 1966, 123—154.
- GLUCKMAN, M.
1944 The difficulties, achievements, and limitations of social anthropology. In MANNERS—KAPLAN, 1968, 31—46.
- GLUCKMAN, M.—EGGAN, F.
1966 Introduction. In BANTON, 1966, xi-xlii.
- GUNDA B.
1945 A funkcionálizmus kérdése a néprajzban. Erdélyi Múzeum, 1945. 180—195.
- LIENHARDT, G.
1964 Social anthropology. Oxford, 2. ed., 1966.
- LOPASIĆ, A.
1965 Der historische Gedanke in der Social Anthropology. Kölner Ethnologische Mitteilungen, 4. 118—134.
- MANNERS, R. A.—KAPLAN, D. (eds.)
1968 Theory in anthropology. Chicago.
- MOLNÁR, E.
1962 Dialektikus materializmus és társadalomtudomány. Bp.
- MONTESQUIEU
1750 A törvények szelleméről. (De l'esprit des lois. Fordította: Csécsy Imre, Sebestyén Pál). Bp. 1962. I—II.
- MURDOCK, G. P.
1951 British social anthropology. American Anthropologist, 53. 465—473.

- PITT-RIVERS, J. A.
 1954 *The people of the sierra*. London.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.
 1952 *Structure and function in primitive society*. London.
- SPIRO, M. E.
 1965 *Causes, functions, and cross-cousin marriage: an essay in anthropological explanation*. In *MANNERS—KAPLAN*, 1968, 105—115.
- TÓKEI F.
 1965 *Az „ázsiai termelési mód” kérdésehez*. Bp.
- WOLF, E.
 1962 *Cultural dissonance in the Italian Alps*. *Comparative Studies in Society and History*, 5. 1—14.
 1966 *Kinship, friendship, and patron-client relations in complex societies*. In *BANTON*, 1966, 1—22.

AZ „IGÉZÉS”-HIEDELEMKÖR ALKOTÓELEMEI

1. A FELADAT KIJELÖLÉSE

1.1. A világ modellálása az emberi társadalomban az egymást kölcsönösen kiegészítő különféle jelrendszerek segítségével valósul meg.¹ A h i t v i l á g, a hiedelmek és a népi tudás rendszere összefoglalja a közösség elképzeléseit a világról. A jelrendszerek egy része az embert környező egész természeti és társadalmi világ megismerésénél szolgál eszközül, e jelrendszerek tartalmát a természet és a társadalom valamennyi jelensége képezi.² A jelrendszerek, amelyeket az emberek maguk alkottak, lehetővé teszik az emberek közötti kommunikációt, hírek (információk), közlések kölcsönös kicserélését. Ez történhet gesztusok, hangnyelv, írás, képek vagy más egyezményes jelzések révén, ilyenkor jelekkel van dolgunk. A jelek jelrendszereket alkotnak, amelyekben a jelek meghatározott szabályok szerint rendeződnek, a rendszer gyakran nyelvhez hasonlóan működik.

A jelrendszereket szemiotikai rendszereknek nevezik és kísérletek történetek arra, hogy a folklór jelenségeket szemiotikai összefüggésekként interpretálják³.

1.2. A terepen végzett gyűjtőmunka során tapasztalhattuk, hogy amikor az adatközlők hiedelemtudását szeretnénk feltárni kérdéseinkkel, akkor az adott válaszok a természetes, nyelvi kódban egy másik jelrendszerről — egy másik nyelvről, a hiedelem-rendszerről — közölnek valamit. A hiedelem-elbeszélések tudósítanak arról „a tudás anyagról, amely a varázslatokra, előjelekre és természetfölötti lényekre vonatkozik.”⁴ Ezek az elbeszélések lehetnek egészen hosszúak, és művészi formát öltenek, lehetnek rövidebbek, valakinek a személyes élményelbeszélése és végül egy egészen rövid

¹ PETŐFI S. János, 1967, 461.

² PAPP Ferenc, 1965, 158.

³ ZALIZNYAK, A. A. — IVANOV, V. V. — TOPOROV, V. N., 1962., SZEGAL, D. M., 1962.

⁴ BLEHR, O., 1967, 259. valamint HULTKRANTZ, Á., 1968. 72.

hiedelemközlés, amely alig több néhány vagy néha csak egyetlen mondatnál.⁵

Ez alkalommal az ilyen rövid, néhány mondatból álló hiedelem közléseket vizsgáljuk.

A gyűjtésükről azt kell tudni, hogy a lejegyzésre, a legtöbb esetben, úgy került sor, hogy az adatközlő egy kérdésre válaszolva felelevenítette emlékeit a szóban forgó témával kapcsolatban. Esetünkben különleges, hirtelen beálló betegségajta ez. A felelevenített emlékek kétfélek: személyes élmények vagy mások elbeszéléseinek az emlékei. Közvetlen megfigyelésre már csak ritkán nyílik alkalom.⁶ Azt mondhatjuk, hogy a legtöbb esetben a szokásról, illetve a hiedelemről adott nyelvi e l b e s z é l é s áll csak rendelkezésünkre, amit írott formában rögzítettünk.

Megfigyelhető, hogy a lejegyzésekben egyes szavak gyakrabban és jellegzetesen, más szavak kíséretében jelennek meg. Valószínűleg ez a jelenség vezette a folklórkutatók előttünk járó nemzedékeit arra, hogy kiválasztottak egy-egy ilyen jellegzetes kifejezést, szót és megvizsgálták a jellegzetes környezeteket, amelyekben előfordulhatnak.⁷ Kiemeltek egy elemet a rendszerből, ezzel látszólag veszélyeztetve a vizsgálat megbízhatóságát — ez a lépés mégis helyes volt, mert minden további elemzés kiindulási pontja az alkotó elemek megállapítása. A francia MOLES⁸, A. A. szerint minden kutatásban az atomikus struktúrákból kell kiindulni. Az orosz PROPP, V. J.⁹ a konstruktív elemeket keresi. Ilyen összetevő elemek nemcsak a szokásokban, nemcsak a nyelvben, nemcsak a mesékben vannak, hogy triviális példaként a népzene ne is említsük, miként az eddigi kutatás ezekben a „műfajokban” azokat feltárta, hanem a többi folklór „műfaj”-ban is. Így MARTIN György és PESOVÁR Ernő¹⁰ a népi táncok szerkezeti elemzése során jutottak el ahhoz a felismeréshez, hogy mindenekelőtt a mozgásfolyamat legkisebb egységét kell megkeresni, egy olyan egységet, amely tovább már nem bontható. Példamutatóan alapos elemzésükben a hanggal — ma inkább fonémának mondják — analóg oszthatatlan mozgásegység meghatározásáig jutottak el.

1.3. Természetesen figyelmünket elsősorban a hiedelmek felépülése köti le, azokban szeretnénk megtalálni az alkotó elemeket. Intuitíve már több

⁵ HONKO, L., 1964, 6. HONKO *dite*-nek nevezi a rövid hiedelem közléseket.

⁶ 1968 nyarán Erdélyben volt alkalmam az igézés elleni szenes víz készítését megfigyelni, leírni és fényképezni. Az igazi megőrkítési mód a hangosfilm lett volna!

⁷ Pl. SOLYMOSY Sándor 1927., ifj. KODOLÁNYI János, 1945., HAHN István, 1947., SEBEOK, Th. A., 1948.

⁸ MOLES, A. A. 1967, 60.

⁹ PROPP, V. J., 1960, 60. „módszerünk az, hogy az ünnepeket elsősorban egymással vetjük össze, azért, hogy meghatározzuk, melyek azok a konstruktív elemek, amelyekből összetevődnek.”

¹⁰ MARTIN György — PESOVÁR Ernő 1960, 214—16.

kutató megjegyezte, hogy létezik egy hiedelem-rendszer,¹¹ amelyben a hiedelem-motívumok fennmaradnak,¹² BLEHR, O.¹³ a hiedelemközlésekben megtalálható *folk belief element*-ről beszélt mint a népi próza belső magjáról. Azt állította, hogy a hiedelemtörténetek elemzése nemcsak a népi hiedelmek elemzéséhez, de a népi próza fontos kategóriáinak a megértésében is döntő. SEBEOK, Th. A.¹⁴ a cseremiszek hiedelmeiről és szokásairól írt könyvében sorbaszedve közli a hiedelem rendszer elemeit, őt azonban a rendszer felépítése, nem pedig az elemek érdeklik. Dolgozatunk célja, hogy a hiedelem-rendszer legkisebb alkotó elemeit meghatározzuk. Amíg ezeket az elemeket meg nem találtuk, kapcsolódásaikat ki nem derítettük, addig a hiedelem-rendszer megléte hipotézisnek tekintendő. Ez alkalommal csak az első lépést tesszük meg azon az úton, amely a szövegek gondos, kimerítő leírásán keresztül a mélyebb lényegi, szerkezeti összefüggések feltárásához vezet. Ez a lényegében strukturalista célkitűzés implicálja azt a megállapítást, hogy a hiedelem-rendszert a folklóron belül részrendszernek kell tekinteni, amelynek elemei a nagyobb egységnek is fontos alkotórészei. Az elemzés irányulhatna nemcsak az alkotóelemekre, hanem — mint említettük — az elemkapcsolatok szabályszerűségének a feltárására is (szintaxis), vagy az elemek jelentésének meghatározására (szemantika) vagy a hiedelem-elemek funkciójának a felderítésére — az egész hiedelem-rendszeren és a használó közösségen belül (pragmatika).¹⁵

A célként kitűzött első lépés a közlemények alapelemekre való bontása (nyelvészetben a szegmenálás). Ez oly módon végezhető el, hogy a vizsgált anyagot gondosan körülhatárolják, az egyes szövegeket minél pontosabban részekre bontják, szegmentálják.¹⁶ A nyelvészetben ez hasznos, jól bevált módszer. Azért érezzük gyümölcsözőnek, hogy a nyelvészethez folyamodunk segítségért, ha valamilyen folklór jelenség elemzéséhez modellt keresünk, mert a legutóbbi években az általános nyelvészeti kutatások nagyon jelentős eredményeket értek el, s napjainkban módszertani tekintetben mindenképpen a néprajz előtt járnak. A néprajz és a nyelvtu-

¹¹ NÉMETH Imre, 1964, 482., HULTKRANTZ, Á. 1968, 76., HERMITTE, M. E. Current Anthropology 1968. No 5. II. p. 571., HAHN István, 1968, 163.

¹² Cs. PÓCS Éva, 1964, 254.

¹³ BLEHR, O., 1967, 259.

¹⁴ SEBEOK, Th. A.—INGEMANN, F. J., 1956.

¹⁵ A szintaktikai és a pragmatikai elemzés bemutatása egy-egy későbbi tanulmány tárgya. Egy korábbi dolgozatunkban „A magyar lidérc-hiedelemkör szemantikai modellje” c. tanulmányban megkíséreltük a szemantikai elemzés bemutatását. Az akkor csak érintett kérdések itt bővebb kifejtést nyernek. Vö. HOPPÁL Mihály, 1969.

¹⁶ vö. PETŐRI S. János, 1969, 23., VOIGT Vilmos, 1968, 170., valamint AUSTERLITZ, R., 1958 is a szövegeket összetevőikre bontja.

domány helyes testvériségére többek között már HONTI János¹⁷ utalt és újabban DUNDES, A.¹⁸ is. Természetesen minden esetben figyelembe kell venni, hogy az eredetileg nyelvi elemzési modell milyen mértékben alkalmas a folklór alkotások bemutatására.

1.4. Végül szólni kell arról, hogy miért az igézés hiedelemkört választottuk ki az elemzés céljaira. Más, gyógyítással összefüggő hiedelemhez hasonlóan ennek az anyaga is meglehetősen gazdag. Valószínű, hogy a hiedelemrendszer többféle eleme megtalálható majd ebben a szerteágazó képzetkörben. Hiteles gyűjtésekkel rendelkezünk az ország legkülönbélebb vidékeiről és a nemzetiségi falvakból is, s ez fontos lehet az összehasonlító kutatás számára.

A célok és feladatok kijelölését a dolgozat felépítésének az ismertetésével zárjuk:

2. a szövegelemzésről,
3. az elemekről,
4. következtetések.

2. A SZÖVEGELEMZÉSRŐL

2.1. A szövegelemzés minden filológiai munka egyik kiinduló pontja. Éppen ezért rendkívül sajnálatos, hogy ezzel a folklór kutatás számára oly fontos, tudományos gyakorlattal olyan kevesen foglalkoznak. Különösen korszerű elméleti megalapozására lenne szükség. Jóllehet az irodalomtudományban erőfeszítések történtek¹⁹ korszerű szövegelemzési módszer kiépítésére, de BOGATIREV, P. és JAKOBSON, R.²⁰ figyelmeztetnek arra hogy az irodalom és a folklór tényei annyira különböznek egymástól, hogy az ott használatos módszerek csak részben használhatók a folklór alkotások vizsgálatakor.

A szövegelemzésnek mindig a szövegek jellemző sajátosságaiból kell kiindulni. Így a művészi megformálású szövegek elemzése egészen más lépéseket kíván, mint a nem művészi szövegek elemzése.

A hiedelemközléseket tartalmazó szövegekről megállapíthatjuk, hogy nem nevezhetők művészi közléseknek — így nem alkalmazható a művészi felépítésű nyelvi szövegekre kialakított elemzési módszer. Szembetűnő

¹⁷ HONTI János, 1962, 87.

¹⁸ DUNDES, A., 1961, 96.

¹⁹ 1968 őszén az MTA Irodalomtörténeti Intézetében nagyszabású verselemzési tanácskozást tartottak. 1970-ben Szegeden a prózaelemzés problémáit vitatták meg. A legújabb kísérletek közé tartozik PETŐFI S. János 1969, kéziratosa munkája.

²⁰ JAKOBSON, R. 1969, 336 valamint 343.

viszont, hogy vannak a hiedelemközléseknek olyan részletei, amelyek közlelitenek a verses műalkotások formái, stiláris megoldásaihoz, ezeknek az esetben valószínűleg segítséget kaphatunk a másutt kialakított módszerektől. Ez alkalommal ezeket a részleteket önálló és különálló részekként, elemenként fogjuk fel és tovább nem vizsgáljuk, nem elemezzük, mert ez eredeti célunktól messzire vezetne.

2.2. Az általunk közölt adatok jellegéről szólva meg kell jegyezni, hogy elemzésünknek mindig egy hiedelemről szóló nyelvi leírás a tárgya. Ezt úgy értjük, hogy nem magát a hiedelmet vagy a vele kapcsolatos cselekvéseket tanulmányoztuk, hanem mindig ezekről a szokásokról, cselekvésekről és gondolatokról, szabályokról adott leírást, valamely adatközlő visszaemlékezéseit, azokra a konkrét esetekre, amikor a hiedelem-rendszer működött. Ezért nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy elsődlegesen nyelvi anyaggal állunk szemben az elemzés során. Mindig nyelvi formát vizsgálunk, de a különböző megfogalmazások sem egyneműek. Megkülönböztetünk olyanokat, amelyeket adatközlők fogalmaztak meg, sokszor csak szűkszavúan, a gyűjtő gyorsított írással próbálja követni a szaggatott elbeszélést (1). Vannak olyanok, amelyek a gyűjtő stilizáló kezenyomát viselik magukon (2). A felületes gyűjtés vagy az adatközlő rövid válasza az oka némely adatunk végletes tömörségének (3). Más gyűjtések, különösen a magnetofonnal készített felvételek lejegyzései sokszor túl terjengősek, sok felesleges — a tárgyhoz nem tartozó — kitérést tartalmaznak, de a legtöbb finom részletet is ezekből ismerjük meg, s ezek a rövid, prózai megnyilatkozások felbecsülhetetlen értékű emlékei a köznapi népi elbeszélő stílusnak (4).

Mindegyikre bemutatunk egy-egy példát:

1. „Ezt is énrólam tapasztaltam . . . ha fáj a fejem . . . *ik sruja* . . . meg vagyok rontva . . . tettünk egy pohárba tiszta vizet . . . abba vízbe három fa parazsból három darabkát . . . ha leszállt, akkor meg volt rontva a gyerek . . . abból a vízből kellett egy nyeletet inni és keresztet vetettek a gyerek homlokára . . . a hamuba kellett kiönteni a maradékot . . .”²¹

2. „Gyakori eset, hogy a kis gyermeket szemmel megverik. Leginkább olyan ember szeme árt a kis gyermeknek, akinek a szemöldöke összeér. Amint a kis gyermeket szemmel megverik, az elhagyja magát, nem tud sem ülni, sem állni. Ekkor egy pohárba tesznek vizet és három kis darab szenet raknak a vízbe, ha ez nem ül le, akkor még hármat tesznek bele, azután a kis gyermek lábáról lehúzzák a cipőit és a gyermek testét kereszt alakban megmossák a vízzel. Jobb arcát kezdik, azután bal kezét és jobb lábát, majd a bal arcát, jobb kezét és bal lábát mossák meg. Közben mondják: az Atyának és Fiúnak és Szentlélek nevében moslak meg én téged e vízzel, az Isten szabadítson meg e bajtól téged. Azután a kisgyermekkel három cseppet itatnak belőle, majd letörlik a gyermekről a vizet szoknya aljával és a vizet oly helyre öntik, ahol senki nem bolyog.”²²

²¹ Rátka, Borsod-Abaúj-Zemplén megye. Saját gyűjtés. 1969. Rátka sváb lakosú község.

²² Szekszárd, Tolna megye. EA 1968, 1. TAKÁCS József gyűjtése.

3. „Ha szem árt, akkor a szemvizet csinálják.”²³

4. „Ugye mikor megverték a kisgyereket szemmel, akkor szóvalanul kellett az asztalra vizet tenni. Akkor abbul szájba venni, és avval balkézzel megmosdatni. Ez a neveletlen ujjá aki van, például ez, ezzel úgy, hogy háromszor az arcát. (A gyűrűs ujj a neveletlen ujj.) Az úgy háromszor az arcát lefelé húzni, hogy ez az ujjá hegye mindig vizet vigyen be a szájába. És akkor megtűrűni háromszor . . . az ajtó sarokvasára köp. Megtűrűli az alsó fehérműjinek a visszáján vagy fonákán. Én a kisfiamat, ez az én kisfiam, ezt mindig szemme . . . Nem vót olyan este, hogy mosdatni ne köllött. Az édesapámnak az édesanyja az vót olyan, hogy az megverte szemme. Nem lehetett a gyerek úgy.

Aztán itt a falu szélén van a micsodáné? Tabajdiné. Azt én mentöttem meg, mer má meghalt vóna a kisgyerek. Elvitték orvoshoz, nem tudták, hogy mi a baja neki. Én meg odamentem, mer akkó vettük ezt a házat, vittem a pénzt nekik, odamentem hozzá és megmosdattam a kislányt és megvan még most is. Engem úgy áldtak azé. Ezt én úgy tanútam a nagyanyámtú, mer . . . nem mástú.”²⁴

Láthatjuk, hogy ezek a lejegyzések olyan fajta szövegvizsgálatra, mint amilyent a népdalok, mesék vagy balladák esetében lehet és szükséges végezni, objektív okok miatt nem alkalmasak, szövegeink jellege megakadályozza ezt. Mégis vizsgálhatók a közlések, ha abból a szempontból egyformának tekintjük, hogy a hagyomány jól körülhatárolható rétegéhez tartozó elemekből épülnek fel. KÖNGÁS, E. K. és MARANDA, P. a korszerű elemzés feladatairól szólva megállapította, hogy először az ö s s z e t e v ő e l e m e k e t, majd a l é n y e g e s e l e m e k e t, végül a b e l s ő ö s s z e f ü g g é s e k rendszerét kell feltárni.²⁵ A belső összefüggések rendszere — a strukturális kapcsolatok törvényszerűségei — viszont csak kellő számú szöveg elemzése alapján ismerhető fel, határozható meg kellő bizonyossággal. Ezért egyetlen feljegyzést, egyetlen gyűjtést sem tarthatunk érdektelennek, legyen az bármennyire szükséztavú, töredékes, terjengős vagy átfogalmazott is. Minden rendelkezésre álló szöveget figyelembe kell venni minden egyes szöveg elemzésénél és a szövegek egy csoportjába való besorolásánál. Ha intuíciónk a két szöveg egy csoportba tartozásának a legkisebb jelét is érzi, ha úgy gondoljuk, hogy két szöveg, ha más szavakkal is, de ugyanarról a dolgról beszél, az azért van, mert bennünk olyan elemeket ismertünk fel, amelyek rokonság tényére utalnak. WAUGH, B.²⁶ szerint is az ismétlődő egységek elkülönítése az elemzés első lépése.

Valószínű az a feltevés, hogy a hiedelemszövegek a l k o t ó elemeinek a száma több lesz az ismétlődő, a lényeges elemek számánál.²⁷ Az is valószínű,

²³ BERZE NAGY János, 1940, III. 77. A gyűjtés helye nincs megnevezve.

²⁴ Fajsz, Bács-Kiskun megye, FEHÉR Zoltán gyűjtése, 1965.

²⁵ KÖNGÁS, E. K.—MARANDA, P., 1962. 135.

²⁶ WAUGH, B., 1966.

²⁷ VITÁNYI Iván, 1969, 25. más szavakkal ugyanezt mondja: „ . . . az ember sohasem valamiféle meztelen információt továbbít . . . amikor a szövegből kiválasztjuk a lényeget a szelekció arra irányul, hogy a közlemények informatív részét, azaz a formát elválassza a felesleges redundanciától”.

hogy azok az elemek nevezhetők lényegeseknek, amelyek nagyjából változatlan formában ismétlődve fordulnak elő a hiedelemben. A változó és az állandó elemeknek a meghatározására hívja fel a kutatók figyelmét KLUCKHOHN, C.²⁸ A különféle gyűjtések egyedi lejegyzéseinek változó contextusában gyakran megjelenő elemek fontosságát, a gyakori előfordulás hitelesíti, s egyben a gyűjtések megbízhatóságát is ellenőrzi. BLEHR, O.²⁹ úgy találta, hogy a *folk belief* elemek minden egyes történetben ugyanazok, noha a *contextual element*-ek mindig változnak. Az ilyen szituációkhoz kötött elemeket a közmondásokban KUUSI, M.³⁰ *Füllelemente*-nek, a *reveláns* információhordozókat pedig *Kernelemente*-nek nevezi. Hogy újra nyelvészeti analógiával éljünk: a mondatot illetően a mondat nem minden tagja egyenlő értékű, ezért a mondatból, vagyis a hiedelmek területére fordítva a szót: a hiedelmekből bizonyos elemek anélkül elhagyhatók, hogy a visszamaradó rész megszűnnék hiedelem lenni. Világos tehát, hogy az adatok nyelvi megformálásában könnyűszerrel szétválaszthatunk állandó és nem állandó elemeket. Természetesen a hiedelem-kutatást elsősorban az állandó, pontosabban a lényeges elemek érdeklik. A kérdés az: hogyan jutunk el ezekhez az elemekhez?

2.3. Kiválasztunk néhány szöveget a rendelkezésre álló (több mint) háromszáz szövegből:

5. „Szemmel megverték, akkor szenesvizet csináltak neki. Háromszor három szem kormot tettek a vízbe és imádkoztak rá: Miatyánk, Üdvözlégy, Hiszekegy.”³¹

6. „Csináltak szenesvizet... három darabka tüzet betett a pohárka vízbe... rá keresztet csinált a kezivel... megmosta a homlokát... adott innya is, aztán az ajtó sarkára öntötte, hogy semmisüljön meg a víz.”³²

7. „Aszt, hogy szemveréstől beteg-e a gyermek, úgy lehet megtudni, hogy egy csupor vízbe 3 darabka faszenet dobunk. Ha feljő a szén a víz tetejére, biztos, hogy megverték szemmel. A homlokára ezzel a szenes vízzel 3 keresztet rajzolnak és 3 kortyot itatnak belőle.”³³

8. „Valaki bejött nálam és megnézte... mikor észrevették, hogy a gyerek rosszul van... biztosan szemrül esett neki... a pohárba betettek három széndarabot, tüzet, avval megpocsolták a gyereket, a szájába is eresztettek. Arrul példáztak, ha leszáll a szén, akkor szemrül esett neki, ha nem akkor nem.”³⁴

9. „Mikor ég a tűz, 9 parazsat beledobni egy tényérba, szentelt vízbe arra ráimádkozni: miatyánkot, üdvöletet. Itatni: a nevetlen ujjával 3 cseppet a szájába hinteni. Megmosdatni, körösztbé. Fej, balkéz, jobb láb, fej, jobb kéz, bal láb.”³⁵

10. „Szemverés ellen szenesvizet készítenek. Egy pohár vízbe 9 szem parazsat dob-
nak, miközben mondják:

²⁸ KLUCKHOHN, C., 1953, 517.

²⁹ BLEHR, O., 1967, 259.

³⁰ KUUSI, M., 1966, 98.

³¹ Bátmonostor, Bács-Kiskun megye. DRÓSZEGI Vilmos gyűjtése, 1962.

³² Baskó, Borsod-Abaúj-Zemplén megye. Saját gyűjtés, 1969.

³³ Berettyóújfalu, Hajdú-Bihar megye. Dr. SÁNDOR Mihályné gyűjtése, 1968, 119.

³⁴ Baskó, Borsod-Abaúj-Zemplén megye. Saját gyűjtés, 1969.

³⁵ Bátmonostor, Bács-Kiskun megye. DRÓSZEGI Vilmos gyűjtése, 1962.

'Se nem egy, se nem kettő, se nem három . . .
se nem kilenc.'

A vízzel megmossák a gyerek kezét, lábát."³⁶

A lényeges (r e l e v á n s) szavak megkeresésében nagy segítséget jelent SZALAI Sándor összefoglalása az automatikus szöveg kivonatolásról. A LUHN-féle kísérletekre hivatkozva abból a hipotézisből indul ki, hogy „egy terjedelmesebb szöveg tartalmilag legjellemzőbb szavai nagy valószínűséggel azok, amelyek a triviális szavak figyelmen kívül hagyásával, a leggyakrabban fordulnak elő a szövegben. Ezek a szignifikáns (vagy releváns) szók gépi úton meghatározhatók.”³⁷ Szimuláljuk most kézi munkával azt a művelet sorozatot, amit a gép is végre hajtana (csak gyorsabban!) igen tökéletesen és hibátlanul. Írjunk ki minden egyes szót az 5.—10. hiedelem közleményekből. Ha olyan szóval találkozunk, amelyet már kiírtunk, akkor a számlálás végén írjuk ki számmal az ismételt előfordulást. A szavakat három oszlopba írjuk, az elsőbe kerülnek a névelők, kötőszavak, a másodikba a főnevek, számnevek és a harmadikba az igék — ez a felosztás egyelőre csak a könnyebb áttekintést szolgálja.

Vegyük sorra a kiválasztott szövegeket:

A		B		C	
akkor	1	szenesvíz	4	szemmel meg-	
a	15	neki	1	verték (-szemverés)	4
és	2	három(szor)	7	csináltak (készí-	
is	1	szem(-darab)	4	tenek)	4
aztán	1	víz(be)	8	tettek(-dobtak)	4
az	3	Miatyánk,		imádkoztak (rá)	2
hogy	4	Üdvözlégy . .	2	keresztet vet	
meg	1	tűz (parázs)	3	(rajzol)	3
úgy	1	pohár (csupor)	3	megmosta	3
egy	4	kéz	4	adott	1
ha	1	homlok	2	inni (itatni)	3
ez	1	ajtó (sarka)	1	öntötte	1
mikor	1	gyermek	1	semmisüljön	1
miközben	1	(fa)szén	1	beteg(nek lenni)	1
se	4	teteje	1	lehet	1
nem	4	biztos	1	megtudni	1
		korty	1	feljön	1
		belőle	1	ég	1

³⁶ Nyírtura, Szabolcs-Szatmár megye. BÉKEFI Margit gyűjtése, 1959.

³⁷ SZALAI Sándor, 1963, 31.

kilenc	3	hinteni	1
tányérba	1	mondják	1
szentelt	1		
neveletlen			
ujja	1		
csepp	1		
száj	1		
bal	2		
jobb	2		
láb	3		
ellen	1		
kettő	1		

Ha gyakorisági sorrendbe szedjük az olyan szavakat, amelyek egynél többször fordulnak elő, a következő listákat kapjuk:

A		B		C	
a	15	három	8	szemverés	4
hogya	4	víz	8	csináltak	4
se	4	szenesvíz	4	dobtak	4
nem	4	szem(=darab)	4 ³⁸	keresztet vet	3
egy	4	kéz	4	megmosta	3
az	3	tűz (=parázs)	3	inni(=itatni)	3
és	2	pohár (csupor)	3	imádkoztak	2
		kilenc	3		
		láb	3		
		homlok	2		
		gyermek	2		
7 : 31 (4,4)		17 : 44 (4)		7 : 20 (2,8)	

(Ha összeadjuk az egyes oszlopok szavainak előfordulásait és összevetjük az oszlop szavainak számával, akkor azt tapasztaljuk, hogy az A oszlopban található a szöveg leggyakoribb szavai. Méginkább a javukra billen a mérleg, ha hosszabb és főleg nagyszámú szöveget vizsgálunk.)

Ez az eredmény természetes, mert NEMES Zoltán³⁹ hatalmas anyagon

³⁸ A *szén*, *faszén*, *szem*, *darab*, *tűz*, *parázs* szavakat összevontan kellene számolni, mert tulajdonképpen egy fogalmat jelölnek: azt az izzó faparázsdarabot, amelyet a szenesvíz készítéskor a vízbe kell dobni.

³⁹ NEMES Zoltán, 1941, idézi SZALAI Sándor, 1963, 44.

végzett szóstatistikai vizsgálatai szerint a leggyakoribb magyar szavak a következők:

a	+	+ -tel jelöltük meg
az	+	azokat a szavakat,
és	+	amelyek az A osz-
is		lopban is előfordul-
nem	+	nak
ez		
egy	+	
amely		
volt		
meg, stb.		

Egyetértünk SZALAIVAL,⁴⁰ amikor, azt mondja, hogy az **A** szóoszlopban nem lehetnek releváns szavak, mert azok nyomán semmit sem tudnánk mondani arról, hogy mit is tárgyalhat a szöveg. Viszont a **B** és **C** oszlopok szavaiból összerakható egy-egy közlemény váza, amelyből tartalmára következtethetünk. Például ilyenformán:

Szemverés . . . csináltak . . . szenesvíz(et) . . . három
darab . . . parázs . . . dobtak . . . pohár . . . víz(be)
gyerek . . . homlok . . . megmosták . . .

Egynél gyakoribb előfordulásuk bizonyítja, hogy lényeges elemek (szavak) ezek.

Miután egy ilyen szócsoporthoz nagy valószínűséggel következtetni tudunk arra, hogy a szemveréshez kapcsolódó hiedelmekről van szó az elbeszélésben, a továbbiakban elsősorban a **B** és **C** oszlopban található szavak elrendezése, csoportosítása a feladat.

3. AZ ELEMÉKRŐL

3.1. A **C** oszlop szavai mind igék, ezeket külön írtuk a **B** oszlop szavaitól. Az igék többsége valamilyen cselekvés elvégzéséről tudósít. Pl. bele-dobni, ráimádkozni, keresztet vetni, megmosni, megitatni, kiönteni stb. Az elemzésnek ebben a szakaszában lényegében a néphit közlemények elemeinek konvencionális értelemben vett tartalmáról van szó. Elmondhatjuk, hogy a néphit jelenségeit észlelni csak megnyilvánulásaiban lehet. Meg-

⁴⁰ SZALAI Sándor, 1963, 26.

nyilvánulásainak tere igen tág: az ösztönszerű mozdulatokban kifejeződő magatartástól a legbonyolultabb szertartásig, a figyelmeztetés vagy félelem egy odavetett szavától hosszú történetekig, mert a néphit világa megnyilvánulhat szavakban is. A néphitről történés formájában megfogalmazott beszámoló: a monda, ami lényegében tudósítás a hagyományos ismeretanyagról.⁴¹ Ha megvizsgáljuk, hogy miről tudósítanak a külön számokkal jelzett közlések, azt tapasztaljuk, hogy vannak olyanok, amelyek c s e l e v é s s o r t í r n a k l e .

Lássunk még néhány példát:

(Cselekvések)

10. „Háromszor r á k ö p t e k a gyerekre, az ingecskeje visszájával l e t ö r ü l t é k, aztán saját vizeletével l e m o s t á k.”⁴²

11. „Ha a gyereket valaki megigézte, azt onnan tudja meg, két szalmaszálat keresztül tesz és szikrát tesz bele, az egyet elnevezi embernek, a másat lánynak, a harmadikat finak, a negyediket asszonynak, és amelyik leszáll, az igézte meg. Mikor ez megvan, akkor m e g m o s d a t j a a gyereket vele és az alsószoknyájába t ö r l i . Ha más késő veszi észre, hogy a gyereket megigézték, akkor aki legutóbb volt náluk, az igézte meg. Aki megigézte, annak a hajszálaból kell k i h ú z n i és abban f ü r d e t n i meg egy pár nap és utána a fiú vagy leány jobban lesz, ha még nincs olyan nagy mértéke. Ily igézést a nők hordják. A nőknek van ilyen igéző szeme. Ezt a szemet boszorka szemnek nevezik. Ilyen szeme legtöbbször a boszorkáknak van. Hallottam egy 67 éves asszonytól.”⁴³

12. „Elég e t t ü n k 9 vörös tengeri csutkát, 9 kanál vízzel e l l o c s o l t u k, a gyermeket a gözze fölött kilenceszer keresztbe m e g h i n t á l t u k. Három kanál vizet m e g i t a t t u n k vele, a többit r á ö b l í t e t t ü k.”⁴⁴

A **B** oszlop szavai ilyen csoportokat alkotnak: tárgyak (pohár, csupor, tányér, ajtó), testrészek (kéz, láb, fej, homlok, száj, nevetlen ujj, szem), anyagnevek (fa, szén, víz, parázs), számnevek (három, kilenc).

Vegyünk még néhány példát:

(Tárgyak)

13. „Hogy a gyerek szemről ne essen, szenesvizet csináltak . . . ezzel megmosták és az édesanyja p e n d e l é v e l megtörölték.”⁴⁵

14. „A s ö p r ü ből három szálát kivettek, azt möggyújtották . . . a p o h á r b a tiszta vizet . . . és azt a pernyét beleütötték . . . A vizet az a j t ó n a k a v a s á r a szoktuk önteni.”⁴⁶

(Testrészek)

15. „Eccer beteg vót a gyermekem. Elvittem a bábához; szenet vetett. Kilene darab tüzes szenet tett egy csupor vízbe, a h o m l o k á t, a két m a r k á t és a t a l p á t kilenceszer megkeresztelte. Mondott is valamit. Jobban lett a gyermek.”⁴⁷

⁴¹ HONTI János, 1962, 170.

⁴² Mogyoróska, Borsod-Abaúj-Zemplén megye. BÉKEFI Margit gyűjtése, 1959.

⁴³ Bernecebaráti, Hont megye. MÉSZÁROS József gyűjtése. EA 2459, 12.

⁴⁴ Berettyóújfalu, Hajdú-Bihar megye. Dr. SÁNDOR Mihályné gyűjtése, 1968, 2086.

sz.

⁴⁵ Abaújkér, Borsod-Abaúj-Zemplén megye. Saját gyűjtés, 1967.

⁴⁶ Bátya, Bács-Kiskun megye. DRÓSZEGI Vilmos gyűjtése, 1962.

⁴⁷ Berettyóújfalu, Hajdú-Bihar megye. Dr. SÁNDOR Mihályné gyűjtése, 1968, 1120

sz.

16. „Ha valakit megvernek szemmel tuggyák, kinek erős nézése van, összeér a szemöldöke attól lehet . . . vágni kell a hajából s azzal megfüstölni a beteget.”⁴⁸

(Anyagok)

17. „A kislányom harmadik évbe volt. Beteg lett. Vittük orvoshoz sok helyre, de nem gyógyították meg. Már annyira le volt soványodva, lihegett. Bejött egy cigány-asszony ránéz a gyerekre, mondja, hogy meg van verve szemmel, megmondta mit csináljak. Éjszaka 12 órakor a temetőből 9 marék földet kellett venni, 9 sírról, közben mondani: »Se nem egy, se nem kettő . . .« De nem szabad se jobbra, se balra nézni. Itthon a pad négy sarkából 4 szálnádát kihúztam, az egészét hajnalban megfőztem, megfűrésztöttem benne a gyereket, nem is lihegett tovább.”⁴⁹

18. „Ha használt a szemrúlesett gyermekeknek a tisztesséffőzetében való fűrésztés, akkor a fürdővíz megalszik, mint a kocsonya.”⁵⁰

(Melléknevek)

19. „Vannak erőstekintetű emberek — akiknek a szemöldöke rendszerint össze van növe — kinek nézése embernek, állatnak egyaránt árt, betegséget okoz.”⁵¹

20. „Szemrúlesett a kicsi . . . kilenc széndarabot dobta vízbe, kilencféle füvet és marhabendőt főztek össze, abból készítettek fürdőt. Ha ezek nem segítenek, akkor csak a monoki csodatevő fa segít. Kilencszer kellett áthúzni a lyukon a gyereket.”⁵²

(Számok)

21. „Szemveréskor . . . kétszáz csepp vízbe hét seprűszálat kell beleégetni.”⁵³

22. „A temetőben kilenc fajta fáról kilenc darabot törni, megfőzni, levében fűrésztetni a beteg gyereket. Napszálltakor kell kiönteni nyugat felé: 'Olyan hamar gyógyuljál, amilyen hamar lemegy a nap.' Három nap egymás után kell megisméltetni, akkorra meggyógyul a gyerek.”⁵⁴

Hozhatnánk külön példákat még a nevezetes, meghatározott időpontok megjelölésére, ezek a szavak is a **B** csoportba tartoznának (a 17. és a 22. lejegyzésben találjuk a példákat: éjszaka, 12 órakor, napszálltakor).

Néha az adatközlők ugyan többé-kevésbé meghatározzák a szenesvíz készítésének, vagyis a gyógyító-varázsló cselekedetnek a helyét, de ebből a helymegjelölésből kitűnik, hogy ez a mozzanata korántsem annyira kötött, mint pl. a ráolvasások szövege, vagy a kísérő gesztusok sorrendje. A helymegjelölések inkább csak konkretizálják, az adatközlő szűkebb környezetéhez kötik a cselekményt. Úgy is mondhatnánk: ezekkel az elemekkel próbálják hitelesíteni, hihetővé tenni a csodás gyógyulási történeteket. Ezt szolgálja a párbeszéd, vagy az egyesszám első személyes előadásmód.

⁴⁸ Berettyóújfalu, Hajdú-Bihar megye. Dr. SÁNDOR Mihályné gyűjtése, 1968, 2095. sz.

⁴⁹ Nyírtura, Szabolcs-Szatmár megye. BÉKEFI Margit gyűjtése, 1959.

⁵⁰ Mogyoróska, Borsod-Abaúj-Zemplén megye. Saját gyűjtés, 1962.

⁵¹ Komárom megye. DUDICH Lajos gyűjtése, EA 1088, 38.

⁵² Golop, Borsod-Abaúj-Zemplén megye. Saját gyűjtés, 1967.

⁵³ Láca, Borsod-Abaúj-Zemplén megye. SOHAJDA Mihály gyűjtése, 1936.

⁵⁴ Nyírtura, Szabolcs-Szatmár megye. BÉKEFI Mihály gyűjtése, 1959.

23. „A gyereke beteg volt, három hónapig, semmit sem tudtunk vele csinálni. Már a halálra való ruhát készítettük. Mondták, hogy meg van verve szemmel. Elvittük a k ö v e s d i S e r e g K a t i h o z (K ó s K a t á h o z). Az megnézte s azt mondta, hogy ha szobában nézték volna meg, akkor nem tudnék segíteni, de az utcán nézték meg, így tudok segíteni. Gondoltam, hogy mikor mentem a templomba akkor nézték meg. Azt mondta kérjek a k o m j a a s s z o n y tól lisztet, ezt süssem meg perecnek, hogy a gyerek átférjen rajta. Azt mondta: napfelkelte előtt bujtassák át a gyereket. Három ember kell hozzá: é d e s a p j a fogja a peracet, egyik húzza kifele, a másik tolja befele. Azután vigyük ki az utcára s ha arra szalad egy kutya, dobja keresztül, de ne szóljon, mert ha szól, akkor nem ér semmit. Megcsinálta és a gyerek egészséges lett.”⁵⁵

24. „Osztán é d e s a n y á m emlegette, hogy é n mikor ijen kicsi vótam. Eljött nálunk egy asszony, oszt azt monták, hogy annak rossz a szeme, oszt megigézett. Mikor ement az asszony, hozzáfogtam, oszt sikítotam. Szalattak B o r s a n é n i é r t, hogy aggyon n e k e m haját, mer ha észreveszik, hogy ki igézett meg, oszt attól vesznek haját, megfűstölik vele, akkor meggyógyul. Nem akart az asszony haját adni, oszt a fija megfogta, nyírtak rögtön haját, oszt megfűstöltek, oszt m a g a m h o z jöttem.”⁵⁶

A nevek, a pontos helyszíni utalások nem tartoznak a hiedelem-közlelmények, elbeszélések lényeges elemei közé — fenti meghatározásunk értelmében — hiszen ezekből nem sokat tudhatunk meg magáról a hiedelemről és ezek az egyéni fogalmazás részeként kerültek a közlésbe.

Annál jellemzőbbek viszont azok a rövid, veryszerű betétek, amelyek a legtöbb „igézés-történet”-ben szerepelnek. Olyan nyelvi szövegek ezek, amelyek teljesen kötöttek és minden alkalommal, amikor a szereplők elmondják a legkisebb változtatást sem eszközölhetik rajtuk.

A ráolvasások teszik hatékonyabbá a C csoport cselekvéseit — vagy fordítva is áll: a ráolvasásokat gesztusok kísérik, segítik. Mint említettük ezeket a verses „műalkotás-szerű” részleteket önálló összefüggő elemeknek tekintjük — éppen szembetűnően zárt felépítettségük miatt — s ez alkalommal további elemzésükkel nem foglalkozunk.

Ezekre is néhány példát:

25. „Mikor fájt a feje... friss vízbe, amiből nem ittak még, szemet számolnak, páratlant... s mondják:

S z e m m e g n é z t e,
S z ú m e g s z e r e t t e,
B o l d o g s á g o s S z ú z M á r i a
v e d d l e r ó l a !”⁵⁷

26. „Tányérba tettek vizet, arra imádkoztak miatyánkot, üdvözetet, 9 szemet dobtak bele, valahány szemet beledobtak mondták:

⁵⁵ Szentistván, Borsod-Abaúj-Zemplén megye. SZENDREY Ákos gyűjtése, EA 2542, 41.

⁵⁶ Szendrő, Borsod-Abaúj-Zemplén megye. GYÖRFFY Györgyné gyűjtése, EA 2137, 101.

⁵⁷ Gyimesközéplek — Lunca de Sus, Románia. Saját gyűjtés, 1968.

Kalap alá,
Fékető alá,
Pántlika alá.

Minden szénél ezt mondta.”⁵⁸

27. „Ígézetnél hét szenet vet. A szöveget magyarul s románul is tudja mondani. Attól függ, hogy milyen nyelven kezdi el. 'Boldogságos Szűz Mária, segély meg, legyen az orvossága Istentől és tőlem. Ha meg van ígézve férfitől, hasadjon a töke, ha meg van ígézve asszonytól, hasadjon a csicse, ha meg van ígézve leánytul, hulljon el a haja.' Használt is annak, akit ő orvosolt.”⁵⁹

3.2. Fentebb a hiedelmek alkotó elemeinek a rendszerezését ígértük. Példánk tendenciózus csoportosítása némileg már előrevetítette a megtalálható csoportokat, s a gépi elemzés szimulálásával megkülönböztethettük a releváns és irreleváns alkotó elemeket (szavakat). Az utóbbiak egyik csoportját az A csoport szavai alkotják, amelyek tulajdonképpen a hiedelem közlések szövetében a nyelvi kötőanyag szerepét töltik be, ezért elnevezésükre a texturális elemek kifejezés kínálkozik. Az irreleváns elemek másik csoportja bizonyos konkrét szituációkhoz kötik az elmondott történetet (vö. 23. és 24. szöveg), ezért jelölésükre a szituációs elemek elnevezés ajánlkozik.

Az elemek elrendezésében segítséget jelentett, hogy a nyelvészeti kutatók egyik jól kidolgozott elvére, a „szembenállások” elvére támaszkodhatunk. Lényegében ez az elv az alapja DE SAUSSURE, F.⁶⁰ korszaknyitó munkájának. A szembenállás (*oppozíció*) nemcsak olyan tulajdonságokat tesz fel, amelyek egymástól eltérnek, hanem olyanokat is, amelyekben az oppozíció tagjai megegyeznek. Ezeket a tulajdonságokat az összehasonlítás alapjainak tekinthetjük. A folklór kutatásban LÉVI-STRAUSS, Cl.⁶¹ alkalmazta. Két olyan dolog, amely nem rendelkezik összehasonlítási alappal, azaz egyetlen közös tulajdonságuk sincs, nem alkot oppozíciót. Mélyen dialektikus gondolat ez, hiszen azt jelenti, hogy a szembenállást a közös dolog különleges formájának kell tekinteni.

A fontosnak ítélt, a releváns információt hordozó, elemek az oppozíciók első szintjén tárgyi és nem tárgyi elemekre oszlanak. A hiedelmekben szereplő hagyományos tárgyak minden hiedelem fontos elemei. Különösen akkor, ha az ígészéshez hasonló gyógyítási történetekről van szó, mert a

⁵⁸ Bátmonostor, Bács-Kiskun megye. DIÓSZEGI Vilmos gyűjtése, 1962.

⁵⁹ VAJKAI Aurél, 1943, 103. Borsavölgye.

⁶⁰ DE SAUSSURE, F., 1967. vö. 154—155. valamint PETŐFI S. János, 1968, 45. idézi TRUBECKOJ, N. S. 1962,³ 297.

⁶¹ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1955, 490.

gyógyítás sikerét sok esetben ezek jelenléte vagy hiánya befolyásolhatja.⁶² A hiedelmek tárgyi elemeire utaló szavak a **B** oszlopban találhatóak (vö. 13. és 14. szöveg), jelölésükre az *o b j e k t é m a*⁶³ szó használható. A hiedelmek nem tárgyi elemei szintén kétfélék lehetnek: az egyik csoportjuk valamilyen mozgás szokásszerű elvégzését jelenti, ezek bizonyos mozdulatok hagyományos beidegzett formáit őrzik, a másik nem mozgással kapcsolatos. A nem tárgyi elemeket összefoglalóan *h a g y o m á n y e l e m e k*nek nevezük.⁶⁴

A hagyomány elemek két csoportja közül az elsőt a **C** csoport szavai reprezentálják, elnevezésükre a *g e s z t é m a*⁶⁵ szót javasoljuk.

A **B** csoport fennmaradó szavai (melléknevek, számnévek, testrészek, anyagok) nemcsak szófaji hovatartozásukkal, hanem azzal is szemben állnak a gesztusszerű cselekvésekkel — és az összes többi alkotó elemmel is —, hogy a közösség *h a g y o m á n y o s t u d á s a n y a g á r a* vonatkoznak, annak elemei. Ezek a tulajdonképpeni *h i e d e l e m e l e m e k*.⁶⁶ Ezek valamivel nagyobb állandóságot mutatnak mind formájuk, mind pedig használatuk rendje tekintetében. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy figyelmen kívül hagyhatnánk azt a tényt, hogy ez az állandóság mennyire viszonylagos.

A hiedelem elemeken belül két csoport szembenállását figyelhetjük meg. Az egyikben bizonyos hagyománycs szövegek pontos ismerete, tudása nyilvánul meg (pl. a 25., 26. és 27. szövegben), a másik csoportban maga a hiedelemtudás, amely egy-egy anyaghoz (tűz, víz, nyál stb.), számhoz (hetes, hármas, kilences stb.), testrészhez (köröm, köldök stb.) kapcsolódik. Az első elnevezésére a *textéma*,⁶⁷ az utóbbiéra a *loréma*⁶⁸ kifejezés ajánlkozik.

Az általunk megkülönböztetett háromféle *hagyomány elem* úgy áll szembe egymással, hogy egyik csoportjuk (*loréma* és *textéma*) bizonyos *hagyományos tudás anyagra* vonatkozik és általában akkor szerezhetünk róla tudomást, ha nyelvi formában megnyilatkozik, ezzel szemben a másik (*gesz-*

⁶² A tárgyi környezet további felosztása (pl. résztvesz a cselekményben vagy nem vesz részt; ott található vagy oda vitt tárgyról *van-e* szó stb.) egyelőre — a hiedelemalkotó elemek szintjén — szükségtelen, jóllehet lehetősége meg van s más célkitűzésű elemzés során hasznos is lehet.

⁶³ lat. *objectum*. Az *-éma* végződésű elnevezés részletes indoklására a következő pontban (3.3) térünk ki.

⁶⁴ DIÓSZEGI Vilmos, 1958, 11.

⁶⁵ lat. *gestus*: taglejtés, tett, viselkedés, viselkedésmód.

⁶⁶ angolul *folk belief element*. Elnevezésünk találkozik két másik kutató elképzelésével is, vö. BLEHR, O., 1967, 259., valamint SEBEOK, Th. A.—INGEMANN, F. J. 1956, 266.

⁶⁷ lat. *textus*: szöveg. A textémák további részekre, alkotó elemekre bonthatók — de most az elemzésnek ezen a szintjén egyenértékűnek tekintjük a többi alkotó elemmel.

⁶⁸ ang. *lore*: tudás, tudomány, tan. Elvonva a *folk-lore* szóból.

téma) mindig mozgások formájában jelenik meg. A *lorémában* valamilyen ismeretről, tudásról, hiedelemről van szó, a *textémában* pedig valamilyen nyelvi szöveg ismeretéről.

Tipikus ritmikus textémák a ráolvasások, amelyek természetesen további alkotóelemekre bonthatók. A szöveges folklór alkotásokban (mese, monda), a textéma válik jellemzővé, ritmikus textémák építik fel a népdalt és a balladát. A rítusban a gesztéma kerül előtérbe, a hiedelemben pedig — természetszerűleg — a loréma.

A szöveges folklór alkotásokban az ember nyelvi viselkedésének, a szokásokban a motorikus viselkedésnek a megnyilatkozásait, a hiedelmekben a mentális viselkedés eredményeit érhetjük tetten. Jól tudjuk azonban, hogy a folklór szövegeket (meséket, balladákat) gyakran kísérték különféle gesztusokkal, a szokásoknak a hiedelem-vonatkozások mellett jelentős költészete is volt, a hiedelmekről pedig az imént bizonyítottuk, hogy többféle lényeges alkotóelemük van. Ezért a kutatásnak nagy gondot kell fordítania az alkotóelemek meghatározására, hogy fény derüljön aztán az egymáshoz való kapcsolódások törvényszerűségeire is. Véleményünk, hogy csak ezeknek a kis egységeknek a hiedelemközlés egész szerkezetében betöltött funkciójáról érdemes beszélni.

Az oppozíciók alapját képező belső jegyek alapján így jellemezhetők az alkotóelemek:

	Releváns	Tárgyi	Mozgás	Szöveg tudás
Texturális elem	—	—	—	—
Szituacionális	—	—	—	—
Objektéma	+	+	—	—
Gesztéma	+	—	+	—
Textéma	+	—	—	+
Loréma	+	—	—	—

A belső jellemző jegyek alapján szerkeszthetünk egy másik, áttekinthetőbb táblázatot is, amelyből a hiedelem-közlések alkotó (összetevő) elemeinek hierarchiája is kiolvasható:

Vegyünk végül egy példaszöveget és keressük meg benne a különféle összetevő elemeket.

28. „A vízvetés a következőképpen történik:

Keresztet vetnek a tűzhelyre és egy vízzel telt csészére. Ekkor a csészét a tűzhely elé teszik és egy parazsat vetnek a vízbe, miközben ezeket mondják: 'Kék szem látta, barna szem látta, mindenféle szem látta. Boldogságos szűz Mária jöjj el vigasztalásul. Vedd ki ezen igazságokat és mindenféle szellemet, ördögöt ezen tehén fejéből, testéből minden íze, csontjai közül, vidd el a magas hegyekre fáknak ága bógaira, taszítsd az

örök kárhozatra. Dicsőség az Atyának stb.’ Ezt az egész imádságot háromszor ismétlik meg és három parazsat dobnak a vízbe. Azután evvel a vízzel megmossák a tehenet, a három parazsat pedig visszadobják a tűzbe.”⁶⁹

Hiedelem- közlés	Irreleváns elemek	Texturális elemek		
		Szituacionális elemek		
	Releváns elemek	Tárgyi elemek	Objektéma	
		nem tárgyi elemek	mozgások	gesztéma
		nem mozgások	textéma	
			loréma	

Texturális elemek: *a, és, egy, akkor, elé, miközben, ezeket, ezt, az, meg, azután, evvel, pedig.*

Szituacionális elemek nem találhatók a szövegben.

Objektéma: *tűzhely, csésze, tehen.*

Gesztéma: *keresztet vet, teszik, vetnek (parazsat a vízbe), dobják (parazsat a tűzbe), megmossák (a tehenet).*

Textéma: *„Kék szem látta,
barna szem látta,
mindenféle szem látta.*

Boldogságos szűz Mária jöjj el . . . stb.”

Loréma: *víz + parázs, imádság, háromszor (kell ismételni), három (parázs szükséges), vissza (kell dobni a parazsat a tűzbe).*

Látható, hogy a loréma meghatározása a legnehezebb, pedig a hiedelemnek éppen ezek a legfontosabb összetevői.⁷⁰

Olyan egységei a népi tudásnak, melyeket az egyes hiedelmek aktualizálódását kiváltó jelek megjelenésekor (pl. valaki beteg lesz, mert megigézték) a közösség hagyományos tudás tárából kiemel az egyén, s ezekből építi fel a hiedelem vázát, „logikai szerkezetét”, kiegészítve a texturális elemek nyelvi kötőanyagával.

3.3. Ígértük, hogy az alkotó elemek elnevezését bővebben megindokoljuk. A nyelvészetben régi és közkeletű a különféle alapelemek *-éma* végződésű elnevezése PETŐFI S. János⁷¹ egy összefoglalásában megemlíti, hogy első-

⁶⁹ Kászonaltiz, Csík megye. EA 1554, 2.

⁷⁰ Ezért tartjuk rendkívül fontosnak, hogy a hiedelem-rendszer egyes elemeiről, s különösen a *lorémákról* minél többet tudjunk meg, megismerjük az egyes elemek (pl. a 7-es v. 3-as szám, a víz, a tűz stb.) szemantikáját, használati körét.

⁷¹ PETŐFI S. János, 1968, 99.

ként HJELMSLEV a nyelv legkisebb szótározható elemeit *taxémáknak*, a tovább már nem bontható elemeket viszont *glosszémáknak* nevezte. Inkább használatosak a következő kifejezések: *fonéma*, *morféma*, *lexéma*, *szeméma*, *konstruktéma*, *tonéma*. Ezeket osztály alkotó elemekként szokták meghatározni.⁷² Használják a kommunikáció kutatásban: *stratagéma*⁷³ és a strukturális antropológiában *gustéma*.⁷⁴ PIKE, K.⁷⁵ a szélesebb értelemben vett antropológia területére be kívánja vezetni a viselkedési egységek elnevezésére a *behavioréme* kifejezést. WESCOTT, R. W.⁷⁶ egy hozzászólásában a Current Anthropology hasábjain azt írja, hogy örömmel csatlakozik COLBY, B. N. véleményéhez, amely szerint „a kultúra jelentéssel bíró elemei analógok a *fonémákkal*” és még néhány példát hoz az ilyen elem elnevezésekre: *ethnoseme*, *etheme*, *chroneme*, *tagmeme*. A folklór kutatásban LÉVI-STRAUSS, Cl.⁷⁷ használta először a *mytheme* elnevezést a mítoszok alkotóelemeire és DUNDES, A.⁷⁸ a *motifeme* kifejezést a mesekutatásban.

Az általunk javasolt elnevezések így jól kapcsolódnak a fenti példákhoz is, külső formájában is hasonló elnevezést nyertünk a nyelvészet — megfelelő nagyságrendű — eleméhez, a *morfémához*. A hiedelem-rendszer objektivitása a társadalom tudatában⁷⁹ meghatározott elem-készlet meglétét teszi fel. Már a korábbi kutatásokban is találunk arra utalásokat, hogy az elemek milyen csoportokat alkotnak. Az általunk végzett szegmentálás megerősíti ezeket az eredményeket. Cs. PÓCS Éva szerint „a babonás világkép egyrészt bizonyos babonás *tudást* (*loréma* — H. M.), azaz a tárgyak, jelenségek és cselekmények természetfölötti tulajdonságának ismeretét, másrészt bizonyos babonás célú *cselekmények* (*gesztéma* — H. M.) tényleges gyakorlását foglalja magába.”⁸⁰ THOMPSON, St.⁸¹ és más angol nyelvű szerzők⁸² is hasonló eredményre jutottak. Úgy gondoljuk, hogy VAJDA László⁸³ véleménye is ide kapcsolható a három legfontosabb alkotóelemet

⁷² vö. SMITH, A. G., 1966. 119. egy kommunikáció elméleti kötetben ezt írja „Any -eme is a class of things, a class of auditory sounds (*phoneme*) or visual maks (*grap-heme*).”

⁷³ VITÁNYI Iván, 1969, 11.

⁷⁴ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 85.

⁷⁵ PIKE, K. L., 1964, 58.

⁷⁶ WESCOTT, R. W., 1966, 26—27.

⁷⁷ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1958, 233.

⁷⁸ DUNDES, A., 1962, 101.

⁷⁹ NÉMETH Imre, 1964, 482.

⁸⁰ Cs. PÓCS Éva, 1964, 6.

⁸¹ THOMPSON, St., 1955, 3.

⁸² KRECH, D.—CRUTCHFIELD, R. S.—BALLACHEY, E. L., 1962, 349. „The *belief system* of a society includes all of the cognitions — ideas, knowledge, *lore*, superstitions, myths and legends —”. (*loréma* és *textéma* — H. M.)

⁸³ VAJDA László, é. n., 3.

illetően, amikor a folklór jelenségeken belül, a vallási élet bizonyos köreit így különíti el:

1. primitív vallási képzetek (*ideák*) — (*loréma* — H. M.)
2. a velük kapcsolatos cselekmények (*rítusok*) (*gesztéma* — H. M.)
3. a rítusokhoz fűződő történetek (*mítoszok*) — (*textéma* — H. M.)

A *loréma* a népi tudás eleme, s úgy tűnik, egyben legkisebb eleme, további részekre bontani nemigen lehet.

A *gesztémák* a mozgásegységek, legtöbbször összefüggő mozgássorok. Érdemes további alkotó részeit keresni, meghatározni.⁸⁴

A *textémák* összefüggő egészset adó szövegek, amelyeknek több kisebb alkotóeleme különböztethető meg, ezeket a további elemzésnek kell feltárniuk.⁸⁵

Ezek az elemek a hiedelem közlemények felépítésének, a szintjén egyenértékűek (közéjük tartoznak az *objektémák* is), jóllehet némelyek (pl. a *textémák*) még további elemekre is bonthatók, és egy-egy kerek hiedelem közlésben az egyes fajtákból több is előfordulhat.

Az általunk adott elem meghatározásokban egységbe foglaltak tűnik a hiedelmek egyéni és társadalmi jellegének a problematikája. Bár egyéni fogalmazásukat vizsgáltuk, a bennük megtalálható elemek egyezései mögött felsejlik a társadalmilag elfogadott „minta” is.

3.4. Felmerül a kérdés: mire használhatjuk fel ezeket a megtalált elemeket? Miként segítenek a hiedelmek elemzésénél?

Szövegeink csoportosítása esetén jó szolgálatot nyújt, ha előbb az *-émák* szintjén rendezzük az anyagot.

	Objektéma	Gesztéma	Textéma	Loréma
5 sz. közlés	—	+	+	+
6 sz. közlés	—	+	—	+
3 sz. közlés	—	+	—	+

A táblázat mutatja, hogy az igézéssel kapcsolatos hiedelemkörben előfordulhatnak olyan közlemények, amelyekből hiányozhatnak a tárgyi

⁸⁴ pl. *kínéme.* vö. HAYES, A. S., 1964, 159.

⁸⁵ Ebben az elemzésben várhatunk jó segítséget az irodalmi szövegelemzés legújabb eredményeitől. Vö. PETŐFI S. J., 1969. A 108. oldalon idézi KOCH, W. A. 1966. tanulmányát: „... *logéma* (körülbelül a 'szó'-nak megfelelő egység), *szintaktéma* körülbelül a 'mondat'-nak megfelelő egység mellett a szöveg is egy sui generis egységet képez, ez a *textéma*.”

1. táblázat

	Objektémák ⁸⁶					Gesztémák ⁸⁷					
	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	6
9 sz. közlés	+	-	-	-	-	-	+	+	+	-	-
10 sz. közlés	-	+	-	-	-	-	+	+	+	-	-
6 sz. közlés	-	+	-	-	-	+	-	+	-	+	+
1 sz. közlés	-	+	-	-	-	+	-	-	-	+	+
29 sz. közlés	-	+	-	-	-	+	-	+	+	-	+
30 sz. közlés	-	-	+	-	-	+	-	+	+	+	-

utalások, valamint a kötött szövegek (pl. ráolvasás), de nem hiányozhatnak a *lorémák*, és mivel gyógyításról van szó, a *gesztémák* sem.

Más táblázatok azt mutatják meg, hogy milyen hiedelem sémák vannak az *-émák* szintjén (különösen hasznos ez a szint egy esetleges gépi nyilvánartás és visszakeresés számára).

Ennyi eredmény azonban igen ösztövére lenne, ezért az egyes elemeken belül finomítani kell a „visszakeresés” lehetőségeit. Fel kell venni a lehetséges *-éma* variációkat, mint jellemző jegyeket, amelyeknek a meglétével vagy hiányával egy-egy közlés jellemezhető. Az ilyen összehasonlítás részint lehetőséget nyújt rendkívül finom eltérések kimutatására, részint elősegíti a rejtett rokonság felismerését.

(1. táblázat.)

Vegyünk példákat a nemzetiségi anyagból. A már bemutatott 1. szöveget német anyanyelvű adatközlőktől jegyeztük le. Most délszláv és bolgár nemzetiségű faluból származó szöveget mutatunk be.

29. „Ha valakinek fáj a feje, akkor a pohárba vizet (öntöttünk) . . . és parazsat dobáltunk bele a padkáról. Ha lement, megigézték, ha nem ment le, nem igézték meg. Ezt kell mondani közbe’:

Pláve oői
carne oői
zelene oői,
sókake oői.

Kék szem,
fekete szem,
zöld szem,
mindenféle szem.

Akkor megmosdatták abba a vízbe’ egy kicsit a homlokát . . . megittatták vele a vizet . . . a küszöb alá öntötték, ami megmaradt.”⁹¹

30. „Szemverés ellen a bajacka elővesz egy vízzel telt fazekat, a tűzhöz állítja s kereszt alakjában négy darabszenet dob a vízbe, varázsigéket mondván. Ha a szén

⁸⁶ 1. tányér 2. pohár 3. fazék.

⁸⁷ 1. inni ~ itatni 2. dobni 3. mosni ~ mosdatni 4. ráimádkozni 5. keresztvetés 6. kiöntés.

Textémák ⁸⁸					Lorémák ⁸⁹												Egyéb kiegészítő jegyek ⁹⁰			
1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	1	2	3	4
+	-	-	-	-	+	+	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-
-	+	-	-	-	+	+	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-
-	-	-	-	-	+	+	-	-	-	+	+	+	-	-	-	-	+	-	-	-
-	-	+	-	-	+	+	-	-	-	+	+	•	+	-	-	-	-	+	-	-
-	-	+	+	-	+	+	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	+	-
-	-	+	-	-	+	+	-	+	+	-	-	-	-	-	+	+	-	-	-	+

rögtön a víz felszínén úszik, akkor az illető nincs megbabonázva, ha ellenben a fazék alján marad, akkor szemverés érte . . . Ezzel a vízzel megmossák a beteg gyerek testét, s inni is adnak neki belőle.”⁹²

A táblázatból, amelybe csak néhány közlést szorítottunk, több következtetés kiolvasható.

Az a legszembetűnőbb, hogy a változó nyelvi megfogalmazások szintje alatt van egy mélyebb szint, amely formalizáltan leírható. Az összehasonlító kutatásban, vagy a szövegek rendezésében ezt a mélyebb szintet kell figyelembe vennünk. Az ilyenféle összehasonlításokból tűnik ki, hogy a hiedelem szöveg kophat, fakulhat, néhány elemét azonban feltétlenül meg kell tartania ahhoz, hogy még ugyanaz a hiedelem maradjon. Az igézés hiedelem-körből nem hiányozhat a tűz-paráznak a vízzel való összehozása. A 9. és 10. közlés elemeiben szinte teljesen megegyezik, csak a cselekményt kísérő *textémák*ban van eltérés. Nagyobb számú összehasonlítás mutatná meg, hogy a ráolvasások kicserélhetősége törvényszerű-e. Az 1. és 6. közlésben csak a cselekményt befejező *gesztus*ban tapasztalunk eltérést, pontosabban az ahhoz kapcsolódó *lorémában*, éspedig abban, vajon az ajtó sarkára, vagy a hamuba kell-e önteni a megmaradó 'gyógyító' vizet. Az egyes közléseken belül meglepő a *gesztusok (gesztémák)* nagy száma; ez arra figyelmezteti a néphit kutatóit, hogy ezeknek a — sokszor ösztönyszerű — mozdulatoknak sokkal nagyobb figyelmet kell szentelni. Tanulsá-

⁸⁸ 1. Miatyánk 2. visszafelé számlálás 3. jósló-formula (Ha leszáll . . .) 4. „Kék szem, fekete szem, zöld szem . . .” A *textémák* rendszerezéséhez lásd Cs. Pócs Éva, 1968.

⁸⁹ 1. parázs ~ tűz 2. víz 3. a kilences szám 4. kéz 5. láb 6. a hármas szám 7. homlok 8. ajtó 9. hamu 10. küszöb 11. a négyes szám 12. test.

⁹⁰ Fel lehet venni különféle kiegészítő „feature”-ket pl. a textéma nyelve (1. magyar, 2. sváb + 3. szerb, + 4. bolgár) vagy pl. a betegség elnevezése (szemverés, igézés, szemrülés, rontás stb.).

⁹¹ FEHÉR Zoltán, 1967, 1012. sz.

⁹² STRAUZS Adolf, 1897, 334.

gos lenne kikutatni, hogy a *textémák* szintjén egy csoportba sorolható igézés történetek nem kapcsolhatók e bizonyos területi elterjedéshez, hogy a *lorémák* milyen vonzási csoportokat alkotnak, illetve az ezekhez a *loréma* csoportokhoz milyen *gesztémák* vagy gesztéma-csoportok kapcsolódnak.

Az ilyen elemzés könnyebbé teszi szövegeink áttekintését, és elősegíti a szöveg felépítésének, szintaxisának az összehasonlítását. Ez a munka legtanulságosabb része, elvégzésére sajnos csak következő tanulmányainkban kerülhet sor.

4. NÉHÁNY KÖVETKEZTETÉS

Végül összefoglaljuk a fejtegetésekből adódó következtetéseket.

1. Egy etnikus közösség hiedelem-tudása a mesterséges, önkényes jelrendszerekhez hasonlóan működik, ezért éppen úgy létezik hiedelemnyelv, miként mítosz-nyelv.⁹³ Ebből a szempontból meg kellene vizsgálni, vajon a nyelvészetből ismert *langue* és *parole* tényei hogyan jelentkeznek a hiedelem-nyelvben.⁹⁴
2. Az adott rendszer jelentéssel bíró elemi egységeit kell meghatározni, ennek a munkának a következő lépései lehetnek:
 - a) a rendszer alkotóelemeinek a meghatározása,
 - b) a releváns és irreleváns elemek elválasztása,
 - c) feltárni: mely elemek, milyen szabályok szerint kapcsolódhatnak nagyobb egységekké,
 - d) mely elemek vagy elemkapcsolatok etnikusak, jellemeznek etnikus közösségeket vagy szubkulturális csoportokat,⁹⁵
 - e) bizonyos elemek vagy elemkapcsolatok térbeli elhelyezkedésének a bemutatása (kartográfia), majd *szinkron* adatok elhelyezése az interetnikus kapcsolatok és az etnogenetikai tények időrendjében, a formálisnak tűnő szerkezet elemzések eredményei így kerülnek a *diakronia* történeti távlatokat nyújtó kereteibe.

⁹³ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1867, 205.

⁹⁴ JAKOBSON, R., 1969, 336.

⁹⁵ DIÓSZEGI Vilmos a magyar sámánhitről írt munkájában — DIÓSZEGI Vilmos, 1958. — pontosan ezt a módszert követte, noha módszerét nem nevezte strukturálisnak. Vizsgálódásai során megállapította: melyek a lényeges elemek a magyar néphitben — a samanizmust illetően, ezeket összegyűjtötte, megfigyelte, hogy melyek kapcsolódnak, s az így kapott struktúrákat összehasonlította más népek hasonló képzeteinek a felépítésével.

3. Hogy a hiedelem-rendszert a nyelvhez hasonlítottuk, abból következik: a további kutatásban nagyobb figyelmet kell szentelni a „tanulás”, más szóval a jelrendszer elsajátításának.⁹⁶
4. A hiedelem-rendszer lényeges elemeinek és az elemkapcsolatok szemantikájának⁹⁷ a megállapítása nemcsak azért tűnik hasznosnak, mert egyesek szerint a mítoszok is a hiedelmeken alapulnak, hanem azért is, mert ezek az elemkapcsolatok a hagyomány tartópillérei és évszázadokon keresztül tartósan fennmaradhatnak a közösség tudásanyagában.⁹⁸
5. Az elemzés a szöveges folklór más területeihez hasonlóan kimutatta, hogy a hiedelmek is elemekből épülnek fel, ebből az következik, hogy ezeket az elemeket lehet és érdemes összegyűjteni. Az elemek számszága finit jellegű (ellentétben az egyéni fogalmazások lehetőségeiben megvalósuló variánsok megszámlálhatatlan sokaságával), ezért össze lehet gyűjteni az alkotó elemek aránylag teljes listáját. Egy ilyen szótár önmagában nemsokat mond a hiedelem anyagról, de igen alkalmas különféle vizsgálatok elvégzésére:
 - a) a lista összeállítása után azonnal hozzá lehet látni egy gyakorisági szótár elkészítéséhez, ami megmutatná, hogy az egyes elemek milyen más elemekkel kapcsolódnak leggyakrabban és az is kitűnének, hogy a hiedelem anyagnak melyik része kap hangsúlyt a leggyakoribb használat által,
 - b) a különböző vidékek, népek néphit-elem szótárainak összevetése, kiegészítve a gyakorisági vizsgálatok eredményeivel, sok összefüggés megvilágítását ígéri,
 - c) nemcsak a készülő Petőfi-szótár elemzése ad tanulságos eredményeket, hanem népdalaink, meséink és a néphit ilyen feldolgozása is.⁹⁹ A következő lépés ezeknek az elem listáknak az összehasonlítása

⁹⁶ A folklór által vizsgált rendszer önirányító, visszajelentő tulajdonságú, ez azt jelenti, hogy az egyéni felhasználás a közösség szigorú kontrollja alatt áll, vagyis bizonyos „használatokat”, hagyományostól eltérő elem kapcsolatokat visszautasíthat a közösség.

„...a szóbeli kultúra rendelkezik szelektáló igénnyel... ez jellemzi egy-egy etnikum, nép szóbeli kultúrájának a jellegzetességét...” Vö. ORTUTAY Gyula, 1959, 210—11. JAKOBSON hasonlóképpen egyet ért POTYEBNYA véleményével, aki szerint „a közösség cenzúrája parancsoló jellegű.” JAKOBSON, R., 1969, 336.

⁹⁷ „Ha van jelentés a mitológiában, akkor az nem az izolált elemekben, hanem abban van, ahogy azok kombinálva vannak.” LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 206.

⁹⁸ vö. HONTI János, 1962, 155, THOMPSON, St., 1951, 415—416, valamint Cs. Pócs Éva, 1964, 253.

⁹⁹ A mesék és hiedelmek összefüggéseiről vö. ORTUTAY Gyula, 1940, 64—65.

lehetne,

- d) a közös vagy leggyakoribb elemek statisztikai elemzése talán felhasználható lenne bizonyos történeti összefüggések feltárására. A statisztikai vizsgálatoknak természetesen csak akkor lehet neki-látni, ha a strukturális kép világos, ha az alapegység, amit számlálunk, vitathatatlanul és egységesen meghatározott.

A strukturalista módszer¹⁰⁰ mellett tehát a statisztikai vizsgálatok felhasználása is gyümölcsözőnek tűnik. Az ilyen vizsgálatok ma még riasztó rész munkálatait az elkövetkező évtizedben bizonyára gépek fogják segíteni.

Ez alkalommal az anyag bemutatásán túl csak az alkotó elemek meghatározását tekintettük célunknak, nem térhettünk ki az interetnikus átadás—átvétel viszonylatok vizsgálatára, ami szintén tanulságos eredményeket hozhat.

Az igézés-anyag különösen alkalmas erre. Nem kevesebb érdeklődésre tarthatna számot a népi kultúra más területein megtalálható egyéb jelrendszerek (etikai rendszer, szokások, játékok, hír és jeladás) kutatása, s általában az ilyen jelrendszerek működésének a vizsgálata, mégpedig nemcsak önmagukban, hanem a népi kultúra egészében betöltött szerepüket tekintve is.

¹⁰⁰ KÖNGÁS, E. K. és MARANDA, P., 1962, 182—83. helyesen elválasztják a strukturális és a funkcionális vizsgálatot.

Hoppál, Mihály

DIE ELEMENTE DES ZAUBERGLAUBENS

Bei den zeitgemäßen Erläuterungen von Texten wird besondere Sorgfalt auf eine möglichst gründliche Beschreibung der einzelnen Vorgänge (Objekte) verwandt. Der Ausgangspunkt bei Untersuchungen des Aufbaus von Glaubensgeschichten ist die Suche nach den zusammenfügenden Elementen (Segmentierung). In dieser Studie haben wir uns nur mit diesem Problem beschäftigt, doch kennen wir auch die weiteren Aufgaben: Erschließung der Anordnung der Verbindungselemente (Syntax), Bestimmung der Elementenbedeutung (Semantik) und schließlich die Beleuchtung der elementaren Funktionen des Aberglaubens innerhalb der Gemeinschaft (Pragmatik).

Die Studie besteht aus vier Abschnitten. In der Einführung werden Aufgabe und Ziel dargelegt, danach wird die Praxis der Textanalyse und die Notwendigkeit des Aufbaus eines Systems bei der Textanalyse besprochen, das bisher von den Forschern der folkloristischen Erzählungen sehr vermißt wurde. Wir zeigen hier einen Versuch zur Zerlegung derartiger Bestandteile (Komponente), der praktisch auf automatisch ausgeführten Auszügen und theoretischen Grundlagen beruht. Anhand dieses Auszuges ist es uns gelungen aus der Sicht des Aberglaubens wesentliche Elemente (Worte) im Text zu finden. Diese Worte bilden verschiedene Gruppen, die wir teilweise im dritten Abschnitt anführen und gleichzeitig die Benennungen begründen, die wir diesbezüglich vorschlagen.

Das *lorema* z.B. ist die kleinste Elementeinheit des Volkswissens und kann nicht weiter geteilt werden. Hierzu gehören auch die Begriffe und Vorstellungen über Wasser, Feuer und Mond. *Gestema* sind Bewegungselemente, und zwar meist zusammenhängende Bewegungsvorgänge und es lohnt sich, deren weitere Bestandteile (Komponente) zu erforschen. *Textema* sind zusammenhängende Texte, bei denen mehrere kleine schöpferische Elemente unterschieden werden können. Auf der Bildtafel I wird der Versuch unternommen, Zaubergeschichten systematisch miteinander zu vergleichen.

Jedes wesentliche Element wird in den Erzählungen gesucht und sein Vorhandensein oder Nichtvorhandensein auf der Tafel vermerkt.

Auf diese Weise ergibt sich die Möglichkeit zum äußerst minutiösen Vergleich. So zeigte sich z.B., welche Elemente niemals bei den schöpferischen Elementen des Zauberglaubens fehlen dürfen, wobei die große Zahl und Wichtigkeit der begleitenden Gesten auffallend waren. Weitere Vergleiche werden in einer späteren Studie besprochen werden.

Im vierten und zugleich letzten Abschnitt unserer Studie haben wir die Schlußfolgerungen unserer Darlegungen zusammengefaßt. Hierbei ist eine der wichtigsten Voraussetzungen, daß bei allen Forschungen der erste Schritt die Zusammenstellung einer vollen Liste des zu analysierenden Materials sein muß.

IRODALOM

- AUSTERLITZ, R.
1958 *Ob-Ugric Metrics*. Helsinki
- BERZE NAGY János
1940 *Baranyai Magyar Néphagyományok*. I—III. Pécs
- BLEHR, O.
1967 *The Analysis of Folk Belief Stories Implications for Research on Folk Belief and Folk Prose Fabula IX (1967) 259—263.*
- Cs. Pócs Éva
1964 *Zagyvarékas néphite*. Bp.
1968 *A magyar ráolvasások műfaji és rendszerezési problémái. Népi kultúra — népi társadalom I, 253—280.*
- DIÓSZEGI Vilmos
1958 *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Bp.
- DUNDES, A.
1961 *Brown Country Superstitions. Midwest Folklore XI (1961) 25—56.*
1962 *From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales. Journal of American Folklore 75 (1962) 95—105.*
- FEHÉR Zoltán
1967 *Bátya néphite*. P. 182/1967. (kézirat az Etnológiai Adattárban.)
- HAHN István
1947 *„Magna sacerdos arboris” in Keleti dolgozatok*. szerk: SCHEIBER S. Bp. 277—283.
1968 *Istenek és népek*. Bp.
- HAYES, A. S.
1964 *Paralinguistics and Kinesics: Pedagogical Perspective in Approaches to Semiotics* ed. Th. A. Sebeok, Th. A. — Hayes, A. S. — Bateson, M.K. London—The Hague—Paris 144—172.
- HONKO, L.
1964 *Memorates and the Study of Folk Beliefs. Journal of the Folklore Institute Bloomington. 1 : 1/2 5—19.*
- HONTI János
1962 *Válogatott tanulmányok — Mese morfológia és mesetipológia*. szerk. ORTUTAY Gyula Bp.
- HOPPÁL Mihály:
1969 *A magyar lidérc-hiedelemkör szemantikai modellje*. Ethn. LXXX (1969) 402—414.
- HULTKRANTZ, Á.
1968 *„Miscellaneous Beliefs”, Some Points of View concerning the Informal Religious Sayings. Temenos III/1968, 67—82.*
- JAKOBSON, R.
1969 *Hang — Jel — Vers*. Bp.
- KLUCKHOHN, C.
1953 *Universal Categories of Culture. in Anthropology Today* ed. KROEBER, A. L. Chicago.
- KOCH, W. A.
1966 *Einige Probleme der Textanalyse. Lingua 16 (1966) 383—398.*
- ifj. KODOLÁNYI János
1945 *A táltos a magyar néphagyományban*. Ethn. 56 (1945) 31—37.
- KÖNGÄS, E.—K.—MARANDA, P.
1962 *Structural models in folklore. Midwest Folklore XII (1962)* ed. KRECH, D.—CRUTCHFIELD, R. S.—BALLACHEY, E. L.

- 1962 Individual in Society. New York — San Francisco — Toronto — London.
- KUUSI, M.
1966 Ein Vorschlag für die Terminologie der parömiologischen Strukturanalyse. Proverbium 5 sz. 97—104.
- LÉVI-STRAUSS, Cl.
1955 The Structural Study of Myth. Journal of American Folklore LXVIII (1955) 428—444.
1967 Structural Anthropology. Garden City, New York.
- MOLES, A. A.
1967 Kibernetika és művészi alkotás Valóság X (1967) 10. 54—64.
- NEMES Zoltán
1941 Szóstatisztika egymillió szótagot felölelő újságzövegek alapján. Bp.
- NÉMETH Imre
1964 Ismertetés: Balassa Iván: Karcasai mondák. Ethn. LXXV (1964) 480—483.
- ORTUTAY Gyula
1959 Variáns, invariáns, affinitás. (A szájhagyományozó műveltség törvényszerűsége) Kny. A MTA társadalmi-történeti tudományok Osztályának közleményei IX. kötet 3—4 számából 195—238.
- PAPP Ferenc
1965 Szemiotikai jegyzetek. Általános Nyelvészeti Tanulmányok III. Szerk.: TELEGDY Zs., 157—176.
- PETŐFI S. János
1967 A Szovjetunióban folyó általános nyelvészeti kutatások néhány kérdéséről. Világirodalmi Figyelő XIII (1967) 454—465.
1968 A strukturális nyelvészet. Valóság XI (1968) 12. 91—105.
1969 A strukturális nyelvi műelemzés kérdései (Történeti és módszertani vázlat) Bp. (Kézirat.)
- PIKE, K. L.
1964 Towards a Theory of the Structure of Human Behavior. In Language in Culture and Society: ed. HYMES, D. 54—62. New York—London—Tokyo.
- PROPP, V. J.
1963 Az orosz agrárritusok tanulmányozásának módszerei. Műveltség és Hagomány V (1963) 55—63.
- Dr. SÁNDOR Mihályné
1968 Berettyóújfalu hiedelemvilága. (Kézirat)
- DE SAUSSURE, F.
1967 Bevezetés az általános nyelvészetbe. Bp.
- SEBEOK, Th. A.
1948 Data on Nakedness and Related Traits on Hungary. Journal of American Folklore 60 (1948) 356—363.
- SEBEOK, Th. A.—INGEMANN, F. J.
1965 Studies in Chermis: The Supernatural. New York.
- SMITH, A. G.
1966 Communication and Culture. New York—Chicago—San Francisco—Toronto—London.
- SOLYMOSSY Sándor
1927 A vasorrú bába és mitikus rokonai. Eth. 38 (1927) 217—239.
- STRAUSZ Adolf
1897 Bolgár néphit. Bp.
- SZALAI Sándor
1963 Gépi kivonatkészítés. — Elméleti és kísérleti adalékok a magyar nyelvű tudományos közlemények gépi kivonatolásának kérdéséhez. Bp.
- SZEGAL, D. M.
1962 A mitológia szemiotikai vizsgálatának néhány problémájáról. (Fordítás) In Simposium po strukturnomu izučenyiju znakovykh sistem Moskva.
- THOMPSON, St.
1951 The Folktale. New York.
1955 Narrative Motif-Analysis as a Folklore Method. FFC. 161. Helsinki.
- TRUBECKOJ, N. S.
1962³ Grundzüge der Phonologie. Göttingen.
- VAJDA László
én. A szellemi kultúra néprajzi vizsgálata. Egyetemi jegyzet.
- VAJKAI Aurél
1943 Népi orvoslás a Borsa völgyében. Kolozsvár
- VITÁNYI Iván
1969 Kommunikáció elmélet és esztétika. Bp. (Kézirat)
- VOIGT Vilmos
1968 A folklorisztikai strukturalizmus mérlege és távlatai. MTA I. Osztályának közleményei 169—183.
- WAUGH, B.
1966 Structural Analysis in Literature and Folklore. Western Folklore XXV (1966) 153—164.

ZALIZNJAK, A. A.— IVANOV, V. V.—
TOPOROV, V. N.
1962 O možnosti strukturno-
tipoložičeskogo izučeniija nekoto-

rykh modeliruščykh sistem, in
Strukturno-tipoložičeskije issle-
dovaniija, ed. Moložnaja, A. A.
Moskva 134—43.

AZ ANTROPOLÓGIAI STRUKTURALIZMUS NÉHÁNY KÉRDÉSE

Az MTA Néprajzi Kutató Csoport szakmai-ideológiai továbbképzési tervének keretében 1969. szeptember 15-én került sor „Az antropológiai strukturalizmus néhány kérdése” téma megbeszélésére. Az ülés megnyitása után Bodrogi Tibor, az előkészítést végző szociálantropológiai osztály vezetője, bevezetőjében rámutatott: A téma megbeszélését a strukturalizmusnak a mai tudományos életben játszott kiemelkedő szerepe miatt tartja indokoltnak. Az előkészítés során nem tűzték ki célul, hogy teljes mélységében vizsgálják meg az etnológiai strukturalizmus különféle apesktusait, inkább az volt a szándék, hogy — az ülés jellegének is megfelelően — tájékoztatást nyújtsanak az irányzatról és a vele kapcsolatosan felmerülő kérdésekről s megtegyék megjegyzéseiket a leginkább problematikusnak tartott részletek vonatkozásában, ezzel mintegy kiindulási alapot biztosítva egy esetleges későbbi, elemzőbb vita számára. Ezt a célkitűzést szolgáltatta az ülés során elhangzott előadások, korreferátumok és hozzászólások jelen közzététele is. Az előkészítés munkáját illetően hangsúlyozta, hogy az előadókkal és a korreferensekkel csak a szűkebb tematikát beszélte meg, s eleve nem tett kísérletet arra, hogy a felfogásokat egyeztesse.

A STRUKTURALIZMUS KIALAKULÁSÁNAK A TÖRTÉNETÉRŐL

0. A strukturalizmus félévszázados történetét többféle megközelítésben lehet áttekinteni. Így lehetne országok szerint, „műfajok” szerint (például a nyelvtudományban, vagy a mesekutatásban, vagy a filozófiában), lehetne a főbb alakok életén keresztül bemutatni ezt a *divatot* vagy *módszert*¹ („*Methode oder Mode*”) — a kérdésnek még ilyen felvetése is jogosultnak látszik, mert a strukturalizmus — ez ma már kétségtelen — egyike ama jelentős tudományos elméleteknek, amely metodikai újításaival új eredményeket hozott több tudományág területén, másrészt tudományos divattá lett bizonyos kutatásokat strukturalistának nevezni.

0.1. Bevezetesként a címben használt szavakhoz szeretnék néhány megjegyzést fűzni. Az első a *struktúra*, illetve a *strukturalizmus*. A *struktúra* terminus keletkezéséről szólva CASSIRER, E. a biológiai holizmus organikus szemléletére utalt a New York-i nyelvész kör folyóiratának, a *Word*-nek első számában (1945), ugyanabban, amelyben LÉVI-STRAUSS, Cl. első strukturalista cikke is megjelent.² Érdemes megjegyezni, hogy RADCLIFFE-BROWN, A. R. is biológiai párhuzamokra hivatkozik a funkció meghatározásánál.³ PETŐFI S. János a modern nyelvészetről írt tájékoztató összefoglalásában több *struktúra* meghatározást közöl.⁴ BASTIDE, R.⁵ 1962-ben kiadott egy cikkgyűjteményt, amelyben a *struktúra* szó fogalmáról és használatáról írtak. A sok meghatározás közül kiemelünk egyet, BRØNDAL, V. megfogalmazását: a „*struktúra*” összetartozó jelenségek alkotta egész, olyan egész, amelyben minden elem függ a többitől és csak

¹ Országok szerint tekintette át a strukturalizmus történetét pl. VOIGT 1967; a jelentősebb személyiségek életén keresztül pl. PETŐFI 1967, valamint JÄGGI 1968.

² CASSIRER, 1945; LÉVI-STRAUSS 1945.

³ RADCLIFFE-BROWN 1952.

⁴ PETŐFI 1967, 26—28.

⁵ BASTIDE 1962.

a többihez való viszonyán keresztül és viszonyában az, ami.⁶ Ezzel a meghatározással többen egyetértenek, hogy folklorisztikai példát említsek: KÖNGÄS. E. K. és MARANDA, P.⁷ Ezt a definíciót magam is elfogadhatónak tartom, mert elég tág ahhoz, hogy a folklór kutatás is sikerrel felhasználhassa. Ilymódon strukturális elemzésnek tekintünk minden olyan analízist, amely a lényeges elemek meghatározásából és azok kapcsolódási rendjének feltárásából áll.

0.2. A címben szereplő két másik szó szorosan összetartozik: Mivel dolgozatunknak az az egyik fő célja, hogy a magyarországi strukturalista törekvésekről áttekintést adjon, ezért helyesnek gondoljuk, ha előbb áttekintjük a strukturalizmus történetét, fejlődését kialakulásától kezdve napjainkig. Szükséges, hogy a külföldi irodalom ismertetésével kezdjük az áttekintést, azon belül a nyelvészetet illeti az elsőség, mert a nyelvészek használták legkonzekvensebben a terminust és az amerikai értelemben vett antropológiába is a nyelvészet közvetítésével került a strukturalizmus. Megemlítünk néhány nem nyelvészeti eszmeáramlatot is (pl. filozófiai, pszichológiai), amelyek serkentően hatottak a strukturalizmus eszméinek a kialakulására.

0.3. Mindezeknek a figyelembevételével a dolgozat felépítése a következő:

1. Strukturalista irányzatok külföldön:

1.1. A nyelvészet fejlődése

1.2. Nem nyelvészeti diszciplínák

1. 2. 1. Nem antropológiai tudományok

1. 2. 2. Antropológia (= etnologia, social anthropology)

1. 3. Irányzatok ma?

2. Strukturalista törekvések hazánkban:

2.1. A nyelvészetben

2.2. Nem nyelvészet

2.2.1. Irodalomtudomány

2.2.2. Folklórkutatás

2.3. Egyéb

3. Kitekintés a fejlődés várható és lehetséges útjaira.

1. A nyelvészeti strukturalizmus történetét taglaló tanulmányok kétféleképpen szoktak kezdődni: „Már Ferdinand de SAUSSURE . . .” vagy

⁶ BRØNDAL 1939.

⁷ KÖNGÄS—MARANDA 1962, 135.

pedig „Már a Cours de Linguistique générale-ban . . .” Kétségtelen, hogy DE SAUSSURE eszméi új nyelvészeti gondolkodás megindítására adtak lehetőséget. A legtöbbet idézett megállapítás: „A nyelv gondolatokat kifejező jelek rendszere . . . elképzelhető egy olyan tudomány, amely a jelek életét tanulmányozza a társadalmi életen belül s amelyet mi (a görög *semeion* „jel” szó alapján) *szemiológiai*nak nevezünk . . . a nyelvtudomány része ennek az általános tudománynak.”⁸ Néhány fontosabb nyelvfilozófiai tételét felidézzük, mert ezek olyan gondolatok, amelyekből a folklor-kutatás is levonhatna néhány hasznos következtetést. Ezek a de SAUSSURE-i gondolatok: 1. a nyelvészet tanulmányozását ketté kell választani *szinkronikus* (= leíró) és *diakronikus* (= történeti) nyelvészetre; 2. el kell választani egymástól a beszélt nyelvet (*parole*) és az intézménynek tekinthető nyelvet (*langue*); 3. A lehető legnagyobb pontossággal meg kell határozni a nyelvi rendszerek alapvető egységét, a *nyelvi jelet*. A *Cours* . . . 1915-ben jelent meg Genfben. DE SAUSSURE volt tanítványainak a jegyzeteiből állította össze BALLY, Ch. és SECHEHAYE, A., mert a mester akkor már halott volt. Ez a könyv kétségtelenül egyike a XX. század legnagyobb hatású munkáinak, mert egyedülálló módon befolyásolta egy egész tudományág jövőjét és fejlődését.⁹

1.1. Miután leróttuk a kötelező tisztelet adóját a nagy előd emlékének, hozzá kell ehhez tennünk, hogy vannak akik DE SAUSSURE-t a pre-strukturalista nyelvészethez sorolják, és a valódi strukturalizmust az orosz TRUBECKOJ, N. és a dán HJELMSLEV, L. munkásságától számítják. Amerikában BLOOMFIELD, L., HARRIS, L. és követőik tartoznak ebbe a körbe, míg a nyelvészet fejlődésének a legújabb ágát, az ún. generatív nyelvészetet már a strukturalizmust meghaladó irányzatnak kell tartanunk. A következőkben pre-, post és valódi strukturalizmusra osztva tekintjük át a nyelvészeti strukturalizmus történetét. Az áttekintés vázlatos lesz, mert erről a témáról több igen kiváló összefoglalás olvasható.¹⁰

1.1.1. DE SAUSSURE mellett és az ő tanításaitól függetlenül még a múlt század utolsó negyedében a lengyel származású Baudouin de COURTENAY közel jutott a nyelvnek, mint rendszernek és mint tevékenységnek a megkülönböztetéséhez és megsejtette a nyelv jelrendszer voltát. („A nyelv a legkülönfélébb módon egymáshoz kapcsolt esetleges szimbólumok halmaza”).¹¹ A kazányi és a pétervári egyetemeken tartott előadásainak nagy szerepe volt abban, hogy a moszkvai nyelvész kör (1915), majd egy évvel később az OPOJAZ (= A Költői Nyelv Tanulmányozására Alakult Társaság)

⁸ DE SAUSSURE 1967, 33.

⁹ MAKKAI 1968, 13.

¹⁰ PETÓFI 1967; TEMESI 1966.

¹¹ Idézi PETÓFI 1967, 12. A továbbiakban vö. még PAPP 1964.

megszületett. Az előbbinek egyik vezető alakja Roman JAKOBSON volt, a Pétervárott alakított OPOJAZ vezető teoretikusai közül pedig EICHENBAUM, B., TOMAŠEVSKIJ, B. és TYNJANOV, Ju. nevét kell megemlíteni. Az orosz formalista irodalomelméleti iskola kialakításában jelentős szerepe volt ennek a nyelvszemléletnek. Jóllehet közvetlen kapcsolatról nem tudunk, de nem lehet véletlen, hogy éppen ebben a tudományos légkörben születik meg PROPP, V. *Mese-morfológiája* (1928).¹² Ebben száz orosz tündérmesét elemez és megállapítja, hogy az általa feltárt *funkciók* szigorú kapcsolódási rendszert alkotnak. A modern strukturalizmusnak és az orosz formalizmusnak sok közös gondolata van, ezért nem kell csodálkozni azon, hogy cikkek és monográfiák jelennek meg az orosz formalizmusról¹³ és hogy PROPP könyvét Amerikában adják ki újra. (Nemrégiben megjelent az új orosz kiadás is.)

A prágai nyelvészeti kör 1926-ban alakult meg. Az elnök a cseh nyelvész MATHESIUS, V. volt. Tagjai között találjuk az akkor Prágában élő JAKOBSONT, BOGATYREVET, a fiatal cseh nyelvészt HAVRANEK, B.-et és a Bécsben tanító TRUBECKOJT. Később irodalmárok is csatlakoznak a társasághoz, MUKAŘOVSKI, J. és az angol és az összehasonlító irodalomtudomány kutatója WELLEK, R. A prágai iskola¹⁴ a fonológia megújításával írta be nevét a nyelvtudomány történetébe. Az 1928. évi hágai nyelvészkonferencián, majd egy évvel később Prágában a szlavista konferencián ismertetik a fonológia alapelveit és funkcionalista nyelvszemléletük tételeit.

1.1.2. A prágai iskola elméleti útmutatója és irányító alakja az orosz származású TRUBECKOJ, N. volt. Ez a kivételes képzettségű tudós az indogermánisztikán kezdve a kaukázusi és iráni nyelvekig mindenhez értett, legmaradandóbb műve mégis a fonológiát alapozta meg. 1939-ben jelent meg a *Grundzüge der Phonologie*,¹⁵ amelyben részletekbe menő alaposággal kidolgozta azt a SAUSSURE-i tételt, amely szerint a nyelvi egységeket más egységekkel való szembeállításukkal kell meghatározni, az ő nevéhez fűződik a fonológia és a fonetika szétválasztása is.

A másik jelentős iskola, amely a nyelv strukturális vizsgálatát tekintette céljának: a koppenhágai nyelvészeti kör. Vezető egyénisége a dán HJELMSLEV, aki Prágában tanult és prágai mintára megalakította a koppenhágai nyelvészeti kört (1939). Nemzetközi orgánusuk, az *Acta Linguistica* első számában az ő, és BRØNDAL, V. programadó cikkei foglalták össze a strukturális nyelvészet lényegét. HJELMSLEV a saját módszerét *glosszemantikának* nevezte. Legjelentősebb műve, a *Prolegomena a nyelvelmélethez*, 1943-ban

¹² PROPP 1928.

¹³ NYIRŐ 1966; ERLICH 1954; MIKLÓS 1968.

¹⁴ A prágai iskola történetéhez lásd SZIKLAY 1966, valamint PETŐFI 1968.

¹⁵ TRUBECKOJ 1938.

jelent meg dánul.¹⁶ Könyve definíciók halmaza, melyekkel a matematikus módján gondolkodó HJELMSLEV egy minden nyelvre érvényes absztrakt (matematikai) elméletet kívánt kidolgozni. Nyelvi nehézségek miatt elméletének hatása csak lassan kezd kibontakozni.¹⁷

A strukturalista nyelvészet másik nagy hulláma amerikai. Két iskoláról kell megemlékeznünk: az egyik az ún. Yale—Pennsylvania-i, a másik a New York-i. Az előbbinek BLOOMFIELD, L. volt vezető alakja. Nagyhatalmú műve, a *Language* 1933-ban jelent meg, ebben összegezte mind a történeti, mind a leíró nyelvészetre vonatkozó nézeteit. Különösen sokat idézik és vitatják azt a nézetét, amely szerint egy leírandó ismeretlen nyelv fonémarendszerének feltárása közben szükségtelen a jelentéshez folyamodnunk, a leírás megállapításait fizikai terminusokban kell rögzíteni.¹⁸ Páratlan tökélyre vitte a nyelv jelentés nélküli elemzését HARRIS, Z.¹⁹

A New York-i nyelvészkei 1943-ban alakult, tagjai között van JAKOBSON, R., CASSIRER, E., MARTINET, A., LÉVI-STRAUSS, Cl. és LOTZ János. Ez a csoport nem alkot szorosan összetartozó iskolát, ellenkezőleg éppen a legnagyobb szabadságot hirdetik meg folyóiratuk első számában, kaput tárva a legkülönbözőbb alapállású nyelvkutatási irányzatok előtt. Érdemes megjegyezni, hogy az antropológiai strukturalizmus legnagyobb hatású alakja, LÉVI-STRAUSS éppen New Yorkban²⁰ szerezte azt a korszerű nyelvészeti szemléletet, amelyet aztán a maga szakterületén érvényesített. A *Kör* tagjai, noha többségükben nyelvészek, értékes tanulmányokkal²¹ gazdagították a folklorisztikát is, így hatásuk közvetlenül is kimutatható az Egyesült Államokban kialakult folklorisztikai strukturalizmus elméletén, míg gyakorlatán ez már kevésbé érezhető.

1.1.3. 1957 határjelző dátum az amerikai és általában a modern nyelvészet történetében. CHOMSKY, N. alig több, mint száz oldalas könyvecskéje, a *Syntactic Structures*²² megjelenésének éve ez. Ezzel a munkájával vetette meg az ún. generatív nyelvészelmélet alapjait. A post-strukturalista nyelvészet legjelentősebb alakja, mert túllép a deskriptívek elméletén, amikor a maga nyelvelméletében lényeges különbséget tesz a nyelvismeret és nyelvhasználat között. A nyelvismeret (*competence*) az, amit a kommunikáció „ideális” részvevői az általuk használt nyelvből tudnak, a nyelv-

¹⁶ HJELMSLEV 1943; BRØNDAL szófajelméletét ismerteti VÉRTES 1963.

¹⁷ PETŐFI 1968, a 97. oldaltól a *Prolegomena* részletes ismertetését adja.

¹⁸ Idézi PETŐFI 1967, 23; BLOOMFIELD 1933.

¹⁹ HARRIS 1951.

²⁰ Az École des Hautes Etudes tanára volt.

²¹ JAKOBSON, — FANT, — HALLE 1952, a CHOMSKY előtti nyelvészet utolsó és legjelentősebb műve. Vö. még JAKOBSON 1969.

²² CHOMSKY 1957, tanulmányoszerű bemutatását lásd SZÉPE 1963.

használat (*performance*) pedig ennek a nyelvismeretnek különböző szituációkban történő felhasználása. Egy nyelv nyelvtana az ideális beszélő-hallgató nyelvismeretének leírása. A *generálás* pedig azt jelenti, hogy a mondat struktúráját az ún. mondat szimbólumból (S) kiindulva, jól meghatározott lépések egymásutáni végrehajtásával írjuk le.²³

A második évtizedébe lépett chomskizmus mögött újabb nyelvész nemzedékek tűnnek fel. Felhasználják az elődök eredményeit és igyekeznek eltüntetni az elmélet bírálatok ütötte repedéseit. A CHOMSKY utáni nyelvészet egyik sokatígérő kísérlete a LAMB-féle sztratifikációs nyelvtan, amelyben a berkeley-i egyetem professzora a hjelmslevi glosszemantikát és az amerikai strukturalizmust próbálja egyesíteni. LAMB nyelvtanfilozófiájának lényege, hogy a nyelv szerkezetét sztrátumokra (rétegekre) bontja, ezek meglétét minden nyelvre érvényesnek találta.²⁴ Igen érdekesen alakulnak a legutóbbi években a szemantikai kutatások — jelentős irányzat a post-strukturalista nyelvészetben — noha azzal teljesen összefonódik — az ún. *computational linguistics*, amely a számítógépek bevonásán fáradozik a nyelvtudományi kutatásba. Külön és részletesen lehetne szólni a szovjet nyelvtudomány legutóbbi fejlődéséről, amely sok tekintetben vezető helyet foglal el a kurrens nyelvelméleti kutatásokban.²⁵

1.2. A nem nyelvészeti diszciplínákban is a nyelvészetéhez hasonló gondolatok foglalkoztatják a tudósokat (pl. a jelenségek rendszerszerű összefüggésének kérdése). Tulajdonképpen ezzel a résszel is lehetett volna kezdeni a strukturalizmus történetének ismertetését. Először vegyük a filozófiát, jóllehet egyetértünk KELEMEN Jánossal abban, hogy nincs közvetlen kapcsolat a filozófia és a nyelvészet burkában érlelődő strukturalizmus között.²⁶ De azt sem lehet határozottan állítani, hogy a különféle tudományok és a filozófia fejlődése teljesen érintetlenül hagyta a más területen dolgozó kutatókat. Valószínűleg véletlen, de mégis elgondolkodtató, hogy Amerikában PEIRCE, Ch. S.²⁷ és valamivel később Európában SAUSSURE jutott el az általános jelelmélet megteremtésének gondolatához.

1.2.1. Figyelemre méltó egy másik időbeni egybeesés: a század elejétől a nyelvészek egyre azon dolgoznak, hogy a nyelvet mind egzaktabban tud-

²³ CHOMSKY 1965-ből idézi PETŐFI 1967, 53.

²⁴ LAMB 1966. Vö. még MAKKAI 1968, 28–29. LAMB rétegelméletét ismerteti HELL 1966.

²⁵ vö. PAPP 1964, 1965, valamint lásd a „Computational Linguistics” (Budapest) című folyóirat I–VII. kötetét.

²⁶ KELEMEN 1969, 51.

²⁷ „Az általános jeletudomány alapjait SAUSSURE-től függetlenül Ch. S. PEIRCE (1839–1914) és Ch. MORRIS (1938-ban) fektette le szemiotika néven, s ma rendszerint az általuk kidolgozott modelleket és terminológiát alkalmazzák a jelrendszerek vizsgálatára.” FODOR 1968; PEIRCE 1931–1935; MORRIS 1938.

ják leírni, közben a filozófusok szintén a nyelv felé fordulnak. WITTGENSTEIN, L. *Tractatus*ában (1921)²⁸ hosszan értekezik a nyelvről és a jelekről, mert a filozófia egyik központi feladatának a nyelv vizsgálatát látta. Hasonlóan vélekedtek más neopozitivistá filozófusok is. Különösen AYER, A. és CARNAP, R. foglalkozott a nyelvhasználat kérdéseivel.²⁹ Sok gondolatot merített a strukturalizmus HUSSERL, E.³⁰ munkásságából. Különösen ismert a fenomenológia irodalomtudományi változata, INGARDEN, R.³¹ munkásságából. Nálunk PETŐFI S. János használja fel INGARDEN struktúra fogalmát, amelynek jellegzetessége, hogy a műalkotást rétegezett struktúráként értelmezi.³²

A filozófián kívül a század első felének pszichológiájában is voltak olyan irányzatok, amelyek ha nem is közvetlenül, de hatottak a strukturalistákra. Az amerikai szakirodalomban hivatkoznak arra, hogy a *Gestalt-pszichologie*, az alkatlélektan³³ szemlélete rokon a strukturalizmuséval, hiszen ennek lényege az, hogy az egész (pl. a tudat, vagy egy mű) nem vezethető le a részekből, az egész nem egyenlő a részek puszta összegével.³⁴ Magyarul jó összefoglalás olvasható az alak-lélektanról NEERGARD, K. könyvében.³⁵ (A freudi pszichoanalízisnek hosszú ideig nem volt kapcsolata a strukturalizmussal, de a francia SEBAG, L. és LACAN, J. strukturalista pszichoanalízise megtörte a jeget.³⁶ Az amerikai behaviorista pszichológia kapcsolata az etnológiával, pontosabban a kialakuló „social-psychology”-val és a „cultural anthropology”-val közismert (gondoljunk MEAD, M., BATESON, G., MALINOWSKI, B. és BENEDICT, R. klasszikus munkáira). Az egyes tudósok, különösen a „social-psychology” hívei, a *magatartás kutatás* kiterjesztését szorgalmazták, mert szerintük egy kulturálisan összetartozó embercsoport viselkedésének a tradíció által jóváhagyott szabályszerűségei vannak, s ezt a szabályozást csak kommunikáció segítségével lehet megvalósítani. A kommunikációhoz pedig jelek, jelzések szükségesek, vagyis valamilyen nyelv. Újra visszaértünk SAUSSURE gondolatainak körébe, az általános

²⁸ WITTGENSTEIN 1963.

²⁹ AYER 1946 és CARNAP 1928 szerint az analitikus vagy formális kijelentések olyan lingvisztikai szabályok, amelyek a nyelvben szereplő szimbólumok használatát és a nyelvi kifejezések átalakítását irányítják. Vö. MÁRKUS—TORDAI 1964, 320.

³⁰ HUSSERL 1913—21.

³¹ INGARDEN 1931. Vö. még VOIGT 1963; MIKLÓS 1968, 10—11; PETŐFI 1967, 19; HUSSERL hatásáról a moszkvai nyelvész kör fiataljaira.

³² PETŐFI 1969a.

³³ Vö. KÖNGÁS — MARANDA 1962-ben a 15. sz. jegyzetet.

³⁴ A *Gestalt*-fogalmának meghatározása: KOFFKA 1935, 681—684. A másik alapmű: KÖHLER 1929.

³⁵ NEERGARD é. n. (1945 előtt jelent meg) a 95. oldaltól kezdve.

³⁶ SEBAG 1964, ismerteti: MIKLÓS: „Világirodalmi Figyelő” XIV : 1 : 131—133.

jeltudomány közelébe.³⁷ Ezért nem kell csodálkozni azon sem, hogy a kurrens etnológiai törekvések egy része (ha nem is nevezi magát strukturalistának), ösztönösen közeledik a jelelmélet és a kommunikáció elmélet adta lehetőségek átgondolása felé s a régebbi (szintén nem strukturalista) mesterek munkáiban felfedezi azokat az értékes gondolatokat, amelyek összhangban állnak a strukturalista tételekkel.³⁸

1.2.2. Az amerikai nyelvészeti strukturalizmus őseiként emlegetett BOAS, F., WHORF, B. L. és SAPIR, E. éppen a nyelvi kommunikációs folyamat szigorúan tudományos és pontos leírását tekintették eszménynek. BOAS el is készítette néhány indián nyelv leírását, tulajdonképpen az ő módszerét fejlesztették tovább Bloomfieldék. Így aztán nem minden alap nélkül nevezik a formális nyelvleírás Yale-i iskoláját „behaviorista strukturalizmusnak”.³⁹ BLOOMFIELDRE nagy hatással volt BOAS és SAPIR munkássága, bár mindketten elsősorban nyelvészek voltak nagy kirándulásokat tettek a szomszédos antropológia és folklorisztika területeire is. BOAS könyvet írt a primitív művészetről, amelyben sorra veszi az indián díszítőművészetben megtalálható formai elemeket,⁴⁰ SAPIR pedig egy társadalomtudományi enciklopédia számára a kommunikáció címszó mellett kidolgozta többek között a *szokás* címszót is.⁴¹ Mindezeket a történeti adalékokat azért gyűjtöttük egymás mellé, hogy megpróbáljuk felfedni az amerikai antropológiai strukturalizmus gyökereit. Úgy látjuk, hogy a behaviorizmussal jól összeegyeztethető kommunikációs szemlélet, a BOAS–WHORF–SAPIR-féle etnolingvisztika⁴² és a bloomfield-i leíró-strukturális iskola eredményei, amelyhez a „culture pattern” elmélete is csatlakozott, jó alapot nyújtottak az Észak-amerikai Egyesült Államokban szaktudományi antropológia és azon belül a folklorisztikai strukturalizmus kialakulásához.

A történeti áttekintésben itt következne az a rész, amelyben LÉVI-STRAUSS, Cl. munkásságát ismertetnénk. Különös figyelmet érdemel két cikke, mindkettőt angolul publikálta először, s így hatásuk elsősorban az amerikai kutatásban érvényesült. Az egyik a társadalmi szerkezettel foglalkozó cikke,⁴³ a másik a híres mítosz-elemző tanulmány 1955-ből.⁴⁴ Az

³⁷ DE SAUSSURE szemiotológiának, LOCKE 1967 és PEIRCE szemiotikának nevezi a jeltudományt.

³⁸ KLUCKHOHN 1964; HALL 1969. Itt jegyzem meg, hogy a szociológián belül kialakult kommunikációkutatás sok eredménye elősegítette a nyelvészek által feltárt tényanyag rendezését. Pl. JAKOBSON 1969, 216.

³⁹ MAKKAJ 1968, 15.

⁴⁰ BOAS 1955, 17–64.

⁴¹ SAPIR 1951.

⁴² Az etnolingvisztika gyökereit egyesek Wilhelm von HUMBOLDT nyelvészeti munkásságáig vezetik vissza. Széles körű bibliográfiai áttekintést ad HYMES 1964, valamint TEMESI 1963.

⁴³ LÉVI-STRAUSS 1953. Ismerteti KELEMEN 1969, 66–67.

⁴⁴ LÉVI-STRAUSS, 1955.

amerikai kutatás hagyományosan nagy figyelmet szentel a társadalmi szerkezetek tanulmányozásának. BODROGI Tibor⁴⁵ egy külön előadást szentel LÉVI-STRAUSS nézetei ismertetésére, ezért én csak utalok arra, hogy LÉVI-STRAUSS tanulmánya nyelvészetből hozott szemléletével tudott újat adni azok között a kiváló monográfiák között, amelyek a társadalmi szerkezettel foglalkoznak.⁴⁶ BOGLÁR Lajos⁴⁷ is a LÉVI-STRAUSS-féle mítosz-elemzéséről tartott előadást, bírálva az „előtte járó”-t,⁴⁸ mivel figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy a mítosz a rítusban él. De más helyeken is részletes ismertetések olvashatók bővebb újabb irodalommal.⁴⁹

A folklorisztikai strukturalizmus, miként már utaltunk rá, LÉVI-STRAUSS-on és másokon keresztül élénk kapcsolatot tartott a nyelvészeti kutatásokkal. Így nem véletlen, hogy az első strukturalista módszerű folklor cikket a Magyarországról elszármazott SEBEOK Tamás bloomingtoni nyelvész professzor jelentette meg.⁵⁰ Az egész amerikai folklorisztikai strukturalizmus részletes ismertetését megtalálhatjuk VOIGT Vilmos egy kéziratos munkájában.⁵¹ A fiatalabb nemzedék képviselői KÖNGÄS, E. K. és MARANDA, P.,⁵² akik a strukturalista kísérleteket összefoglaló munkájukban az ismert LÉVI-STRAUSS-féle formulát próbálják ki a különféle folklor műfajokon. Alaposabb DUNDES, A.⁵³ munkássága, ő a hatvanas évek elejétől publikál rendszeresen és a legkülönfélébb műfajokon próbálja ki elméletét. Megemlíthetjük még GEORGES, R. A.,⁵⁴ FRAKE, C. O.,⁵⁵ YALMAN, N.⁵⁶ és COLBY, B. N.⁵⁷ nevét.

LÉVI-STRAUSS, miután hazatért Franciaországba és megjelentette gyors egymásutánban műveit, elméleteivel sok hívet és bírálót szerzett magának. A *L'Homme* c. folyóirat köré csoportosulnak a strukturalizmust támogató kutatók. Európa más tájainak nem nagyon van tábora. Ha csak nem említjük a román folklorisztika esetét, ahol POP, M. akadémikus vezetése alatt különös fiatal nemzedék foglalkozik strukturális elemzéssel.⁵⁸

⁴⁵ Vö. BODROGI Tibor előadását a jelen kötetben.

⁴⁶ LOWIE 1948; MURDOCK 1949; FIRTH 1951; RADCLIFFE-BROWN 1952, NADEL 1957.

⁴⁷ BOGLÁR 1969.

⁴⁸ Néhány évvel LÉVI-STRAUSS után ugyanis BOGLÁR Lajos is járt a nambiquara indiánoknál Dél-Amerikában.

⁴⁹ ÁGH 1967; VOIGT 1967 (kézirat); KELEMEN 1969, 71–79.

⁵⁰ SEBEOK—ORZACK 1953. Azonkívül: SEBEOK—INGEMANN 1956, SEBEOK 1959.

⁵¹ VOIGT 1967.

⁵² KÖNGÄS—MARANDA 1962.

⁵³ DUNDES 1962a, 1962b, 1963, 1964.

⁵⁴ GEORGES—DUNDES 1963.

⁵⁵ FRAKE 1964.

⁵⁶ YALMAN 1962, 1964.

⁵⁷ COLBY 1963.

⁵⁸ GOLOPENTIA—ERETESCU 1966. Meg kell jegyezni, hogy ő inkább az amerikai nyelvészeti szemantika (FODOR—KATZ) hatása alatt dolgozik.

Az észak-európai országokban lassan szintén tért hódít ez a szemlélet. Így BLEHR, O.,⁵⁹ HONKO, L.⁶⁰ és PENTIKÄINEN, J.⁶¹ „genre analysis”-e érdemel figyelmet.

A Szovjetunióban a nemrég elhunyt PROPP, V. J. ritkán megjelenő újabb munkáiban nem tért vissza a régi népmese elemző módszerre, s noha híres könyve 1969-ben újra megjelent, így hatása csak a legifjabb folklorista nemzedékre számottevő. Új lendületet kaptak viszont a szemiotikai kutatók,⁶² s köztük a mítoszok szemiotikai vizsgálata.⁶³

1.3. Ma a folklorisztikai strukturalizmust tekintve — de talán így van ez a nyelvtudományban is — az iskolák, irányzatok eltűnésének az idejét éljük. A korszerű kutatáshoz szükséges információk gyors áramlásának, cseréjének következménye ez. Kialakulóban van egy olyan szemlélet, hogy bizonyos kérdéseket — s valószínűleg a népköltészet problémája ezek közé tartozik — csak több tudományág összefogásával lehet jól megfogni és feltárni. Ennek érdekében sürgetik egy interdiszciplináris tudomány létrehozását. Mivel ennek a mozgalomnak egyik vezetője, aki egyben összeköti az irodalmi és nyelvészeti strukturalizmust ROMAN JAKOBSON, érthető, hogy a nyelvészetet az utóbbi évek eredményei miatt mint példamutató tudományt központi helyre teszi ebben az együttműködésben.⁶⁴ Elősegíti az eszmék integrálódását az a tény is, hogy mindenhol figyelemmel kísérik az összes folyóiratot, kiadványt s a rendszeresen megtartott kongresszusok és a rendkívüli kerekasztal konferenciák elősegítik az eszmék gyors elterjedését. Legutóbb a Bukarestben megtartott *Folk Narrative Research* kongresszuson a strukturalista célkitűzésű dolgozatok nagy száma feltűnő volt, de meghallgatva ezeket úgy tűnt, hogy a szándék mögött nem volt meggyőző és mélyreható elemzés. A folklorisztikai strukturalizmus ma még csak várja az összefoglaló és irányt mutató művek megírását.

2. Hazánkban a strukturalista szemléletű kutatásokat hasonlóképpen oszthatjuk fel, mint a külföldit. Így a következő négy csoportot kapjuk: nyelvészet, irodalomtudomány, néprajz (pontosabban folklorisztika és egyéb — ennek a csoportnak igen nehéz összefoglaló nevet adni).

2.1. 1954 előtt Magyarországon nem beszélhetünk strukturalizmusról a nyelvészetben, bár LAZICZIUS Gyula⁶⁵ és GOMBOCZ Zoltán⁶⁶ munkái a kor

⁵⁹ BLEHR 1967.

⁶⁰ HONKO 1968, 1969.

⁶¹ PENTIKÄINEN 1968, 1969.

⁶² Jeltani szimpozion 1962, 1967.

⁶³ SZEGAL 1962.

⁶⁴ JAKOBSON 1969a, 1969b. Nálunk is történt kísérlet az interdiszciplináris együttműködés megvalósítására vö. *Modellek* . . . 1969, valamint lásd még az egyik, ottelhangzott előadás nyomtatásban is megjelent szövegét SZÉPE 1969.

⁶⁵ LAZICZIUS 1932, 1942.

⁶⁶ GOMBOCZ 1942.

tudományos színvonalán álltak — ismerték SAUSSURE művét is —, de nyelvtudományunk fejlődése, a történeti összehasonlító nyelvészet előtérbe helyezése bizonyos fokig háttérbe szorította korszerű továbbfejlesztését.

Ezzel szemben érdekesen alakult az 1945 előtt nyugatra, főként Amerikába származott nyelvészeink sorsa. Az ötvenes évek elején, amikor jelentősebb tanulmányaik megjelennek, ezekkel a korszerű kutatás élvonalába kerülnek. Többen fontos vezető állást töltenek be, mint pl. LOTZ János, SEBEEK Tamás, GARVIN Pál, FEJŐS Pál (aki nem volt nyelvész, de a Wenner — Gren Alapítvány egyik vezetőjeként halt meg).⁶⁷

Az ötvenes évek legvégén és a hatvanas évek elején kezdenek nyelvtudományunkban a strukturalizmusról, a SAUSSURE-i tanítások magyarországi visszhangjáról cikkezni és vitatkozni,⁶⁸ ANTAL László munkáiban elsőként ismerteti a bloomfieldi tanításokat,⁶⁹ különösen a mesternél hiányzó jelentéstan megteremtésén fáradozik.⁷⁰

Nyelvtudományunk fejlődésében fontos fordulópontot jelentett az a vita, amelyet a nyelvtudomány elvi kérdéseiről⁷¹ tartottak, valamint az a munkaértekezlet, amelynek tárgya a matematikai nyelvészet és a gépi fordítás⁷² volt. 1964-ben jelenik meg SZÉPE György cikke a gépi fordítás kérdéseiről,⁷³ és PAPP Ferenc⁷⁴ a magyar szókincs lyukkártyarendszerű feldolgozásáról. 1963-tól jelenik meg az *Általános Nyelvészeti Tanulmányok* c. sorozat, amelyben helyet biztosítanak a strukturalista szemléletű tanulmányoknak.⁷⁵ Ugyanebben az évben indul az MTA Számítástechnikai Intézetének kiadványa, a *Computational Linguistics* KIEFER Ferenc szerkesztésében. KIEFER Ferenc⁷⁶ szemantikaelméleti kutatásokat folytat, amelyek kapcsolódnak a legújabb külföldi elképzelésekhez, elméletekhez. Közben PAPP Ferenc folyamatosan beszámol az *Értelmező Szótár* anyagának lyukkártyás feldolgozásáról, amelynek első eredménye, a magyar nyelv

⁶⁷ Nem voltak nyelvészek, de munkásságuk befolyásolta a korszerű tudományos gondolkodás s így a strukturalizmus kialakulását és fejlődését Amerikában. Ezek: György Kepes, László von Bertalanffy, Georges Herzog, Neumann János.

⁶⁸ DEME 1959; FODOR—FÓNAGY—SZÉPE—VÉRTES 1960.

⁶⁹ ANTAL 1958, 1964.

⁷⁰ ANTAL 1961, 1963. Ezek angol nyelven is megjelentek a hágai Mouton kiadónál.

⁷¹ *Vita* . . . 1961.

⁷² *Munkaértekezlet* . . . 1962.

⁷³ SZÉPE 1964.

⁷⁴ PAPP 1964.

⁷⁵ Szerkeszti: TELEGGI Zsigmond. A magyar nyelvészeknek egy csoportja az ÁNyT V. kötetében a strukturalista módszert történeti szemlélettel együtt érvényesítették — ezzel mintegy elejét véve annak a vádnak, hogy a strukturalizmus az aszinkronia és a diakronia antagonisztikus ellentétét hirdeti. (Jóllehet a bírálók LÉVI-STRAUSS sokszor feleslegesen kiélezett, nem nagyon szerencsés megjegyzéseire ebben az esetben joggal utalhatnak.)

⁷⁶ KIEFER 1966.

atergő szótára, 1969 elején megjelent. Eredmények várhatók a gépi fordítási kísérletektől is,⁷⁷ Varga Dénes az MTA Számítástechnikai Intézetében az automatikus szintaktikai analízis megoldásán fáradozott. PAPP Ferenc,⁷⁸ SZÉPE György és SZÖLLŐSY Éva⁷⁹ összefoglalták az új nyelvészet és a matematikai módszerek alkalmazásának várható eredményeit nemcsak a nyelvészet, hanem más tudományágak területén is.

2.2. A nyelvészet, az irodalom, a matematika és az esztétika határterületein végzi kutatásait PETŐFI S. János.⁸⁰ Elsőként építette be a kommunikáció fogalmait az esztétikai elemzésbe.⁸¹ Hasonló törekvés figyelhető meg HANKISS Elemér munkáiban is.⁸² PETŐFI egy nagyobb összefoglaló munkát⁸³ szentelt a művészi nyelvi szövegek strukturális elemzése kérdéseinek, amelyben a verselemzéssel foglalkozott, legutóbb pedig a számítógépes nyelvészek stockholmi kongresszusán tartott előadást a prózai szövegek elemzéséről.⁸⁴

Érdekes megfigyelni, hogy túl a divathatásokon — vannak gondolatok, amelyek egyszerre fogalmazódnak meg, egyszerre érnek meg és egyszerre jelentkeznek jórészt egymástól függetlenül. 1965-ben ANTAL László a matematikai és esztétikai,⁸⁵ PAPP Ferenc az esztétika és kibernetika,⁸⁶ NYIRÓ Lajos a művészet és kibernetika⁸⁷ problémáival foglalkozott. Érdemes odafigyelni BONYHAI Gábor szemiotikai ihletésű elemzéseire.⁸⁸ Az MTA Irodalomtudományi Intézetében több kutató, különösen a fiatalabb nemzedék tagjai, foglalkoznak a strukturalizmus elméletével és gyakorlatával. Ennek az érdeklődésnek az eredménye a Helikon 1967/3—4 és 1968/1-es strukturalista különszáma, az ott található tanulmányok hasznosítható gondolatokat tartalmaznak a folklórkutatók számára is.

2.3. A magyarországi néprajzi strukturalizmus ismertetésével röviden végezhetünk. A modern irodalomban BODROGI Tibornak⁸⁹ két korai cikkét kivéve csak a folklorisztikai strukturalizmusról beszélhetünk. BODROGI ezekben a tanulmányaiban a rokonsági terminológiák kérdéseivel foglalkozott.

⁷⁷ HELL 1966

⁷⁸ PAPP 1961.

⁷⁹ SZÉPE—SZÖLLŐSY 1966.

⁸⁰ PETŐFI 1967a, 1967b, 1968b, 1969b.

⁸¹ PETŐFI 1966.

⁸² HANKISS 1968a, 1968b, 1968c, 1967.

⁸³ PETŐFI 1969a kézirat.

⁸⁴ PETŐFI 1969c.

⁸⁵ ANTAL 1965.

⁸⁶ PAPP 1965.

⁸⁷ NYIRÓ 1965.

⁸⁸ BONYHAI 1968. A szegedi egyetemen Kanyó Zoltán foglalkozik irodalom szemiotikai kutatással.

⁸⁹ BODROGI 1957, 1961.

VOIGT Vilmos⁹⁰ egy kézirat munkájának elején röviden összefoglalta a magyarországi strukturálisnak nevezhető kísérleteket. Jóllehet a népmese-katalogizálási kísérletek nem tekinthetők strukturális leírásnak, el kell ismerni, hogy ezek a tipologizálási kísérletek vezettek el később a szerkezet leírásokhoz. HONTI Jánosnak egyik mese-tanulmányában található a következő sorokat: „A mesetípusok, mint morfológiai egységek és a mesetípusok sokasága között fennálló *ellentét* a mesetípusok rendszerét, a mesék tipológiáját követeli meg.”⁹¹ Úgy gondoljuk, hogy a legutóbbi években elterjedő fonológiai gondolatnak, az *oppozíciós* szemléletnek korai megfogalmazása ez. Ide kapcsolódó gondolatokat fejteget ORTUTAY Gyula is, amikor a variáns, invariáns és affinitás kérdéseivel foglalkozik. Strukturálisnak tartják egyes szakemberek BARTÓK Béla és KODÁLY Zoltán népdal rendszerezését. (Nem véletlen, hogy éppen nálunk, az ő gondolataikat továbbvivő, rendszerező munka során, az európai népdalkincset számbavevő katalógus munkálatai során, Európában elsőként számítógépet használtak fel az anyag rendezésére az MTA Népzenei Kutatócsoportjában.) Példamutatóan alapos és egyáltalán nem pre-strukturalista elemzések MARTIN György⁹² és PESOVÁR Ernő⁹³ munkái, amelyekben a magyar néptánc szerkezeti és formai elemzését végzik el. VOIGT Vilmosnak⁹⁴ csak kéziratban olvasható egy dolgozata, amelyben a népköltészeti szövegek strukturális elemzésére mutat példát. Mivel lényegében ez az egyetlen számottevő strukturalista szemléletű folklorisztikai dolgozat, érdemes részletesebben ismertetni főbb gondolatait.

Bevezetésként áttekinti a folklorisztikai strukturalizmus történetét. Részletesen ismerteti az 1945 utáni amerikai törekvéseket és a magyar előzményeket, majd rátér a konkrét problémákra: a variáns, a műfaj, a stílus és a szerkezet kérdéseire. Foglalkozik a strukturalista vizsgálat állítólagos tartalmatlanságával, végül pedig egy konkrét példán mutatja be leíró-elemző módszerét. Egy strukturalista folklór-modell problémáiról szólva megjegyzi, hogy: . . . a költészeti közlés modelljének keretei között elhelyezhetjük a népköltészet információ elméleti modelljét is. (33)⁹⁵ „a népköltészet definit jellegű tartalmilag és formailag . . . a költői funkció esatornájában a folklór 'üzenet' formulák, motívumok, komplexek, típusok, szüzsék formájában haladnak a feladótól a címzettig” (34). Fontosabb megállapításai még: „a népköltészet társadalmi meghatározói első sorban a feladó (címző) és a címzett személyén, valamint az üzenet tartalmán keresztül nyilvánulhat

⁹⁰ VOIGT 1967.

⁹¹ HONTI 1962, 89, valamint ORTUTAY 1959.

⁹² MARTIN—PESOVÁR 1959—1960.

⁹³ PESOVÁR 1960.

⁹⁴ VOIGT 1967.

⁹⁵ A zárójelbe tett számok a kézirat lapszámát jelzik.

meg. Maga a kódolás aligha tükrözheti közvetlenül azt a társadalmat, amely létrehozta „(29), „... az elemzésben ... az összetartozó szövegek egész sorát kapcsoljuk össze és nem egyetlen szöveget, hanem a szövegek egy csoportjában megnyilvánuló tendenciát elemezzük” (58); „...struktúrára a tartalmi-formai szerveződést értjük” (65); „a népköltészet struktúrája nem konstruált szerkezet, mint a műköltészet esetében, hanem hasonló a nyelvhez” (66). Összefoglalva megállapítja, hogy a falusi közösségben csak bizonyos jellemvonásokkal rendelkező művek továbbélésére volt lehetőség, a nem ilyenek kihullottak a társadalmi rostán.

Korábban már megjelent cikke az epikus néphagyomány strukturalista tipologikus elemzésének a lehetőségeiről, továbbá a mondák műfaji osztályozásának a kérdéséről, legutóbb pedig a folklóriztikai strukturalizmus eddigi eredményeit és várható fejlődését tekintette át.⁹⁶

Az MTA Néprajzi Kutató Csoport Folklór Osztályán egy fordítás kötetet készítenek elő, amelyben számos fontos strukturalista cikk fordítása található meg. (A kötet egyelőre szerkesztés alatt áll.) Megjelenés alatt áll viszont néhány fiatal kutató tanulmánya, amelyben a proverbsok szemantikai leírásával,⁹⁷ hiedelemtörténetek elemzésével foglalkoznak.⁹⁸

Mindezek után azt mondhatjuk, hogy nálunk a strukturalizmus nem divat kérdése, hanem a konkrét feldolgozó és terepmunkával gyűjtött anyag feldolgozásának a függvénye.

2.3. Befejezésként néhány nevet kell még megemlíteni, akik nélkül nem lenne teljes a körkép. TÓKEI Ferenc⁹⁹ társadalmi struktúrákkal foglalkozó elmélete a fiatalkori Marx gondolataihoz kapcsolódik és a nemzetközi mezőnyben is jelentős marxista eredmény — ezért ide sorolása talán önkényes is, — ő magát soha nem nevezte strukturalistának. LENDVAI Ernő¹⁰⁰ zeneesztéta szintén nem tartja magát strukturalistának, de az ő elemzései is ide sorolhatók. Könnyebb a helyzet VITÁNYI Iván¹⁰¹ esetében, akinek általános esztétikai, zenelélektani és képzőművészet-elméleti írásait sorolhatjuk a strukturalista szemléletű tanulmányok közé.

3. Mint minden szabott terjedelmű tudománytörténeti áttekintés, ez is kiegészítésre szorul legalább két ok miatt: az egyik az, hogy a válogatás önkényes volt, a másik pedig, ha nem lett volna önkényes, akkor sem fért volna bele mindenki. Van egy másik fogyatékosága az ilyen történeti

⁹⁶ VOIGT 1964, 1965, 1968.

⁹⁷ SZEMERKÉNYI 1969., SZEMERKÉNYI—VOIGT 1970.

⁹⁸ HOPPÁL 1969a, 1969b.

⁹⁹ TÓKEI 1967, 1968.

¹⁰⁰ LENDVAI 1964.

¹⁰¹ VITÁNYI 1968, 1969a, 1969b.

áttekintésnek: a történeti adatok felsorolása nem enged teret a kritikus megjegyzéseknek, az értékelésnek.

Fontos lett volna a strukturalizmust bíráló cikkeket is bevenni a felsorolásba, megmutatni helyüket a mozgalom történetében. Bővebben kellett volna foglalkozni az amerikai „*New Criticism*” és a *kultúr-morfológia* elméleteivel, pontosabban lehetett volna követni a szovjet fejlődés útjait a XX. századon keresztül (a *Vigotszkij-i vaszkriszénye* éppen egy ilyen új lehetőséget kínál).

Ebben a vázlatos áttekintésben a fenti részletekre már nincs lehetőség kitérni, miként a strukturalizmust bíráló tanulmányok, munkák ismertetése is egy későbbi tanulmány tárgya lesz. Befejezésképpen néhány szót a strukturalizmus, pontosabban a post-strukturalizmus további, várható alakulásáról.

3.1. Az áttekintést az ún. magatartáskutatással kell kezdeni. PIKE K. híres könyve¹⁰² kijelölte az utat, amikor nyelvészeti megközelítését és leírását adta az emberi magatartásnak. Hogy ez az út járható, mutatja néhány újabban elkészült munka.¹⁰³ A pszichológia fejlődése várhatóan befolyásolni fogja majd a strukturalizmus fejlődését, mert a mentális folyamatok feltárásával annak verbális megnyilatkozásait is jobban megismerjük — ez a szöveges folklór alkotások elemzésében is éreztetheti hatását. A társadalom pszichológiai fejlődése mindig érzékenyen követi az általános pszichológia irányvonalát, de új fejlemények várhatók azokból a kísérletekből, amelyek a pszichológiai és csoportlélektani folyamatok számítógépes szimulálásának elemzéséből keletkeznek. Fontosnak tűnik az a tény, hogy a viselkedéskutatással és a pszichológiával is kapcsolatot tartó kommunikációkutatás mintegy interdiszciplinális helyzetből egyre több tudományágának szolgál modellül és vagy dolgozik modellel a saját kutatási területén. A kultúra elméletével foglalkozó kutatók számára hasznos összefoglalás SMITH, A. G. szöveggyűjteménye.¹⁰⁴

3.2. A számítógépek pusztán technikai felhasználása után egyre terjed társadalomtudományi felhasználásuk. A gépek számának a növekedésével maga a technika is olcsóbb lesz. A szociológiai, a pszichológiai és a nyelvészeti kutatás ma már alig nélkülözheti a gépek segítségét a nagy adattömegeket megmozgató kiértékelő munka során. Megjelentek az első speciálisan az antropológiai (az európai szóhasználat szerint: etnográfiai felhasználásáról

¹⁰² PIKE 1954—1955.

¹⁰³ pl. WERNWE (1965).

¹⁰⁴ SMITH 1966. Ismerteti HOPPÁL „Valóság” XII (1969.) 8 : 113—115, valamint a kultúra kommunikációs megközelítéséről HOPPÁL—VOIGT 1969, további bőséges bibliográfiával.

szóló beszámolók is.¹⁰⁵ A „gépi esztétika” területén szintén születtek kísérletek, amelyek a műalkotás születésének gépi szimulálásával igyekeznek behatolni az alkotás rejtelmeibe — különösen a francia MOLES A. kutatásai érdemelnek figyelmet.¹⁰⁶ Ezeknek a törekvéseknek szintén lehet hatása a strukturalizmus, azon belül pedig a folklorisztikai strukturalizmus fejlődésére, gondolatainak és elméletének alakulására, kétségtelen ugyanis, hogy a népköltészeti alkotások gépi modellálása, a közösség meghatározott ízlés és szabályrendszere miatt, valamivel könnyebb, mint az egyedi költői irodalmi alkotások esetén.

3.3. Áttekintésünk végére hagytuk — hogy ezzel is kiemeljük jelentőségét — a szemiotikai kutatásokat. Néhány évvel ezelőtt, hosszú szünet után lendült fel a jelrendszerek és az általános jelelmélet kérdéseinek a kutatása. Ez a tény összefüggésben áll azzal, hogy a kibernetika, a modern viselkedéstudományok, a pszichológia, a nyelvészet és a kommunikációkutatás egyformán felismerte, hogy az általa vizsgált folyamatokban milyen döntő szerepük van a különféle jelenségeknek, amelyek az absztrakció bizonyos szintjén egyformán jelekként foghatók fel. Ha ezeket a jelenségeket csoportosítjuk, akkor rendszerszerűségük csakhamar szembeötlő lesz, sok esetben a nyelvhez hasonló rendszert kapunk. LOCKE J. angol filozófus (1632 — 1704) gondolatának újraéledése egyformán tapasztalható Keleten és Nyugaton,¹⁰⁷ és anélkül, hogy feleslegesen jóslásokba bocsátkoznánk, elmondhatjuk, hogy előrelátható a társadalomtudományok szemiotikai orientáltsága a jövőben, így azon belül a néprajztudomány, illetve a folklorisztika is valószínűleg le fogja vonni a számára adódó és hasznosnak tűnő következtetéseket. Ez a gyakorlati és elméleti igény elvezethet egy olyan, területen kívüli tudományág megszületéséhez, amelyet egyelőre ’etnográfiai szemiotikának’ nevezhetünk.¹⁰⁸

¹⁰⁵ SEBEOK—ZEPS 1958; HYMES ed. 1965, SEBEOK 1965; STONE és mások eds. 1966; COLBY 1966; GILBERT—HAMMEL 1966, a gépi módszerek gyakorlati felhasználásáról, további bibliográfiával lásd HOPPÁL 1968.

¹⁰⁶ MOLES 1958 és 1967.

¹⁰⁷ KLAUS 1963; SEBEOK és mások eds. 1964. Ismerteti HOPPÁL Ethn. LXXIX (1968), 471—472. „Trudy” . . .1967; SZEGAL 1962; PAPP 1965 további bibliográfiával.

¹⁰⁸ COLBY 1966 ’Ethnographic semantics’-ának mintájára.

Hoppál, Mihály

ZUR GESCHICHTE DER ENTWICKLUNG DES STRUKTURALISMUS

Der Strukturalismus kann bereits auf ein halbes Jahrhundert zurückblicken. Das ist Tatsache, auch wenn manche ihn nur als eine vorübergehende Mode abtun wollen. Es ist stets lehrreich, die Entwicklung einer ideologischen Strömung oder einer wissenschaftlichen Methode zu verfolgen. Ebenso nützlich ist es, die Diskussionen und Auseinandersetzungen zwischen den einzelnen Richtungen zu beobachten, in deren Verlauf sich ein Gedanke oder eine Idee entfaltet und reift — und die Wissenschaft ihre befruchtende Wirkung auf weitere Gebiete ausdehnt.

In der vorliegenden Studie wird versucht diesen Vorgang zu verfolgen, und zwar in der Form, Parallelen der Saureschen Gedanken auch auf anderen Gebieten der zeitgenössischen Gedankenwelt zu finden.

Das vorrangige Ziel dieses Aufsatzes ist, eine Übersicht über die strukturalen Bestrebungen in Ungarn zu geben. Diese Versuche und andere in Vorbereitung befindlichen Arbeiten stehen in unmittelbarer Verbindung mit den neuen Forschungen im Ausland, und es erscheint daher als notwendig, auch die frühere Lage zu beleuchten und den Entwicklungsgang zu beschreiben. — Unser Thema haben wir in folgende Abschnitte eingeteilt:

1. Strukturelle Richtungen im Ausland.
2. Der ungarische Strukturalismus.

Beide Abschnitte sind in zwei Teile unterteilt. Der erste Teil enthält die Entwicklung des Strukturalismus der Sprache (1.1, 2.1), im zweiten Teil beschäftigen wir uns mit der Lage und Geschichte der nicht-sprach wissenschaftlichen Disziplinen, indem wir die Bestrebungen verfolgen, die mit dem Strukturalismus verbunden sind (1.2, 2.2).

Diese Teile zerfallen wiederum in 2 Abschnitte, was damit begründet werden kann, daß der fachwissenschaftliche sowie der nichtanthropologische Strukturalismus getrennt besprochen werden konnten. Ohne letzteren bestünde vielleicht der heutige folkloristische und der allgemeine Strukturalismus nicht, oder in einer ganz anderen Form (1.2.1, 2.2.1).

Nach der Darlegung des direkten anthropologischen Strukturalismus beschäftigen wir uns eingehender mit den bisherigen Ergebnissen des folklorischen Strukturalismus (1.2.2, 2.2.2).

Diese beiden umfangreichen Abschnitte werden von einem ergänzenden Teil über irreguläre Erscheinungen der Richtungen abgeschlossen, die das keineswegs einheitliche Bild der Richtungen beleben. Wir haben festgestellt, daß häufig gerade diese Erscheinungen beim Strukturalismus und bei den noch in der Entwicklung begriffenen Richtungen zu weiteren, von den Strukturalisten vernachlässigten Gedankengängen führen (1.3, 2.3).

Außerdem kann man auch die Verschmelzung verschiedenartiger Strömungen beobachten. Im dritten Kapitel wird über den Verlauf einer künftigen Entwicklung

gesprochen. Es ist eins der charakteristischsten Merkmale, daß die verschiedenen Richtungen bestrebt sind, die besten Gedanken der anderen Richtung in ihre eigenen Systeme zu übernehmen. Unserer Ansicht nach wird die Sprachwissenschaft auch weiterhin die Spitze halten, wichtig ist jedoch, daß die Ergebnisse der psychologischen und kommunikativen Forschungen mit den allgemeinen Ergebnissen der Verhaltensforschung verbunden werden, und daß die bisherigen Ergebnisse des sprachwissenschaftlichen Strukturalismus weiter verbessert und verfeinert werden.

Die Entwicklung wird durch die immer umfassendere Anwendung von Rechenmaschinen (Computern) stürmisch vorangetrieben. Der jüngste Entwicklungsstand des Strukturalismus beweist, daß die strukturalen Sprachforscher — und nicht nur diese — auf die Einsetzung von Computern zur Lösung strukturaler sowie nicht-strukturaler analytischer Aufgaben drängen. Schließlich kann hier auch noch eines der ausgeprägtesten Spante der strukturalen Entwicklung, die Semiotik, angeführt werden. Ende der 60-er Jahre erhielten die Forschungen von sowjetischer Seite einen neuen Impuls, wonach die Ausarbeitung der Semilogie von SAUSSURE als Ziel galt. Hier entfalten sich die Umrissse einer neuen Wissenschaft, oder besser gesagt, einer zusammenfassenden Wissenschaft, deren Aufblühen ebenfalls dem Strukturalismus zu verdanken ist.

Bisher ist noch keine Zusammenfassung über die Anfänge und die ersten Ergebnisse des ungarischen Strukturalismus erschienen. In Anbetracht der begrenzten Möglichkeiten werden wir nur diese in Betracht ziehen. Auch in Ungarn gaben zu diesem Thema die Sprachforscher den Anstoß (LAZICIUS, GOMBOCZ).

Viele von den in den Vereinigten Staaten von Amerika lebenden Ungarn (LOTZ, SEBEOK, GARVIN) doch auch die jüngere Forschergeneration im Lande (ANTAL, PAPP, SZÉPE, KIEFER, VARGA) haben bemerkenswerte Erfolge erreicht. Unter den Literaturhistorikern (PETŐFI, HANKISS, SZABOLCSI, BONYHAI) müssen ihre diesbezüglichen Schriften genannt werden. Bei den Ethnologen befaßt sich nur die jüngere Generation der Folkloristen mit Studien strukturaler Art (VOIGT, SZEMERKÉNYI, HOPPÁL). Ganz besonders müssen die in weltweiter Relation ebenfalls an der Spitze stehenden MARTIN und PESOVAR mit ihren vorbildlichen Analysen der Tanz-Strukturen hervorgehoben werden.

Strukturale Tendenzen bestehen auch bei den Gesellschaftswissenschaften (TŐKEI) sowie in musikpsychologischer Beziehung (VITÁNYI).

TÁRSADALMI STRUKTÚRA ÉS
STRUKTURALIZMUS

Napjaink polgári szociológiájában és szociálintropológiájában a társadalommal foglalkozó irányzatok között előkelő helyet foglal el a strukturalizmus, amely — legtágabb megfogalmazásban — a társadalmat együttműködő részek meghatározott módon kapcsolódó egészének tartja és ebből következően a társadalmi tényeket strukturális törvényszerűségek feltevésével értelmezi. Az irányzatot az amerikai HARRIS azokra a politikailag konzervatív teóriákra vezeti vissza, amelyeket SAINT-SIMON, COMTE és DURKHEIM társadalmi szolidaritási koncepciója jellemez és amelyek ellenhatást jelentettek a MARXot követő radikális társadalomtudománynak a kapitalista társadalomszervezet szétbomlasztását előidézhető tényezőket vizsgáló törekvéseivel szemben.¹ Ha ez a megállapítás egy átfogó filozófiatörténet szempontjából igaz is lehet (a magunk részéről úgy véljük, hogy a társadalmi dezintegrálódás tényezőinek a vizsgálatát az integrációs tényezők vizsgálatának kell szükségképpen megelőznie), a szociálintropológia közvetlen indítékai a társadalmi struktúra vizsgálatánál inkább tudományon belüli okokból adódtak és az említett teóriákhoz való illeszkedés csak áttételesen jöhet számításba.

A tudományon belüli indokot részben az ismeretanyagnak az 1920-as évek elejére bekövetkezett felhalmozódása és a magyarázó elvek elégtelensége közötti ellentétben kell keresnünk, részben pedig abban a körülményben, hogy a terepmunka módszereinek a finomodásával (itt elegendő az eredményekre, RADCLIFFE-BROWN *The Andaman Islanders* c. munkájára² és MALINOWSKI Trobriand-monográfiáira³ utalnunk) a kutatók előtt a társadalmi és kulturális tények határozott összefüggés-rendje kezdett kibontakozni. Mivel ez az összefüggés-rend egymástól elszigetelt társadalmak eseté-

¹ HARRIS M., 1968, 467.

² RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1922.

³ MALINOWSKI, Br., 1922, 1929, 1935.

ben olyan azonos vonásokat mutatott fel, amelyeket már nem lehetett véletlen egyezéssel magyarázni, logikusan adódott a szociálanropológus számára a következtetés: a társadalmi és kulturális létben általánosan érvényes elvek törvényszerű működésével állunk szemben és a szociálanropológia végecélja ezeknek az elveknek, törvényeknek a feltárása, megismerése. Kítűnt azonban az is, hogy ennek eléréséhez a szociálanropológia addigi koncepciói és módszerei elégtelenek és ezért a fejlettebb tudományokhoz kell fordulni részint rendező elvért, részint pedig kutatási metodikáért. Aszerint, hogy a közvetlen szociológiai kiindulópontot, DURKHEIM nézeteit milyen vonatkozásban hasznosították, ill. milyen módszertan alapján jutottak el a társadalmi struktúrára vonatkozó következtetésekig, két fő irányzatot különíthetünk el: a *brit strukturális funkcionalizmust* (ennek elágazása az amerikai struktúra-elmélet) és a *francia strukturalizmust*. Az előbbi kialakítása az angol RADCLIFFE-BROWN,⁴ az utóbbié a francia LÉVI-STRAUSS⁵ nevéhez fűződik. A következőkben munkásságuk legjellemzőbb részletének a bemutatásával teszünk kísérletet a két irányzat ismertetésére.

*

Sajnálatos módon RADCLIFFE-BROWN nem kísérlete meg, hogy a társadalmi létről kialakított nézeteit egy összefoglaló munka egységes keretében adja közre és ezért tanulmányaiban, amelyek mintegy három évtizedben különféle kérdésekről elszórtan jelentek meg, nem egy fogalom definícióját illetően eltérő megfogalmazásokkal találkozunk. Ezt a problémát látva írta meg RADCLIFFE-BROWN bevezetőjét a legfontosabb megnyilatkozásait tartalmazó *Structure and Function in Primitive Society*⁶ című kötethez és úgy gondoljuk, elsősorban az itt rögzítetteket kell RADCLIFFE-BROWN elméleti koncepciójának ismertetéséhez alapul vennünk.

RADCLIFFE-BROWN az antropológián belül („az antropológia a primitív népekkel foglalkozó tudomány”) a szociálanropológiát — részben FRAZER megfogalmazását alkalmazva — a komparatív szociológiának a primitív társadalmakat vizsgáló részeként határozza meg, komparatív szociológiának pedig azt a teoretikus, törvényszerűségeket vizsgáló (nomotetikus) tudományt nevezi, amely elfogadható általánosítások kialakítását tűzi ki céljául. A szociálanropológiai, ill. komparatív szociológiai vizsgálatokat a történeti magyarázatoktól tehát a teoretikus megértésre való törekvés választja el. A komparatív szociológia rendszeres elméleténél az első kérdés: Mi az a konkrét, megfi-

⁴ Életrajzát és munkásságának rövid méltatását lásd BODROGI, T., 1957b.

⁵ Rövid életrajzát lásd: *Current Anthropology* 1966, vol. 7. No. 2. April, 110. oldal.

⁶ RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1952, 1–14, „Introduction”.

gyelhető realitás, amelyre ennek a teóriának vonatkoznia kell? RADCLIFFE-BROWN felfogásában ez nem valamilyen entitás, hanem a társadalmi élet folyamata, a vizsgálati egység pedig valamely társadalmi élet meghatározott időben. A társadalmi élet folyamatában egyes jelenségekben szabályszerűségek fedezhetők fel, amelyek bizonyos általános vonások megállapításához vezetnek, ezek együttese pedig nem más, mint a társadalmi élet formája. A szociálanropológia tárgya szűkebb definíciójában tehát a társadalmi élet formáinak komparatív teoretikus vizsgálata a primitív népek között. Ez a vizsgálat szinkronikus és diakronikus, a szinkronikus vizsgálatnál a meghatározott időben létező társadalmi élet formáját írjuk le, elvonatkoztatva a változástól, míg a diakronikus vizsgálatnál a változások leírását adjuk.

A társadalmi élet formáinak megértéséhez néhány fogalom tisztázására van szükség. Ezek között RADCLIFFE-BROWN elsők a társadalmi rendszer fogalmát említi és itt totális, valamint részrendszer között tesz különbséget: az előbbi a társadalmi élet minden vonásának egy koherens egészbe való egyesülését, az utóbbi egyes akciók és interakciók bizonyos összefüggő és fogalmilag is elkülöníthető hálózatát jelenti. (Példaként említhetjük a rokonsági rendszert, amely vérségi és házassági kapcsolatok által meghatározott akciók és interakciók hálózata egyes személyek között.) Az így definiált társadalmi rendszerre érvényesek az evolúció SPENCER által megfogalmazott alapelvei, tehát 1. az élet fejlődése során kevés alapformából számos eltérő forma alakult ki és 2. a fejlődésnek általános tendenciája, hogy egyszerű formákból a struktúra és a szervezet komplexebb formái jönnek létre. A lét és a lét folytatódása a belső és a külső adaptáció függvénye, aminek a társadalmi életben a teljes rendszeren belül három aspektusa van: 1. a fizikai környezethez való alkalmazkodás, azaz az ökológiai adaptáció; 2. a társadalmi adaptáció, ami a kooperációnak ad intézményesített formát és 3. a kulturális adaptáció, ami az a társadalmi folyamat, amellyel az egyén megszerzi azokat a szokásokat és mentális jellegzetességeket, amelyek képessé teszik a társadalmi életre.

Az evolúció meghatározásánál már volt szó a struktúráról. Ez nem más, mint részek vagy alkotóelemek meghatározott módon történő elrendeződése. A társadalmi struktúra alkotóelemei vagy egységei személyek, a személy pedig emberi lény, akit nem organizmusnak tekintünk, hanem olyannak, mint aki a társadalmi struktúrában pozíciót foglal el. Ennek megfelelően a társadalmi élet formáinak a kontinuitása a struktúra kontinuitásának a függvénye, ami annyit jelent,

hogy a személyek közötti viszonyok elrendeződésének a módja kontinuos, ha az egyének váltakoznak is. A társadalmi kapcsolatok azonban nem egyének közötti véletlen összeköttetések, hanem a társadalmi folyamat által meghatározott jellegük van, azaz intézményesítettek, ami annyit jelent, hogy a viselkedés módja normatíván kötelező. Az *intézmény* így nem más, mint a társadalmi élet valamely formáján belül a magatartás fennálló normatívája.

A társadalmi struktúrával kapcsolatosan vetődik fel a társadalmi szervezet kérdése, mivel a kifejezést gyakran a struktúra terminus szinonimájaként használják. RADCLIFFE-BROWN az organizáció fogalmát a tevékenységek elrendeződésére vonatkoztatja és példaként a „household”-ot említi, amelynek struktúrája szülőkből, gyermekekből és szolgákból áll, tehát egy-egy társadalmon belül változatlan és állandó, míg a tagok tevékenységének elrendeződése e struktúrán belül háztartásonként eltérő lehet. A társadalmi struktúrájánál tehát társadalmi pozíciók rendszerével, a szervezetben pedig szerepek rendszerével van dolgunk.

Még egyetlen, RADCLIFFE-BROWNNál központi jelentőségű fogalom, a funkció tisztázása van hátra. Végső megfogalmazásban RADCLIFFE-BROWN a funkciót, mint a társadalmi struktúra és a társadalmi élet folyamata közötti kölcsönös kapcsolatot határozza meg, és ezzel megkaptuk azt a három, logikailag összekapcsolt fogalmat — a folyamatot, struktúrát és funkciót — amelyek az emberi társadalmi rendszerek interpretálását megkísérlő strukturális-funkcionalista teóriájának az alkotóelemei.

Nincs időnk ezúttal arra, hogy RADCLIFFE-BROWN koncepcióját behatóan megvitassuk. Annyi bizonyos, hogy az ezen a koncepcionális alapon végzett kutatások jelentős előrehaladást jelentenek a megelőző időszak mechanikus evolucionista vagy diffúziós vizsgálataival és elméleteivel szemben, amennyiben holisztikus megközelítésükkel a társadalmon belüli összefüggésrendszer, a társadalmi folyamat funkcionálásának a megismerését elősegítették és pontos megfigyeléseikkel a rendelkezésünkre álló megbízható tudásanyagot gyarapították. A problémák az alapkérdéseket illetően jelentkeznek. Bár RADCLIFFE-BROWN itt külön nem hangoztatta, köztudott, hogy felfogásában a szociálanropológia természettudomány, és mint ilyennek az a feladata, hogy általánosan érvényes törvényszerűségeket állapítson meg. Ez a felfogás a lényegyet tekintve önmagában irreleváns lenne, ha nem RADCLIFFE-BROWNNak a társadalom természetéről való nézetében gyökerezne. Szerinte ugyanis — és ebben gondolkodásának másik összetevőjére, a XVIII. századvégi skót szociológiai iskola társadalomfel-

fogására ismerhetünk — a társadalmak természeti rendszerek vagy organizmusok, amelyeknek működése a múltjukra való hivatkozás nélkül is megérthető. RADCLIFFE-BROWN tehát két oldalról is alátámasztja ahistorizmusát: a primitív társadalmak története — írásos vagy egyéb források hiányában — nem ismerhető meg, ezért a vele való mindenfajta foglalkozás csak *conjectural history*-t vagy *pseudo-history*-t eredményezhet, de ha rendelkezésünkre is állának történeti adalékok, értékelésük fölösleges, hiszen a társadalom funkcionálása nélkülük is megérthető — a működést meghatározó elvek nem a történelemből következnek, hanem természeti törvény jellegük van.

Fordítsuk figyelmünket először az utóbbi megállapításra, nemcsak lényegi fontossága miatt, hanem azért is, mivel RADCLIFFE-BROWN kritikusai, köztük például EVANS-PRITCHARD⁷ hajlamcsak arra, hogy a történetiség heves védelmében még azt a magot is elvesseék, ami ebben a tézisben véleményünk szerint helytálló. Egy adott társadalom állandó, szakadatlan mozgást tételez fel, olyan mozgást, amelynek során a társadalom újratermeli önmagát. Ehhez az újratermelési folyamathoz mindazoknak a szerveknek a működése szükséges, amelyek nélkülözhetetlenek a társadalmi élet fennmaradása szempontjából — nyilvánvaló ugyanis, hogy a létfontosságú szükségletek nem-kielégítése esetén a szervezet — mint olyan — elpusztul; tehát a lényeges szervek működése és együttműködése a társadalmi lét egy adott szakaszában a múltra való hivatkozás nélkül is é r t h e t ő. A megértés azonban nem jelent magyarázatot, mivel ez a pusztán szinkronikus vizsgálat — bármennyi konkrét és lényeges ismeretet nyújtson is — arra már nem tud válaszolni: miért úgy funkcionál egy társadalom, a h o g y a n funkcionál, a szükségletkielégítési módoknak miért olyan a formája, a m i l y e n, az összefüggések patronja, speciális elrendeződése miért az a d o t t m ó d o n és nem másképpen alakul stb. A felfogás egyoldalúsága kitűnik akkor is, ha szemügyre vesszük, milyen általános, „természeti” törvényeket sikerült a strukturális funkcionalizmusnak megállapítania. A vizsgálódás során kitűnik, hogy MALINOWSKI primér és derivált — egyébként helytálló, de újszerűnek korántsem számító — szükségletekkel operáló magyarázatán kívül elsősorban a rokonsági szervezetek és terminológiák terén sikerült bizonyos princípiumok, szabályszerűségek, általános rendezőelvek megállapításáig eljutni, mint amelyen például a fivérek vagy a nővérek ekvivalenciája, az anyai nagybácsi/unokaöccs és apa/fia viszony ellentétességének automatizmusa⁸ stb. A funkcionalista hegyek vajúdtak és evidenciákat

⁷ EVANS-PRITCHARD, E. E., 1968.

⁸ RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1952, 15–31 („The Mother's Brother in South Africa”), 49–88 („The Study of Kinship System”).

szültek; a szigorú empirizmus és az induktív, a természettudományra hivatkozó, de csak „lip-service”-nek nevezhető módszer a lényegét illetően alig eredményezett valamivel többet, mint a skót morálfilozófusok *a priori* megfontolásokra építő társadalomelmélete.

Meggyőzőbbnek tűnik RADCLIFFE-BROWN ahistorizmusának második pillére: a történeti folyamatnak meg nem ismerhetőségére való hivatkozás a primitív, írástalan társadalmaknak esetében. (Csak zárójelben említem meg, hogy a szociálintropológusok általában még akkor sincsenek figyelemmel a történeti forrásokra, ha ún. történeti társadalmakat vizsgálnak.) Ha az eddig kidolgozott kultúrtörténeti vizsgálati technikákkal eléggé megbízhatóan rekonstruálni is tudunk nagy vonalakban bizonyos történeti folyamatokat (klasszikus példa erre Óceánia, különösen pedig Polinézia településtörténetének a rekonstrukciója), nincsen módunk arra, hogy nyomon kövessük azokat az egyedi történéseket, amelyek során a vizsgált társadalmaknak például a rokonsági szerkezete vagy gazdasági struktúrája kialakult. Felvetődik azonban a kérdés, helyes-e RADCLIFFE-BROWNNAK az a történelemkonceptiója, amely szerint az egyedi események egymást követő sora — tehát eredete — magyarázza meg bizonyos intézmények meglétét.

RADCLIFFE-BROWN joggal érzi, hogy pl. az amerikai alkotmány létének megmagyarázásához nem elegendő ismerni az ennek elfogadásához vezető eseményeket, tehát a konkrét történeti folyamatot. Ezt a fajta történetiséget elégtelennek tartva azonban természeti törvények működését tételezi fel a társadalmi létben, ahelyett, hogy azokra a mélyebben fekvő okokra fordítaná a figyelmét, amelyek szükségszerű működéséből az egyedi események láncolatán keresztül pl. az amerikai alkotmány létrejött. (Az amerikai alkotmány megfogalmazója dönthetett a — nyelvtani szabályok figyelembevételével természetesen — a szavak egymásutánosságát, ill. stílusát illetően, az adott helyzetben azonban a tartalomnak meghatározottnak, a megíró személyétől függetlennek kellett lennie.) Esetünkben tehát a történeti vizsgálatnak nem egyedi történésorokkal kell foglalkoznia, hanem ezekből a folyamat lényeges jellemzőit kell megragadnia, konkrétból tehát általánossá kell válnia. Az így általánosított történelem, az így megismert szabályszerűségek teszik azután lehetővé, hogy segítségükkel rekonstruáljuk az írástalan társadalmak fejlődéstörténetét és megmagyarázzuk mai intézményeiket, struktúrájuk jelenlegi patronjait.

Az ilyenfajta rekonstrukció — lényegében tehát történeti modellalkotás — módzataival nem feladatunk jelen összefüggésben foglalkozni, csupán egyetlen aspektusára, a komparatív módszerre kívánunk még kitérni, itt is csak a struktúra vonatkozásában. Társadalmi szempontból ugyanis

nyilvánvaló, hogy rész-, vagy egész struktúrák megállapítása, majd ezek egybevetése nemcsak típusok kialakításához (klasszifikációhoz), hanem strukturális törvényszerűségek felismeréséhez, ezen keresztül pedig történeti következtetésekhez vezethet el. Nem lényegtelen tehát, m i t és h o g y a n hasonlítunk össze. RADCLIFFE-BROWNNak és követőinek összehasonlítási metodikája ugyanis a szerkezetet és a funkciót, esetleg — mint NADEL⁹ — csak a szerkezetet veszi alapul, a tartalmat pedig figyelmen kívül hagyja. Ez az eljárás, főleg a korrelációk vizsgálatánál, jelentős hibák forrása lehet; egyrészt azonos struktúráknak eltérő tartalma lehet, másrészt pedig azonos struktúrák a társadalmi szerkezet egészéhez való eltérő kapcsolódásuk, ill. meghatározottságuk miatt önmagukban nem alkalmasak minden további nélkül az összehasonlításra. (Itt elegendő két példa: a monogám kiscsalád szerkezete a mai Európában megegyezik a pigmeus kiscsalád struktúrájával, holott nyilvánvaló, hogy tartalma, jelentősége, funkciója stb. teljesen eltérő, c s a k szerkezetét tekintve tehát történeti szempontú összehasonlításra nem alkalmas; egy szovjet és egy észak-amerikai üzem termelési struktúrája azonos lehet egymással, nem kell azonban külön bizonyítanunk, hogy a két üzem alapvetően különbözik egymástól.)

*

Mint már említettük, a francia strukturalizmus létrehozója LÉVI-STRAUSS. LÉVI-STRAUSSnál sokkal közvetlenebb és sokoldalúbb DURKHEIM szociológiai koncepcióinak a hatása. Közvetlenebb nemcsak DURKHEIMnek az egész francia szociológiai gondolkodásban játszott kiemelkedő szerepe miatt, hanem azért is, mert MAUSSON keresztül közvetett tanítványi kapcsolat is van a két gondolkodó között. Ami pedig DURKHEIM egész rendszerét illeti, az angolokkal ellentétben LÉVI-STRAUSS nemcsak a társadalomról való szerkezeti és funkcionális elképzelést tette magáévá, hanem azt az alapelvet is, amely szerint „semmi kollektív nem jöhet létre, ha egyes öntudatok nincsenek adva. De ez a szükséges feltétel még nem elég. Szükséges még, hogy ezek a tudatok társulva, kombinálva legyenek és pedig bizonyos módon kombinálva. Ebből a kombinációból ered a társadalmi élet és következésképpen ebből magyarázható meg.”¹⁰

Nem feladatunk azonban, hogy elmélyedjünk LÉVI-STRAUSS és a francia strukturalizmus filozófiájának problematikájában, ezzel legutóbb KELEMEN János a Magyar Filozófiai Szemlében behatóan foglalkozott. A

⁹ NADEL, S. F., 1968.

¹⁰ DURKHEIM, E., 1917, 131.

következőkben inkább KELEMEN János következtetéseinek egyetlen pontjára kívánok reflektálni, amely szerint „A szaktudományokban, tehát a valóság egy — az összefüggések rendszeréből kiragadott — területének ábrázolása esetében, sikerrel járhat a strukturalista módszer elemeinek alkalmazása is.”¹¹ Hogy ezt a kérdést tisztázhassuk, LÉVI-STRAUSSnak azt a munkáját kell elemzésre kiválasztanunk, amely nemcsak elméletének és módszerének bemutatására alkalmas, hanem egy konkrét példán keresztül olyan eredményhez is eljut, amelynek helytálló vagy téves volta az egész rendszer értékét meghatározza. Ez a munka — szemben az általánosságokban mozgó *Social Structure*-rel¹² — az általam német és angol kiadásból ismert *Die Strukturanalyse in der Sprachwissenschaft und in der Anthropologie* c. tanulmány, amely először 1945-ben a „Word” című folyóiratban jelent meg.¹³

LÉVI-STRAUSS fejtegetéseit annak megállapításával kezdi, hogy a nyelvészet a legfejlettebb, sőt az egyedüli olyan társadalomtudomány, amely pozitív módszert hozott létre és az analízisének alávetett tények lényegét ismeri. Elsősorban a fonológiai módszer négy alaplépése az, amit az etnológia módszertanilag hasznosíthat. Ez a négy alaplépés a következő: 1. a fonológia a *tudatos* nyelvi jelenségektől a *tudattalan* belső struktúra felé halad; 2. a *kifejezéseket* nem független entitásokként kezeli, hanem inkább a kifejezések közötti *kapcsolatokat* teszi analízise alapjává; 3. bevezeti a *szisztéma* fogalmát és 4. *általános törvények* felfedezését tűzi ki célul, amelyeket vagy induktív úton talál meg, vagy logikai dedukció útján jut el hozzájuk, ami abszolút jelleget ad nekik.

A szociológia területén elsősorban a rokonsági problémáknál találunk olyan helyzetet, ami formailag a fonológikus nyelvkuató által vizsgált problémákkal analóg: a fonémákhoz hasonlóan a rokonsági megjelölések is jelentéselemek, amelyek csak a rendszerbe való besorolódással kapják meg jelentésüket; a rokonsági rendszereket, mint a fonológiai rendszerek is, a szellem az öntudatlan gondolkodás szintjén képezi; végül a rokonsági formák, házassági szabályok és bizonyos magatartási módok meghatározott rokonsági rendszereknél való ismétlődése stb. egymástól távoleső területeken és igen különböző társadalmaknál azt engedi gyanítani, hogy

¹¹ KELEMEN, János, 1969.

¹² LÉVI-STRAUSS, Cl., 1953; 1967, 299—346.

¹³ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 43—67; 1968, 530—540. Mivel a MANNERS—KAPLAN kötetben ez az egyetlen munkája reprezentálja LÉVI-STRAUSS-t, aki sem itt, sem a tanulmány 1967-es kiadásában nem látott indokot arra, hogy ezen bármilyen korrekciót végezzen, úgy gondoljuk, hogy LÉVI-STRAUSS ma is változatlanul érvényesnek tartja első ízben 1945-ben lefektetett elemzését s így nem járunk el helytelenül, ha — előadásunk jellegét figyelembe véve — ennek az írásnak a bemutatásával és kritikájával közelítjük meg a problémát.

a megfigyelt jelenségek általános, de rejtett törvények játékaiból adódnak. A probléma tehát a következőképpen formulázható: a rokonsági jelenségek a valóság egy másik rendjében azonos típusúak, mint a nyelvek. Alkalmazhatja-e azonban a szociológia a fonológia módszerét, hogy ezzel előrehaladjon a maga tudományában?

A kérdést LÉVI-STRAUSS egy konkrét eset elemzésével kívánja megvilágítani. Mindenekelőtt leszögezi, hogy amit általában „rokonsági rendszer”-nek neveznek, az a valóságban két különféle valóság-rendet takar. Vannak mindenekelőtt kifejezések, amelyekben a rokonsági kapcsolatok különféle típusai jutnak kifejezésre. A rokonság azonban nemcsak a nomenklatúrában fejeződik ki, a kifejezéseket alkalmazó egyének vagy egyének osztályai kölcsönösen meghatározott magatartásra kötelezettnek érzik (vagy nem érzik) magukat, mint tisztelet vagy bizalmasság, jog vagy kötelesség, vonzalom vagy ellenszenv. A megnevezési rendszer mellett tehát van egy másik pszichológiai és társadalmi jellegű rendszer is, amelyet magatartási rendszernek nevezünk. Ez utóbbinak a szerepe az, hogy a csoport összefüggését és egyensúlyát biztosítsa, nem tudjuk azonban, milyen a különféle magatartások közötti kapcsolat. A megnevezési rendszerrel tehát ismerjük a rendszert, a funkciót azonban nem, a magatartási rendszerrel pedig ismerjük a funkciót, a rendszert azonban nem. (Mindjárt jegyezzük meg, hogy LÉVI-STRAUSS azt a kialakult álláspontot, amely szerint a megnevezési rendszer a magatartási rendszert tükrözi — egyébként a magatartási rendszer helyett inkább interperszonális viszonyrendszert mondanék — azzal az egyszerű érveléssel utasítja vissza, hogy a rokonsági kifejezések nem tükrözik pontosan a társadalmi magatartást. Ez kétségtelenül igaz, mivel 1. az ideális magatartási norma nem minden esetben azonos a tényleges magatartással, tehát nem törvény, hanem tendencia; 2. a rokonsági terminusok egy része nem magatartási, hanem genealógiai viszonyt jelöl; 3. vannak terminusok, amelyek egy adott rendszerben survivalek és ténylegesen már nem funkcionáló viszonyt jelölnek. A tükrözés tehát valóban nem pontos, ez azonban nem érinti a lényegét, mivel nincsen példánk arra, hogy ténylegesen funkcionáló rokonsági viszonyra ne alakult volna ki adekvát terminus. Nyilvánvaló tehát, hogy a rokonsági rendszer ismeretét nem helyettesítheti a terminológiai rendszer ismerete, nem helytálló viszont szerintünk LÉVI-STRAUSSnak az a megállapítása, hogy a kettő között mélyreható különbség van. Azzal, amit LÉVI-STRAUSS továbbmenően a magatartások elmosódott, nem kifejezett, valamint intézményesített fajtáiról írt, egyetértünk, fenntartva azonban azt a nézetünket, hogy a magatartás ugyanúgy a társadalmi kooperációban megmutatkozó

tényleges társadalmi viszonyoknak a következménye, mint nyelvi jelzése, a meghatározott tartalmat hordozó terminus).

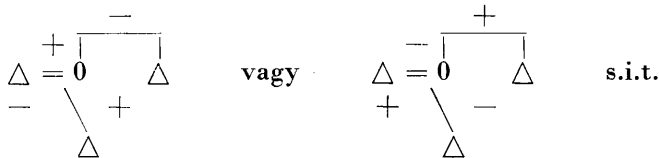
Gondolatmenetét folytatva LÉVI-STRAUSS leszögezi, hogy a két rendszer, a terminológiai és a magatartási rendszer között kölcsönös vonatkozás áll fenn, de metodológiai megfontolások alapján jogunkban áll az egyikhez vagy a másikhoz tartozó problémákat elkülönítve tárgyalni. Vizsgáljunk meg tehát egy olyan problémát, amelyet joggal tekinthetünk a magatartási elmélet kiindulópontjának, nevezetesen az anyai nagybácsi (avunculus) és a nővér fiának a viszonyát, mivel ezzel a viszonyal igen sok primitív társadalomnál találkozunk.

A kérdés felvetése a nyelvtudománnyal analóg helyzetből adódik. Ugyanúgy, ahogyan a képezhető hangok tömegéből minden nyelv csak bizonyos mennyiséget választ ki, a lehetséges interperszonális kapcsolatok tömegéből az ember is csak néhányat választ ki magatartási célokra. (Közbevetőleg: a lehetséges kapcsolatok és kombinációk köre korlátozott, a „választás” pedig okozatilag szükségszerűen meghatározott. Példa: a férfi és a nő házassági kapcsolatának mindössze négy lehetséges módozata van, egy férfi és egy nő, egy férfi és több nő, egy nő és több férfi, végül több férfi és több nő.) Megkérdezhetjük tehát, mi a kiválasztás mélyebb alapja és melyek a kombinációk törvényei?

Mielőtt a kérdés vizsgálatához fogna, LÉVI-STRAUSS bemutatja RADCLIFFE-BROWN avunkulátus teóriáját. RADCLIFFE-BROWN szerint az avunkulátus viszony két ellentétes magatartáscsoportot, ellentétpárt foglal magába; ha a nagybácsival szemben bizalmas az unokaöccs, akkor viszonya az apával rideg és fordítva. RADCLIFFE-BROWN az ellentétpárt a leszármazással magyarázza; patrilineáris leszármazás esetén az apa testesíti meg a nemzetségi tekintélyt, a nagybácsi tehát mintegy „férfi-anya”, míg matrilineáris leszármazásnál az anyai nagybácsi képviseli a nemzetségi autoritást, a vele szembeni viszony tehát mereven formális.

Ez a magyarázat azonban — LÉVI-STRAUSS szerint — két kérdést továbbra is nyitva hagy. Az avunkulátus először is nem fordul elő minden patrilineáris és matrilineáris rendszerben, továbbmenően pedig a nagybácsi viszony nem egy-, hanem négy terminusú viszonyt foglal magába, azaz kell hozzá egy fivér, egy nővér, egy sógor és egy unokaöccs. Nem elegendő tehát csak az a p a / f i ú és a n a g y b á c s i / n ő v é r f i a viszony tanulmányozása. Ezek a kölcsönös viszonylatok egy átfogó rendszer aspektusai, amely rendszerben négy vonatkozási típus kötődik egymáshoz: f i v é r / n ő v é r, f é r j / f e l e s é g, a p a / f i ú és a n y a i n a g y b á c s i / n ő v é r f i a. Ha most ezt a négy viszonyt különböző patrilineáris és matrilineáris társadalmaknál szemügyre vesszük, akkor azt látjuk, hogy

az egyes viszonyokban szereplő két személy egymással szembeni magatartásában vagy bensőségesség, intimitás, szeretet stb. vagy ellenségeskedés, ridegség, merevség stb. jut kifejezésre, mégpedig oly módon, hogy a négy viszony közül kettő negatív, kettő pedig pozitívnek nevezhető. Ebből a következő törvény olvasható ki: az anyai nagybácsi és az unokaöccs viszonya a fivér/nővér viszonyhoz úgy aránylik, mint az apa/fiú viszony a férj/feleség viszonyhoz. Ha tehát egy viszonypár ismert, a másik viszonypár ebből mindig levezethető. A negatív és a pozitív viszony természetesen nem egyszerűsíthető le a magatartások említett típusaira, pontosabb megfogalmazásban az elemi magatartások önkéntes kölcsönösséget (=), kényszerített kölcsönösséget (\pm), jogot (+) és kötelességet (-) jelentenek. Mivel pedig az ellentétpárok közötti alapvonatkozást mind patrilineáris, mind pedig matrilineáris leszármazás esetén megtaláljuk, nyilvánvaló, hogy az anyai nagybácsi/unokaöccs viszony egy szisztémához tartozó viszony és a rendszer csak teljes összefüggésében tekinthető, hogy a struktúra észrevehető legyen. Ez a struktúra négy tagon nyugszik (fivér, nővér, apa, fia), akiket két egymásra vonatkozó ellentétpár tart össze, még hozzá úgy, hogy a két érintett generáció mindegyikében egy pozitív és egy negatív vonatkozás van. Tehát:



Ez a struktúra a legegyszerűbb rokonsági struktúra, ami csak elképzelhető és egyáltalán lehetséges: ez a tulajdonképpeni r o k o n s á g e l e m.

Az állítás alátámasztására LÉVI-STRAUSS logikai érvet hoz. Ahhoz, hogy rokonsági struktúra egyáltalán létezhesen, a kapcsolatok három típusának kell összetalálkozniuk: a v é r r o k o n s á g i n a k, a h á z a s s á g i n a k és a l e s z á r m a z á s i n a k. Hogyan adódik azonban ebből a tovább nem redukálható rokonságelem? LÉVI-STRAUSS ezt az incestustilalom általános meglétéből vezeti le, ami annyit jelent, hogy az emberi társadalomban egy férfi egy nőt csak egy másik férfitől kaphat, aki ezt a nőt mint lányát vagy nővérét neki átengedi. Nem kell tehát külön megmagyarázni, honnan került az anyai nagybácsi a rokonsági struktúrába: „nem megjelenik, hanem szükségképpen ott van, mivel a rokonságelem meglétének ő a feltétele”.

Úgy hiszem, nem szükséges bővebben fejtegetni, milyen óriási jelentőségű LÉVI-STRAUSS fentebb vázolt gondolatmenete, ill. levezetésének végeredménye. Nem kevesebről van szó ugyanis, mint arról, hogy 1. a szociálanropológia (tágabban a szociológia) a fonológiai módszerben egy objektív, csaknem természettudományos egzaktuságú instrumentumot talált társadalmi törvények feltárására; 2. ennek a módszernek az alkalmazásával lehetővé válik automatikusan működő strukturális törvények megállapítása (az anyai nagybácsi/unokaöccs viszony úgy aránylik . . . stb.); 3. a jelen esetben nemcsak az avunkulátus problémája oldódott meg kielégítően, hanem kezünkben van a tovább már nem redukálható rokonságelem, minden emberi kapcsolat közül a legegyszerűbb struktúra, a társadalom elemi sejtje. De igazak-e a premisszák és valóban egymásba kapcsolódnak-e a logikai lánc látszólag szilárdan összekovácsolt szemei?

Vitatható mindenekelőtt, hogy szabad-e avunkuláris viszonyról beszélnünk azokban az esetekben, amikor az anyai nagybácsi/unokaöccs viszony „elmosódott, nem kifejezett”, amikor tehát nélkülözi az intézményesített kapcsolat jellegét s következésképpen a társadalmi szabályozottságot. Ismerjük el mégis LÉVI-STRAUSS jogát, hogy a „nem kifejezett” viszonyt is figyelembe vegye és térjünk rá arra a kérdésre: számításon kívül lehet-e hagyni — mint ahogyan LÉVI-STRAUSS teszi — a leszármazási rend és az anyai nagybácsi/unokaöccs viszony összefüggését. A problémával HOMANS és SCHNEIDER foglalkoztak 1955-ben megjelent munkájukban. Megvizsgálva a preferenciális aszimmetrikus kereszt-unokatestvér házasság (előírt vagy ajánlott házasság az anyai nagybácsi, ill. az apai nagynéni leányával) ismert eseteit, arra a megállapításra jutottak, hogy „Huszonhat olyan társadalomban, ahol az anyai nagybácsi lányával való házasság a preferált forma, huszonkettőnek a leszármazási rendje patrilineáris, míg az apai nagynéni lányával kötendő házasságot preferáló hét társadalom közül öt matrilineáris leszármazású”.¹⁴ Ha a korreláció tehát nem is 100%-os, annyi bizonyos, hogy olyan erős korrelációs tendencia mutatható ki a preferálás anyai vagy apai oldala és a leszármazási rendszer között, ami nem hagyható számításon kívül.

Elfogadhatjuk-e továbbmenően LÉVI-STRAUSSnak azt a tételét, hogy az anyai nagybácsi/unokaöccs viszony négy tag közötti viszonyt (fivér, nővér, sógor, unokaöccs) foglal magába? LÉVI-STRAUSS nem említi és így nem is cáfolja RADCLIFFE-BROWN megállapítását, amely szerint: „Jelenlegi adataink szerint ott, ahol fontosnak találjuk az anyai nagybácsit, hasonlóan fontos az apai nagynéni is, bár eltérő módon. Az a szokás, amely megengedi,

¹⁴ Idézi MARVIN, 1968, 502.

hogy a nővér fia anyai nagybátyjával szemben szabadosan viselkedhessék, úgy látszik általában az apai nagynéni iránti különleges tisztelettel és engedelmességgel párosul”.¹⁵ Ha ezt elfogadjuk, márpedig el kell fogadnunk, mivel ennek a tendenciának számos példáját ismerjük, akkor a négy vonatkozási típust az *a p a i n a g y n é n i / f i v é r f i a* viszonyal is ki kell bővítenünk, nem csupán az intézményesített magatartás tényleges megléte miatt, hanem a patrilaterális kereszt-unokatestvér házasság előbb már említett preferenciájának előfordulásai miatt is. Ebben a vonatkozásban felvethető még, hogy miért marad ki az elemi viszonypárból az *a p a / l á n y*, illetve a *n y a i n a g y b á c s i / n ő v é r l á n y a* viszony, hiszen az anyai nagybácsi/unokahúg házasság ismert, bár nem gyakori esetein kívül a figyelembe vételt indokolja az anyai nagybácsit nővérének lányával összekötő, az unokaöccsel egyező vagy ahhoz hasonló viszonya. Példaként a középső bantukat idézzük, akiknél „a *khazi* (anyai nagybácsi) megjelenik, ha nővérének fia vagy lánya beteg . . . Ő gondoskodik a fiúk házasságának a költségeiről . . . Ő veszi kézhez a lányokért adott fizetséget.”¹⁶

De nézzük a következő láncszemet, a magatartási ellentétpárokat és az ezek viszonyára vonatkozó törvényt. Itt két ellenérv is felmerülhet, közülük az első azt veti fel: valóban rokonságelemmel van-e dolgunk ennek a struktúrának az esetében. Ha igen, akkor ezekkel a magatartási viszonyokkal és az ellentétpárokkal minden rokonsági rendszerben találkozunk kell. Ha azonban megvizsgáljuk például a magyar rokonsági rendszer régebbi és újabb rendszerét, akkor kitűnik, hogy ellentétpárokkal nem találkozunk. A régebbiben az összes említett viszonyt negatívként kell jellemeznünk, az újabban pedig — ha a nagybácsi viszonyt egyáltalán bevesszük — az ideális norma szerint, de mondhatnánk tendenciaként is, három pozitív jelű viszony áll szemben egy negatívval (anyai nagybácsi/unokaöccs), ha ugyan nem számolhatunk négy pozitív viszonyal. Erre az ellenvetésre LÉVI-STRAUSS is kitér és a választ két fokozat feltételezésével adja meg: az elsőhöz tartozó rokonsági rendszerek elemi struktúrák felülrétegződéséből jöttek létre és itt az anyai nagybácsi/unokaöccs viszony mindig látható marad, a második szinten a rendszer egységes konstrukciója már egy komplexebb rendet tartalmaz és itt az anyai nagybácsi/unokaöccs viszony már eltűnik a differenciáltabb keretek között. Mivel LÉVI-STRAUSS sem az első, sem a második fokozatnak a rokonsági rendszereit közelebből nem határozza meg, felévéseivel érdemben nehéz foglalkozni, mégis úgy látjuk, hogy a két fokozat feltételezésében ellentmondás van. A struktúra egyszerűségét vagy komplexitását véve választóvonalnak, az anyai nagybácsi/unokaöccs viszonynak ugyanis

¹⁵ RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1952, 17.

¹⁶ Idézi BODROGI, T., 1957a, 15–16.

éppen az „egyszerű” rokonsági rendszereknél, tehát elsősorban az ún. civilizált társadalmak rendszerénél kellene meglennie, itt pedig nincs meg, megvan viszont éppen azoknál a társadalmaknál, ahol az általános szervezeti szint primitívsége miatt a rokonságnak nagy a jelentősége és ezért a szervezet is differenciált és komplex. De tegyük fel, hogy a nagybácsi/unokaöccs viszony, ill. az említett rokonságelem a primitív társadalmak jellemzője. Ebben az esetben logikus következtetés, hogy az ellentétpároknak, ill. az ezekből adódó törvényeknek, ha nem is mindenütt, de legalábbis nagyon sokfelé, a legprimitívebbeknél pedig éppenséggel mindig meg kell lenniök. Itt viszont az a probléma adódik, hogy igen nehéz vagy éppenséggel lehetetlen a kérdéses viszonyokat a LÉVI-STRAUSS által megadott séma szerint jellemezni. Ellenőrzés végett megkísértem az egyik legjobban ismert ausztráliai rokonsági rendszer, a murngin viszonyait ily módon jellemezni.¹⁷ A fivér/nővér viszony az erős elkerülési tabu miatt egyértelműen negatív előjelű, az anyai nagybácsi/unokaöccs viszonya ugyancsak, az apa/fiú és a férj/feleség viszony azonban ezekkel a kategóriákkal aligha jellemezhető. Példánknál maradván kitűnt azonban itt is, hogy az anyai nagybácsi/unokaöccs viszony mellett megvan az intézményesített apai nagynéni/unokaöccs viszony és világosan kirajzolódott, hogy a negatívnak tekinthető anyai nagybácsi/unokaöccs viszony a matrilaterális kereszt-unokatestvér házasság következménye: a nagybácsi ugyanis potenciális, majd tényleges após, akinek a fiú menyasszonyváltásgként rendszeresen ajándékokat ad. A LÉVI-STRAUSS által elemzett öt társadalom esetei általánosításra, ill. a törvény érvényességének elismerésére elégtelenek.

Foglalkozzunk most a lánc utolsó szemével, az incestustilalommal, amelyről következően az anyai nagybácsi nem *bekérül* a rokonsági struktúrába, hanem *szükségképpen ott van*. Nem vitatkozunk annak a megállapításnak a logikai érvényén, hogy egy férfi egy nőt csak akkor kaphat, ha egy másik férfi, mint apa vagy fivér, erről a nőről lemond. Ebben viszont két viszony lehetősége rejlik: viszony egyrészt a feleség fivéréhez, amiből a leszármazási kapcsolaton keresztül az anyai nagybácsi/unokaöccs viszony adódik, másrészt viszony a feleség apjához, aki lányáról mondott le. A matrilaterális keresztunokatestvér házasságot preferáló társadalmak esetében a két személy természetesen azonos, magától értetődően azzal az eltéréssel, hogy a szóban forgó férfi egyszer nővéréről, másodszer pedig lányáról mond le, ezúttal nővére fiának a kedvéért. A matrilaterális kereszt-unokatestvér házasság azonban bár gyakori, nem univerzális mégsem, így tehát a logika alapján (ha elismerjük az incestustilomból adódó következtetést) kellene

¹⁷ WARNER, W. Lloyd, 1958, 52–124.

lenni egy más típusú rokonságelemnek is, amely az apa/fiú, férj/feleség viszony mellett a férj/após és a nagypapa/unoka viszonyt foglalná magába. Ha tetszik, itt is kidolgozhatunk ellentétpárokat, hiszen közismert az apóssal/anyóssal való viszony intézményesített jellege (kereszt-viszonylatban: vő/anyós, meny/após), ami például a szigorú elkerülési kötelezettségben, vagy az apósnak a menyre vonatkozó szexuális jogában (pl. *ius primae noctis*) jut kifejezésre.¹⁸ Kevésbé intézményesített, de sokfelé határozottan pregnáns a nagypapa/fiúunoka viszony, ami pl. Ausztráliában abból is kitűnik, hogy a megszólítás terminusa mindkét személy részéről azonos.

Úgy gondolom, az elmondottakkal sikerült megvilágítanom, hogy a LÉVI-STRAUSS által végzett elemzés, amellyel egyrészt a fonológiai módszernek közelebbről a rokonsági rendszer, tágabban a társadalmi rendszer vizsgálatában való alkalmazhatóságát kívánta bizonyítani, másrészt pedig a rokonságelem, és az ebből következő strukturális törvénynek a létét kívánta megállapítani, nem érte el célját. Hogy itt valóban alapvető kérdésről van szó, az kitűnik abból is, hogy LÉVI-STRAUSS szükségesnek tartja az általa kikövetkeztetett rokonságelem védelmében vitába szállni RADCLIFFE-BROWNNAL, akinek az elemi családra alapozó teóriáját rendkívül veszélycsnek tekinti és akitől szemlélete a rokonsági kapcsolatokat illetően alapvetően eltér. LÉVI-STRAUSS szerint ugyanis „a rokonsági rendszer nem az egyének közötti leszármazás vagy vérrokonság objektív kötelekeiből tevődik össze, hanem csak az emberek tudatában áll fenn, képzetek önkényes rendszere, nem pedig egy tényleges szituáció spontán kifejlődése”. Ezzel a megállapítással, úgy hisszük, fölösleges vitatkoznunk. Engedjük át inkább a szót az angol és az amerikai antropológusoknak. LEACH a brit véleményt idézi LÉVI-STRAUSS rokonságelméletéről, megállapítva, hogy „általánosításai túlságosan is átfogók”, elemi strukturái pedig „elégé laza talajául szolgálnak egy általános teóriának”.¹⁹ Ami a filozófiai hovatartozást illeti, LEACH szerint „Lévi-Strauss gondolkodásának azok az elemei, amelyeket a legérdekesebbnek találok, számomra mind idealista jellegűek”,²⁰ míg az amerikai HARRIS a francia strukturalizmusról adott áttekintésének a végén, LÉVI-STRAUSS és MARX viszonyával foglalkozva a következőket írja: „(LÉVI-STRAUSS) minden lényeges közlésében, minden hipotézis-választásában, minden eddigi analizisében alapvető gondolatait a francia és a német idealizmus fő áramaiból meríti . . . Comte-ot, Durkheimet és Mausst fejen állva találta és csatlakozott hozzájuk”.²¹

¹⁸ Lásd például DRIVER, H. E., 1966.

¹⁹ LEACH, L., 1968, 546.

²⁰ LEACH, L., 1968, 552.

²¹ HARRIS, M., 1968, 513.

Bodrogi, Tibor

GESELLSCHAFTSSTRUKTUR UND STRUKTURALISMUS

In der Einführung gibt der Verfasser einen kurzen Überblick über die Entwicklung der strukturalen Richtungen der Sozialanthropologie, ferner befaßt er sich mit den verschiedenen Varianten des englischen strukturalen Funktionalismus und des französischen Strukturalismus wobei er anhand der Kritik unterzieht Theorien der beiden bekanntesten Vertreter, R. A. RADCLIFFE-BROWN und Claude LÉVI-STRAUSS, eine umfassende Kritik bringt.

Das Wesen der struktural-funktionalen Theorie von A. R. RADCLIFFE-BROWN erläutert der Verfasser auf Grund der Einführung zu dessen Werk »Structure and Function in Primitive Society«. In seiner Kritik zergliedert er in erster Linie den Historismus der englischen Auffassung und bringt seine Ansicht zum Ausdruck, daß es möglich ist, mit entsprechender vergleichender Methodik nicht nur hinsichtlich der Struktur, sondern auch hinsichtlich des Inhaltes und der Funktion die richtigen geschichtlichen Schlußfolgerungen zu ziehen.

Mit der einzigen Seite des Strukturalismus von LÉVI-STRAUSS die sich auf die Theorie von verwandten Strukturen bezogen, befaßt sich der Autor aufgrund dessen Studie: »Die Strukturanalyse in der Sprachwissenschaft und in der Anthropologie«. Nach Einführung in die Theorie reiht er die einzelnen Glieder der Ableitung aneinander und indem er die — nach Ansicht des Verfassers — Unhaltbarkeit der Theorie beleuchtet, kommt er zu der Feststellung, daß die Darlegungen von LÉVI-STRAUSS weder teilweise noch im Ganzen annehmbar sind. Zum Schluß weist er auf die idealistisch-philosophischen Wurzeln des Strukturalismus von LÉVI-STRAUSS hin.

A VALLÁS ÉS MITOLÓGIA STRUKTURALISTA VIZSGÁLATÁRÓL

Az ún. primitív vallások kutatásában a két világháború között a tylori, frazeri, freudi stb. koncepciók jegyében fogant „vallásetnológiai” iskolák alig léptek túl a hagyományos mágia-vallás korszakolás kérdésén. Az angol-szász szociálanropológia előretörése bizonyos időre háttérbe szorította a vallás intenzívebb kutatását. A második világháború óta azonban különböző törekvések tűnnek fel, így a változó etnikumok vallási mozgalmainak a kutatása, a társadalom és vallás korrelációs elemzései, majd egy új metodika kialakítását célzó kísérletek, mint pl. az etnolingvisztikai, a strukturalista analízis stb.

Jelen beszámolóban elsősorban a vallás és mitológia strukturalista megközelítésével szeretnénk foglalkozni, különös tekintettel a strukturalista antropológia vezéregyéniségének, LÉVI-STRAUSSnak a munkásságára. A francia kutató műveinek színvonala, követőinek nagy száma tiszteletet érdemel, így rövid beszámolónk aligha alkalmas a rendkívüli hatású irányzat mélyreható elemzésére, s inkább csak néhány reflexióra korlátozódik.

Az alapvető kérdés a következő: milyen lehetőségeket kínál a lévi-straussi antropológiai koncepció és metodika a vallás és mitológia kérdéseinek a megközelítésére?.

LÉVI-STRAUSS antropológiai koncepciója kialakításában jelentősen merített ROUSSEAU, HEGEL, DURKHEIM, MAUSS munkásságából. Oeuvre-jének egyik központi törekvése a rousseau-i tézis igazolása: a „primitív” elme elsőrendű tevékenysége, hogy humanitás és animalitás, kultúra és természet között distinkciót hozzon létre. E princípiumból kiindulva számos antropológus élénk érdeklődéssel vizsgálta a primitív gondolkodást, elsősorban a mitológia és a vallás szférájában. Analíziseik középpontjába a „klasszifikáció primitív formái” kerültek.¹

¹ DURKHEIM—MAUSS, 1901—1902.

LÉVI-STRAUSS egyik legújabb művében (1967a) írja, hogy az emberre a társadalom vagy kultúra minden állapotában bizonyos eredeti elementáris gondolkodásmód jellemző; az ún. primitív ember racionálisabb, a civilizált ember kevésbé az, mint azt korábbi nézetek vallották. Alapvető megállapítása, hogy a primitívek elméjére a dualisztikus, ellentétpárokban való gondolkodás a jellemző. FIRTH² szerint LÉVI-STRAUSS mutatott rá — elsősorban az ellentétpárokban való kategorizálást illetően — az azonosság és különbözőség fontosságára a mitikus, totemisztikus és kapcsolódó rendszerek szerkezetében. A „mentális struktúra” megállapításakor a francia kutató kimutatja (amire FREUD a maga területén már rávilágított), hogy a primitív elme strukturált, habár határozott esetekben a strukturális alapelvek feltárása közel sem egyszerű. A látszólag pszichológiai jellegű megközelítésben a szociológia feladatát LÉVI-STRAUSS a következőkben látja:³ az analitikus munka célja, hogy az adatok konkrét komplexitását minél egyszerűbb és elemibb struktúrákra redukálja. Másutt így ír: A hagyományos antropológia hibája, akárcsak a hagyományos nyelvészeté, az volt, hogy a terminusokat, nem pedig azok egymáshoz való viszonyát vette figyelembe. A valóság megközelítését illetően pedig azt olvashatjuk, hogy a jelenségek felszíne félrevezető, a strukturált valóság alatta található, és sosem érhető el közvetlen felméréssel. SAHLINS fogalmazása még pontosabb: „... ami látható, az hamis, ami elrejtőzik az érzékelés elől és annak ellentmond, igaz”⁴

A koncepció alkalmazását jelzi LÉVI-STRAUSS és követőinek számos tanulmánya a primitív gondolati kategóriákról, és hangsúlyos szerepet kap a mentális struktúrának a társadalmi, pontosabban rokonsági rendszerekhez való viszonyítása.

LÉVI-STRAUSS a gondolati kategóriákat a mitológia alapján építi fel, és metodikájához közelebb jutunk, ha a mitológia strukturalista analizisét vesszük szemügyre. (Elemzési technikáját ismertnek veszem és csak általános kérdéseket érintek.) Módszerének ismertetéséből megtudjuk, hogy a mítoszban elbeszélt történet nélkülözi a logikát. „Ha viszont kimutatható — írja YALMAN⁵ —, hogy a mítoszokban van egy »alapstruktúra«, akkor kimutatható, hogy az emberi aktivitás minden rétege strukturált és determinált.” (A módszerhez tartozik, hogy egy referenciális mítosz minden verzióját fel kell gyűjteni, majd alapelemeire, a „lehető legrövidebb mondatokra”, azaz „alkotó egységekre” kell felbontani. Ezeknek megfelelő módon

² FIRTH, R., 1966, 2.

³ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1958, 42—43.

⁴ HARRIS, M., 1968, 497.

⁵ YALMAN, N., 1967, 72.

történő csoportosítása, majd kiértékelése képezi az analízis központi technikáját.)

A legnagyobb igényű analízist LÉVI-STRAUSS⁶ egyik főműve tartalmazza, amelyben dél-amerikai indiánok mítoszait elemzi. A referenciális boróro mítosz más mítoszokkal való összevetése során az analízis mindenütt kimutatja, hogy a mítoszok strukturáltak, belső logikát árulnak el, alakulásukra az ellentétpárok jelenléte, felbomlása stb. jellemző. Igazolást nyer, hogy a mítoszok a dualisztikus gondolkodás termékei, lényegi tartalmukat tekintve pedig — az alapkoncepció jegyében — ember és állat, kultúra és természet közötti különbségtevést célozzák.

LÉVI-STRAUSS szellemes okfejtése természetesen közelszem ilyen sommás és leegyszerűsített. Módszerének finomságaira, a deskripció fontosságára ki sem térhetünk egy rövidre szabott előadás keretében. Annyit azonban megjegyezhetünk, hogy minden szellemessége ellenére — amint erre számos bírálója rámutatott — LÉVI-STRAUSS „retorikai labirintusa” sok esetben ellentmondásokat is tartalmaz; mindamellett gondolatébresztő hatása rendkívüli. LEACH szavait idézem: „Lévi-Strauss akkor is képes ideákat adni a számomra, amikor pontosan nem is tudom, mit mond”.⁷

A lévi-straussizmus koncepciójának és módszertanának sommás összegezése után szánjunk néhány oldalt a problémák kidomborítására, támaszkodva BURRIDGE,⁸ YALMAN,⁹ HARRIS¹⁰ és más kutatók bírálatára.

Az első számú kérdés: vajon a mentális struktúrának a mitológiai szövegeken át való analízise adhat-e teljes képet a primitív vallási világról? HARRIS¹¹ jegyzi meg, hogy elemi mentális struktúrák keresése visszatérés a jelenségeknek az ösztönvilággal való értelmezéséhez, mondhatnánk egyfajta duális „Elementargedanke” feltevéséhez.¹² Ha az eredendő egyetemes mentális struktúra termékei a vallási jelenségek, miért különböznek egymástól?

Nézetem szerint a megállapítás, hogy a „primitív” elme logikai kategóriákat képes kialakítani, még nem a vallási világról vizsgálatának a célja, hanem csak eszköze. Ez a megközelítés számításán kívül hagy több tényezőt, többek között a pszichológiai, emocionális aspektusokat. LÉVI-

⁶ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1964.

⁷ LEACH 1967, V XVII.

⁸ BURRIDGE, K.O.L., 1967.

⁹ YALMAN, N., 1967.

¹⁰ HARRIS, M., 1968.

¹¹ HARRIS, M., 1968, 492.

¹² HARRIS 1968, 492 „Cartesian mental structures differ from those which Freud, Jung, and other depth psychologists were convinced lay the bottom of social behaviour. The relevant components are the structures of thought rather than the structures of feeling. If emotions are taken into consideration they are reduced to mathematized plus and minus qualities.”

STRAUSS bár említést tesz félelemről, aggodalomról stb., az érzelmi faktort háttérbe szorítja. A mentális struktúrák keresése — HARRIS¹³ szavai szerint — LÉVI-STRAUSS számára a „realitás paralízisét” adja. A klasszifikáció primitív formáinak a vizsgálata kétségtelenül nagy jelentőségű, de nem feledkezhetünk meg arról, hogy vizsgált etnikumaink a klasszifikációk különböző fajtáival, igen árnyalt differenciáló képességgel rendelkeznek.¹⁴ Ha megkíséreljük vallási fogalmaink értelmezését, láthatjuk — antropológiai közhely ez —, hogy a dolgoknak nemcsak két oldala van, rádöbbenünk, milyen sokértékűek a fogalmak.¹⁵ Nem elhanyagolandó a bennszülött nyelvek ismeretének a kérdése sem. Alkalmasak-e az esetleges többszörös áttétellel gyűjtött szövegek az interpretálásra?

Mindebből következően felmerül a kérdés: önmagából a mítoszból ki-elemezhető-e az adott etnikum gondolkodása? Valóban tükrösképe-e a mítosz egy adott embercsoport eszmevilágának? Miért nem esik szó mítosz és más orális tevékenység viszonyáról? Miért nem tudunk még semmit a mítosz szerepéről?

1950-ben LÉVI-STRAUSS így írt: „... a társadalomban minden, még a legkülönösebb dolog is mindenekelőtt funkció, és funkcionál. Semmit sem érthetünk meg, ha csak nem valami máshoz való viszonyában szemléljük... Nincs társadalmi jelenség, amely ne lenne integráns része a társadalmi egésznek.” Ugyanakkor — erre BURRIDGE hívja fel a figyelmet¹⁶ — LÉVI-STRAUSS bírálja a funkcionalista megközelítést, azt állítván, hogy a mítosz önmagában is érthető, a létrehozó kultúrára való hivatkozás nélkül. Pedig egyik analízise során ökonómiai, társadalmi, kozmogóniai rétegeket hívott segítségül.¹⁷

Rátérve az animalitás versus humanitás kérdésére, elmondhatjuk (amit számos terepmunka bizonyít), hogy létezik természetes törekvés a természeti népeknél a környező világ valamilyen formában való csoportosítására. Több tanulmány foglalkozott az identifikáció kérdésével, elsősorban a faunával kapcsolatban, olyan etnikumoknál, ahol az állatszimbólumok reprezentáns objektumai a világképnek. (A kérdést természetesen ott lehetett a legintenzívebben vizsgálni, ahol a lakosság dinamikus kapcsolatban állt az állatvilággal.) A dél-amerikai mítoszok elemzése során LÉVI-STRAUSS olyan

¹³ HARRIS, M., 1968, 497.

¹⁴ A kérdésről bővebben ír WORSLEY, P., 1967, 156—157.

¹⁵ Lásd még TURNER, V., 1964 és BEATTIE, I., 1966, 66: „Also, as Turner especially has demonstrated in his analysis of Ndembu ritual, the same symbol may have different referents, so that the same rite may have many different though interconnected kinds and levels of meaning (1961, 1962, 1964.)”

¹⁶ BURRIDGE, K.O.L., 1967, 97.

¹⁷ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967.

területekről választotta ki mítoszait,¹⁸ ahol emberi jegyekkel ellátott állatok vannak (és ez megkönnyítette tézisének alátámasztását). Felmerül a kérdés, milyen objektív kritériumok alapján történik az analízishez szükséges „referenciális mítosz” kiválasztása, vagy a „lehetséges legrövidebb mondat” kiemelése?

A mítoszok vizsgálatánál természetesen figyelembe kell venni a diffúzió lehetőségét, az esetleges jelentésváltozást, LÉVI-STRAUSS a dél-amerikai mitológia analízise során negligálja a „magaskultúrák” és „természeti népek” sajátos viszonyából adódó kultúrtörténeti helyzetet. Gondolok itt pl. a másodlagos primitivizálódás átrétegződéseire, a nyelvi sajátosságokra

BURRIDGE szerint a francia kutató kezében minden mítosz azonossá válik, azonos dolgokkal azonos módon foglalkoznak.¹⁹ WILLIST idézem: „A mítosznak és a mitikus gondolkodásnak” jellemzője Lévi-Strauss szerint, hogy minden mítosz strukturális dimenzióinak a száma, és egy transzformációs csoport mítoszainak a száma elvileg határtalan: ily módon térben (és feltehetően időben is) egymástól távol levő társadalmak által létrehozott mítoszok kimutathatóan kapcsolatban állnak egymással, és egymást megvilágítják.²⁰ Úgy vélem, a „mitikus gondolkodás” megállapítása a mítosznak írott szöveggént való kezeléséből fakad. Nem hagyható figyelmen kívül, hogy az orális kultúrákban a gondolkodás ellentmondásokat tartalmaz: A központinak vélt referenciális mítosz önkényes kiválasztása, s az abból feltárt struktúra vajon nem inkább az analizáló teremtménye, aki „... saját rendjét kívánja az etnográfiai anyagra kényszeríteni...?”²¹

Az objektív valóságnak ellentmond — többek között — az elbeszélő műfajok összekeverése is. A venezuelai indián vagy a Trobriand-szigeti bennszülött határozottan megkülönbözteti a szekuláris elbeszélést a szakrális mítosztól stb. Venezuelai terepmunkám során megállapíthattam, hogy a szakrális mítoszok társadalmi rezonanciájában elsősorban kollektív-emocionális tényezők jutottak felszínre: a samán előadásának ténye, a k t u s a az elsődleges — a közösséget „megnyugtatja”, hogy az előadó teljesíti szerepét. (A mitikus történetek konkrét „szövege” a közösség számára nem elsőrendű jelentőségű, hiszen többségében kevesek által értett, rituális formulákat tartalmaz.)²² A mítosz valóságos élete azután a rítusban

¹⁸ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1964.

¹⁹ BURRIDGE, K.O.L., 1967, 113.

²⁰ WILLIS, R.G., 1967, 525.

²¹ WILLIS, R.G., 1967, 524: Szerző itt arra utal, hogy empiricisták szokták a fenti szavakkal vádolni a strukturális analízist az antropológiában (utalva a megközelítés formalizmusára.)

²² A kérdéssel bővebben foglalkozom egy megjelenés alatt levő tanulmányomban (Aspects of Story-telling among the Piaroa Indians Venezuela, Acta Ethnographica 1970, 20.)

nyilvánult meg, amikor a történések lényege vizuálissá vált! A mítosz megközelítése egyoldalúvá, megértése hamissá válhat, ha nem vizsgálják — valamilyen formában — a rítussal való összefüggésében. Ha ezt elfeledjük az egyedi, a sajátosan emberi ellenére megmarad „... egy távoli és matematikai szépség struktúrája: a »zene« formát nyer, de emocionális tartalmát elveszti...”²³

Az idealista koncepció legpregnansabb kifejtése a *Le cru et le cuit* című műben történik: „... a mítoszok magát a szellemet jelentik, amely azokat a világban kimunkálja, amelynek maga is része. Nemzheti azokat a szellem és szimultán más mítoszok is, valamennyien a szellem architektúrájának tagjai.”²⁴ Ezzel kapcsolatban jegyzi meg WILLIS „A szociálanropológiai teória és gyakorlat lehetőségeit ez aligha mozditja elő. Nagy szakadékok képez a társadalmi gondolat — egy tág kultúraarea kollektív reprezentációi — és a társadalmi aktus, valamint olyan intézmények között, amelyeknek ezek a gondolatformák valamilyen módon megfelelnek. Kérdés, vajon a végtelenül dualisztikusnak tűnő mitológiai gondolkodás kialakíthatja-e társadalmi viszonylatrendszer sokkal összetettebb koncepciók struktúráit?”²⁵ WILLIS itt arra hivatkozik, hogy LÉVI-STRAUSS *The Story of Asdiwal* című analizisében arra a furcsa megállapításra jut, hogy a mítoszon végigvonuló binarikus átalakulások a matrilineáris keresztunokatestvér-házasság szokásából fakadó alapvető társadalmi ellentmondást tükrözik.

Néhány szót még az identifikációról és ezzel kapcsolatosan a totemizmusról. LÉVI-STRAUSS *Le totémisme aujour d'hui* egyik művében megállapítja, hogy a totemizmus realitása egy bizonyos gondolkodásmód illusztrációjára redukálódik, és az érzelmek csupán másodlagosak.²⁶ E tétel bírálatakor FIRTH a következőket teszi szóvá: az identifikációt tartalmazó vallási hiedelmeknek több funkciójuk, és összetett strukturális jelentőségük lehet. De úgy tűnik, egyik funkciójuk, hogy szimbolikusan megállapítsák az emberi lét, az emberi tevékenység, és az emberi konstrukciók érvényességét a társadalmon belül. FIRTH egy példát említ a nuerektől: az emberi ikrek viszonya a madarakhoz nem egyszerűen intellektuális klasszifikáció. „A sémát bonyolítják olyan elemek, mint a tabu- és a szégyen magatartás és valószínűleg a morális felelősség elemei.” Tehát nemcsak gondolkodási mód: interpretációjában aggodalom és félelem emóciói keveredhetnek.²⁷

²³ WILLIS, R.G., 1967, 532.

²⁴ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1964, 346.

²⁵ WILLIS, R.G., 1967, 528.

²⁶ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1962b, 149.

²⁷ A fenti megállapítások kiegészítéséül: „The elaborate ritual acts performed over what are regarded as material embodiments of gods and spirits . . . have more than

Megemlítendő, hogy mint identifikációs és totemisztikus „anyag”, az állatok a növényeknél alkalmasabbak, amint erre már MALINOWSKY is utalt, megkülönböztető vonásaik, mint forma, szín, mentalitás, hang stb. miatt. Ehhez hozzátenném a társas állapot tényét. Főként az utóbbinak van jelentősége az érzelmi azonosulást illetően, amint a piaroa-indiánoknál is megfigyelhettem. Legyen szabad ezzel kapcsolatban egy kis kitérőt tenem: a piaroa férfiak fő tevékenysége a vadászat, és életükben a dél-amerikai vaddisznó, a pekari igen jelentős szerepet játszik. Méreténél fogva — miután a jaguárt, pumát, tapírt nem ölik meg — a legtöbb húst adhatja a számukra. A mítoszokban is kiemelkedő a szerepe: a piaroák egyik ősüknek tekintik. Ha a klasszifikálást vizsgáljuk, azt látjuk, hogy a legáltalánosabb ehető — nem ehető kategórián túl, igen jelentősen nyom a latba az állat természete, mint pl. az a tény, hogy erdőjáró, csoportban él, vezetője van stb. De rendkívül fontos, hogy emberi jegyekkel van ellátva: a mítosz szerint egykoron ugyancsak ember volt, és ez érzelmileg is hozzáköti az indiánhoz. (Az álla alatti világos színű pamacs a piaroák ezüst ajakdíszét idézi, „neki” is át van fúrva a nyelve, akárcsak a felavatott férfiakkal.) Ez a rövid kitérő is jelzi a klasszifikációk árnyaltságát, s ha ehhez még hozzátesszük, hogy az állattal kapcsolatos képzetek, mitológiai események a pekari-rítusban kerülnek nyilvánosság elé, világos, hogy az állatidentifikáció vizsgálatánál nem elégedhetünk meg csak annak megállapításával, hogy bizonyos emberek bizonyos állatokkal azonosítják magukat. Megállapíthatjuk LÉVI-STRAUSSzal, hogy ez egyik kategóriája a piaroa gondolkodásnak, megközelíthetjük nyelvi, lélektani stb. úton, de a koncepció akkor válik társadalmilag-vallásilag teljessé, amikor meghatározott gesztusok, mozgások — rítusok kiegészítik!²⁸

A mítosz, vallási idea és rítus akkor nyeri el globális értékét, ha összefüggéseiben vizsgáljuk. Egyet kell értenünk YALMANNAL,²⁹ hogy a mítosz analízise kiterjeszhető a rítusra is, de nem általános benyomások vagy informátorok nézetei alapján, „hanem rítussorozatok, mítoszgyűjtemények igen részletes anyagán végzett rendszeres elemzés útján”. Még világosabban, szinte programot adóan fogalmaz GEERTZ: „A vallás antropológiai tanul-

an intellectual component. Basically I interpret these as symbolic ways of paying respect to human creations and human assets, as part of the process of asserting personal identity. When Tikopia say that they are paying respect to a god and make what are generally recognized as appropriate submissive gestures, what I infer is that they are paying respect to their idealisation of themselves and of the work of their hands.” (Firth, R., 1966, 15.)

²⁸ TURNER, V., (1962, 87) mutat rá, hogy a rítus központi kérdése „...that of expressing what cannot be thought of”.

²⁹ YALMAN, N., 1967, 83.

mányozása kétlépcsős művelet: az első annak a jelentésrendszernek az analízise, amelyet a vallást magát alkotó szimbólumok magukba foglalnak; a második, ezeknek a rendszereknek a viszonyítása szociokulturális és pszichológiai folyamatokhoz”.³⁰

Összefoglalóan: a vallás és mitológia strukturalista analízise rendkívüli lehetőségeket kínál, — de az analízis eszközét nem téveszthetjük össze a koncepcióval. A mítosznak önmagában az expresszív kultúra komplexitásától független, irodalmi-esztétikai megközelítéssel történő elemzése nem lehet a mitológia (és vallás) antropológiai megközelítésének a kizárólagos módszere. A funkció fontosságának tagadása, a jelenségek szubjektív kiemelése aligha vihet közelebb a „dolgok globális sokértékűségének” a megismeréséhez és megértéséhez.

³⁰ GEERTZ, Cl., 1966, 42: „Only when we have a theoretical analysis of symbolic actions comparable in sophistications to that we now have for social and psychological action, will be able to cope effectively with those aspects of social and psychological life in which religion (or art, or science, or ideology) plays a determinant role.”

Boglar, Lajos

ÜBER DIE STRUKTURALISTISCHE MYTHOLOGIE- UND RELIGION-
FORSCHUNG

Der Beitrag beschäftigt sich mit der strukturalen Forschung von Religion und Mythologie, unter besonderer Bezugnahme auf LÉVI-STRAUSS. Unter Berufung auf die Ansicht seiner Kritiker (BURRIDGE, YALMAN, HARRIS) werden seine anthropologische Konzeption und Methodik einer Analyse unterzogen.

Der Verfasser stellt zusammenfassend fest, daß die Strukturanalyse der Religion und der Mythologie außergewöhnliche Möglichkeiten bietet, daß jedoch die Mittel der Analyse nicht mit der Konzeption verwechselt werden dürfen. Den Mythos selbst darf man — unabhängig von der Gesamtheit der expressiven Kultur — nicht ausschließlich mit literarisch-ästhetischen Methoden analysieren. Das Ableugnen der Wichtigkeit der Funktion und die subjektive Hervorhebung der Erscheinungen kann kaum zum Erkennen und zum Verstehen der »globalen Vielseitigkeiten der Dinge« führen.

STRUKTURÁLIS ANTROPOLÓGIA, KATEGORIKUS STRUKTURALIZMUS ÉS MARXISTA RENDSZER- ELMÉLET

Struktúra, funkció, társadalmi struktúra, rendszer az etnográfia tudományában is már régóta használatos fogalmak. A húszas években Fritz KRAUSE volt, aki megállapította: „egy nép kultúrája egy egészet alkot, azaz egy önmagában tagozott egységet, amelynek tagjai bizonyos módon összekapcsolódnak, aminek tehát meghatározott struktúrája van.” Egyidejűleg azt a követelményt állította fel, hogy fel kell fedezni a „struktúra-vonalakat”, „amelyek egyrészt a gazdasági, másrészt a társadalmi, vagy a vallási életen húzódnak végig, továbbmenően pedig a gazdasági életet a társadalmi és a gazdasági élettel összekötve ezt a három életkört egy egésszé egyesítik”.¹ RADCLIFFE-BROWN az egy társadalomban meglévő társadalmi kötelékek összességét nevezi a szóban forgó társadalom t á r s a d a l m i s t r u k t ú r á j á n a k,² KROEBER pedig azt hangsúlyozza: „Egy r e n d s z e r természet szerint mindig valami más és több, mint a részek összege: magában foglalja a részek közötti kapcsolatokat is”.³ A fiatal szovjet etnográfia — példaként ragadjuk ki TOKAREV *Obščestvennyj stroj melanezijcev* c. munkáját 1929-ből — ezzel szemben a marxista—leninista társadalomelmélet szilárd alapjára támaszkodik és egy társadalomnak állandóan változó gazdasági struktúráját mindig egyúttal mint ennek társadalmi struktúráját, mint az emberek közötti kapcsolatok meghatározó társadalmi rendjét tekinti.

Néhány év óta azonban néhány országban a „struktúra” fogalom többé már nem csupán teljesen jogos tudományos jelentésében, mint rendszerelméleti kategória jelenik meg, hanem a polgári filozófia egyik „modern”

* A szerző a lipcei Museum für Völkerkunde munkatársa. A cikket fordította: BODROGI Tibor.

¹ KRAUSE Fr., 1923, 250 (Kiemelés tőlem, W. H.).

² Vö. RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1965, 190.

³ KROEBER A. 1948, 293 (Kiemelés tőlem, W. H.).

irányzatának tárgyává lett.⁴ A strukturalizmus francia hármás csillagzatához, amelyhez egyebek között csatlakozott ALTHUSSER is, a nyelvész Michel FOUCAULT és a művészettörténész Pierre FRANCASTEL mellett tagja a különböző brazíliai indián csoportok között végzett munkájával kitűnt befolyásos etnográfus, Claude LÉVI-STRAUSS. A negyvenes évektől a strukturalizmusról írt tanulmányai, amelyeket *Strukturális antropológia* címmel már 1958-ban kötetben is kiadtak, időközben különböző nyelveken jelentek meg.

De miért foglalkozunk újólag LÉVI-STRAUSS nézeteivel, amikor francia marxisták, így Maxim RODINSON és Jean-Francois REVEL már az 50-es évek közepén, mások pedig újabban is, már behatóan taglalták a strukturalizmus különféle aspektusait.

1955. november 25-én RODINSON kritikájával kapcsolatos állásfoglalásában maga LÉVI-STRAUSS követelte: vegyük vizsgálóra, hogyan „kísérelte meg az utóbbi ötven év etnológiai eredményeit a marxista áramlatba besorolni”,⁵ más szavakkal: meg kell vizsgálnunk, Claude LÉVI-STRAUSS strukturalizmusa hogyan és milyen mértékben gazdagítja a marxista rendszerelméletet, tényleges hozzájárulás-e a marxista etnográfia továbbfejlődéséhez.

Másrészt a LÉVI-STRAUSS elméleti nézeteivel való foglalkozás szükségessége a következő tényből adódik: Az NDK-ban a tudományos-technikai forradalom feltételei között a szocializmus fejlett társadalmi rendszerének tervszerű alakításához szükséges történetileg objektív követelmények megkívánják az olyan modern vezetési módszerek, mint a kibernetika, a rendszer- és a játékelmélet, az operációkutatás stb. még következetesebb alkalmazását.⁶ Walter ULBRICHT mondta a Marx Károly születésének 150. évfordulója alkalmából tartott nemzetközi tudományos ülészakon: „Komplex folyamatok és szisztémák tudatosan tudományos szabályozására törekedünk az emberek által, az emberekért. Ebben az értelemben használjuk fel a kibernetikát. Az elektronikus adatfeldolgozás az ember gondolkodási funkcióját veszi át. Ez az ember által történő programozott feladatadást tételezi fel . . . A kibernetika lehetővé teszi az embernek hogy komplex szisztémák modelljeit alkossa meg. Ezáltal vagyunk abban a helyzetben, hogy a komplex folyamatok dialektikáját megragadjuk, ezeken uralkodjunk és a szisztémának megfelelően alakítsuk”.⁷ Úgy tűnik, hogy meghatározott társadalmi kapcsolatok modelljeinek építésével, más szavakkal:

⁴ Vö. HAGER, K., 1969, 55.

⁵ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 357 (Kiemelés tőlem, W. H.).

⁶ Vö. HAGER, K., 1969, 46f.

⁷ ULBRICHT, W., 1968, 44.

meghatározott társadalmi rendszerek modelljeinek alkotásával, ami az „etnológiai” struktúra-analízisek kinyilvánított célja,⁸ az állítólagosan MARXra és ENGELSre alapozó etnológus,⁹ LÉVI-STRAUSS elsőként alkalmazza példás módon és sikeresen a kibernetikus és játékelméleti módszereket a társadalmi összefüggések kutatásánál. És ezzel felvetődik a kérdés: mennyiben van aktuális jelentősége LÉVI-STRAUSS strukturális vizsgálatainak a mi szocialista társadalmunk gyakorlata számára.

Ezeket a kérdéseket az általános marxista rendszerelméletből kiindulva kell megválaszolnunk.

Az anyagi világban tudvalevőleg nincsen olyan jelenség, amelynek abszolút független, semmi által meg nem határozott léte lenne.¹⁰ Az anyag minden tartománya valamilyen módon rendezett, az összefüggésnek és a meghatározottságnak speciális formáit mutatja és ennyiben anyagi rendszernek nevezhető. A rendszer fogalma így általános és filozófiai kategóriának számít.¹¹

Az általános marxista rendszerelmélet értelmében minden konkrét, történeti fejlődési fokán az emberi társadalom is anyagi rendszer, amelynek elemei — a termelőerőiket működtető emberi egyének — egészen meghatározott módon kapcsolódnak össze és aminek ezáltal egészen specifikus struktúrája van. A társadalomtudományok — és ilyen az etnográfia is — teljes társadalmi rendszerek struktúráját, mozgását és fejlődését, vagy esetleg csak a mindenkor történetileg konkrét társadalom rész-szisztémáit kutatják, de vizsgálatuk során — az utóbbi esetben is — mindenkor figyelembe veszik a szóban forgó rész-szisztémának az egész rendszerben elfoglalt helyzetét és funkcióját.

Ennek a mi társadalomelméletünknek az alapja MARXnak a gazdasági társadalomformációról szóló tana. MARX ezt a tant a korai polgári társadalomteoretikusokkal, HOBBS-szal, JEFFERSONnal, RADISČEVvel és különösen a „társadalmi szerződéses” ROUSSEAU-val folytatott vitában alakította ki és megállapította, hogy „a társadalom nem egyénekből áll”, hanem „azoknak a kapcsolatoknak, viszonyoknak az összegét jelenti, amiben ezek az egyének egymással állnak”.¹² Ezzel MARX megindokolta az emberi társadalom rendszerjellegét. A kapitalista államok különféleképpen alakult társadalmi rendjének a vizsgálata során MARX felismerte, hogy ezekben azonos anyagi társadalmi viszonyok, azonos termelési viszonyok vannak

⁸ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 308.

⁹ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 358.

¹⁰ Ezt világítja meg más szavakkal LÉVI-STRAUSS, Cl., is (1967, 351).

¹¹ EICHHORN—KLAUS—KRÖBER 1967, 218.

¹² MARX, K., 1953, 176.

jelen. Sikerült neki az ezekben az államokban meglévő társadalmi jelenségek komplikált hálózatát közös alapra, a kapitalista termelési viszonyokra vezetni vissza és ezzel a történelmileg adott társadalmi renden belül meglévő emberi kapcsolatok sokféleségéből az anyagiakat olyan lényeges viszonyokként meghatározni, amelyeknek meghatározott állami, jogi, politikai és ideológiai viszonyok és intézmények felelnek meg. Ezen a történelmi materialista alapon válik lehetővé számunkra, hogy az egyes népek fejlődését egymással összehasonlítsuk és az emberi társadalom történetét törvényszerű összefüggésében és a társadalmi formák progresszív változásában kutassuk. Egy történetileg konkrét társadalom rendszerjellegének a felismerése éppenséggel az alapvető előfeltétele annak, hogy megmagyarázzuk társadalomgazdasági struktúráját, az ebből levezetett rész-struktúrákat a felépítmény tartományában, valamint a társadalmi viszonyoknak ezekben a különböző részrendszerekben végbemenő változásait.

Walter ULBRICHT mutatott rá a már említett, MARX 150. születési évfordulója alkalmából tartott nemzetközi ülészekon arra, hogy a társadalomgazdasági társadalomformációról szóló marxista tanítás „a jelenlegi feltételek között mindinkább előtérbe kerül abban a gyakorlati és elméleti harcban, amelyet egy fejlett szocialista társadalom megvalósításáért folytatunk, valamint abban a harcban, amelyet a munkásosztály vív azon imperialista kísérletek ellen, hogy a monopólió uralmának kizsákmányoló rendszerét fenntartsák”.¹³

Míg korábban a történetfilozófusok, mint pl. RITTER és MEINECKE, tagadták, hogy az emberiség történetében bármiféle törvényszerűség és fejlődés lenne, vagy miként pl. SPENGLER és TOYNBEE, a történelemben önmagukba zárt civilizációk és kultúrák egymás után és egymás mellett állását látták, ma számításba kell venniük azt a marxista–leninista filozófia és a szocialista gyakorlat által már régen kimutatott tényt, hogy a történelem objektív-törvényszerű fejlődési folyamat, amely az egyes társadalmi formációk kialakulásának, növekedésének és progresszív váltakozásának az útján megy végbe. Hogy azonban a termelési viszonyok, különösképpen pedig az osztályharcok reális problematikáját megkerüljük, a gazdasági társadalomformációkról szóló marxi tanítással az úgynevezett „ipari társadalomról” való koncepciójukat szegezték szembe, amint ezt pl. GALBRAITH tette. Ha először úgy is tűnik, hogy az etnográfának ezzel a legújabb polgári-imperialista társadalomelmélettel alig van valamilyen kapcsolata, elegendő csak egy pillantást vetnünk az amerikai etnográfus, Eric R. WOLF *Peasants* című ismert munkájára, amely 1966-ban jelent meg, hogy lássuk a rendkívül

¹³ ULBRICHT, W., 1968, 30.

szoros összefüggést. WOLF a „paraszti társadalomban” „az emberi társadalom fejlődésének egyik fázisát” látja, „amely a törzs és az ipari társadalom között helyezkedik el és amelynek romjain az ipari társadalom jött létre”.¹⁴ Ezzel társadalomtudományi diszeiplinánk egyik polgári képviselője az ipari társadalomról való koncepciót történetfilozófiai teória rangjára emeli, amely a történelmet mint „g a z d a s á g i á l l a p o t o k tényleges sorrendjét”, „mint népgazdasági-technikai növekedési fokokat” ábrázolja.¹⁵

Közismert, hogy néhány polgári ideológus, mint például BUCKINGHAM, ennek az elméletnek az alapján a „modern ipari társadalmat” a népgazdaságilag haladott kapitalista és szocialista országok közeledésének egyik fázisaként ábrázolja. E konvergencia-elmélet védelmezőinek módszertani alapja az ún. k a t e g o r i k u s s t r u k t u r a l i z m u s.¹⁶

De hol is foglal helyet az etnológus LÉVI-STRAUSS *strukturális antropológiája*?¹⁷

1. Nyúljunk vissza mégegyszer a társadalom ismert marxi meghatározásához. PROUDHON társadalomfogalmát kritizálva, MARX *A politikai gazdaságtan bírálatának alapjaiban* ezt írja: „... mintha valaki azt akarná mondani: a társadalom szempontjából nem léteznek rabszolgák és polgárok: mindkét csoportban emberek vannak. De éppenséggel csak a társadalmon kívül emberek. Rabszolga és polgár — ezek társadalmi meghatározások — emberek közötti viszonyok. Az ember, mint olyan, nem rabszolga. Rabszolga a társadalomban és a társadalom által . . . Proudhon úr úgy véli, hogy a társadalom szempontjából nincsen különbség kapitalisták és munkások között. De mégis van különbség, amely egyenesen csak a társadalom szempontjából létezik”.¹⁸ És így fejezi be MARX: „A társadalom nem egyénekből áll, hanem azoknak a kapcsolatoknak, viszonyoknak az összegét fejezi ki, amelyek az egyének között állnak fenn”. Amikor LÉVI-STRAUSS ugyanerről a tárgyról ezt írja: „Egy társadalom egyénekből tevődik össze, akik egymással csereviszonyban állnak”,¹⁹ úgy első pillantásra az a látszat, mintha a marxi felismerést adná vissza, csak más szavakkal. De a magyarázó mellékmondat, amely az adott társadalom immanens, egyének és csoportok közötti viszonyait manifesztálja, megmutatja LÉVI-STRAUSS társadalomfogalmának nem marxista tartalmát. Amikor MARX *A filozófia*

¹⁴ WOLF, E.R., 1966, vii.

¹⁵ Lásd EICHHORN—KLAUS—KRÖBER 1967, 235.

¹⁶ Lásd KRÖBER 1968, 1320.

¹⁷ Ennek a többé-kevésbé eklektikus tannak a különféle gyökereit már több kritikus, legutóbb PALERM is (1969) megvizsgálta, ezért ezzel az aspektussal itt behatóbban nem foglalkozunk.

¹⁸ MARX K., 1953, 176.

¹⁹ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 321.

nyomorában ismét PROUDHONnal vitatkozik, és pedig PROUDHONnak azzal a nézetével, hogy az ember nem képes mindent, amire szüksége van, saját maga előállítani és ezért más embereknek a z t j a v a s o l j a, hogy készítményeiknek egy részéről mondjanak le az ő produktumai ellenében — kimutatta, hogy a csere nek megvan a maga története és ennek mindenekelőtt kizárólag termékek a tárgyai; végül a kapitalista társadalmi renddel jött el az az idő, állapítja meg MARX, „amikor minden, amit az emberek azelőtt elidegeníthetetlennek tartottak, a csere tárgyává lett. Ez az az idő, amikor olyan dolgok is, amelyeket addig megosztottak, de s o h a n e m c s e r é l t e k k i egymással, adtak, de s o h a e l n e m a d t a k, megszereztek, de s o h a m e g n e m v á s á r o l t a k, erény, szerelem, meggyőződés, tudás, lelkiismeret stb., egyszóval minden dolog kereskedelmi cikké lett.”²⁰ LÉVI-STRAUSS azonban visszanyúl PROUDHON csereteóriájához, amikor ezt mondja: „Minden társadalomban a csere legalább három szinten megy végbe: nők csereje; javak és szolgálatok csereje; információk csereje”.²¹ Amikor annak a reményének ad kifejezést, „hogy a szociálintropológia, a közgazdaságtan és a nyelvtudomány egy napon egyesíti erőit, hogy létrehozzon egy közös diszciplínát, a csere tudományát”,²² akkor ezzel egy, a marxista—leninista történelemfelfogással ellentétes társadalmi elmélet megalkotására törekszik, amely mögött az emberi kapcsolatoknak a tőke általi eldologiasítása rejlik és amely végső soron a kapitalista magántulajdon örök fennmaradásának a képzetét támasztja alá, mint ami a „csere” mindenféle formájának az alapja.²³

2. Mint etnológus LÉVI-STRAUSS csak mellékesen törődik azzal a társadalommal, amelyben él, tehát Franciaország kapitalista társadalomrendszerével: „Amit mindenekelőtt megragadni szeretnék” — írja — „azok az ún. primitív társadalmak, amelyekkel az etnológusok foglalkoznak”.²⁴ Az őt bíráló M. RODINSONnal vitázva formálisan a materialista történelemszemléletnek MARX és ENGELS által a *Kommunista kiáltványban* megfogalmazott alapvető felismerése mögé áll: „Minden eddigi társadalom története osztályharcok története.”²⁵ Az ezt a mondatot pontosabbá tevő és továbbfejlesztő megállapítás, amely MARXnak Joseph Weydemeyerhez 1852. márc. 5-e. írt levelében található, „h o g y a z o s z t á l y o k l é t e a t e r m e l é s m e g h a t á r o z o t t t ö r t é n e t i f e j l ő d é s i f á z i s a i h o z k ö t ő d i k, hogy az osztályharc szükségszerűen a p r o l e t á r d i k t a t ú r á h o z

²⁰ MARX, K., 1885—IV/1959, 69. (Kiemelés tőlem, W. H.).

²¹ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 322.

²² LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 324.

²³ Vö. MARX K., 1846—XXVII/1963, 459f; HAGER 1969, 21; KURELLA 1968, 121.

²⁴ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 364.

²⁵ MARX—ENGELS 1848—IV/1959, 462.

vezet és hogy ez a diktatúra csak átmenetet jelent minden osztály megszüntetéséhez és az osztály nélküli társadalomhoz”,²⁶ LÉVI-STRAUSS első harmadára redukálja, hogy RODINSONNAL való vitájában MARXra hivatkozhasson: „Marxnál és Engelsnél gyakran kifejtett gondolat, hogy a primitív, vagy primitívnek tartott társadalmakban a vérségi kötelékek (amit ma rokonsági struktúrának nevezünk) az uralkodók, nem pedig a termelési viszonyok”.²⁷ Valóban találhatók hasonló jellemzések az antagónisztikus osztályokra még nem szakadt ősközösségi rendről, mint „a közösség tagjai közötti vérrokonság viszonyain nyugvó”, „nemzeti kötelekektől uralt” társadalmi alakulatról, különösen MARXnak V. SASSULITSCHHOZ írt levelének három vázlatában és ENGELS *A család, a magántulajdon és az állam eredete* c. munkájában.²⁸ LÉVI-STRAUSS azonban úgy hiszi, hogy ezeket a kijelentéseket szabad úgy interpretálni, hogy „a primitív vagy primitívnek tartott társadalmakban”, azaz az ősközösségi rendben „nem a termelési viszonyok voltak az uralkodók”. Ezzel különleges munkaterületét, az őstársadalom kutatását, végül pedig egészen tudatosan a társadalmi-gazdasági társadalomformáció marxista teóriáját tagadja²⁹ és így a fent idézett elismerés, hogy „Minden eddigi társadalom története osztályharcok története”, nem több demagóg fordulatnál, mivel a *Szomorú trópusok* c. munkájában a következőket állítja: „Alapjában véve nincsen jó, vagy abszolút rossz társadalom; mindegyik nyújt tagjainak bizonyos előnyöket”³⁰ — mintha ugyan a kapitalista vagy feudalista kizsákmányoló társadalom a munkásosztálynak vagy a jobbágyi függőségben levő parasztoknak akár csak egyetlenegy előnyt is nyújtana!

3. LÉVI-STRAUSS más helyütt is bizonyítja, hogy nem veszi figyelembe az egyes társadalomgazdasági társadalmi formációk törvényszerű fejlődéséről, változásáról és progresszív legyőzéséről szóló marxi teóriát, amennyiben ezeket írja: „Ha az ember számításon kívül hagyja a történelmet és kizárólag a jelent veszi szemügyre, akkor az emberiség még ma is három-négyezer különböző társadalmat számlál”³¹ vagy másutt: „Amióta az ember megjelent a földön, tíz- vagy százezer társadalom létezett vagy követte egymást.”³²

4. LÉVI-STRAUSS tehát — mivel elvileg tagadja a társadalomgazdasági viszonyokat mint az objektív, anyagi, egy történetileg konkrét társadalmon

²⁶ MARX K., 1852—XXVIII/1963, 508.

²⁷ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 363.

²⁸ MARX K., 1881—XIX/1962, 387, 399, 403.

²⁹ E tannak az ősközösség kutatásánál való alkalmazása elméleti kérdéseivel különösen GUHR G., (1969) foglalkozott.

³⁰ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1960, 355.

³¹ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 326.

³² LÉVI-STRAUSS, Cl., 1968, 286.

belül minden más kapcsolatot meghatározó viszonyokat — az emberek minden egyes közösségét, amiket legalább a nők, a javak és a szolgáltatások és a közlések cseréje egymással összeköt, „társadalomnak” tart. „A csere meglétét vagy hiányát” — írja — „azonban nem lehet abszolútként definiálni. A csere nem ér véget a társadalom határainál. Kevésbé merev határokról, mint inkább hullámzásról, van szó, amelyet a csere apadása vagy eltorzulása jellemez, ahol ez rendkívül alacsony szintet ér el, anélkül azonban, hogy eltűnne.”³³

Az olyan konkrét történeti események, mint „háborúk, vándorlások, vallási szakadások, demográfiai nyomás és presztízsvizálások”³⁴ LÉVI-STRAUSS számára nem egészen meghatározott, történetileg determinált társadalmi viszonyok kifejeződései, hanem csupán „történeti tényezők”, amelyek a szóban forgó társadalmat „állandóan összekavarják”.³⁵ Szerinte mind ezekben az esetekben a szóban forgó társadalmon belül változó tartalmú strukturális kapcsolatokkal van dolgunk, „amelyeknek formai jellege azonban a sors minden változásán keresztül fennmarad”.³⁶

De hová nyúlnak ennek a társadalmat kibernetikus, önmagát szabályozó rendszernek tartó nézetnek az ismeretelméleti gyökerei?

5. Mint köztudott, az emberek tudatosan tevékenyek, termelési tevékenységük során tudatosan meghatározott célokat követnek. Amikor egymással tudatosan kapcsolatba lépnek, akkor — legalábbis a szocializmus előtti társadalmi alakulatokban — „nincsenek tudatában annak, hogy ebből milyen társadalmi viszonyok alakulnak ki, hogy fejlődésük milyen törvények szerint megy végbe... A társadalmi tudat tehát nem azonos a társadalmi léttel, hanem visszatükrözi a társadalmi létet. Ez a tükrözés” — mondja LENIN — „megközelítőleg helyes mása lehet a visszatükrözöttnek”.³⁷ A társadalmi létnek és tudatnak a viszonyáról szóló marxista tanítással LÉVI-STRAUSS — és FORTES³⁸ is — az empirikus valóság és az e valóság után konstruált modellek elméletét állítja szembe. Az embereknek azt a törekvését, hogy azt a társadalmat, amelyben élnek, reális összefüggéseiben ismerjék meg és hogy feltárják azokat a törvényszerűségeket, amelyek szerint ez a társadalom változik és fejlődik, úgy jellemzi, mint a szóban forgó kultúrájának konstruált modellek formájában történő elfogult interpretációját.³⁹

³³ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 321.

³⁴ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 36.

³⁵ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 36.

³⁶ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 37.

³⁷ LENIN, W. I., 1909—XIV/1962, 326.

³⁸ FORTES M., 1949, 56.

³⁹ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 304/f, 136.

A „benszülötteknek ezek a képzei” LÉVI-STRAUSS szerint „nem csak részei vagy tükrözései társadalmi szervezetüknek: ennek, mint a fejlett társadalmaknál, teljesen ellentmondhatnak, vagy néhány elemét figyelmen kívül hagyhatják”,⁴⁰ míg más helyütt ezt írja: „A benszülöttek tudatos képzei igen messzire eltávolodhatnak a tudattalan valóságtól.”⁴¹ Hogy azonban LÉVI-STRAUSS a „tudattalan valóságon” nem a valóságos társadalmi létet, a valóságos társadalmi viszonyokat érti, amelyeknek a tudatosan tevékenykedő ember nincsen tudatában, kitűnik a következő formulázásból: „Egy modell lehet tudatos vagy tudattalan, ez tény azonban nem érinti legbelsőbb természetét. Csak annyit lehet mondani, hogy egy, a tudattalanban felületesen rejtett struktúra valószínűbb teszi egy modellnek a létezését s hogy ez a struktúra a kollektív tudat elől elrejtőzik.”⁴²

Ezek „az empirikus valóság szerint konstruált modellek” analízisük során lehetővé teszik, mondja LÉVI-STRAUSS, hogy a szóban forgó társadalomnak a tudattalanban rejlő társadalmi struktúráját felismerjük,⁴³ mivel meg van győződve arról, hogy a társadalmi struktúrában valami más és több van, mint pusztán kapcsolatai: s ez mi más lehet, ha nem a struktúra, amelyben a kapcsolatok már eleve adóttak.⁴⁴ Ennek az alapjában véve idealista, a platonizmushoz kapcsolódó nézet állítólagos helyességének megerősítésén — úgy véli LÉVI-STRAUSS — éppenséggel MARX fáradozott, és MARX híres formulájával — „az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem szabadon cselekedve”⁴⁵ — etnológiájának igazolására visszaél.⁴⁶

⁴⁰ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 146f.

⁴¹ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 305.

⁴² LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 304. (Kiemelés tőlem, W. H.)

⁴³ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 301.

⁴⁴ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 331.

⁴⁵ MARX, K., 1869—VIII/1960, 115.

⁴⁶ LÉVI-STRAUSS, 1967, 38. LÉVI-STRAUSS teljesen tudatosan elhallgatja MARX megállapításának (Brumaire 18.) második részét, ami eredetiben így hangzik: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen und überlieferten Umständen” — hogy idealista konstrukcióját úgy állítsa be, mintha ez a marxizmusra támaszkodna. Azok a „közvetlenül talált és hagyományozott körülmények”, amelyek az embereknek nem teszik lehetővé, hogy történetüket önkényesen, „szabad darabokból” csinálják, MARXnál egyértelműen *materiálisan* determináltak. Egy P. W. Annekowhoz intézett levelében hangsúlyozza: „Man braucht nicht hinzufügen, dass die Menschen ihre *Produktivkräfte* — die Basis ihrer ganzen Geschichte — nicht frei wählen; denn jede Produktivkraft ist eine erworbene Kraft, das Produkt früherer Tätigkeit . . . Dank der einfachen Tatsache, dass jede neue Generation die von der alten Generation erworbenen Produktivkräfte vorfindet, die ihr als Rohmaterial für neue Produktion dienen, entsteht ein Zusammenhang in der Geschichte der Menschen; entsteht die Geschichte der Menschheit.” Friedrich ENGELS is aláhúzza J. BLOCHhoz intézett egyik levelében: „Wir machen unsere Geschichte selbst, aber erstens unter sehr bestimmten Voraussetzungen und Bedingungen. Darunter sind die ökonomischen die schliesslich entscheidenden” (vö. ENGELS 1894—XXXIX/1968, 206; 1888—XXI/1962, 297.

Ennek az etnológiának a feladatáról a következőket mondja: „Célja az, hogy annak a tudatos és mindig eltérő képnek az ellenére, amelyet az emberek maguknak saját létükről alkotnak, a tudattalan lehetőségek katalógusához jusson el.”⁴⁷

Ennek az elméletnek a metafizikus magva⁴⁸ egy további megállapításban is kifejezésre jut: „Ha, mint gondoljuk, a szellem tudattalan tevékenysége abból áll, hogy egy tartalomra formákat kényszerítsen rá és ha ezek a formák minden, a régi és a modern, a primitív és a civilizált szellem számára azonosak . . . szükséges és elégséges megtalálni azt a tudattalan struktúrát, amely minden intézménynek vagy szokásnak az alapja, hogy olyan magyarázó elvhez jussunk el, amely más intézmények és más szokások esetében is érvényes”⁴⁹.

Ezzel LÉVI-STRAUSS — mint a kategorikus strukturalizmus más képviselői is⁵⁰ — alapjában véve kiküszöböli az embert a történelemből. Ez tűnik ki más helyen is: „A valóságban a történelemtudomány nincs az emberhez vagy valamilyen különleges tárgyhoz kötve.”⁵¹ Egyúttal — mint több kategorikus strukturalista is — autonóm jelleget tulajdonít a struktúrának,⁵² amikor a *Vad gondolkodásban* megállapítja: „És ha egy rendszer leáll, akkor ez nem előre nem látott, a lényeg vagy a dolgok empirikus tulajdonságaiból adódó akadályok miatt történik, s nem is azért, mert egy mechanizmus áthelyült, hanem mert útjának végére ért és funkciójának teljesen eleget tett.”⁵³

6. De a kategorikus strukturalizmus harmadik és negyedik fő ismérve is megtalálható LÉVI-STRAUSS „strukturális antropológiájában”.

Az elemet és a struktúrát LÉVI-STRAUSS nem tekinti dialektikus egységnek. Számára „a struktúra az elsődleges és meghatározó, amelynek az elemek és a rendszer előtti és ezektől független, önálló léte van”,⁵⁴ amikor ezt mondja: „Az alapelv az, hogy a társadalmi struktúrának a fogalma nem az empirikus valóságra, hanem az e valóság szerint konstruált modellre vonatkozik. Ezzel láthatóvá válik a különbség két olyan fogalom között, amelyek oly közel vannak egymáshoz, hogy gyakran felcserélik őket, és itt a t á r s a d a l m i s t r u k t ú r a és a t á r s a d a l m i k a p c s o l a t o k közötti különbségre gondolok. A t á r s a d a l m i k a p c s o l a t o k az a nyers-

⁴⁷ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 38.

⁴⁸ Vö. LANGE, O., 1966, I, 78f.

⁴⁹ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1967, 35.

⁵⁰ Lásd KRÖBER, G., 1968, 1310, 1323ff.

⁵¹ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1968, 302.

⁵² Lásd HAGER, 1969, 55.

⁵³ LÉVI-STRAUSS, Cl., 1968, 251.

⁵⁴ KRÖBER G., 1968, 1317.

anyag, amelyet a modellek építéséhez használnak, amelyből azután a társadalmi struktúra felismerhető.”⁵⁵

A marxista rendszerelmélettel ellentétben, amelynek az a célja, hogy egy meghatározott rendszer struktúráját, mozgását és fejlődését összességében vegye vizsgálóra, a strukturális antropológia kategorikusan elveti azt az elvet, hogy a struktúra analizisét a szóban forgó társadalom rendszeranalízisévé építse ki. Dialektikátlanul a struktúrákat meghatározó részstruktúrák vizsgálatára korlátozódik, ezeket kiemeli a társadalmi meghatározottságból és a történeti összefüggésekből.⁵⁶ LÉVI-STRAUSS hangsúlyozza, azt feltételezni, hogy „tudományunknak az lenne a célja, hogy az általunk vizsgált társadalmak teljes megismerésére törekedjék”⁵⁷ és hogy „az etnológiára alkalmazott strukturális módszer arra törekednék, hogy a társadalmak totális ismeretére tegyen szert, teljesen abszurd dolog lenne”.⁵⁸

Éppen ellenkezőleg azt kell megkísérelni, hogy „a kultúrákat absztrakció útján izolálható elemekre bontsuk fel és megállapítsuk a sorrend és az előrehaladó differenciálódás viszonyait, ha most már nem is maguk a kultúrák között, hanem különböző kultúrákon belül az ugyanahhoz a típushoz tartozó elemek között”.⁵⁹ És amikor végül LÉVI-STRAUSS megvilágítja: „Sohasem arról van szó, hogy a globális társadalmat ragadjuk meg . . . hanem arról, hogy szinteket találjunk, amelyek összehasonlíthatók és ezzel megjelölhetőek” és ilyen „összehasonlítható szintek” még „a mi óriási modern társadalmainkban is” vannak,⁶⁰ akkor metodológiailag egy sorban áll az imperialista konvergenciaelmélet harcosaival.

Összefoglalóan megállapítható: LÉVI-STRAUSS strukturális antropológiája lényegét tekintve nem-marxista, sőt egyenesen antimarxista, ismeretelméleti szempontból pedig egyfajta platonizmust mutat, míg metodológiailag a kategorikus strukturalizmus egyik változata. Ezzel a bevezetőben felvetett kérdésre, hogy LÉVI-STRAUSS elméleti vizsgálódásai és nézetei a marxista rendszertan gazdagodását jelentik-e, hogy a marxista etnográfia továbbfejlődéséhez hozzájárulnak-e, hogy példaképnek tekinthetők-e a társadalmi összefüggések vizsgálatánál a kibernetikus módszerek és ismeretek alkalmazására és ezzel aktuális jelentőségük van-e szocialista társadalmunk gyakorlata számára, egyértelműen negatív választ adtunk.

⁵⁵ LÉVI-STRAUSS Cl., 1967, 301.

⁵⁶ Lásd HAGER K., 1969, 55.

⁵⁷ LÉVI-STRAUSS Cl., 1967, 351.

⁵⁸ LÉVI-STRAUSS Cl., 1967, 96. Éppen ebben a felfogásban válnak világossá az elméleti-módszertani azonosságok a kategorikus strukturalizmus képviselőivel a „modern” polgári irodalomtudományban.

⁵⁹ LÉVI-STRAUSS Cl., 1967, 14.

⁶⁰ LÉVI-STRAUSS Cl., 1967, 102.

Hartwig, Werner

STRUKTURALE ANTHROPOLOGIE, KATEGORISCHER STRUKTURALISMUS UND MARXISTISCHE SYSTEMTHEORIE

Auch in der ethnographischen Wissenschaft sind Struktur, Funktion, soziale Struktur, System seit langem gebräuchliche Begriffe. Seit wenigen Jahren jedoch erscheint in einigen Ländern der Begriff »Struktur« nicht mehr allein in seiner durchaus legitimen wissenschaftlichen Bedeutung als einer systemtheoretischen Kategorie, sondern ist auf dem besten Wege, zum Gegenstand einer »modernen« Richtung der bürgerlichen Philosophie zu werden. Unter den französischen Vertretern des Strukturalismus befindet sich auch der namhafte Ethnologe Claude LÉVI-STRAUSS, dessen in den letzten zwanzig Jahren geschriebene Essays zum Strukturalismus inzwischen in verschiedene Sprachen übersetzt wurden.

Zwei Gesichtspunkte veranlassen uns, den Auffassungen LÉVI-STRAUSS' unsere Aufmerksamkeit zu schenken. Erstens fordert LÉVI-STRAUSS selbst zu prüfen, inwieweit es ihm gelungen sei, die ethnologischen Ergebnisse der letzten fünfzig Jahre in den marxistischen Strom einzureihen, d.h. ob und inwieweit seine »strukturelle Anthropologie« ein echter Beitrag zur Weiterentwicklung der marxistischen Ethnographie darstellt. Zweitens erhebt sich die Frage, ob und inwieweit die strukturalen Untersuchungen LÉVI-STRAUSS' von aktueller Bedeutung für die Praxis der Gestaltung des entwickelten gesellschaftlichen Systems des Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik sind — sollen sie doch in beispielhafter Weise die erfolgreiche Anwendung kybernetischer und spieltheoretischer Methoden und Erkenntnisse bei der Erforschung gesellschaftlicher Zusammenhänge demonstrieren.

Im Unterschied zu Karl MARX, der den Systemcharakter der menschlichen Gesellschaft begründete und in der Gesellschaft nicht die Individuen, sondern die Summe der Beziehungen sah, worin diese Individuen zueinander stehen, geht LÉVI-STRAUSS auf PROUDHON zurück, wenn er behauptet, eine Gesellschaft bestehe aus Individuen, die miteinander in Tauschverkehr stehen. Zugleich hofft LÉVI-STRAUSS, daß die Sozialanthropologie, die Wirtschaftswissenschaft und die Sprachwissenschaft eines Tages die »Wissenschaft vom Austausch« — eine im Grunde der marxistisch-leninistischen Geschichtsauffassung entgegengesetzte Gesellschaftstheorie — begründen mögen; hinter dieser »Wissenschaft vom Austausch« verbirgt sich letztlich die Versachlichung der menschlichen Beziehungen durch das Kapital sowie die Vorstellung vom ewigen Fortbestehen des kapitalistischen Privateigentums als der Basis einer jeden Form des »Austauschs«. Logischerweise negiert LÉVI-STRAUSS dann auch ganz bewußt die marxistische Theorie von der sozialökonomischen Gesellschaftsformation. Für ihn sind nicht die sozialökonomischen Verhältnisse die objektiven, materiellen, alle anderen Beziehungen innerhalb einer historisch konkreten Gesellschaft bestimmenden Verhältnisse. Er sieht im Gegenteil in der Gesellschaft ein sich selbst regulierendes, kybernetisches System, dem eine im Unbewußten verborgene Struktur im voraus gegeben sein soll.

Ganz in Übereinstimmung mit den Vertretern des kategorischen Strukturalismus, z. B. FOUCAULT und ALTHUSSER, eliminiert auch LÉVI-STRAUSS im Grunde den Menschen aus der Geschichte und weist zugleich der Struktur einen autonomen Charakter zu. Element und Struktur sind für ihn keine dialektische Einheit; für ihn ist die Struktur das Primäre und Bestimmende, das vor und unabhängig von den Elementen und vom System eine selbständige Existenz haben soll.

Im Gegensatz zur marxistischen Systemtheorie, deren Ziel es ist, die Struktur, Bewegung und Entwicklung eines bestimmten Systems in seiner Gesamtheit zu untersuchen, lehnt die strukturelle Anthropologie es kategorisch ab, die Strukturanalysen zur Systemanalyse der betreffenden Gesellschaft auszubauen. Sie vereinseitigt in undialektischer Weise die Untersuchung der Strukturen bestimmter Teilsysteme und löst diese aus der gesellschaftlichen Bedingtheit und den historischen Zusammenhängen heraus. Schließlich bemüht sich LÉVI-STRAUSS, »Ebenen zu finden, die vergleichbar sind«, womit er sich methodologisch den Verfechtern der imperialistischen Konvergenztheorie zugesellt.

So erweist sich die strukturelle Anthropologie Claude LÉVI-STRAUSS' in ihrem Wesen als amaxistisch; in erkenntnistheoretischer Hinsicht stellt sie eine Art Platonismus und methodologisch eine Variante des kategorischen Strukturalismus dar. Damit haben die eingangs gestellten Fragen eine eindeutige, negative Beantwortung gefunden.

GAZDASÁGI ANTROPOLÓGIAI IRÁNYZATOK*

A társadalmi struktúra kutatásáról hallott előadáshoz kapcsolódik korreferenciám, amelyben a társadalmi lét egyik lényeges összetevőjét boncoló gazdasági antropológiai vizsgálatokat tekintem át. E kérdéskört ma különösen aktuálisnak tekinthetjük, hiszen tudományunkban az 1960-as években a leghevesebb vita éppen a gazdasági jelenségek felfoghatóságáról és elemezhetőségéről folyt.

A gazdasági viszonyok vizsgálatának problematikája némileg eltér a társadalom egészére irányuló vizsgálatokétól. Az egész kutatása ugyanis többé-kevésbé párhuzamosan folyt különböző fejlettségi szintű társadalmakban. Ez lehetővé tette, hogy a társadalomtudományok — szociológia, társadalomtörténet, néprajz — egymás mellett, vagy éppen egymással szorosan összefonódva alakítsák ki társadalomelméleteiket és tudományos terminológiájukat. Ezzel szemben a primitív és paraszttársadalmak gazdaságának a kutatása jóval később kezdődött, mint az iparilag fejlett kapitalista társadalmaké. Az árutermelő gazdaság tudománya, a közgazdaságtan, egyidős magával a kapitalizmussal, hiszen korábbi, nem jelentéktelen előzmények után a XVII—XVIII. században formálódott ki, akkor jelentek meg az első, az egész gazdaságot átfogó elméletek.¹ A gazdasági antropológusok tudományuk megszületését 1921-re teszik, amikor MALINOWSKI *The primitive economics of the Trobriand Islands* című munkáját publikálta.² Ez a nagy időeltolódás azzal a következménnyel járt, hogy egy fejlett tudomány elméleteinek, módszereinek és törekvéseinek a figyelembevételével indultak meg a gazdasági antropológiai vizsgálatok és mindmáig szorosan kapcsolódnak a közgazdaságtanhoz. Az az irányzat pedig, amely el akar szakadni

* Korreferátum

¹ MÁTYÁS, 1963, 23—111.

² NASH, 1964, 12.

tőle, tulajdonképpen egy új társadalmi gazdaságtan alapjait szándékozik lefektetni. A közgazdasági látásmóddal függ össze, hogy e kutatásokban sokkal erősebb a valósághoz való ragaszkodás, mint a társadalmi lét egyéb szféráinak vizsgálataiban. Nincs olyan gazdasági antropológiai munka, amely kérdésessé tenné, hogy a gazdasági tevékenységek egymással összefüggnek és olyan rendszert alkotnak, amelynek szerkezete feltárható. Vita csupán arról folyik, hogy mik is valójában e rendszer összetevői és hogyan ragadhatók meg? Minden elméleti segédeszközt, így modellek alkalmazását is abból a szemszögből ítélnék meg e társadalmi szféra kutatói, hogy alkalmasak-e a valóság megragadására, valóságos folyamatok absztrahálására, mozzanataik újrendezésére és ezzel a megfigyelhető mögött húzódó erők megismerésére, vagy nem? Még amikor strukturalista értelemben vett struktúrákat tárnak is fel, ezek a közgazdászok és gazdasági antropológusok számára nem ugyanazt jelentik, mint a strukturalista társadalomkutatóknak. Nem valóság után felépített, de attól független szellemi termékek,³ hanem valóságban gyökerező absztrakciók, amelyek érvényességét a valóságnak való megfelelésük adja meg; törvények, amelyek tudatában a gazdasági folyamatok bizonyos értelemben előre láthatók.

Ha a gazdasági antropológiai vizsgálatokat osztályozni akarjuk, több lehetőség kínálkozik. Így például szembeállíthatunk gazdaságtan elleneseket, vagy szubsztantivistákat és közgazdaságpártiakat vagy formalistákat,⁴ a gazdasági folyamat szerkezetének kutatóit és a kivitelezés folyamatának vizsgálóit. Hasznosabbnak látszik azonban, ha a közgazdaságtan két nagy irányzata, makroökonómia és mikroökonómia szerint különítünk el. Ezt a különbségtevést úgy is megfogalmazhatjuk, mint az osztályozás iránti érdeklődést és egyéni lehetőségek iránti érdeklődést. Ez a megkülönböztetés korántsem azt jelenti, hogy a két tábor egészen különböző problémákkal lenne elfoglalva. Sőt, inkább azt mondhatjuk, hogy többé-kevésbé ugyan-

³ „A 'társadalmi struktúra' fogalma nem az empirikus valósághoz, hanem az utána felépített modellekhez kapcsolódik . . . Ezért a társadalmi struktúra nem igényelheti, hogy önálló területté váljon más társadalmi tanulmányok között. Inkább módszer, ami bármilyen fajta társadalmi tanulmányban alkalmazható . . .” (LÉVI-STRAUSS 1953, 525.). Hogy mennyire metodikai segédeszközt lát csak LÉVI-STRAUSS a struktúrában, bizonyítja, hogy egyetért a struktúra von NEUMANN- és MORGENSTERN-féle meghatározásával és az előbb hivatkozott helyen közli: „Az ilyen modellek precíz, kimerítő és nem túlságosan komplikált definíciójú elméleti konstrukciók; és hasonlóak kell legyenek a valósághoz abban a tekintetben, ami a szóban forgó vizsgálatnál alapvető . . . A valósághoz való hasonlóság szükséges ahhoz, hogy a műveletnek értelme legyen. És ez a hasonlóság rendszerint néhány jellemvonásra kell, hogy korlátozódjék, amelyeket *pro tempore* 'alapvetőeknek' ítélünk — mert különben a fenti követelmények konfliktusba kerülnek egymással.”

⁴ POLANYI—ARENSBERG—PEARSON 1957-et követően általában ezt a megkülönböztetést alkalmazzák az amerikai antropológiában.

azokat a tényeket és összefüggéseket tárják fel, csak éppen más-más hangsúllyal.

A társadalom egésze iránt érdeklődők között elkülöníthetünk gazdaságtan-elleneseket és gazdaságtan-pártiakat. A gazdaságtan-ellenesek MALINOWSKI-t vallják elődjüknek, aki egyáltalán nem volt ellensége a közgazdasági szemléletnek, csak nem volt eléggé járatos ebben a tudományban.⁵ Már említett tanulmányában a klasszikus közgazdaságtan kategóriái — termelés, elosztás, csere, fogyasztás — alapján vázolta fel a Trobriand-szigetek gazdasági viszonyait, majd későbbi munkáiban alaposabb kifejtésükre vállalkozott.⁶ Ez a megoldás azt jelentette, hogy a gazdaság folyamatát egyéb társadalmi folyamatoktól különválasztotta, részmozzanatokra bontotta, majd a részmozzanatok belső szerkezetét tárta fel. Tette ezt oly módon, hogy leírta a termelést meghatározó földtulajdon- és földbirtoklási viszonyokat, a különböző munkák elvégzésére alakult munkaszervezeteket és magát a termelés folyamatát. Az elosztásra vonatkozóan ugyancsak leírta a meghatározó szabályokat és a kivitelezés módját. A csereviszonyok és kivitelezésük leírásának külön kötetet szentelt.⁷ E részmozzanatok leírása során mindig utalt az egyes részfolyamatokat összekapcsoló tényezőkre, arra tudniillik, hogy a kivitelező személyeket sokfajta társadalmi kapcsolat köti össze egymással, és hogy az egyes mozzanatok milyen szükségleteket teremtenek más mozzanatok szempontjából. Így leírja például, hogy a presztízsjavak cseréjének szükségessége hogyan kényszeríti a Trobriand-szigetieket csónaképítésre. Eredményeit úgy általánosította, hogy a Trobriand-szigetek lakóinál „... olyan helyzetet találunk, ahol a termelést, a cserét és a fogyasztást a szokás szervezi és szabályozza társadalmilag, és ahol a hagyományos gazdasági értékek speciális rendszere szabja meg tevékenységeiket és ösztönzi őket erőfeszítésekre”.⁸ Az ilyen gazdaságot törzsi gazdaságnak nevezte el.

MALINOWSKI és a hasonló beállítottságú THURNWALD munkáihoz nyúlt vissza POLÁNYI Károly az 50-es években és alakította ki a maga gazdasági szemléletét.⁹ A szubjektivista közgazdaságtan gazdaságossági felfogásával szembefordulva a gazdaság alapvető — szubsztanciális — jelentéséből indult ki, amely szerinte abból a tényből vezethető le, hogy az ember léte a természettől és embertársaitól függ. Eszerint a gazdaság az ember természeti és társadalmi környezetével folytatott cseréje, oly értelemben, hogy

⁵ FIRTH 1957., 212.

⁶ MALINOWSKI, 1921, 1922, 1926, 1935.

⁷ MALINOWSKI, 1922.

⁸ MALINOWSKI, 1921, 15.

⁹ POLÁNYI Károly nézeteit elsősorban két tanulmánya alapján összegeztem (POLÁNYI 1957a és 1957b).

ennek eredményeképpen hozzájusson a kívánságait kielégítő anyagi eszközökhöz.

A gazdasági folyamat helyváltoztató és elsajátítási mozgásokból áll. A helyváltoztató mozgások — termelés, szállítás — alapvető jelentőségűek. Az elsajátítási mozgások a javak forgalmára és adminisztrációjára terjednek ki. A forgalmat ügyletek, az adminisztrációt intézkedések alkotják. A gazdasági folyamat önmagában csak a csontváz, beilleszkedik a társadalmi viszonyokba, amelyekből az egyéneket mozgató motívumok származnak. A társadalmi viszonylatok teszik lehetővé a mozgások összefüggését és megismétlődését, amin a folyamat egysége és stabilitása nyugszik. A gazdasági folyamat egységével és stabilitásával meghatározott funkciójú struktúrát alkot a társadalomban, helye a történeti fejlődés során változó. A gazdasági folyamat „beleszervezése” a társadalmi folyamatba többféle módon, különböző jellegű intézményekben lehetséges, ezért a gazdaság társadalomban elfoglalt helyének tanulmányozása tulajdonképpen annak tanulmányozása, hogyan szerveződött a gazdasági folyamat.

A szerveződés, azaz az egység és stabilitás, a részek összefüggésének és ismétlődésének a biztosítása néhány modell kombinációjával érhető el, amelyeket POLÁNYI az integráció formáinak nevez. Tapasztalati úton három fő formát különböztet meg: a reciprocitást, redisztribúciót és a cserét. Ezek a formák egymást nem zárják ki, ezért többnyire csak arról beszélhetünk, hogy egyik vagy másik forma domináns egy adott társadalomban. Hogy melyik forma válik uralkodóvá, azt a háttérben működő társadalmi intézmények határozzák meg. Nézete szerint az integrációs formák között történeti sorrendet nem állapíthatunk meg.

A reciprocitás szimmetrikus csoportok korrelatív pontjai közötti mozgásokat jelöl, háttérként szimmetrikus elrendezésű csoportokat tételezve fel. A javak tulajdonosváltozásának képlete AB/BA vagy $AB/BC/CA$.

A redisztribúció (újraelosztás) olyan elsajátítási mozgásokra vonatkozik, amelyekben a javak egy központba áramlanak, majd ebből a központból szétesztődnek. Előfeltétele központ megléte egy társadalmi csoportban. Képlete $BA/CA/DA/EA \dots$ és $A/BCDE \dots$.

A csere javak ellentétes irányú mozgása egyes tulajdonosok között piacrendszer keretében. Ez árképző piacok meglétét teszi fel, különben nem képes integráló erőként tevékenykedni.

A közgazdaságtan módszereit csak olyan gazdaságok elemzésére tartja alkalmasnak, amelyeket a piac integrál.

POLÁNYI gondolatmenetének egy kevésbé érthető gyöngéje van. Miután felismerte, hogy a gazdaság alapvető jelentése az ember létfenntartási szükségleteiből bontható ki, figyelme kevésbé magyarázható módon nem a ter-

melés, a szükségletkielégítésre alkalmas javak előállítására fordul, hanem az elosztás formái felé. Holott az elosztást meghatározza az a társadalmi keret, és pontosan ezt ismerte fel POLÁNYI, amelyben a termelés folyik, és amelyet a marxista társadalomtudomány termelési viszonyoknak nevez.

A POLÁNYI hívek mai vezére, DALTON, nem sokkal járult hozzá az eredeti teóriához.¹⁰ Annyit módosított, hogy a primitív, paraszt és ipari társadalmak kifejezésre tért rá. Az integráló elveken túlmenően a gazdasági rendszer egészének feltárását tekinti a gazdasági antropológia feladatának. Rendszeren azt a strukturális elrendeződést és szabályokat érti, amelyek biztosítják, hogy az anyagi javak és a specialisták szolgáltatásai ismétlődően a társadalom rendelkezésére álljanak.¹¹ Elismeri a hagyományos közgazdaságtani módszerek hasznosságát a parasztgazdaságok piacra termelő szektorának az elemzésében és mindenfajta gazdaság kivitelezési folyamatának mennyiségivé tételében.¹² Itt jutottunk el ahhoz a ponthoz, ami a társadalom oldaláról közelítőket, de a közgazdaságtani módszerek használatosságát vallókat szembe állítja az eddig tárgyalt irányzatokkal. Vezéralakjuknak Raymond FIRTH-t tekinthetjük, aki MALINOWSKI tanítványaként, de professzoránál szélesebb körű közgazdasági ismeretekkel kezdte pályáját s a maorik és Tikopia lakóinak a gazdaságát közgazdasági terminológiát alkalmazva írta le.¹³ Mesteréhez hasonlóan ő is nagy figyelmet szentelt a gazdaság szerkezetének feltárásának, a minőségi oldalnak, de tőle eltérően hangsúlyozta a mennyiségi vonatkozások jelentőségét is, amelyek gazdasági analíziseket tesznek lehetővé. Nem csupán az emberek közötti viszonyokat tekinti a gazdasági antropológia tárgyának, hanem az ember és a dolgok viszonyát is. A gazdaság alapfogalmának a rendelkezésre álló, szűkös javaknak a realizálható kívánságok közötti elosztását tartja, annak hangsúlyozásával, hogy alternatívák minden szférában lehetségesek.¹⁴ Ennek a felfogásnak megfelelően a közgazdaságtan általa hagyományosnak tekintett vizsgálati területét is a gazdasági antropológia körébe kapcsolja, amelyen azokat a választási szituációkat értjük, ahol javak és szolgáltatások között kell mérlegelni, főként olyanok között, amelyeknek ára van. Nála azonban minden egyéni választás, döntés mint társadalmi ügy jelenik meg az egyén szabadságának a tagadása nélkül. A gazdasági vonatkozások elkülönítése mellett messzemenően figyelembe veszi a nem gazdasági intézmények hatását, és amennyiben ilyenekben jelenik meg a gazdasági, ott igyekszik mind

¹⁰ DALTON, 1961, 1969.

¹¹ DALTON, 1961, 6. és 1969, 70.

¹² DALTON, 1969, 65.

¹³ FIRTH, 1929, 1939.

¹⁴ Kifejti például FIRTH 1967, 264. Nézeteit más munkáiban is összefoglalja, pl. 1951, 1958, 1964.

az elkülönítést elvégezni, az analizálhatóság érdekében, mind a tényleges egységet bemutatni a valóságos összefüggések érdekében. Munkásságában talán éppen ez a sokoldalú látásra törekvés a legfigyelemreméltóbb vonás. A közgazdaságtani kategóriákat óvatosan használja, mindegyiknél megvizsgálva, hogy valóban alkalmazható-e. Végeredményben szolid, empirista alapokat vetett meg, amelyekhez kapcsolódva brit néprajzkutatók kitűnő gazdasági antropológiai leírásokat adtak. Ez a megközelítés nem produkált igazán átfogó elméletet és módszertant. Az így leírt gazdaságok egészükben nem hasonlíthatók össze, csak egymás mellett mutathatók be, legfeljebb részmozzanataik vethetők össze. Néhány kutatót az összehasonlíthatóságra való törekvés arra indított, hogy keressék a gazdaság mennyiségileg mérhető tényezőjét, amely közös nevezője lehet minden fajta gazdaság, összehasonlításának. E kísérletek közül legtanulságosabb SALISBURYÉ, aki az új-guineai szianék gazdasági életét vizsgálta olyan időpontban, amikor nagy változást okozott az acélszerszámok megjelenése.¹⁵ Ez a társadalom három irányú gazdasági tevékenységet végzett: létfenntartási javakat állított elő, presztízs- és luxus javakat szerzett. Ennek felderítése után megállapította, hogy a különböző irányú tevékenységükre idejük amekkor hányadát fordítják. Úgy találta, hogy kőszerszámok használata esetén idejük 80%-át létfenntartási javak előállításával töltik. Ez az idő acélszerszámok esetén 50%-ra csökken. Megjelenik viszont a javaknak egy új kategóriája: az acélszerszámok, amelyek értékükben nem vethetők össze egyéb javakkal.

Nézetem szerint ez az idő-megközelítés korántsem eredményez összehasonlíthatóságot. Ha elfogadjuk, hogy valamely áru értékét — és itt hangsúlyoznunk kell, hogy áruról van szó mert egy nem áru terméknek csak hasznossága van — az előállításához társadalmilag szükséges munkamennyiség határozza meg, amit az idővel mérhetünk, akkor nyilvánvaló, hogy csak egyes munkavégzések hasonlíthatók össze, azok amelyek ugyanolyan termék előállítását eredményezik. Az összes munkafolyamat összegezése nem mond többet, mint azt, hogy az egyes társadalmak átlagemberei mennyi ideig dolgoznak és mennyi ideig nem. Ezen még nem mérhető le egy gazdaság fejlettsége. Ha ehhez hozzákapcsoljuk, hogy ez alatt az idő alatt mennyi és milyen fajta terméket állítanak elő, ez már valamivel többet mond, de itt megint szembetaláljuk magunkat azzal az alapvető nehézséggel, hogy terméket csak ugyanazon termékkel vethetünk össze, kivéve ha a piacon kerülnek szembe egymással. Így például a marhaterelés és a földműves munka, valamint ezek produktumai önmagukban véve összehasonlíthatatlanok. De a maszai pásztor sohasem cserél állatot a Trobriand-szigeti jamtermelővel.

¹⁵ SALISBURY, 1962.

Nem beszélve arról, hogy az állatok mellett töltött időt nem lehet felosztani munkaidőre és szabadidőre, mert az állatok őrzése mellett a pásztornak rengeteg ideje marad töprengeni a lét mindazon kérdésén, amelyek egy maszait foglalkoztathatnak.¹⁶

SALISBURY munkájának nagy jelentősége van a nem általánosítható, de az adott analízis szempontjából érdekes, munkaidő mint értékszámítási alap gondolaton túlmenően is. A szianék esetében ugyanis konkrét anyagon bizonyította, hogy a technológiai újdonságok, jelen esetben az acéleszközök, a gazdasági viszonyok megváltoztatásán keresztül — itt a termelésre fordított energia és a munkaszervezet, a javak értékelése megváltoztatásán keresztül — eredményeznek társadalmi változást.

Az egyén felől közelítő szubjektivista gazdaságtani iskola hívei abból a feltevésből indulnak ki, hogy az egyénnek az a célja, hogy maximális haszonra tegyen szert az életben és ennek rendeli alá cselekvését.¹⁷ Az egyén az életben számos esetben választani kényszerül különböző lehetséges megoldások között. Anyagi életében ez azt jelenti, hogy számos dologra vágyik, de eszközei nem elegendők mindegyik megszerzéséhez, ezért el kell döntse, hogy szűkös eszközei birtokában mely célokat képes elérni. E felfogás hívei szerint nyilvánvaló, hogy azokat az eszközöket fogja választani, amelyekkel a ránézve legelőnyösebb célokat elérheti. Ennek a választási szituációnak a tanulmányozása a közgazdász feladata, primitív társadalmakban pedig a gazdasági antropológusé. Ezzel a felfogással nem érdemes sokat foglalkozni, mert elméletileg a közgazdaságtan megszüntetését jelenti, hiszen végső fokon majdnem minden emberi cselekedet választással jár és akkor nem dönthető el, hogy a különböző szituációk közül melyeket ítélnénk gazdaságiaknak.¹⁸ Gyakorlatilag pedig ez a megközelítés egyes vállalkozások gazdaságossá tétele érdekében jött létre, tehát legfeljebb gazdaságpolitikusok láthatják hasznát az ilyenfajta analíziseknek primitív és parasztgazdaságok átalakításában. Hozzátehetjük azonban, hogy ennek nagy a jelentősége és a jól végzett gazdasági antropológiai munka szolgáltathat olyan adatokat, amelyek gazdaságpolitikai döntések hozatalában szerepet játszhatnak.

A néprajzkutatót azonban a ténylegesen történő és a megtörtént érdeklődés elsősorban. A társadalmak előtt álló lehetőségeket kell latolgassa, nem pedig az egyén manőverezési szféráját. Ennek ellenére megtörténhet, hogy a társadalom és az egyén felől induló megközelítések ugyanazokat a jelen-

¹⁶ Az idő megközelítést bírálja FIRTH. Csak valamely áru árában tartja mérhetőnek, mert az érték szerinte csak egy dolog használati jelentőségéből származik. Ő tehát az árat és értéket elszakítja egymástól, és az értéket a használati értékkel azonosítja (1967a, 21.).

¹⁷ Ennek az irányzatnak legmarkánsabb képviselője BURLING, 1962.

¹⁸ Ezt a közgazdaságtani iskolát kimerítően kritizálta LANGE, 1965, 236—287. A felfogás egyoldalúságát hangsúlyozza FRANKENBERG, 1967, 58.

ségeket és összefüggéseket hozzák felszínre, csak más-más hangsúllyal, célzattal.

A különböző közgazdaságtani irányzatokhoz kapcsolódó törekvéseket egyaránt az jellemzi, hogy alkalmasnak, sőt szükségesnek tartják közgazdasági segédeszközök, így modellek, használatát is, ha ezek a célnak megfelelnek. Nézetüket legjobban JOY angol közgazdász fejezte ki, aki szerint lehetséges, hogy a jelenlegi közgazdasági modellek nem alkalmasak primitív és parasztgazdaságok vizsgálatára, de ha megfelelő változókat tudunk azonosítani, akkor módosított formában alkalmasak lesznek és változatlanul közgazdasági modellek maradnak.¹⁹

Ezek után összegezeként a magam állásfoglalását szeretném elmondani. Nézetem szerint függetlenül attól, hogy a kivitelezők fejében elválik-e a gazdasági tevékenység egyéb társadalmi tevékenységektől, az analízis érdekében ezek szétválaszthatók primitív és parasztgazdaságok esetében is. E tevékenységek egyes mozzanatai analizálhatók önmagukban, tehát termelés, elosztás, csere és fogyasztás terminusokban, amelyek belső kapcsolata és egysége minden gazdaság konkrét formájában feltárható. Ez azt jelenti, hogy ha felderítjük a viszonyokat és összefüggéseket, amelyek e tevékenységekben kialakulnak és azokat stabilizálják, akkor előttünk áll az a gazdasági tér, amelyben a gazdasági tevékenységek részmozzanatai egységbe olvadnak. Ebben a térben a viszonyok hordozói emberek, akik egymással sokrétű kapcsolatban vannak. Nem gazdasági jellegű kapcsolataik is beléphetnek a gazdasági folyamatokba, mint normatív integráló erők, mint funkcionális összefüggések és mint közvetlen oki tényezők. Azáltal azonban, hogy beléptek a gazdasági folyamatba e nem gazdasági kapcsolatok is gazdasági vonatkozást nyertek, ennek megfelelően be kell vonni őket a vizsgálatba. Eredményképpen sokrétű meghatározottságában előttünk áll a gazdaság szerkezete, amelyet a megfigyelt jelenségekből absztrakcióval nyertünk. Ezt a szerkezetet mozgásba hozhatjuk, ha bekapcsoljuk a javakat, amelyek a gazdasági viszonyokat hordozó emberek között közvetítenek. E javak mennyisége és minősége jobban jellemzi ugyan egy gazdaság fejlettségét mint csupán a szerkezet leírása, de csak abban az esetben, ha összehasonlítható, és csak akkor összehasonlítható, ha általános egyenértékesre számítható át. Primitív gazdaságok esetében erre nincs lehetőség, parasztgazdaságoknál csak részben. Ez azonban nem gátja a gazdaságok összehasonlításának, mert a javak mennyisége és a gazdaság minősége, tehát szerkezete között — bizonyos korlátok között — kölcsönös meghatározottság áll fenn. Ezt a meghatározottságot fejezi ki a termelő erők és termelési viszonyok összhangjának marxi törvénye. Ennek alapján a gazdasági viszonyok

¹⁹ JOY, 1967, 34.

összehasonlításával elérhető a gazdaságok összehasonlítása. Ez nem jelenti, hogy a mennyiségi vonatkozások iránt a gazdasági antropológus érdektelen kell legyen. De a mennyiségi vonatkozások nem válhatnak önálló céljává a vizsgálatoknak. Annyiban érdekesek, amennyiben elemzésük segít a struktúrának és a rendszer működésének a felderítésében.

A cél azonban nem csupán egy szerkezetnek és működésének a leírása, tehát egy adott mozgásforma megismerése, hanem fel kell tárnani a rendszer ellentmondásait is, hogy világossá váljanak azok a tendenciák, amelyek arra vezetnek, hogy az adott rendszer mássá váljék, mint ami. Ezáltal láthatóvá válik, hogy a gazdasági folyamatokban rejlő ellentmondások harmonikus mozgásformák kialakulására vezetnek, amelyek kora éppúgy véges, mint az őket megelőzőké.

Sárkány, Mihály

RICHTUNGEN IN DER ÖKONOMISCHEN ANTHROPOLOGIE

Die Forschungen in der ökonomischen Anthropologie haben unter Beachtung der ökonomischen Theorien, Methoden und Bestrebungen ihren Anfang genommen. Daher schließen sich die verschiedenen Richtungen eng den einzelnen ökonomischen Schulen an, bzw. wenden sich gegen sie.

Zur besseren Übersicht werden wir diese Richtungen in zwei größere Gruppen einteilen, je nachdem, ob die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit oder die wirtschaftliche Tätigkeit des Einzelnen im Mittelpunkt ihres Interesses stehen. In der ersten Gruppe bringt und bespricht der Autor die Ansichten von MALINOWSKI, POLÁNYI, DALTON, FIRTH und SALISBURY. Die sich dem einzelnen annähernde ökonomische Anthropologie kritisiert er sodann in erster Linie aufgrund von BURLINGTONS Arbeit.

Die Konklusion der Studie ist, daß die wirtschaftliche Tätigkeit von den anderen Arten des gesellschaftlichen Wirkens analytisch trennbar ist, und daß einzelne Momente durch Aufdecken ihrer inneren Relationen und Einheiten an und für sich analysiert werden können.

Durch Aufzeigen der sich bei der wirtschaftlichen Tätigkeit entwickelnden und stabilisierenden Verhältnisse lernen wir die Ökonomie kennen, die sich uns durch die Individuen und durch andere mit der Gesellschaft zusammenhängenden Sphären in vielseitiger Bestimmung und Definition erschließt. Das Ziel ist jedoch nicht nur das Aufzeigen von einzelnen Wirtschaftssystemen und deren Wirken, sondern anhand der inneren Widersprüche des Systems zu beweisen, daß das System notwendigerweise anders werden muß und daß gegebene wirtschaftliche Formen nur einzelne Bewegungsformen sind, in denen sich die wirtschaftlichen Tätigkeiten abspielen.

A TÁRSADALMI STRUKTÚRA KUTATÁSA A MAI ANGOL SZOCIÁLANTROPOLÓGIÁBAN*

A MALINOWSKI által elkezdett, majd RADCLIFFE-BROWNTól kikristályosított strukturális-funkcionalista kutatási program teoretikus csődje után a brit szociálantropológiában erős polarizálódás indult meg. A funkcionalizmus követői ugyan többségben maradtak, s a francia strukturalizmus hatása sem volt éppen elenyésző (gondolunk itt elsősorban LEACH-re), mégis, két kutató, EVANS-PRITCHARD és FORTES kiemelkedő terepkutatásaik mellett megkísérelték új elméleti irányba is terelni a primitív társadalmak interpretációjára vállalkozó szociálantropológusokat. Ez a törekvés nem mondott le a struktúra kutatásáról, azonban a radcliffe-browni mechanikus és merőben szinkronikus organizmus-elképzelés ellenére és a nyelvészeti eredetű modellezést *ad absurdum* vivő francia strukturalizmus idealizmusával szemben a diakronikus adatokhoz való visszatérést hirdeti meg, valamint magának a társadalmi struktúrának, a társadalmat összefogó, életét szabályozó és fennmaradását biztosító *leglényegesebb* társadalmi struktúrának a kutatását, amely egyúttal meghatározó szerepű a társadalom életének egyéb jelenségeire és rendszert alkotó jelenség-komplexusaira is. Az említett kutatók a történelemre vonatkozó igényeikkel bizonyára korrigálni igyekeznek saját nagy tévedésüket is, amelyet reprezentatív munkájukban, az *African Political Systems*-ben (London, Oxford University Press, 1940.) elkövettek, amikor egy egész kontinens minden népére kíséreltek meg ráhúzni egy időtől, történelmi szituációtól, valamint természeti, gazdasági és demográfiai jellemzőktől független „univerzális” sémát.

A diakronikus adatokhoz való visszatérés nem jelentette egyúttal a diakronikus teória (evolucionizmus) — azaz valamiféle történetiség —

* Korreferátum

feléledését. Azt sem állíthatjuk, hogy az időbeli változások efféle történelmi partikularizmus alapján való kutatása elméletileg figyelemreméltó eredményeket produkálhatna a jövőben, minthogy a szociálintropológia még célkitűzéseiben sem említi, hogy a struktúráról nyert diakronikus adatokat szembesíteni kívánná magával a történelemmel, hanem a kutatást még adott társadalmon belül is meghatározott, változásmentes időszakokra korlátozza. A brit szociálintropológia így — nem csekély amerikai visszhanggal — annak ellenére, hogy a történelmi adatok összehasonlító vizsgálatát szegezi szembe a funkcionalizmussal, valójában nem viszi véghez a történetiséghez való visszatérést, hanem egy diakronikus-szinkronikus egyveleget hoz létre, amelynek továbbra is szinkronikus jellege dominál.

EVANS-PRITCHARD, akinél a RADCLIFFE-BROWNNAL való szembenállás és a funkcionalista szinkronizmustól való eltávolodás a legszembetűnőbb, kiábrándulásában magával a tudománnyal is szembefordul, úgy tartja, hogy a társadalomtudomány a kutatók minden erőfeszítése ellenére sem érheti el a természettudományok egzaktságát, azaz sok tekintetben szubjektív marad. „A szociálintropológiának (így) több köze van a történelemhez, mint a természettudományhoz . . . a társadalmakat mint morális vagy szimbolikus rendszereket tanulmányozza, nem pedig mint természeti rendszereket . . . modelleket keres és nem törvényeket, az összetélt tanulmányozza inkább, mint a szükségszerű viszonyokat . . . inkább interpretál, mint magyaráz . . .”¹ „Mindmáig semmilyen természettudományos törvény bevezetése nem sikerült, csak meglehetősen naiv (mechanikus) determinisztikus, teleologikus és oksági állításoké. Az általánosítások tömegének — ha egyáltalán igazak — a haszna csekély, és többségük inkább a közönséges dedukció szintjén álló közhely lett.”² „A szociálintropológiát leghelyesebb, ha nem társadalomtudományként, hanem művészetként fogjuk fel.”³

Egy évtized múlva megjelent esszégyűjteményében már nem beszél ennyire agnosztikus módon a szociálintropológiáról, hanem egyfajta történetiségben kívánja megtalálni azt a célt és módszert, amelyet a funkcionalizmus elveszített. „Elmondhatjuk, hogy ma is élő az a tendencia, amely érvényre juttatja mindazt, ami megtalálható a primitív társadalmakat tanulmányozó funkcionális etnográfiaiban a fejlődést tanulmányozó kutatás ellenében, és amely tendencia ignorálja a történelmi tények bármely fajtáját. Ezért felül kell vizsgálnunk néhány olyan kifejezést, kategóriát, amelyek hosszú időn át kutatásunk sarokköveit képezték; mint a 'társadalom'

¹ EVANS-PRITCHARD, E. E., 1951, 60—61.

² EVANS-PRITCHARD, E. E., 1951, 57.

³ EVANS-PRITCHARD, E. E., 1951, 85.

vagy a funkcionálisan kölcsönös függésben levő intézményekből álló 'struktúra'. Ezek a biológiától vett analógiák, így igen veszélyesek lehetnek.”⁴

Felmerül a kérdés: vajon egy társadalom két különböző időpontban ugyanaz-e, vagy két teljesen különböző társadalomról beszélhetünk? Alig akad „primitív” társadalom a világon, amely ne ment volna keresztül története folyamán jelentős változásokon, amelyeknek eredményeképpen EVANS-PRITCHARD szerint ma újra definiálnunk kell olyan fogalmakat, mint „társadalom”, „funkció”, „struktúra”. Valójában tehát egy olyan terminus, mint „struktúra”, csak akkor válik használhatóvá, ha történelmi kifejezésként alkalmazzuk olyan viszonyok csoportjának a megnevezésére, amelyek jelentős hosszúságú időszakon keresztül állandóak és változatlanok maradtak. Így tehát el kell fogadnunk, hogy soha nem szükséges tökéletesen elszakítani egy társadalom vagy egy intézmény történelmét strukturális-funkcionalista kutatásától, a struktúrát csak akkor érthetjük meg tökéletesen, ha nem csak jelenbeli, hanem retrospektív vizsgálatot is végzünk.⁵

Visszatekintve a funkcionalista szociálintropológia rettegésére a történelemtől, világosan áll előttünk a maradvány, amelyben csak megfogalmazódik egy igény a történelemkutatásra, azonban megmarad a félelem a társadalomban végbemenő jelentősebb változások, esetleg a fejlődés adekvát interpretációjától. A funkcionalisták kijelentették, hogy adott társadalmat csak a gyűjtés „pillanatában” lehet leírni és elemezni, mert minden pillanat a társadalom és struktúrája megváltozásával egyenértékű. Minthogy pedig írott forrás nincs, korábbi „pillanatok” leírására az antropológus nem alkalmas. (RADCLIFFE-BROWN biológiai fejlődés-analógiája nem egy-egy társadalom saját belső történetére vonatkozott, hanem főként egyes funkció-viszonyok meglétének magyarázására, és amikor az egész emberi társadalomra értette, csak a társadalmak sokféleségének eredetét kívánta „igazolni” vele.⁶ EVANS-PRITCHARD voltaképpen csak a „pillanat” időtartamát terjeszti ki, minthogy rájön arra, hogy az adott pillanat társadalmi struktúrája számos esetlegességet rejthet magában, azaz, „fel-fedezi”, hogy nem minden időegységben abszolút módon érvényesülő törvényekről, hanem véletlenektől befolyásolt, tendencia-szerű törvényekről van szó. Ahhoz azonban, hogy történelmet vizsgálhasson, a marxizmushoz hasonlóan fel kellene ismernie a társadalom alapvető struktúráját, valamint az alapstruktúrák típusainak időbeli és logikai (azaz a társadalomfejlődés fogalmát adó) egymásutánját. Bár az utóbbi évek brit szociálintropológiája már jól látja, hogy — a mindenfajta strukturalizmus felfogásával ellentét-

⁴ EVANS-PRITCHARD, E. E., 1962, 55.

⁵ EVANS-PRITCHARD, E. E., 1962, 56.

⁶ RADCLIFFE-BROWN, 1947, 80.

ben — egy struktúra nem egyenértékű strukturális pontok viszonyrendszerével, mert egyeseknek prioritásuk, sőt determináló szerepük van a többiekhez való viszonyukban, — nem léphet tovább, mivel mint látni fogjuk, részint tévesen választja meg a determinánst, részint csak olyan időszakokban hajlandó vizsgálni a társadalmakat, amelyekben belül lényeges eltérés nem tapasztalható a struktúrában.

EVANS-PRITCHARD a következőképpen definiálja az így időben körülhatárolt, a szociálintropológia számára csak egy-egy változásmentes koron belül érdekes társadalmi struktúra fogalmát: „Társadalmi struktúrában olyan csoportok közötti viszonyokat értünk, amelyekben magas fokú az összetartás és a permanencia.” Teóriájában nagyon lényeges pont, hogy ezek a csoportok bármely adott pillanatban önmaguk kell hogy maradjanak, függetlenül azoktól az egyénektől, akik alkotják. Egy nép nemzedékei egymást követve áthaladnak a csoportokon. Az egyének a csoportba születnek, vagy (korcsoport-rendszer esetén) életük folyamán belépnek, halálukkor pedig kikerülnek belőle. A csoport maga azonban — és a viszonya más csoportokhoz, azaz a struktúra — változatlanul fennmarad. Ugyanez nem vonatkozik a család (kis- és nagycsalád) struktúrájára, amelyet nem tekinthetünk strukturális csoportnak, mivel a család nem rendelkezik permanens interrelációkkal, hiszen folytonosan új családok jönnek létre, a régié pedig esetleg örökre eltűnnek. EVANS-PRITCHARD nem állítja, hogy a család ennek következtében kevésbé fontos lenne a társadalom számára, mint a „strukturális csoport”, — alapvető jelentősége van a struktúra megőrzésében, minthogy ez az az eszköz, amelynek révén új tagok születnek a társadalom szegmentjeibe, azaz strukturális csoportjaiba, s így a rendszer fenntartói. A „strukturális csoportok” közötti viszonyok ugyanakkor nem tökéletesen változásképtelenek, azonban a territoriális vagy ágazati vagy korcsoport-struktúra viszonyai a családénál sokkal lassabban változnak, és szegmentjeik, tehát strukturális csoportjaik közötti viszonyaik hosszú időn át változatlanok maradnak.

A strukturális viszonyok tehát rendszert formáló csoportok közötti viszonyok. Ezért a struktúra a kutató számára csoportok rendezett együttesét jelenti. Egy törzs territoriális megoszlása nem települési egységek halmaza, hanem minden lokális csoport szegmentált, a szegmentek pedig más csoportokhoz való viszonyokban fuzionálva nagyobb egységet is alkotnak, így minden egység csak az egész rendszer terminusaiban definiálható. Hasonlóképpen, egy ágazatot, vagy egy korcsoportot is csak ama rendszer terminusaiban definiálhatunk, amelynek részét képezik.

EVANS-PRITCHARD struktúrában tehát személyek csoportjai közötti viszonyokat ért, a csoportok egy rendszerén belül. Hangsúlyozza, hogy ez cso-

portok közötti viszony, mivel az egyének közötti viszonyok azaz a rokonsági kapcsolatok, ugyancsak szabályozott szervezetbe rendeződnek, vagyis rokonsági rendszerként interpretálhatók. „Csoporton” olyan személyeket ért, akik úgy tekintik önmagukat, mint körülhatárolt, más egységektől különböző egységet, — s ezen más egységek tagjai hasonlóképpen tekintik őket, — és akik mind kölcsönösen egymáshoz vannak kötve csoporttagságuk révén, mégpedig nemcsak egy adott időben, hanem a múltban és jövőben is. Ilyen értelemben egy törzsi szegment, ágazat, vagy korcsoport — csoport, de nem csoport egy férfi pusztá vérrokonsága, azaz csak a nagycsaládokból álló ágazata csoport, de nem a nemzetsége. A rokonsági viszony így csak egy kategória és az egyénhez képest a rokonsági rendszer e kategóriák koordinációja. EVANS-PRITCHARD szerint nem szabad, hogy megtévesszen bennünket az, hogy egy lokális politikai közösségben a tagok egymáshoz való viszonyukat rokonsági terminusokban fejezik ki s ez kiterjedhet csoportok egymáshoz való viszonyára is. Nem hajlandó tehát figyelembe venni azt az esetet, amikor például egy nemzetség a politikai struktúra alapvető szervezeti egységének a szerepét játssza.

Szélesebb definíciója az egész társadalmat felöleli: egy nép társadalmi struktúrája különálló, de egymáshoz kapcsolódó, egymást metsző struktúrák rendszere. Ezek közül csak egyik, de a legjelentősebb a politikai struktúra, amely társadalmat determináló struktúra, mivel a politikai szervezet szabályozza a társadalmi viszonyokat mind a lokális közösségben, mind az adott társadalmat alkotó csoportosulások összességében.

EVANS-PRITCHARD a társadalmi struktúra illetően való megfogalmazását, amelyet legteljesebben még a nuerekről írott könyvében fejtett ki,⁷ nem tagadta meg újabb, „történeti” korszakában sem. Ez annál inkább lényeges, mert a keze alól kikerülő antropológusok általánosan ezt a felfogást vallják magukénak; a társadalmaknak a politikai-territoriális rendszer oldaláról való megközelítését. Nem kétséges, hogy a megközelítés nem eléggé komplex minden politikai szervezet esetére. Maga EVANS-PRITCHARD például nem tud mit kezdeni a korcsoport-rendszerrel. A nagy rokonsági csoportok rendszerét mindenütt alárendeltnek tartja a territoriálissal szemben, — ez sok tekintetben elfogadható, mivel a „tisztá” nemzetségeken alapuló társadalom legalábbis nagyon ritka, és létüknek, mint kezdeti lépcsőnek a feltevése általában csak teoretikus értékű, nem beszélve arról, hogy nem egy esetben találkozunk a nemzetség politikai célokból, elsőrendűen politikai csoporttá való mesterséges kialakításával. Az ágazati rendszerről viszont úgy tartja, hogy a politikai rendszerrel

⁷ EVANS-PRITCHARD, E. E., 1940, Conclusion: Political System.

egyenértékű ellen-struktúrát jelenthet, bár nem szögezi le, mint később LLOYD, FALLERS, SOUTHALL stb., hogy ez csak viszonylag előrehaladott fokra, az arisztokratikus-szegmentáris, tehát átmeneti állapotban levő tradicionális államokra érvényes, és feltehető olyan korszak, amikor a testes és szervezett lokális-rokonsági csoportok, azaz a territoriális-politikai egységeket alkotó ágazatok egymáshoz való viszonyából leszűrhető struktúra volt maga a politikai rendszer. (Megjegyzendő, hogy erre jó példák tömegesen csak Afrikában találhatók.)

A politikai rendszer leglényegesebb struktúrává, végeredményben a társadalmi struktúrává való emelése a legtöbb, már territoriálisan is szervezett tradicionális társadalom esetében meglehetősen közel áll a valósághoz, mivel a tradicionális társadalomban a politikai rendszer a termelési mód legjellemzőbb oldalának, a termelési-társadalmi viszonyoknak többé-kevésbé hűséges, bár nem teljes tükörképe. Úgy is felfoghatjuk, mint keretet, amelyet a tulajdonviszonyok töltenek meg tartalommal. Természetesen a szociálintropológia EVANS-PRITCHARD által tolmácsolt kijelentése, hogy „a politikai struktúra szabályozza a társadalmi viszonyokat mind a lokális közösségben, mind az adott társadalmat alkotó csoportosulások összességében” — nem más, mint egy alapvető determinizmus könnyebb útnak engedő megfordítása, amelyből téves társadalom-interpretációk sora született az elmúlt két évtized angol, sőt részben amerikai és francia antropológiájában is (utóbbinál hadd utaljak MAQUET-ra és követőire), GLUCKMAN pedig számos kitűnő elemzés során hallatlanul differenciált fokra fejlesztette ezt a rossz determinizmust.

Az angol szociálintropológia materialisztikus és a történeti kutatásra figyelő tendenciája tükröződik RADCLIFFE-BROWN legkedvesebb tanítványának, FORTESnek a munkáiban is, aki EVANS-PRITCHARDhoz hasonlóan, mégis vele szemben kíván egyfajta meglehetősen különös történetiséget. „Nincs mód arra, hogy megállapíthassuk a (társadalmi élet jelenségei) prioritásának a rendjét ott, ahol minden intézmény kölcsönösen függ egymástól, kivéve olyan kritériumok alapján, amelyek nem alkalmazhatók a szinkronikus kutatásban, márpedig a funkcionalista kutatásnak *sine qua non*ja a szinkronia.”⁸ Így megmentve a funkcionalista strukturalizmust, „megtalálja” azt a pontot, amelyből szerinte ki lehet indulni; ez pedig az, hogy minden társadalomban, a társadalomszervezetben és a kultúrában fellelhetők olyan szabályszerű egyezések, amelyek tértől és időtől függetlenek. Ezek pedig abból fakadnak, hogy az ember a természetben él, s ez a természet nem változott meg *nagyon* lényegesen az ember eredete óta,

⁸ FORTES, M., 1953, 35.

azaz állandóan emlékezteti organikus fejlődésének folyamata során eredetére. FORTES szerint a szociálintropológia feladata ezeket a szabályszerűségeket, általános tendenciáikat, vagy törvényeiket tanulmányozni. Felmerül természetesen a kérdés, — azon túl, hogy jólesően megállapíthatjuk végigpillantva a történelmen: emberek vagyunk a homo sapiens óta, — mi értelme lenne tértől és időtől független azonosságokat vizsgálnunk, amikor bennünket éppen a társadalmak tér és időbeli különbségei érdekelnek akkor is, ha szinkronikus struktúrát, és akkor is, ha fejlődést vizsgálunk. Előbbi esetben természetesen csak akkor érdemes a vizsgálatot elvégezni, ha a szinkronikus struktúrát nem egyenértékű strukturális pontok rendszerének fogjuk fel, hanem kiemeljük összehasonlítható meghatározó vonásait.

Mindazonáltal FORTES, kiküszöbölvén az éppen a történelem során létrejövő azonosságok vizsgálatának a rémét, voltaképpen magát a történelmet a szociálintropológiából, megfogalmazza maga is azt, amit társadalmi struktúrán ért, mégpedig másoktól eltérő módon a kultúra fogalmához viszonyítva.

„A társadalmi szervezet, vagy társadalmi struktúra felcserélhető fogalmakként Rivers és Lowie számára a primitív népek rokonsági, politikai és jogi intézményeit jelentették elsősorban. És valóban főként ezek azok az intézmények, amelyekkel a brit antropológusok foglalkoznak, amikor a társadalmi struktúráról írnak. A fogalom előnye a szélesebb körben használt társadalomszervezettel szemben az, hogy felhívja a figyelmet a kölcsönös kapcsolatra és függőségre egy adott társadalom társadalmi viszonyai különböző csoportjainak egyetlen rendszerén belül.”⁹ „Az az érdeklődés, amely a jelenlegi brit antropológiában a struktúra tanulmányozása iránt megindult, egyenlő mértékben származik a főleg afrikai terepmunkából és a teoretikus gondolkodásból. Bárki, aki megkísérelte megérteni például az afrikai vallási hiedelmeket és gyakorlatot, nem volt képes megtenni ezt a rokonsági és politikai szervezet alapos ismerete nélkül. Így új tartalmat kapott a közismert állítás, hogy egy élő kultúra (önmaga teljességének) integrált egysége. Ma világosabban látjuk, mint néhány évtizede, hogy ez nem a kultúrát misztikusan átjáró metafizikus értékekre vonatkozik, hanem a személyek és csoportok közötti társadalmi viszonyokat kifejező, jellemző és fenntartó szokások és intézmények funkciórendszerére. Ez az, ami alátámasztja az adott nép szokásai és intézményei közötti összetartozást. Bármely egységnek — definíciója révén — kell hogy határa legyen. Egy kultúra igen gyakran nem rendelkezik világosan megvonható határokkal.

⁹ FORTES, M., 1961, 169.

Azonban az emberek egy olyan csoportja, amelyet egyetlen társadalmi struktúra köt össze, rendelkezik ezzel a határral. A kultúra addig egy egység, ameddig egy társadalmi struktúra fogja egybe. Ebben az értelemben tehát a társadalmi struktúra bármely permanensen fennálló társadalom egész társadalmi életének alapja.”¹⁰ „... a társadalmi struktúra így nem a kultúra egyik aspektusa, hanem egy adott nép teljes kultúrája speciális teoretikus szerkezetbe rendezve.”¹¹

Nyilvánvalóan számos ellenvetésünk lehet a brit szociálanropológia elméleti megközelítéseivel szemben, jónéhányat jeleztem is ezek közül. Szeretném azonban felhívni a figyelmet kutatásuk materialisztikus vonásaira, amelynek révén éles ellentétben állanak a francia szociológiával, amelyet LÉVI-STRAUSS nézetei sokszorosan átjártak. Csak egy, igen kézenfekvő példát hoznék itt, ez pedig a FORTES és DIETERLEN által szerkesztett reprezentatív tanulmánykötet az afrikai vallási rendszerekről.¹² A gyűjteményben a brit és francia kutatók megközelítőleg egyenlő arányban szerepelnek. A könyvet elolvasva nagyon éles különbséget fedezhetünk fel. A brit antropológusok a vallási intézményeket, rítusokat, hiedelmeket, sőt — Afrikáról lévén szó — az őstisztelet egész vallási rendszerét úgy vizsgálják mint a természeti és társadalmi viszonyok által determinált társadalmi gondolkodás jelenségeit, a vallási intézményeket mint a társadalmi rend fenntartásának eszközeit, a rítusokat pedig mint bizonyos társadalmi események különlegesen expresszív szentesítő eljárásait. A franciák ezzel szemben a társadalom struktúrájának viszonylagos „tökéletlensége” (a csak tendenciaszerűség) és a természetfeletti, kozmológiai rendszerek „tökéletessége” láttán, — „Ami az égben teljes kör, az a földön csak megtört ív”,¹³ — úgy interpretálják az afrikai vallásokat, mint amelyeknek a társadalmi struktúra csak homályos-zavaros tükörképe. Ettől a ponttól pedig csak egyetlen lépés hiányzik — vagy nem is hiányzik — a szubjektív idealizmusig.

¹⁰ FORTES, M., 1961, 169.

¹¹ FORTES, M., 1961, 168.

¹² FORTES, M.—DIETERLEN G., 1965.

¹³ FORTES, M.—DIETERLEN G., 1965, 12.

Ecsedy, Csaba

DIE FORSCHUNG DER GESELLSCHAFT — STRUKTUR IN DER
HEUTIGEN ENGLISCHEN SOZIALANTHROPOLOGIE

E. E. Evans-Pritchard und M. Fortes

Die Vertreter der englischen Sozialanthropologie, die im Widerspruch zu den Ansichten RADCLIFFE-BROWNS stehen — unter ihnen auch MEYER FORTES und EVANS-PRITCHARD — haben den Versuch unternommen, die *wichtigste* Struktur der Gesellschaftsformation der Naturvölker, insbesondere des gemeinsamen politischen Systems, zu erforschen. Diese Struktur ist dominierend, und jede untergeordnete Struktur wird in ihrer Theorie zu einem Gebilde sekundärer Bedeutung, das in seinen Prinzipien schon totalitär erscheint. Zu einer wirklichen Vollständigkeit fehlt jedoch — unter anderem — ein Schritt, den die englische Sozialanthropologie machen müßte, um die gesellschaftlichen Verhältnisse hinsichtlich der Produktion in Augenschein zu nehmen. Es unterliegt jedoch keinem Zweifel, daß diese Art der Struktur-forschung positiv den französischen Strukturalismus ablehnt.

A STRUKTURALISTA MÍTOSZELEMZÉS EGYES
PROBLÉMÁI*

Szabad legyen néhány szót fűznöm Boglár Lajos előadásához a strukturalista mítoszelemzés egyes problémáiról.

A mítosz-kutatók szerencsés helyzetben vannak, hiszen talán egyetlen műfajról sem született annyi strukturalista elméleti, illetve konkrét anyaggal dolgozó elemzés, mint éppen a mítoszlól. Nem hinném, hogy ennek oka a mítosz egyféle sajátos mivoltában lenne; a magyarázat inkább ott rejlik, hogy LÉVI-STRAUSS, az antropológiai strukturalizmus kétségkívül legjelesebb képviselője intenzíven érdeklődik a mítosz-kutatás iránt: számos könyve, tanulmánya igazolja ezt. Kézenfekvő tehát, hogy az antropológiai strukturalizmus néhány általánosabb tapasztalatát éppen a mítosz strukturalista kutatásának eddig elért eredményeiből és tanulságaiból szűrjük le. Itt részletesebben két problémáról szeretnék beszélni: 1. az-e a mítosz jelentése és célja, amit a strukturalista elemzés tulajdonít neki? — 2. formalista-e, és ha igen, mennyiben a strukturalista mítosz-analízis?

LÉVI-STRAUSS szerint a mítosz struktúrájának megvan a maga szigorú belső logikája. A mítosz szerkezete dialektikus, amelyben egymással szembenálló logikai helyzetek vannak. Ezek szembenállását egy új, közvetítő állítás oldja fel. Amikor ennek belső struktúrája világossá válik, ez újabb szembenállást szül, amely szintén feloldódik, és így tovább. Ehhez az alapszerkezethez LÉVI-STRAUSS úgy jut el, hogy szintagmatikailag mindaddig bontja a mítoszokat, amíg tovább már nem bontható egységeket kap. Majd a nyelvészet példáját hozza fel: miként a nyelvben az egyes tovább már nem bontható egységeknek, a fonémáknak önmagukban nincsen értelmük, csupán egymáshoz való viszonyukban, ugyanígy a mítoszok „alapegységeit” is nem elkülönítve kell vizsgálnunk, hanem összekapcsolódási módjukban,

* Hozzászólás

relációjukban. LÉVI-STRAUSS ezzel tökéletesen megfelelt a strukturalista elemzés legfontosabb céljának: a vizsgált szöveg pontos leírásának, amelyben nem csupán az egyes alkotó elemek, hanem a közöttük meglévő korrelációs viszonyok is felszínre kerülnek. A strukturalista mítosz-analízis elvitathatatlan érdeme, hogy először mutatott rá a mítosz tényleges felépülésére, struktúrájára és kísérletet tett az összes e műfajba tartozó szövegre érvényes általános séma felvázolására. Hangsúlyozni szeretnénk, hogy ezt ilyenfokú teljességgel mindeddig egyetlen más kutatási módszer sem tudta véghezvinni. A strukturalista mítosz-elemzésnek tehát elévülhetetlen érdemei vannak, de ugyanezt elmondhatnánk a mese, a találókérdés, a szólások kutatásáról is. VOIGT Vilmos tehát joggal állapíthatta meg, hogy „a maga elé kitűzött célokat a strukturalista folklorisztika éppen olyan jól oldotta meg, mint ahogy ezt bármely más folklorisztikai irányzat esetében tapasztalhattuk”.

A strukturalista mítosz-analízis érdemeit szem elől nem tévesztve sem mehetünk el azonban szó nélkül LÉVI-STRAUSS további, a szerkezetre alapozott megállapításai mellett. A *The Structural Study of Myth*-ben ugyanis jóval túlmegy pusztán a szerkezet feltárásán és arról ír, hogy „a mítosz célja az, hogy az ellentmondások leküzdésére képes logikai modellt nyújtson”. Már DUNDES is rámutatott ennek a megállapításnak a megalapozatlanságára, hiszen LÉVI-STRAUSS itt teljesen önkényesen azonosítja a szerkezetet a céllal, a struktúrát a funkcióval. Abból, hogy a mítosz feloldott ellentétpárok egymást követő sora, még korántsem következik, hogy a mítosz célja éppen ez az ellentét-feloldás, leküzdés lenne. A mítosz funkciójának az önkényes kisajátítása ez. Arra ellenben nagyon is kézfogható adataink vannak, hogy a mítosz olyan funkciókkal rendelkezik, mint a hagyományőrzés, a rítusok magyarázása, vagy éppenséggel a szórakoztatás, amiről LÉVI-STRAUSS nem beszél.

Hasonlóan problematikus LÉVI-STRAUSSnak az a megállapítása, hogy a „mitikus gondolkodás” „mindig az ellentétek felismerése felől azok progresszív kiegyenlítése irányában munkál”. Míg az előbb a szerkezetet és a funkciót, jelen esetben a forrást és a szerkezetet azonosítja. Még ha el is fogadjuk, hogy a mítoszalkotás mögött egy, a bináris ellentétek feloldásán alapuló gondolkodásmód rejlik, ezt a „vad gondolkodás” egészére csak úgy általánosíthatjuk, ha igazoljuk érvényességét a szellemi és rituális tevékenység egyéb területein is. Ez pedig mindeddig még nem történt meg.

Mindebből azt szűrhetjük le, hogy bár a helyesen végzett strukturalista deskripció új, eddig nem is sejtett eredményekre vezethet, amelyek kétségkívül új szempontokat adhatnak olyan, a pusztá deskripción túlnövő kérdések megoldásához, mint a funkció, vagy a migráció — nem szabad elfe-

lednünk, hogy léteznek egyéb módszerekkel leszűrt hasonlóképp igaz megállapítások, eredmények is, amelyeket szintén figyelembe kell vennünk. Ha így cselekszünk, nem mondhatja DOUGLAS, amiben sokszor még igaza is van, hogy a strukturalista analízis olyan új jelentést tár fel, amely nemcsak más, mint a hagyományos, hanem kevesebb is. Ha a mítosz jelentése és célja csupán az lenne, amit LÉVI-STRAUSS tulajdonít neki, eléggé szegényes műfaj lenne. Nem arról van szó, hogy amit LÉVI-STRAUSS a mítosz szerkezetéről mond, az nem igaz: éppen ellenkezőleg. De nem ez az egyedüli igazság, és ha részigazságok alapján általánosítunk, akkor a kapott kép valóban olyan szegényes lesz, mint azt DOUGLAS érzi.

Mindezzel lényegében már a második kérdésre is választ adtunk: formalista-e, és ha igen, mennyiben a strukturalista mítoszelemzés? Céljában semmiesetre sem az. LÉVI-STRAUSS tanulmányaiból jól kiviláglik, hogy szerinte a mítosznak egyfajta sajátos nyelve van, amelyet a forma, az alapul szolgáló struktúrák feltárása révén fejthetünk meg. A tartalmat, a mítosz „igazi jelentését” csak így ismerhetjük meg. A forma tehát nem a cél, hanem az eszköz, nemcsak a tartalom, hanem a funkció, eredet, migráció és egyéb kérdések feltárásában. De ha csak a struktúrát használjuk fel eszközként és elfeledkezünk a kollekció egyéb darabjairól, az eredmény valóban a forma egyeduralma, formalizmus lesz.

EINIGE PROBLEME DER STRUKTURALEN MYTHOSBESTIMMUNG
(Analyse)

Über keine andere Kunstform sind je so viele strukturelle theoretische bzw. das konkrete Material erläuternde Analysen verfaßt worden, wie über den Mythos. Es liegt daher auf der Hand, einige allgemeine Erfahrungen des anthropologischen Strukturalismus aus den Ergebnissen der strukturalen Erforschung des Mythos auszuwerten.

Der Verfasser hat zwei Probleme ausführlicher besprochen: 1. Hat der Mythos die gleiche Bedeutung und Zielsetzung, die ihm die strukturelle Analyse zuschreibt? 2. Ist er formalistisch, und wenn ja, inwiefern ist es die strukturelle Mythosanalyse?

Nach LÉVI-STRAUSS hat der Mythos eine dialektische Struktur und enthält gegensätzliche logische Verhältnisse. Die Gegensätze werden stets durch eine neue vermittelnde These aufgelöst. Man kann die schöpferischen Elemente des Mythos nicht einzeln, sondern nur in ihrer wechselseitigen Relation überprüfen. Die Zergliederung der Mythosstruktur durch LÉVI-STRAUSS entspricht vollkommen dem wichtigsten Ziel der strukturalen Analyse, d. h. der genauen Beschreibung des untersuchten Materials, in dem nicht nur die einzelnen schöpferischen Einheiten zutage treten, sondern auch die verbindenden Korrelationsverhältnisse. In dem Werk »The Structural Study of Myth« geht er jedoch über die Erläuterungen des Aufbaus hinaus und schreibt, daß »der Zweck des Mythos ist, ein logisches Modell zur Beseitigung der Widersprüche zu geben«. Der Verfasser weist darauf hin, daß dieser Aufbau und der Zweck eine willkürliche Identifizierung der Struktur und der Funktion ist. Daraus, daß der Mythos ein Glied aufgelöster Widerspruchspaare ist, darf nicht gefolgert werden, daß das Ziel des Mythos die Auflösung der Gegensätze ist, LÉVI-STRAUSS spricht dabei nicht über sehr naheliegende Funktionen, wie z. B. über das Hüten der Traditionen, Erklärungen von Riten, Zerstreuungen usw.

Auch ist seine Behauptung, daß die mythische Denkweise »stets über das Erkennen des Gegensatzes hinaus in Richtung des progressiven Ausgleichs wirkt«, unhaltbar, denn obgleich die Richtigkeit dieser Behauptung bestätigt werden kann, so berechtigt sie nicht zu einer Verallgemeinerung der Totalität »wilder Gedankengänge«.

Nach Ansicht des Verfassers begeht LÉVI-STRAUSS in beiden Fällen einen Fehler, daß er *nur* die strukturelle Beschreibung — die übrigens bahnbrechend neu ist — aufgrund der Ergebnisse verallgemeinert und komplexe Fragen zu beantworten versucht, wie z. B. die Funktion oder das Wesen der mythischen Denkart. Aus diesem Grunde erscheint die strukturelle Analyse oft ärmer als die traditionelle.

Die strukturelle Analyse des Mythos ist keineswegs formalistisch, und ihre grundlegenden Strukturen dienen lediglich zur Bestimmung der besonderen Sprache, des Inhaltes, der Funktion und des Ursprungs usw. Gebraucht man jedoch ausschließlich die Struktur als Mittel zum Zweck, so ergibt sich tatsächlich nur die Alleinherrschaft der Form, d. h. des Formalismus.

VOIGT VILMOS
HOZZÁSZÓLÁS

Az itt elhangzott előadásokból, különösen HOPPÁL Mihály tudománytörténeti beszámolójából úgy tűnhetett, mintha a hazai „strukturális” rózsaszirmokkal kikövezett diadalúton haladt volna végig a mai napig. Néhány év óta figyelemmel kísérhettem az ilyen törekvéseket, és meg kell mondanom, hogy gyakran a rózsáknak inkább más részeit hintették a strukturalista vagy ilyenek tekintett munkák útjába. De ma már ez a múlté, és éppen azért üdvözlöm különös örömmel a mostani megbeszélést, mivel az etnológia területén a legelső olyan alkalom nálunk, amelyen „sine ira et studio” kerül terítékre a strukturalizmus egy problémaköre. Azt hiszem, csak ilyen módon lehet e kérdéseket megtárgyalni: konkrét problémák konkrét bemutatása formájában, amikor is nem kritikátlan lelkesedünk egy voltaképpen meg sem ismert irányzatért, avagy éppoly érintetlenül maguktól a kárhoztatott művektől, minden vitát eleve kizárunk azzal, hogy „tudományellenesnek”, „veszélyesnek”, és más efféle jelzővel ellátottnak nevezzük azt.

Sajnos, tudományos közvéleményünkben mindkét most említett szélsőség bőségesen megtalálható: a strukturalizmusban valamilyen csodaszert várók lelkesedése (amelyet a legritkább esetekben jellemez a rajongott művek valamelyes ismerete), illetve az ugyancsak értetlen, eleve elutasítás. Ez utóbbival kapcsolatban egy gyakran idézett kijelentésre, SARTRE egyik *bon mot*-jára szeretnék utalni. Ezt a mondatot gyakran kontextusából kiforgatva, még gyakrabban szerző nélkül említik, és szinte sohasem olyan kommentárral, amely rámutatna a benne kifejtettek okaira. Mint itt is közismert, SARTRE egyik interjújában mondta: [A strukturalizmus] „az utolsó barrikád, amelyet a burzsoázia még képes Marxszal szemben emelni.” Ezt a véleményt nálunk is többször idézték, csak néhány magyarázó szótt sajnáltak mellőle, amelyek pedig ugyancsak elkelnének itt. Mert hiszen

már önmagában is feltűnő, hogy az egzisztencialista SARTRE-nak „kell” megvédenie a marxizmust a strukturalizmustól, és ő, akinek saját filozófiáját a marxizmus csak részleteiben és nem minden vita nélkül hajlandó akceptálni, egyszerre olyan autoritássá növe bukkan fel, akinek kijelentése egyszersmindenkorra eldönti a strukturalizmus értékelésének mikéntjét.

Természetesen SARTRE-nak jogában áll azt mondani a strukturalizmusról, amit akar, és ezt nálunk vagy bárhol másutt, mindenki akkor és annyit idézheti, ahányszor óhajtja. Legyen szabad mégis utalnom arra, hogy SARTRE dühös kijelentésének van néhány olyan mozzanata, amely a francia filozófia és filozófiai köztudat belső fejlődéséből származik. Mint ismeretes (csupán egyetlen aspektusában szemlélve most a gondolati irányzatok fejlődését), a második világháború után éppen az egzisztencializmus francia, pontosabban sartre-i változata lépett fel azzal az igénnyel, hogy „kiegészítse”, „meghaladja” a marxizmust. SARTRE ekkor többek között támaszkodott a francia filozófia, sőt a múlt századi európai filozófia néhány áramlatára. Amikor az ötvenes években LÉVI-STRAUSS kidolgozta strukturalizmusának filozófiai hátterét, ő is visszanyúlt a francia és (kisebb mértékben) az országán kívül európai filozófia különböző áramlataihoz, pontosan olyan áramlatokhoz azonban, amelyek szemben álltak a SARTRE által keresett egzisztencialista ősök elgondolásaival. Nem is állt meg itt. Főként a *Pensée Sauvage* hasábjain, illetve az *Anthropologie Structurale* egyes tanulmányai-ban személy szerint is támadja SARTRE elgondolásait, ezt egyfelől MERLEAU-PONTY, másrészt a maga „filozófiai” eszme-futtatásaival véli felülhaladni. Ennek következtében SARTRE egy csöppet sem objektív bíró a strukturalizmus pörében, hanem vitapartner, akinek érvei voltaképpen egy vita egészének kontextusában érthetők meg csupán.

Még fokozódott SARTRE elégedetlensége, majd hógynem féltékenysége, amikor az utóbbi évtizedben hovatovább a strukturalizmus vált a franciák bulvár-filozófiájává, éppúgy, mint ahogy közvetlenül a világháború után az egzisztencializmus és SARTRE volt a divat-filozófia Franciaországban. A másodszerűlt gyerekek iránti leplezetlen irigykedés nem egyszer felfedezhető a strukturalisták sikerét malíciával kommentáló volt és mai egzisztencialisták megjegyzéseiben.

Harmadjára a „marxizmus kontra strukturalizmus” viszonylatában sem mindenben tartható SARTRE óvása. Mint az egzisztencializmus irányzatának történetéből jól tudjuk, az áramlaton belül különböző mértékben közeledtek egyesek a marxizmushoz, illetve a marxizmus különböző mértékben közeledhetett az egyes egzisztencialista filozófusok elgondolásaihoz. Ha igazán kevés köze van a marxizmusnak (és fordítva is) HEIDEGGER vagy JASPERS filozófiájához, már jóval több azonosság bukkanhat fel KIERKE-

GAARD, és legkivált SARTRE filozófiája esetében. Némi egyszerűsítéssel azt is mondhatnánk, SARTRE egzisztencializmusa a legmarxistább egzisztencializmus. Éppen ezért különös, hogy ő az, aki óvó megjegyzését LÉVI-STRAUSS nézeteivel kapcsolatban teszi meg. Azt ugyanis semmi szín alatt sem állíthatjuk, hogy éppen LÉVI-STRAUSS lenne az a strukturalista, aki a legjobban közeledik a marxizmushoz. LÉVI-STRAUSS szemben áll a marxista filozófiával, ezt kár lenne tagadni. (Bár szembenállása korántsem olyan éles, mint például az egzisztencialista CAMUS-é volt!) Az is tény viszont, hogy egész sor strukturalista lényegi kérdésekben közeledik a marxizmushoz (BARTHES, SÉBAG és mások), máskor meg a marxisták azok (például ALTHUSSER, GODELIER, GARAUDY, de akár KOSÍK is), akik a strukturalista módszert a maguk marxizmusában alkalmazzák. E törekvéseket józanul csak úgy mérlegelhetjük, ha megállapítjuk: a strukturalizmus és a marxizmus között kialakuló kétoldalú kapcsolatok mennyiségben is, jelentőségben is felülmúlták az egzisztencializmus és a marxizmus közti kapcsolatokat. Éppen fordítva van, mint SARTRE véli: a strukturalizmus nem barrikád a marxizmus ellen, hanem találkozási fórum, olyan filozófiai szaküzlet, ahol sokkal több a marxista kliens (és ezek jobb kiszolgálást is kapnak), mint az ettől az üzlettől nem messze található „Egzisztencializmus” című boltban — nem tagadva természetesen azt, hogy mindkét üzlet a P o l g á r i f i l o z ó f i a házaiban bérelt magának helyiségeket.

A strukturalizmus és a marxizmus viszonylatában két más, apró tényezőt is figyelembe kell azonban vennünk. Az egyik a strukturalizmus manapsági divat-jellege. Ennek következtében hatósugara voltaképpen nagyobb, mint amelyet gondolati tartalommal meg tud tölteni. Ma mindent, vagy majdnem mindent strukturalizmusnak neveznek, amelynek köze van az objektív vagy objektíválható módszerekhez — és ez természetesen tévedés, lehetőséget ad azonban arra, hogy a legkülönbözőbb ideológiai, sőt politikai állásfoglalásokat egyértelműen strukturalistáknak nevezhessék. Másrészt — és ezt a mozzanatot különösen szeretném hangsúlyozni — a strukturalizmus a gyakorlatban sokszor nem filozófiaként, hanem m ó d s z e r k é n t jelenik meg, és ezért válik könnyebben adaptálhatóvá különböző, egymástól is eltérő filozófiák (köztük a marxizmus) keretein belül is. Igaz ugyan, hogy a mai marxizmus, különösen Franciaországban, mindenképpen mozgalmasabb, hajlékonyabb, mint az ötvenes években volt, és ez is indokolja azt, hogy a strukturalizmus meg a marxizmus mai rokonszenve mélyebb, mint az egzisztencializmus meg a marxizmus egykori liaisonja volt, mindazáltal annyit általában is megjegyezhetünk, hogy a strukturalista m ó d s z e r mindig is alkalmasabb más filozófiák által való elsajátításra, mint az egzisztencializmus önérvényűsége leplezetlenül törekvő filozófiai r e n d s z e r e.

Egy ponton azonban megérthetjük SARTRE ellenszenvét, csodálkozását. Az ugyanis kétségtelen tény, hogy amíg az egzisztencializmus filozófiai rendszer, filozófia volt (különösen HEIDEGGER, majd SARTRE műveiben), addig a strukturalizmus filozófiának semmiképpen sem tekinthető. SARTRE nem érti a tömegek ízlésének a vakságát: hogyan is cserélhették fel az egzisztencialista filozófia kényelmes épületét a strukturalizmus igazán szűkösen megszerkesztett „filozófiai” szárnyékával? Abban igaza van, amikor hangoztatja, hogy egyetlen filozófiai gondolat sem bukkan fel a strukturalisták műveiben, legfeljebb a módszer apolitikus, ahisztorikus ideológiája alkalmas arra, hogy belőle egy antimarxista objektivizmus is kikerülhessen.

E ponton kell foglalkoznunk egy keveset a strukturalizmus módszerének néhány aspektusával. Mivel e kérdéskör teljes kifejtése hosszabb időt (és nagyobb ismeretanyagot) szükségelne, csupán két problémára szeretnék utalni a következőkben.

1. Már ma is elhangzott az a vélemény, hogy a strukturalista kutatás pontosan ugyanannyira jó tudományos irányzat, mint a többi. Ezt az állítást nem is részletezném. Konkrétan az etnológia vagy a folklorisztika területén maradván (hadd ne nevezsem meg az eszembe ötlő példákat!) jól láthatjuk, hogy vannak jó, pontos, objektív, lényegi kérdésekkel foglalkozó strukturalista módszerű tanulmányok, könyvek. Vannak ugyanilyen értékes marxista, pozitivistá, freudista, funkcionalista stb. módszerű munkák is. Vannak azután dilettáns, ötletszerű, sőt egyenesen a szélhámosságig eljutó strukturalista kísérletek is — ámde ugyanilyeneket ismerünk az előbb felsorolt más irányzatok mezejéről is. Az is igaz, hogy a strukturalista módszerű munkák nem mindig képesek arra, hogy a *saját* módszerük által felvetett kérdések mindegyikére választ is adjanak, arra pedig még ritkábban, hogy például a marxizmus által fontosnak ítélt problémákról is érvényes választ nyújtsanak — de ezt az érvet is visszafordíthatjuk akár magára a marxizmusra is: ott is számtalan a még megoldatlan problémák száma.

Mindebből csupán azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a strukturalizmus tudományos módszerként egyenjogú más tudományos módszerekkel — nem jobb, de nem is rosszabb ezeknél.

2. A második probléma, amely szorosan az előbbihez kapcsolódik, a strukturalizmus célkitűzéseinek az értékelése. Ugyanis nyilván e téren kell keresnünk a strukturalizmus erejét és gyengéit egyaránt.

A mai napon általában véve az a vélemény formálódott ki, hogy egyes tények, egyes alkotások elemzésében a strukturalizmus használható ötleteket, felismeréseket nyújthat. Arra nézve azonban inkább szkeptikus hallgatás volt érezhető, hogy általános jelenségek tárgyalásában alkalmazható-e a strukturalizmus metodikája. Éppen ezért szeretnék néhány szót

ejteni a „kis” és a „nagy” strukturalista módszertanról, más szóval a mikrostruktúra és a makrostruktúra elemzésének néhány ideológiatörténeti problémájáról. Talán, ez áttekintés végén még egyszer arra is visszatérhetünk, mennyiben tekinthető mégis (*malgré lui*) „filozófiá”-nak a strukturalizmus metodikája.

Eltekintve most a korábbi filozófiatörténeti előzményektől, jól ismert, hogy HEGEL az, aki a múlt század elején meghirdeti a „szellemi formák” önálló filozófiai kutatásának a programját (a stílszerűen *A szellem fenomenológiája* néven nevezett munkájában, de másutt is). A marxizmus első korszakában úgy látszott, hogy e programot ad acta teszi a marxista felismerés: a társadalmi tudatot a társadalmi lét határozza meg. Eszerint elégséges lett (lett volna) e g y e t l e n társadalomtörténeti (léttörténeti) analízis, és ez már automatikusan jelentette volna az egyetemes tudattörténeti megállapítások megszületését is.

Itt most nem részletezendő tudománytörténeti tények mutatják, hogy századunkban e felismerés sok részletében modifikálódott. Hogy a sok kínálózó példa közül csak néhányat említsek, nem csupán FREUD, hanem PIAGET, sőt a szovjet társadalomtörténeti lélektan iskolája (VIGOTSKIJ, a két LEONTEV és mások) a nyelvről és pszichikumról, PAVLOV, LUKÁCS és mások tanulmányaitól egészen a „másodlagos jelzőrendszerek” szemiotikájáig egész sor irányzat és kutató az esztétikumról és az ezzel kapcsolatos tudati tevékenységekről bizonyította be ezek önálló rendszer voltát, ami pontosan azt jelzi, hogy a léttel nem diszperz és közvetlen, hanem struktúraszerű és topologikus kapcsolatban áll. Ebbe a sorba illeszkedik bele a strukturalizmus makrostruktúra-elemzése is.

Ha csak a mítoszok vizsgálatánál maradunk, LÉVI-STRAUSS érdeme nem egyedül abban áll, hogy az egyes mítoszokat ma már nem lehet úgy elemezni, mint ő előtte lehetett, hogy — nolle-velle — számolni kell az általa megemlített jelenségekkel, részletfelismerésekkel. A mítoszokról adott elemzései konkrét tanulságán túlmenően maga a „vad gondolkodás” egész kategóriájának a felvetése a legjelentősebb tett. Ez a téma egyszerre folytatása WUNDT és CASSIRER, de akár HEGEL és HUSSERL, WITTGENSTEIN és VIGOTSKIJ, sőt LUKÁCS és mások munkálatainak is. A strukturalizmus hatalmas hozadéka a makrostruktúrák (a primitív gondolkodás főbb jellemvonásai, a totemizmus, a mítosz, a család és a társadalom szerkezete egészében véve stb.) felmutatásában és felkutatásában is áll. Nem mondom, hogy a strukturalista megoldással mindenben egyetérthetünk. Azt azonban nyugodtan leszögezhetem, hogy a makrostruktúrákat illető strukturalista felfogások, eredmények megvitatása, sőt általában ismerete nélkül sem tudok elképzelni modern etnológiát.

Itt kanyarodnék vissza az előbb említett kérdéshez: mennyiben filozófia a strukturalizmus? Ha a társadalmi tudat formáinak önálló elemzését filozófiatörténeti háttérbe helyezzük, azt kell mondanunk, legalábbis funkcióját, szerepét illetően az olyan tudományok sorában áll, mint amilyenek a pszichológia, a nyelvelmélet, a szemiotika, a kibernetika, és az ehhez hasonló modern tudományok voltak: ezek mindegyikének van illetve volt quasi-filozófia jelentősége, szerepe. Azt is tudjuk, hogy a strukturalizmus a legújabb e quasi-filozófiák körében. Amihez még csak azt tehetjük hozzá, hogy quasi-filozófiára ott van igény, ahol nincs vagy lehetetlen a valódi filozófia.

De jelentheti-e ez a felismerés azt, hogy a strukturalizmusra nálunk sincs szükség? Azt hiszem, mind a strukturalista etnológia tárgyát, mind módszereit, mind sok konkrét eredményét tekintve nemmel felelhetünk e kérdésre. Ahhoz azonban, hogy részletesebben dokumentáljuk a strukturalizmus (és ebben specifikusan a strukturalista etnológia) kihatását és útját a szocialista országokban, külön kitekintésre lenne szükség, amelyre most nincs terünk.

Voigt, Vilmos

DISKUSSIONSBEITRAG

Aus einigen Beiträgen zur Geschichte der Wissenschaften gewinnt man den Eindruck, daß der Weg des ungarischen Strukturalismus ein Siegeszug war; diese Ansicht ist jedoch irrig. Die objektive Bewertung strukturaler Methoden hat sich in der ungarischen Wissenschaft nur langsam durchgesetzt. Die jetzige Besprechung ist deshalb sehr wichtig, weil sie auf dem Gebiet der Ethnologie zum erstenmal ein freies Diskussionsforum zur Untersuchung strukturaler Feststellungen bietet. In dieser Frage ist die Ethnologie bekannterweise kompetent, ist doch der bedeutendste Vertreter des Strukturalismus der Ethnograph Claude LÉVI-STRAUSS.

In Verbindung mit der Adaptation des Strukturalismus wird durch den Marxismus oft die Behauptung von SARTRE angeführt: »Der Strukturalismus ist die letzte Barrikade, die von der Bourgeoisie noch gegen Marx errichtet werden kann«. Von welchem Standpunkt auch man diese Anschauung prüft, erkennt man, daß sie eine Fehlgeburt des Neides der existenzialistischen Philosophie ist, die mehr und mehr ihre Volkstümlichkeit verliert. Das Verhältnis zwischen Strukturalismus und Marxismus ist bedeutend komplizierter und könnte meiner Ansicht nach auch fruchtbarer sein. Hierbei muß man jedoch mit einigen charakteristischen Zügen der Lehre von strukturaler Methodik im reinen sein. Hier führen wir kurz nur folgende Züge an:

1. Der Strukturalismus ist als wissenschaftliche Methode anderen wissenschaftlichen Methoden ebenbürtig und weder besser noch schlechter als jede andere.

2. Die Zielsetzungen des Strukturalismus sind nicht nur bei der Analyse einzelner, isolierter Fragen annehmbar, denn seine hohe Zielsetzung ist, die Ethnologie und Philosophie aus jeder Perspektive in Einklang zu bringen.

3. Der Strukturalismus ist keine Philosophie, sondern eine Fachwissenschaft wie alle ihr verwandten Erscheinungen (Kybernetik, Semiotik, Psychologie usw.) und eine Methode, die höchstens eine quasi-philosophische Form annehmen kann. Diese Umqualifizierung wird von der Mode verrichtet, doch gerade die wissenschaftliche Strukturalismus-Kritik hat die Aufgabe, diese heutige »Strukturalismus-Mode« von den wesentlichen Zielen der Methodik des Strukturalismus zu trennen.

IRODALOM

- ÁGH Attila
 1967 Lévi-Strauss strukturalista antropológiája. *Valóság* X 78—87.
- ANTAL László
 1958 A strukturalizmusról. *Nyr.* 82, 94—99.
 1961 Jel, jelentés, szövegösszefüggés. *Nyr.* 85, 203—208.
 1963 Tartalom, jelentés, megértés, *Nyk.* 65, 439—444.
 1964 A formális nyelvi elemzés. Bp.
 1965 Matematika és esztétika. *Kritika* III, 1, 40—48.
- ARMSTRONG, R. P.
 1959 Content Analysis in Folkloristics. In: *Trends in Content Analysis*. ed. I. de Sola Pool. Urbana, Ill.
- AYER, A.
 1946 *Language, Truth and Logic*. London
- BARBER, B.
 1956 *Structural-functional Analysis: Some Problems and Misunderstandings*. *American Sociological Review*, XX, 129—135.
- BARTHEL, S. T.
 1968 Götter—Sterne—Pyramiden: Ein Beitrag zur Strukturalen Maya-forschung. *Paideuma*, XIV, 45—92.
- BASTIDE, R. ed.
 1962 *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*. S'Gravenhage
- BEATTIE, J.
 1966 *Ritual and Social Change*. *Man*, I, no. 1, 60—74.
- BEN-AMOS, D.
 1963 *The Situation Structure of the Non-humorous English Ballad*. *Midwest Folklore*, XIII, 163—76.
 1967 *Narrative Forms in the HAGGADAH: structural analysis*. Unpublished Ph. D. Thesis Bloomington, Ind. Univ.
- BLEHR, O.
 1967 *The Analysis of Folk Belief Stories and Its Implications for Research on Folk Belief and Folk Prose*. *Fabula* IX, 259—263.
- BENES, B.
 1966—67 *Lidové Vyprávění na moravských kopaicích (Pokuvo morfológickón analýzu poéřečných povídek podle systéme V. Proppa)* *Slovácko Narodopisný sborník pro moravskoslovenské pomezí — Praha* 41—71
- BLOOMFIELD, L.
 1933 *Language*. New-York
- BOAS, F.
 (1927) 1955 *Primitive Art*. New-York
- BODROGI Tibor
 1957a *A néprajzi terminológia kérdésehez: Társadalomszervezet, vérségi kapcsolatok*. *Ethn.* LXVIII, 1—55.
 1957b *A. R. Radcliffe-Brown*. *Ethn.* LXVIII, 175—176.
 1961 *A magyar rokonsági terminológia vizsgálatának néhány kérdése*. *Műveltség és hagyomány* III, 129—147.

* Ez az irodalomjegyzék vonatkozik az összes strukturalizmussal foglalkozó cikkekre. A hivatkozott irodalom felhasználásával összeállította és kiegészítette: BODROGI Tibor és HOPPÁL Mihály.

- BONYHAI Gábor
1968 A Szarvas-ének szerkezet-elemei. *Kritika*: VI, 1, 29—41.
- BREMOND, C.
1964 Le message narratif. *Communications*, IV, 4—32
- BRØNDAL, V.
1939 Linguistique structurale. *Acta Linguistica* I, 2—10.
- BUCHLER, J. R.—SELBY, H. A.
1968 A Formal Study of Myth. Center for Intercultural Studies in Folklore and Oral History Monograph Series No. 1 Austin, Texas
- BUGA, M.
1969 Types des structure compositionnelle dans les colinde roumanies. *Revista de Etnografie și Folklor*, XIV, 1, 27—58
- BUCKINGHAM, W. S.
1958 Theoretical Economic System. A Comparative Analysis. New-York
- BURLING, R.
1962 Maximization Theories and the Study of Economic Anthropology. *American Anthropologist* LXIV, 802—821.
- BURRIDGE, K. O. L.
1967 Lévi—Strauss a Myth. In: *The Structural Study of Myth and Totemism* (ed. LEACH, E.), 91—115. London
- CARNAP, R.
(1928) 1959 *The Logical Syntax of Language*. Peterson
- CASSIRER, E. A.
1945 Structuralism in Modern Linguistics. *Word* I, 99—120.
- CHARACHIDZÉ, G.
1968 Le système religieux de la Géorgie païenne — Analyse structurale d'une civilisation — Paris
- CHOMSKY, N. A.
1957 *Syntactic Structures*. The Hague
1965 *Aspects of the Theory of Syntax*. MIT. Cambridge.
- COLBY, B. N.
1966 The Analysis of Culture Content and the Patterning of Narrative Concern in Texts. *American Anthropologist* LXVIII, 2/1, 374—388.
- COLBY, B. N.—COOLIER, G. A.—POSTAL, S. K.
1963 Comparison of Themes in Folktales by the General Inquirer System. *Journal of American Folklore* 76, 318—323.
- COLLINDER, BR.
1962 *Les Origines du Structuralisme*. Acta Societatis Linguisticae, Upsaliensis, I, 1. 1—15.
- DALTON, G.
1961 *Economic Theory and Primitive Society*. American Anthropologist LXIII, 1—25.
- DEME László
1959 A Saussure-i tanítások magyar viszshangjához. *NyK*. LXI, 3—29.
- DRIVER, H. E.
1966 Geographical-Historical versus Psycho-Functional Explanations of Kin Avoidance. *Current Anthropology*, VII, 131—182.
- DROBIN, Ulf.
1969 A Review of Structuralism. *Temenos*, V, 203—212.
- DOURNES, J.
1969 Modèle structural et réalité ethnographique. *L'Homme*, IX, 1, 42—48.
- DUNDES, A.
1962a The Binary Structure of „Unsuccessful Repetition” in Lithuanian Folk Tales. *Western Folklore* XXI.
1962b From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales. *Journal of American Folklore* LXXV, 95—105.
1963 Structural Typology in North-American Indian Folktales. *South-western Journal of Anthropology* XIX, 121—130.
1964a The Morphology of the North-American Indian Folk Tales. Helsinki FFC. 195.
1964b On Game Morphology. A Study of the Structure of Non-Verbal Folklore. *New-York Folklore Quarterly* XX, 227—238.
1964c Texture, Text and Context. *Southern Folklore Quarterly* XX, 251—65.
1965 On Computers and Folktales. *Western Folklore* XXIV, 185—89.
1966 Metafolklore and Oral Literary Criticism. La Salle, Illinois. The Monist
- DURKHEIM, E.—MAUSS, M.
1901—1902 De quelques formes primitives de classification. *Année sociologique*.
- DURKHEIM, E.
1917 *A szociológia módszere*. Bp.
- EHRMANN, J.
1966 *Structuralism*. New Haven

- EICHHORN, I. W.
 1969 Zur philosophischen Analyse gesellschaftlicher Systeme. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, XVII, 3, 279–299.
- EICHHORN, I.—KALUS, G.—KRÖBER, G.
 1967 Der Systemcharakter der objektiven Realität. In: Marxistische Philosophie — Lehrbuch, Berlin. Dritter Teil — Die Gesetzmäßige Ordnung der Welt, V, 207–263.
- EICHHORN, I.—KRÖBER, G.
 1967 Entwicklung als qualitative Veränderung. In: Marxistische Philosophie — Lehrbuch, Berlin. Vierter Teil — Die Entwicklung in der Welt, VIII, 355–414.
- ENGELS, F.
 1888—XXI/1962 Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Nach dem revidierten Sonderabdruck, Stuttgart. In: MEW, XXI, 259–307.
 1890—XXXVII/1967 Brief an J. Bloch in Königsberg, vom 21. September 1890. In: MEW, XXXVII, 462–465.
 1892—XXI/1962 Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Nach der 4. Auflage, Stuttgart. In: MEW, XXI, 25–173.
 1894—XXXIX/1968 Briefe an W. Borgius in Breslau, vom 25. Januar 1894. In: MEW, XXXIX, 205–207.
- ERLICH, V.
 1954 Russian Formalism — History Doctrine. S'Gravenhage
- EVANS—PRITCHARD, E. E.
 1940 The Nuer. Oxford
 1951 Social Anthropology. New-York
 1962 Essays in Social Anthropology. London
 1968 Social Anthropology: Past and Present. In: R. O. MANNERS—D. KAPLAN (ed.): Theory in Anthropology, 46–54. Chicago
- FÉL Edit—HOFER TAMÁS
 1969 A kalotaszentkirályi kelengye I. — Kísérlet a tárgyi világ rendjének feltárására. Néprajzi Értesítő, LI, 15–36.
- FIRTH, R.
 1929 Primitive Economics of the New Zealand Maori. Wellington
 1939 Primitive Polynesian Economy. London
- 1951 The Elements of Social Organization. London
 1957 The Place of Malinowski in the History of Economic Anthropology. In: R. FIRTH, (ed.): Man and Culture: An Evaluation of the work of Bronislaw Malinowski. London
 1958 Human Types. New-York
 1964 Capital, Saving and Credit in Peasants Societies: A Viewpoint from Economic Anthropology. In: R. FIRTH and B. YAMEY (eds): Capital, Saving and Credit in Peasants Societies, 15–34, London
 1966 Twins, Birds and Vegetables: Problems of Identification in Primitive Religious Thought. Man, I, no. 1, 1–17, London
 1967a Themes in Economic Anthropology: A General Comment. In: R. FIRTH 1967b, 1–28.
 1967b Themes in Economic Anthropology. London—New-York—Sidney
- FODOR István—FÓNAGY Iván—SZÉPE György—VÉRTES Edit
 1960 Vita a Saussure-i tanítások magyar viszhangjáról. NyK LXII, 134–150.
- FODOR István
 1968 Mire jó a nyelvtudomány? Budapest
- FORTES, M.
 1949 Social Structure. Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown. Oxford
 1953 Social Anthropology at Cambridge since 1900: An Inaugural Lecture. Cambridge
 1961 The Structure of Unilineal Descent Groups. In: OTTENBERG. S.—Ph. (ed.): Cultures and Societies of Africa, New-York
- FORTES, M.—DIETERLEN, G.
 1965 African Systems of Thought. London
- FRAKE, C. O.
 1964 A Structural description of Subanon religious behavior. W. H. GOODENOUGH (ed.): In: Explorations in Cultural Anthropology. 111–129 New-York.
- FRANKENBERG, R.
 1967 Economic Anthropology: One Anthropologist's View. In: FIRTH 1967b, 47–89.
- FREIDENBERG, O. M.
 1936 Poetyika szűzseta i zsanera. Leningrád

- GALBRAITH, J. K.
1968 Diemoderne Industriegesellschaft. München
- GEERTZ, Cl.
1966 Religion as a cultural System. In: BANTON, M. (ed.), Anthropological Approaches to the Study of Religion 1–46. London
- GEORGES, R. A.—DUNDES, A.
1963 Toward a Structural Definition of the Riddle. Journal of American Folklore LXXVI., 111–118.
- GILBERT, J. P.—HAMMEL, E. A.
1966 Computer Simulation and Analysis of Problems in Kinship and Social Structure. American Anthropologist LXVIII, 71–93.
- GOLOPENTIA—ERETESCU, S.
1966 Analiza semantică a poeziei folclorice. Revista de Etnografie și Folklor XI, 109–121.
- GOMBOCZ Zoltán
1942 Jelentés. Pécs
- GREIMAS, A. I.
1963a La description de la signification et la mythologie comparée. L'Homme, III, 3, 51–66.
1963b La conte populaire russe. — Analyse fonctionnelle — L'Homme III, 3, 192–213.
1966a Elements pour une theorie de l'interpretation de recit mythique. Communication, VIII, 2.
1966b Structure et Historie in Problèmes du Structuralisme. (külön-szám) Les Temps Modernes, XXII, 815–827.
- GUHR, G.
1969 Ur- und Frühgeschichte und ökonomische Gesellschaftsformation. In: Ethnographisch-Archaeologische Zeitschrift, Berlin, X, 167–212.
- HAGER, K.
1969 Grundfragen des geistigen Lebens im Socialismus. Berlin
- HALL, E. T.
1968 Proxemics. Current Anthropology IX, 2–3: 83–95.
- HANKISS Elemér
1967 A népdaltól az abszurd drámáig. Kritika V, 12, 14–27.
1968a Kihez szól a vers? Kritika VI, 11, 7–20.
1968b Kvantitatív módszerek az irodalomtudományban. Valóság XI, 7.
1968c A vershelyzet. Kommunikációs törvények érvényesülése a költészetben. Magyar Műhely VII, 27, 43–58.
- 1969 Kommunikációelméleti modellek és a népdalkutatás. (Vázlat.) Ethn. LXXX, 354–355.
- 1970a Az irodalmi mű: struktúra vagy modell? Valóság, XIII, 7, 74–88.
1970b Az irodalmi kifejezésformák lélektana. Bp.
- HARRIS, Z. S.
1951 Methods in Structural Linguistics. Chicago
- HARRIS M.
1968 The Rise of Anthropological Theory. New-York
- HELL György
1966 Szemantika a gépi fordításban. Altalános Nyelvészeti Tanulmányok IV, 77–90.
- HELM, J. ed.
1967 Essays on the Verbal and Visual Arts. Seattle—London
- HJELMSLEV, L.
1943 Omkring sprogteorien grundlaeggelse. Kopenhagen
1962 Prolegomena to a Theory of Language. Madison
- HONKO, L.
1968 Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Religion. Temenos 3, 48–66.
1969 On the Principles of Genre Analysis. (Preprint version) Előadás a Folk Narrative Society VI. kongresszusán
- HONTI János
1962 Mesemorfológia és mesetipológia. In: Ortutay Gy. szerk. Válogatott tanulmányok 13–188. Budapest
- HOPPÁL Mihály
1968 Az adattárolás és adatvisszakérés újabb módszereiről (Lyuk-kártyarendszerek alkalmazása a néprajzban). Ethn. LXXIX, 264–272.
1969 A magyar lidére-hiedelemkör szemantikai modellje. Ethn. LXXX. 402–414.
1970 Az igézés-hiedelemkör elemei. Népi kultúra—népi társadalom IV. 259–286.
- HOPPÁL Mihály—VOIGT Vilmos
1969 Kultúra és kommunikáció. Ethn. LXXX, 579–591.
- HORSTMANN, H.
1969 Der Systembegriff und seine Bedeutung für die philosophische Forschung. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie XVII, 731–744.

- HSU, F. L. K.
1959 Structure, Function, Content and Process. *American Anthropologist*, LXI, 790–805
- HUSSERL, E.
1913–1921 *Logische Untersuchungen*. Bd. I–II. Halle
- HYMES, D. H.
1964 Direction in (ethno-) linguistic theory. *American Anthropologist* 66, 6–56.
1965 The Use of Computers in Anthropology. London – The Hague – Paris
- INGARDEN, R.
1931 *Das Literarische Kunstwerk*. Halle
- JÄGGI, U.
1968 Ordnung und Chaos. Der Strukturalismus als Methode und Mode. Frankfurt/Main
- JAKOBSON, R. – FANT, G. – HALLE, M.
1952 Preliminaries to Speech Analysis. Massachusetts Institute of Technology
- JAKOBSON, R.
1969a A nyelvészet a tudomány organizmusában. *Valóság* XII, 22–33.
1969b Hang – Jel – Vers. Budapest
- JASON, H.
1965 The structure of Jewish-Near Eastern sacred tales. Paper presented at the IV World Congress for Jewish studies. Jerusalem
1966a The narrative structure of swindler tales. Paper presented at the Annual Meeting of the Amer. Folklore Society, Boston, Mass.
1966b Morphological analysis of Chinese folktales. Paper presented at the Asian Folklore Conference, Bloomington. Ind.
1967a The analysis of the narrative structure of Yugoslav narrative songs. MS.
1967b Oral literature and the structure of language. Paper presented at the annual meeting of the American Anthropological Association, Washington
1969 A Multidimensional Approaches to Oral Literature. *Current Anthropology*, X, 4, 413–426.
- JELTANI SZIMPOZIUM
1962 Szimpoziom po strukturnomu izučeyiju znakovyh sistem. *Teziszidokladov*. Moskva.
- JELTANI SZIMPOZIUM
1967 Materialy k konferencii jazyk kak znakovaja sistema osobogo roda. *Teziszidokladov*. Moskva.
- JÓZSA Péter
1959 Strukturalizmus, hermeneutika és dialektikus materialista teológia. *Világosság*, X, 10, 613–21.
- JOY, L.
1967 One Economist's View of the Relationship between Economics and Anthropology. In: R. FIRTH 1967b, 29–46.
- KELEMEN János
1969a Mi a strukturalizmus? Budapest
1969b Strukturalizmus kontra antropológia. *Magyar Filozófiai Szemle*, 13, 467–493.
1969c Marxizmus és „strukturalizmus” *Magyar Filozófiai Szemle*, XIII, 4, 709–715.
1969d A strukturalista irodalom-szociológia néhány problémája. *Valóság*, XII, 11, 49–55.
- KIEFER Ferenc
1966 A jelentésemélet formalizálásáról. *Általános Nyelvészeti Tanulmányok* IV, 105–165.
- KLAUS, G.
1963 *Semiotik und Erkenntnisstheorie*. Berlin
- KLUCKHOHN, Cl.
1964 *Culture and Behavior – Collected Essays*. Glencoe, Ill.
- KOFFKA, K.
1935 *Principles of Gestalt Psychology*. New-York
- KÖHLER, W.
1929 (1959) *Gestaltpsychology*. New-York
- KÖNGÄS, E. K. – MARANDA, P.
1962 *Structural Models in Folklore*. Midwest Folklore XII.
1969 Structure des énigmes. *L'Homme*, IX, 3, 5–48.
- KRAUSE, F.
1923 Die völkerkundliche Strukturlehre und ihre Anwendung auf unser modernes Kulturleben. In: Petermanns geographische Mitteilungen H. 11–12, 250–252.
- KROEBER, A.
1948² *Anthropology*. New-York
- KRÖBER, G.
1968 Die Kategorie „Struktur” und der kategorische Strukturalismus. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, XVII, 1310–1324.
- KURELLA, A.
1968a Das Eigene und das Fremde. Berlin/Weimar
1968b Der Reichtum der Ideen von Marx, Engels und Lenin ist

- unerschöpflich. Diskussionsrede auf der 9. Tagung des ZK der SED, Oktober 1968.
- LAMB, S. M.
1966 Outline of Stratificational Grammar. Washington, D. C.
- LANGE, O.
1966 Ganzheit und Entwicklung in kybernetischer Sicht. Berlin
1969 Politikai gazdaságtan. Bp.
- LAZICZIUS Gyula
1932 Bevezetés a fonológiába. Bp.
1942 Általános nyelvészet. Bp.
- LEACH, E.
1965 Review of Cl. Lévi-Strauss' Mythologiques: Le Cru et le cuit. American Anthropologist LXVII, 3, 776—80.
1967 The Structural Study of Myth and Totemism. London
1968 Claude Lévi-Strauss — Anthropologist and Philosopher. In: R. O. MANNERS—D. KAPLAN (eds.): Theory in Anthropology, 542—551. Chicago
- LENDVAI Ernő
1964 Bartók dramaturgiája. Bp.
- LENIN, W. I.
1909—XIV/1962 Materializmus und Empiriekritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reactionäre Philosophie. In: LW, Bd. 14, 7—442.
- LÉVI-STRAUSS, Cl.
1945 L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie. Word I, 1—12.
1953 Social Structure. In: A. L. KOEBER, (ed.): Anthropology today. Chicago
1955 The Structural Study of Myth. Journal of American Folklore LXVIII, 428—444.
1958 Anthropologie Structurale. Paris
1960a Traurige Tropen. Köln—Berlin
1960b Four Winnebago Myths. A Structural Sketch in Culture and History ed. Diamond, S. New York
1962a La Pensée Sauvage. Paris
1962b Le Totémisme Aujourd'hui. Paris
1964 Le Cru et le Cuit. Paris
1967a The Story of Asdiwal. In: The Structural Study of Myth and Totemism, 1—46. London
1967b Strukturale Anthropologie. Frankfurt/M.
1968a Das wilde Denken. Frankfurt/M.
- 1968b Les structures elementaires de la parenté. Deuxième edition. Paris/Le Havre
1968c Structural Analysis in Linguistics and in Anthropology. In: R. O. MANNERS—D. KAPLAN (eds.): Theory in Anthropology, 530—540. Chicago
- LOCKE, J.
1964 Értekezés az emberi értelemről. I—II. Bp.
- LOMAX, A.
1962 Song Structure and Social Structure. Ethnology, I, 4, 425—451.
1968 Folk Song Style and Culture, Washington, D.C. American Association for the Advancement, Science
- LOTMAN, J. M.
1970. Struktura hudožetvennogo teksta. Moszkva
- LOWIE, R. H.
1948 Social Organization. New-York
- MAKKAI Ádám
1968 Strukturalista irányzatok a modern nyelvészetben. Magyar Műhely VII, 27: 12—35.
- MALINOWSKI, B.
1921 The Primitive Economics of the Trobriand Islands. Economic Journal, 1—14.
1922 Argonauts of the Western Pacific. London—New-York
1926 Crime and Custom in Savage Society. Paterson, New-Jersey 1959
1929 The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. London
1935 Coral Gardens and their Magic. London
- MARANDA, P.
1967 Recherches structurales en mythologie aux Etat-Unis. Social Science Information, VI, 5, 213—19.
- MÁRKUS György—TORDAI Zádor
1964 Irányzatok a mai polgári filozófiában. Bp.
- MARTIN György—PESOVÁR Ernő
1959—60 A magyar néptánc szerkezeti elemzése. Táncudományi Tanulmányok, 211—235.
- MÁTYÁS A.
1963 A polgári közgazdaságtan története. Bp.
- MARX, K.
1846—XXVII/1963 Brief an P. W. Annenkow in Paris, vom 28 Dezember 1846. In: MEW, Bd. 27, 451—463.

- 1852—XXVIII/1963 Brief an J. Weydemeyer in New-York, vom 5 März 1852. In: MEW, Bd. 28, S. 503—509.
- 1869—VIII/1960 Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Nach der 2. Ausgabe, Hamburg
- 1881—XIX/1962 (Drei) Entwürfe einer Antwort auf den Brief von V. I. Sassulitsch. 1881. In: MEW, Bd. 19, 384—406.
- 1885—IV/1959 Das Elend der Philosophie. Nach der 1. deutschen Ausgabe, Stuttgart In: MEW, Bd. 4, 63—182.
- 1953 Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie. Berlin
- MARX, K.—ENGELS, F.
1884—IV/1959 Manifest der Kommunistischen Partei. Nach der 1. Ausgabe, London In: MEW, Bd. 4, 459—493.
- MELETINSKIJ, J. M.—NEKJUDOV, S. J.—NOVIK, E. S.—SZEGAL, D. M.
1969 Problemy strukturnogo opisanija vosebnoj skazki. Trudy po znakovym sistemam, IV, 86—135.
- MIKLÓS Pál
1968 Bevezetés a Helikon 1968/1-es számához. Világirodalmi Figyelő XIV, 3—24.
1969 A társadalmi tudat formáinak modelljei. Valóság XII, 34—55.
- MOLES, A. A.
1958 Theorie de l'information et perception esthétique. Paris
1967 Kibernetika és művészi alkotás. Valóság X, 10 54—62.
- MORRIS, Ch. W.
1938 Foundation of the Theory of Signs. Chicago
- Munkaértekezlet*
1962 Munkaértekezlet a matematikai nyelvészet és a gépi fordítás kérdéseiről. MTA I. O. Közl. XIX, 321—339.
- MURDOCK, G. P.
1949 Social Structure. New-York
- NADEL, S. F.
1957 The Theory of Social Structure. Glencoe, Ill.
1968 On Social Structure. In: R. O. MANNERS—D. KAPLAN (eds.): Theory in Anthropology, 220—228. Chicago
- NASH, M.
1964 The Organization of Economic Life. In: G. DALTON (ed.): Tribal and Peasant Economics. New-York
- NATHORST, B.
1968 Genre, Form and Structure in Oral Tradition. Temenos, III, 128—135.
1969 Formal or Structural Studies of Traditional Tales. — The Usefulness of Some Methodological Proposals Advanced by V. Propp, A. Dundes, Cl. Lévi-Strauss and E. Leach Diss. Acta Universitatis Stockholmiensis Stockholm Studies in Comparative Religion vol. 9. Stockholm
- NEERGARD, K. von
é. n. A XX. század feladata. Budapest
- NYIRÓ Lajos
1965 Művészet és kibernetika. Kritika III, 3—39.
1966 Az orosz formalista iskola. Kritika IV, 10—22.
- ORTUTAY Gyula
1959 Variáns, invariáns, affinitás. MTA II. Oszt. Közl. IX, 195—238.
- PALERM, A.
1969 Una critica al estructuralismo de Lévi—Strauss. In: Comunidad, Cuadernos de difusion cultural de la Universidad Iberoamericana/Mexico, Mexico, IV, 27—41.
- PAPP Ferenc
1961 A matematikai módszerek alkalmazásáról a nyelvtudományban. MTA I. O. K. XVII. az addigi irod. és a nagy. kezdet, 289—300.
1964a A magyar szókincs lyukkártyarendszerű feldolgozása. Nyr LXXXVIII, 457—465.
1964b Matematikai nyelvészet és gépi fordítás a Szovjetunióban. Budapest
1965a A kibernetikai módszerek jelentősége a nyelvtudomány számára. Magyar Tudomány 11: 704—714.
1965b Esztétika és kibernetika. Valóság VIII, 29—40.
1965c Szemiotikai jegyzetek. Általános Nyelvészeti Tanulmányok III, 157—176. Szerk.: Telegdi Zsigmond.

- PECK, W. J.
1968 Structure and history in myth interpretation. *Peideuma*, XIV, 148–154.
- PEIRCE, Ch. S.
1931–35 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. I–VI. Cambridge, Mass.
- PERMJAKOV, G. R.
1968 *Ibrannie posloviicy i pogovorki narodov vostoka*, Moskva
- PETŐFI S. János
1966 *Művészet és kommunikáció*. *Kritika*, IV, 1, 34–40.
1967 *Szóképek, képek és az irodalmi művek nyelvi elemzésének néhány kérdése*. *Irodalmi és Nyelvi Közlemények*, 1967, II, 71–101.
1968a *A strukturális nyelvészet*. *Válóság* XI, 91–105.
1968b *Műelemzés – strukturális nyelvészet – nyelvi struktúra*. *Kritika* VI, 19–28.
1968c *Formateremtő elvek a költői alkotásokban*. *Irodalmi és Nyelvi Közlemények*, 1968, II, 106–128.
1969a *A strukturális nyelvi műelemzés kérdései*. (Történeti és módszertani vázlat.) *Kézirat*. Bp.
1969b *Kompozíció és jelentés*. *Novi-Sad. Uj Symposion*
1969c *On the Problems of Co-textual Analysis of Texts*. Preprint No. 50 for COLING Conference, Stockholm
1969d *A művészi igényű nyelvi közlés*. Budapest (Kézirat)
1969e *Az összehasonlító strukturális elemzésről*. (Vázlat.) *Ethn.* LXXX, 3, 349–354.
- PIAGET, J.
1968 *Le structuralisme*. P.U.F. Paris
- PIKE, K. L.
1954–55 *Language in Relation to a Unified of the Structure of Human Behavior*. Vols. I–II. Glendale
- POLANYI, K.
1957a *Aristotle Discovers the Economy*. In: POLANYI–ARENSBERG–PEARSON 1957, 64–94.
1957b *The Economy as an Instituted Process*. In: POLANYI–ARENSBERG–PEARSON 1957, 243–270.
1957 *Trade and Markets in the Early Empires*. Glencoe, Ill.
- PROPP, V. J.
1958 *Morphology of the Folktales*. Bloomington. Ind.
- PROUDHON, P. J.
1847 *Philosophie der Staatsökonomie oder Nothwendigkeit des Elends*. Bd. I und II, Darmstadt
- RADCLIFFE–BROWN, A. R.
1922 *The Andaman Islanders*. Cambridge
1952 *Structure and Function in Primitive Society*. London
1965 *Structure and Function in Primitive Society*. New-York–London
- RASSERS, W. H.
1959 *Pandji, the Culture Hero: A Structural Study of Religion in Java*. The Hague
- RODINSON, M.
1955a *Racisme et civilisation*. In: *La Nouvelle Critique*, no. 66, juin. Paris
1955b *Ethnographie et relativisme*. In: *La Nouvelle Critique*, no. 69, novembre. Paris
- ROHAN-CSERMÁK, G., DE
1965 *Structuralism et Folklore*. IV. *International Congress for Folk-Narrative Research in Athens*. 399–407.
- ROSSIANU, N.
1967 *Tradicionnije formuli szkazi*. Moskva
- SALISBURY, R.
1962 *From Stone to Steel*. London–New-York
- SAPIR, E.
1951 *Selected Writings of Edward Sapir*. Edited by D. G. MANDELBAUM. Berkeley
- SAUSSURE, F.
1967 *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. 1915/1 Bp.
- SEBAG, L.
1964 *Marxisme et structuralisme*. Paris
1965 *La Myth: code et message*. *Les Temps Modernes*, XX, 226, 1607–23.
- SEBEOK, T. L. ORZACKH. A.–H.
1953 *The Structure and Content of Cheremis Charm*. *Anthropos* LXVIII, 369–388, 760–772.
- SEBEOK, Th. A.–INGEMANN, J.
1956 *Structural and Content Analysis in the Folklore Research*. In: *Studies in Cheremis: The Supernatural*. New-York
- SEBEOK, Th. A.–ZEPS, V. J.
1958 *An Analysis of Structured Content, with Application of Elec-*

- tronic Computers. Research, in Psycholinguistics. Language and Speech I, 181—193.
- SEBEOK, Th. A.
1959 Folksong Viewed as a Code and Message. *Anthropos* LIV, 141—153.
- SEBEOK, Th. A. — BATESON, M. K. — HAYES, A. S.
1964 *Approaches to Semiotics*. London — The Hague — Paris
- SEBEOK, Th. A.
1965 *The Computer as a Tool in Folklore Research*. In: D. HYMES (ed.), 255—272.
- SCHWY, G.
1969 *Der französische Strukturalismus*. Reinbek
- SCHOLTE, B.
1969 Lévi-Strauss: Penelopean Effort: The Analysis of Myth. *Semiotic*, I, 1, 99—124.
- SMITH, A. G.
1966 *Communication and Culture*. New-York — Chicago — San Francisco — Toronto — London
- STAJERMAN, E. M.
1963 A strukturális analízis kérdése a történetírásban. *Századok*, CIII, 1, 89—102.
- STONE, Ph. J. — DEXTER, C. D. — MARSHAL, S. S. — DANIEL, M. O. eds.
1966 *The General Inquirer: A Computer Approach to Content Analysis*. Cambridge, Mass. — London
- SZEGAL, D. M.
1962 A mitológia szemiotikai vizsgálatának néhány problémájáról. (Fordítás — kézirat.) Ex: Szimpózium po strukturnomu izučeniju znakovykh sistem. Moszkva.
- SZEMERKÉNYI Agnes
1969 A proverbiumok logikai-szemantikai összehasonlító vizsgálatához. Népi kultúra — népi társadalom II-III. 225—233.
- SZEMERKÉNYI Agnes — VOIGT Vilmos
1970 A termelés és a nyelv kapcsolata a szolásműveletekben. *Ethn.* LXXXI. 350—362.
- SZÉPE György
1963 A generatív grammatika transzformációs modelljéről. *Általános Nyelvészeti Tanulmányok* I, 273—294.
1964 A magyarországi gépi fordítás néhány kérdése. *Általános Nyelvészeti Tanulmányok* II, 211—230.
- SZÉPE György — SZÖLLŐSY Éva
1966 A matematikai nyelvészet alkalmazása a különböző tudományokban. *Tudományszervezési Tájékoztató*.
- SZÉPE György
1969 Nyelvi funkció, generatív nyelvészet, népköltészet. *Valóság* XII: 6: 20—32.
- SZIKLAI László
1966 A prágai iskola. *Kritika* IV, 16—26.
- TEMESI Mihály
1963 Weisgerber nyelvelmélete. *Általános nyelvészeti tanulmányok* I, 307—324.
1966 A nyelvi jel hagyományos fogalmának kialakulásáról. *Általános Nyelvészeti Tanulmányok* IV, 199—212.
- THION, S.
1966 *Structurologie*. (Különszám) *Altheia*, IV, 219—227.
- TOKAREV, S. A.
1929 *Обščestvennyj stroj melanezijcev*. In: *Etnografija*, 1929/2, 3—45.
- TÓKEI Ferenc
1967 A feudalizmus alapvető szerkezete. Melléklet a *Világosság* 1967. decemberi számához.
1968 A társadalmi formák elméletéhez. Bp.
- TRUBECKOJ, N. S.
1938 *Grundzüge der Phonologie*. Prága
- TURNER, V.
1964 *Symbols in Ndembu Ritual*. In: M. GLUCKMAN (ed.) *Closed System and Open Minds*, 20—51. Edinburgh
- TRUDY
1967 *Trudy po znakovym sistemam*. Tartu
- ULBRICHT, W.
1968 *Die Bedeutung und die Lebenskraft der Lehren von Karl Marx für unsere Zeit*. Berlin
- VÉRTES Edit
1963 *Brøndal szófajelmélete*. *Általános Nyelvészeti Tanulmányok* I, 325—338.
1961 Az MTA Nyelvtudományi Intézetének és az MM nyelvtudományi munkaközösségnek közös vitája. 1961. márc. 29—30. MTA I. O. Közl. XVIII, 1—174.
- VITÁNYI Iván
1968 A színérzékelés struktúrája. *Magyar Filozófiai Szemle*.

- 1969a A társadalmi formációk elmélete és a művészetszociológia. Valóság XII, 10—23.
- 1969b Kommunikáció elmélet és esztétika. Kézirat. Bp.
- 1970 A harmónia szerkezete. Kritika, VIII, 1, 26—32.
- VOIGT Vilmos
- 1963 Az irodalomtudomány svájci iskolája. Világirodalmi Figyelő IX, 164—173.
- 1964 Az epikus néphagyomány strukturalista-tipologikus elemzésének lehetősége. Ethn. LXXV, 38—46.
- 1965 A mondák műfaji osztályozásának kérdéséhez. Ethn. LXXXVI, 200—217.
- 1967 A népköltészet strukturalista vizsgálata. Néhány metodikai szempont. Kézirat. Bp.
- 1968 A folklorisztikai strukturalizmus mérlege és távlatai. MTA I. Osztályának Közleményei.
- 1969a Towards Balancing of Folklore Structuralism. In: Acta Ethnographica XVIII, 247—266.
- 1969b Lévi-Strauss és az etnofilozófiai strukturalizmus. Kritika, VII, 12, 37—44.
- WARNER, W. Lloyd
- 1958 A Black Civilisation. A Study of an Australian Tribe. Harper and Brothers, New-York
- WERNER, O.
- 1965 Toward a Structural Description of Behavior. Northwestern University (Kézirat).
- WITTGEINSTEIN, L.
- 1963 Logikai-Filozófiai Értekezés. Ford. és bev. tanulm. jegyzetek: Márkus György. Bp.
- WILLIS, R. G.
- 1967 The Head and the Loins: Lévi-Strauss and Beyond. Man, II, no. 4, 519—534.
- VOGT, E. Z.
- 1960 On the Concepts of Structure and Process in Cultural Anthropology. American Anthropologist, LXII, 18—33.
- WOLF, E. R.
- 1966 Peasants. In: M. D. SAHLINS (ed.): Foundations of Modern Anthropology Series, Englewood Cliffs, New-York
- WORSLEY, P.
- 1967 Groote Eylandt Totemism and „Le Totémisme Aujourd'hui.” In: E. LEACH, (ed.), The Structural Study of Myth and Totemism, pp. 114—159. London
- YALMAN, N.
- 1962 On Some Binary Categories in Singhalése Religious Thought. Transaction of the New-York Academy of Sciences.
- 1964 The Structure of Singhalése Healing Rituals. In HARPER (ed.): Religion in South Asia.
- 1967 „The Raw: the Cooked: Nature: Culture.” In: E. LEACH (ed.). The Structural Study of Myth and Totemism. pp. 71—89. London

ZÁRSZÓ

Bodrogi Tibor zárószavában közölte, hogy nem gondol a vita lezárására, mivel az ülésnek inkább tájékoztatás és egyes problémák felvetése volt a célja. Ezért az elhangzottakat olyan alapnak tartja, amelyre egy később megrendezhető nagyobb szimpozion etnológiai előadásai felépülhetnek. Két dolgot mindenesetre szükségesnek tartott megjegyezni. 1. Bár a szempontokat, véleményeket előzőleg nem egyeztették, mégis kitűnt, hogy az előadók és korreferálók lényegében negatíven foglaltak állást a strukturalizmus különböző irányzatainak alapvető nézeteit és rész megoldásait illetően. 2. Az ülés célkitűzésének megfelelően a strukturalizmussal és nem a struktúra problémáival foglalkozott, s az említett negatív állásfoglalásból esetleg úgy tűnhetett, mintha ez magának a struktúrának a meglétére, vizsgálatának szükségességére vonatkoznék. A helyzet éppen ellenkező, a maga részéről — és úgy véli, hogy ebben a nézetében más előadók és korreferálók is osztoznak — a struktúra vizsgálatát elengedhetetlenül fontosnak tartja az etnológiai anyag megismerésének szempontjából, azzal a fenntartással természetesen, hogy a struktúrának és a strukturális összefüggéseknek a feltárása csak egyik — természetesen nem mellőzhető — lépcsőfoka tudományunk tárgyának teljes megragadásában. A félreértések elkerülése végett ezért helyesnek vélné, ha különbséget tennénk a *struktúra kutatása* és a *strukturalizmus*, ill. ennek különböző válfajai között, mivel nem minden kutató tartozik szükségképpen valamelyik strukturalista irányzathoz, a struktúrát viszont vizsgálja.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Felelős szerkesztő: Szigyártó Györgyné — Műszaki szerkesztő: Merkly László

Terjedelem: 34,3 (A/5) ív — AK 1107 k 7073

70.69454 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

Az Akadémiai Kiadó gondozásában
jelent meg

NÉPI KULTÚRA—
NÉPI TÁRSADALOM

A Magyar Tudományos Akadémia
Néprajzi Kutató Csoportjának év-
könyve I.

Főszerkesztő: Ortutay Gyula

287 oldal • 24 fotó • 6 ábra • 3 térkép
1 melléklet • Kötve 58,— Ft

NÉPI KULTÚRA —
NÉPI TÁRSADALOM

A Magyar Tudományos Akadémia
Néprajzi Kutató Csoportjának év-
könyve II—III.

Főszerkesztő: Ortutay Gyula

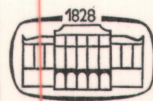
326 oldal • 67 ábra • 2 térkép
Kötve 65,— Ft

ETHNOGRAPHIA

A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata

Szerkeszti: K. Kovács László

Megjelenik évenként 1 kötet, 4 füzet-
ben. Kötetenkénti előfizetési díja
56,— Ft. Példányokénti eladási ára
18,— Ft



AKADÉMIAI KIADÓ
BUDAPEST

