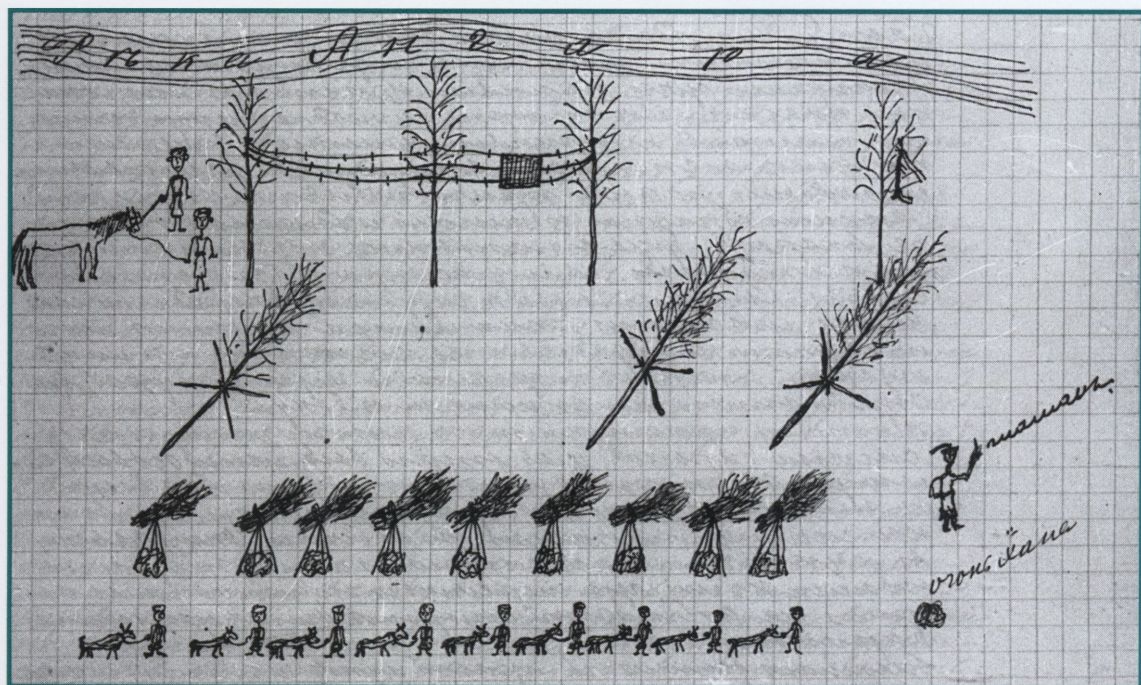


NÉPI KULTÚRA–NÉPI TÁRSADALOM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
NÉPRAJZI KUTATÓINTÉZETÉNEK ÉVKÖNYVE

XXI.



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

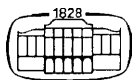
NÉPI KULTÚRA – NÉPI TÁRSADALOM XXI.

NÉPI KULTÚRA – NÉPI TÁRSADALOM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
NÉPRAJZI KUTATÓINTÉZETÉNEK ÉVKÖNYVE XXI.

FŐSZERKESZTŐ
PALÁDI-KOVÁCS ATTILA

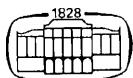
SZERKESZTŐ
VARGYAS GÁBOR



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

NÉPI KULTÚRA – NÉPI TÁRSADALOM XXI.

SZERKESZTETTE
VARGYAS GÁBOR



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

Megjelent
a Magyar Tudományos Akadémia
támogatásával

A fedélen:
Matvej Nyikolajevics Hangelov: *Talgan' Uhan-Xat*-nak (1907, részlet)

ISBN 963 05 7911 1

Kiadja az Akadémiai Kiadó
1117 Budapest, Prielle Kornélia u. 19.
www.akkrt.hu

Első magyar nyelvű kiadás: 2003

© Akadémiai Kiadó, Budapest 2003

Minden jog fenntartva, beleértve a sokszorosítás, a nyilvános előadás,
a rádió- és televízióadás, valamint a fordítás jogát,
az egyes fejezeteket illetően is.

Printed in Hungary

TARTALOM

BALOGH BALÁZS: Egy kisparaszti gazdaság fél évszázada a Sokoróalján (1908–1959)	9
BORSOS BALÁZS: A magyar nyelvterület kulturális régióinak számítógépes meghatározása a Magyar Néprajzi Atlasz térképei alapján (Előzetes eredmények)	31
ÉGETŐ MELINDA: Borkultúrák határmezsgyéinek kérdéséhez a 16. századi Délkelet-Európában	61
BUI VIET HOA: A vietnami népek archaikus hősepikái	89
KEMÉNYFI RÓBERT: Etnikai és felekezeti térszerkezetek elemzésének statisztikai-geográfiai módszere a néprajztudományban	127
SZ. KRISTÓF ILDIKÓ: A gulyások, a szentek és a bor. Egy 18. század végi istenkáromlás „sűrű” története	165
MAGYAR ZOLTÁN: A történetimonda-hagyomány néhány elméleti aspektusa (Hőeszme, halhatatlanság és a visszatérés képzete)	195
PÓCS ÉVA: Megszállottságjelenségek, megszállottságrendszerek. Néhány közép-kelet-európai példa	211
SÁNTHA ISTVÁN: Hangalov gyűjtőfüzeteiből (1907)	273
SZARVAS ZSUZSA: „Két világ határán.” Szimbolikus és valódi határok zsidóság és parasztság között	301
SZILÁGYI MIKLÓS: Haltárolás – halszállítás	317

TOMISA ILONA: „...szélyel bujdosván az mi lelki kenyérünkért...” Val- lásos élet a hódoltság kori Magyarországon, korabeli egyházláto- gatások tükrében	341
VERES PÉTER: A kreativitás aránya és megoszlásának jellege az etni- kumban. A tehetség etnopszociológiai rekonstrukciója az etnológia szemszögéből	365

SUMMARIES

BALÁZS BALOGH: Half a century of a smallholder's estate in the "Sokoróalja" region (1908–1959)	9
BALÁZS BORSOS: The definition of cultural regions of the Hungarian speaking territory by computer on the basis of the maps of the Atlas of Hungarian folk culture	31
MELINDA ÉGETŐ: On the question of boundaries between wine-cultures in South-eastern Europe in the 16th century	61
BUI VIET HOA: Archaic heroic epics of the minorities of the Vietnamese Highlands	89
RÓBERT KEMÉNYFI: A statistical-geographical method for analyzing ethnic and denominational space-structures	127
ILDIKÓ SZ. KRISTÓF: The shepherds, the saints and the wine. A 'thick description' of a blasphemy case at the end of the 18th century	165
ZOLTÁN MAGYAR: Some theoretical aspects of the historical legend tradition (Conception of hero, immortality and the idea of return)	195
ÉVA PÓCS: Patterns of possession in Central South Eastern Europe	211
ISTVÁN SÁNTHA: From field-notes by M. N. Hangelov (1907)	273
ZSUZSA SZARVAS: "At the border of two worlds." Symbolic and real borders between Hungarian Jews and peasants	301
MIKLÓS SZILÁGYI: Storage and Transportation of Fish	317
	7

ILONA TOMISA: "Fleeing in all directions... for our spiritual bread". Religious life in Hungary during the Turkish occupation as seen by contemporary canonic visits	341
PÉTER VERES: Creativity, its density and distribution in the population	365

EGY KISPARASZTI GAZDASÁG FÉL ÉVSZÁZADA A SOKORÓALJÁN (1908–1959)

A tanulmány egy tápi gazdálkodó hosszú életpályájának fél évszázadát mutatja be.¹ A zsellérből gazdává igyekvő Takács József 1908-ban alapozza meg saját erejéből önálló törpegazdaságát, amit a téészesítésig terjedő 51 év alatt 7 kat. holdas gazdasággá fejleszt. Azon ritka eset az övé, melyben a gazdaság létrejöttétől annak megszűnéséig minden funkcióváltozást, minden jelenséget egyetlen ember sorsának tükrében vizsgálhatunk.

Özvegy cselédasszony kései „kapott gyermekeként” látja meg a világot, apa nélkül nő fel. Amerikában gyűjtött pénzén vásárol házat és földet, amin 33 évesen kezdheti el a gazdálkodást. Gazdasága természetesen „hiányos gazdaság”: a sok hiányzó munkaeszköz mellett a föld is kicsi ahhoz, hogy a szaporodó családot ellássa élelemmel és növekvő munkaerejét foglalkoztassa. Ezért a gyerekek cselédnek mennek vagy inasnak. Nagy történelmi sorsfordulók – mindegyik előtt a két világháború –, államrendszerek cserélődései és az azokkal járó nagymértékű társadalmi-gazdasági változások jelentik a gazdaság egyensúlyban tartásának, fejlesztésének a kihívásait.

A gazdaságra vonatkozó visszaemlékezések Takács József fiától, Takács Dávidtól származnak, aki megőrizte és rendelkezésemre bocsátotta édesapjának a gazdasággal kapcsolatos dokumentumait.² (Házról, földekről szóló adásvételi szerződések; vételi jegyek; birtoklevél; örökösödési birtoklap; végzések; vagyonváltási föld átjegyzése; kötelezvények; haszonbérleti szerződés; fizeté-

¹ E tanulmány egy hosszabb távú kutatás – készülő PhD disszertációm – részét képezi, amely az általános tendenciákra is figyelve különböző birtokkategóriákba tartozó gazdaságok konkrét vizsgálatát végzi el a református többségű Tápon. A falu Győrtől délkeleti irányban 24 km-re helyezkedik el, Pannonhalmától 6 km-re van. Lakossága a vizsgált időszakban 1200–1300 között ingadozott (MSK 1981. 512–513). A falu birtokstruktúrájában a kis- (1–6 k. hold) és középparasztok (7–15 k. hold) alkották a 20. század első felében a gazdaság 95 százalékát. (A faluról bővebben lásd BALOGH 1998a. 191–192.)

² Köszönettel tartozom Takács Dávidnak és feleségének, Nagy Elvirának a dokumentumok rendelkezésemre bocsátásáért és a „véget nem érő” kérdezősködéskre adott szíves szóbeli közlésekért.

si meghagyások; beadási könyv; beszolgáltatási lap; gabonalap stb.) A dokumentumok adatait és az interjúk során felgyűlt ismereteimet együttesen használtam a tanulmány megírásához. Sok esetben mind az írásos, mind a visszaemlékezéseken, becsléseken alapuló adatokat ütköztetni, összevetni, kiegészíteni tudtam a tápi református egyház Számadó könyvéből kijegyzett adatokkal.³ A Számadó könyvet az egyházigazgató vezette, és minden az egyházzal kapcsolatos bevételt, illetve kiadást bejegyzett. Az egész vizsgált időszakot érintő összes beírást átnéztem, és évről évre megjelenő tételeket tudtam használni például a napszámra, a gabonaárakra vonatkozóan. Hatalmas segítség volt, hogy az összes kataszteri birtokíven lévő anyagot tanulmányozhattam, így pontosak a földterületre, az aranykorona-értékre, a tulajdonosi viszonyokra vonatkozó adataim.⁴

Takács József gazdaságának vizsgálata „mintavétel”, egy zsellér saját erőből kisparaszti gazdaságot létrehozó aspirációjának megvalósulási példája. Esete azért modell értékű az adott közösségben, mert a 20. század első évtizedében nagyon sok zsellér, cseléd próbálkozott Tápról Amerikában vállalt munkával annyi pénzt gyűjteni, hogy önálló gazdaságot teremthessen hazatértek. Takács József példájának tehát – a fő irányvonalakat tekintve – számos párhuzama van.

Takács Dávid adatközlő 1926-ban született Tápon, református családban. Édesapja, Takács József alapozta meg a vizsgált gazdaságot, aki zsellér özvegy édesanyjától semmit sem örökölt. Takács József 1875-ben született, és kilencvenévesen, 1965-ben halt meg. Voltaképpen a vizsgált időszakban végig ő irányította a gazdaságot, de a téveszesítést megelőző évtizedben hajlott kora miatt már nem vehette ki részét a kétkezi munkából.

Adatközlőnk nagyanyja, Takács Erzsébet – a gazdaság alapjait megvető Takács Józsefnek az édesanyja – 1829-ben született, és nyolcvanévesen halt meg 1909-ben. 46 éves özvegyasszonyként nevelte két fiát, mikor a tápi boltos Reichenfeld⁵ családnál szolgált. Ekkor esett teherbe, és szülte József fiát, akit a saját nevére vett, mivel hivatalosan nem volt apja a gyerekeknek. Takács József

³ Köszönöm Tóth András Nagytiszteletű Úrnak, hogy a Számadó könyveket a rendelkezésemre bocsátotta.

⁴ Köszönettel tartozom Sáhó Istvánnak, aki a kataszteri birtokívek alapján készített kimutatásokat rendelkezésemre bocsátotta. A Takács családra vonatkozó összes földmozgás részletét az eredeti, a Tápi Polgármesteri Hivatalban őrzött birtokívekről ő jegyezte ki számomra, amiért hálás köszönettel tartozom.

⁵ A két tápi zsidó származású család közül a Reichenfeld család volt a módosabb, akik boltot, kocsmát és hentesüzletet vezettek a mai Győri út és Kossuth utca (Sós) sarkán. A nagyon szegény „rongyos zsidó” Spielmann családot ők támogatták, mert azok még az iskolai beiratkozási díjat – 1932-ben 1 pengő – sem tudták a gyerekeiknek kifizetni. (Lásd A tápi református egyház számadó könyve 1915–1940, lapszámozás nélkül, 1932-es bejegyzés az

nagyon keveset beszélt féltestvéreiről és anyjáról a fiának, Takács Dávidnak, aki koránál fogva nem is ismerte őket.⁶ Takács József maga sem ismerte az egyik féltestvérét,⁷ a másiktól is csak annyit mesélt a fiának, hogy alig volt húszéves a bátyja, mikor meghalt a börtönben.⁸

A felnövekvő Takács József – mint általában minden zsellér gyerek Tápon – cselédeskedéssel kezdte az életét. Később, egészen 29 éves koráig vagy cselédeskedett, vagy napszámos, részesarató volt. Ezeket a föld nélküli zselléreket nevezték Tápon „poletároknak”, akik mindig másoknak dolgoztak, „másé vót kezük-lábuk”. A századforduló környékén, az Amerikába való kiutazásáig és nősüléséig Takács József Pöcze Dávidnál szolgált, az akkori legnagyobb tápi gazdánál.⁹ Ezekben az években udvarolt Farkas Juliannának, aki egy pár holdas gazdának a lánya volt, de nem engedték hozzá, mert semmi földje sem volt.¹⁰ Tehát Farkas Júlia két-három örökölhető holdja elég vagyoni és presztízskülönbség volt a „poletár” Takács József nincstelenségéhez viszonyítva, hogy ne lehessen házasság a szerelemből.

1904-ben vette feleségül a szegényparaszti származású Sáhó Évát, aki 1884-ben született, és 1947-ben halt meg. Sáhó Éva négygyermekes, falubeli kisparaszti családból származott. Édesapja, Sáhó Pál 1905-ben öngyilkos lett, felakasztotta magát. A nyalkai határban lévő földjét négy leánya örökölte

iskolai beiratkozási listáról.) Reichenfeldék a nevüket az 1930-as években Földesre magyarosították, ma is „Földes boltnak” emlegetik a faluban hajdani üzletüket. A német megszállás alatt megsemmisítő táborba hurcolták őket, egyedül Földes Teréz nevű leszármazottuk és egy Spielmann lány élte túl a világháborút. A vizsgált időszakban mind a két tápi zsidó család református vallású volt.

⁶ Takács Dávid a nagyanyja boltosnál való „megeséséről” is csak más falubeliektől hallott, saját fogalmazása szerint az apja „kapott gyerek” volt.

⁷ Erről a korán meghalt féltestvéréről csak annyit tudott mondani Takács Dávidnak, hogy volt egy fia, akit Borbély Istvánnak hívtak. Ő 1899-ben született, és 20 évesen, leszámított nélkül halt meg 1909-ben.

⁸ Úgy tudta Takács József, hogy a Reichenfeld-boltban és kocsmában dolgozó Válint testvérektől magára vállalt egy gyilkosságot a féltestvére, amiért a felvidéki Ilva várába zárták. Egy patak folyt a zárkája alatt, ami olyan dohos, párás volt, hogy az egészségtelen körülmények miatt 1 év alatt elpusztult.

⁹ Pöcze Dávidnak 1911-ben 57 kat. h. 1166 négyszögöl földje volt 676,59 aranykoronáértékben, amivel magasan a legmódosabb gazdának számított Tápon. Nyolc gyermeke miatt azonban a birtok 1939-re teljesen elaprózódott. Tápi község kataszteri birtokívei: 341, 342, 365, 382 számú birtokívek.

¹⁰ Pontosan nem tudtam kideríteni, hogy az adatközlő által emlegetett Farkas Julianna melyik Farkas családdhoz tartozott, de az 1911-es földbirtokviszonyok szerint a 11 Farkas nevű önálló földtulajdonnal bíró birtokos közül egyiknek sem volt több földje 3 és fél kat. h.-nál. Tápi község kataszteri birtokívei: 98, 1199, 1159, 953, 962, 1210, 957, 958, 288, 109, 741, 925, 602 és 1145 számú birtokívek.

egyenlő arányban, de a haszonélvezeti jog a feleségé maradt.¹¹ Özvegy Sáhó Pálné a földet haszonbérletbe adta, és a befolyt összegből tartotta el magát. (1914-ben az egyik nővér földjét a másik három leány közösen vásárolta meg 840 koronáért.¹²)

1904-ben Takács József az esküvője után öreg édesanyjával és feleségével egy családotól Amerikában dolgozó tápi embertől bérelt házrészt.¹³ Földjük, jószáguk nem volt, bútoraik sem, ágy helyett szalmát szórtak a földre, azon aludtak. Egyedüli földhöz jutási lehetőségnek csak az amerikai munkavállalás kínálkozott számukra is. Ez az az időszak, a 20. század első évtizede, amikor Tápról majdnem minden családból kint volt valaki Amerikában. Az 1910-es statisztika szerint a tápi férfiak egytizede Amerikában tartózkodott a felmérés időpontjában.¹⁴ Házasságkötése után Takács József is nekivágott nyomban az amerikai útnak. Első amerikai munkavállalásakor egy detroit-i vasgyárban dolgozott, ahonnan két év múlva, 1905-ben tért haza. Szívesen magával vitte volna feleségét is, de Sáhó Éva semmiképpen sem akart „szerencsétpróbálni”.¹⁵

1906-ban újra egyedül utazott ki, ekkor Philadelphiában vállalt munkát híd-építéseinél, ahonnan 1908-ban jött vissza. Kétszer 2 éves amerikai tartózkodása – a későbbi I. világháború mellett – élete legmeghatározóbb élménye volt. Amerikai munkáséletéről sokat mesélt, az egykori amerikas tápi öreg férfiak még a hatvanas évek végéig rendszeresen összejártak diskurálni kártya és bor mellett. Fiának, Takács Dávidnak visszaemlékezése szerint a megöregedett, dolgozni már alig-alig tudó amerikasok nagy hangon, vitatkozva mesélték el sokadjára is ugyanazokat a történeteket, miközben mindannyian bagót rágtak, és óriásiakat köptek a földes padlóra. Hasonlították az ottani és a tápi életviszonyokat. A fiatalabbak hitetlenkedve hallgatták, hogy Amerikában bizonyos időszakokban olcsóbb volt a hús, mint a krumpli, mert a kolorádóbogár olyan kárt tett a burgonyaültvényeken. Azt is derűsen mesélték, hogy olcsón lehetett a zsíros ételekhez hozzájutni, mert azt nem eszik az „ottaniak”, és ez kedvezett a magyaroknak. Nosztalgiával emlegették, hogy „urak vótunk”, mert ki-hordták házhoz az élelmiszert, a sört, amit megrendeltek. Ezek a mindennapi

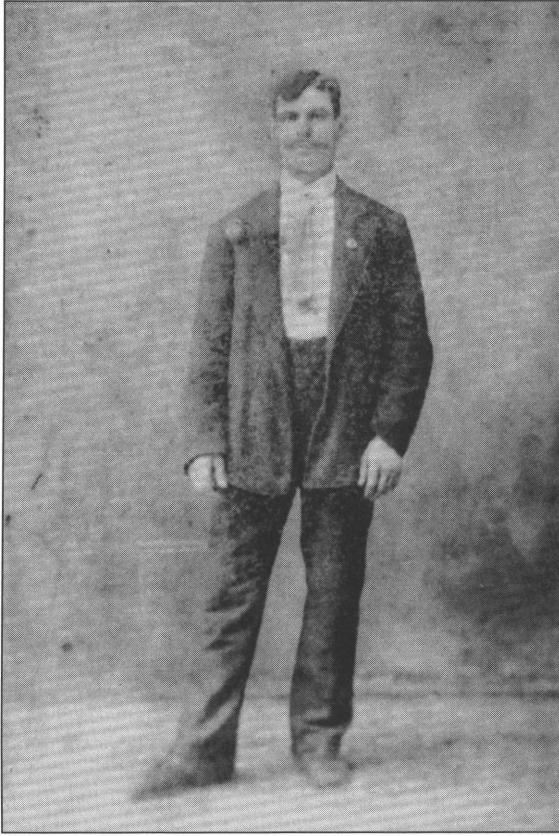
¹¹ Örökösödési tulajdonjogról végzés. Királyi Törvényszék Győrött, 1905. A végzést Sáhó Éva leánya, Takács Dávid felesége bocsátotta rendelkezésemre.

¹² Az átírásért hárman összesen 34 korona 40 fillért fizettek. Fizetési meghagyás. Magyar királyi adóhivatal, A1460sz./1915.

¹³ Egy hosszú ház hátsó konyhája megosztva egy másik családdal és egy abból nyíló kis szoba volt a bérelt házrész. Takács Dávid apja elbeszélésére visszaemlékezve megemlítette, hogy többször költöztek egyik bérelt szobából másikba, attól függően, hogy éppen melyik családból tartózkodott kint valaki Amerikában. Ez a nagyon olcsó bérlési lehetőség gyakorlat lehetett a századforduló első évtizedében Tápon a legszegényebbek körében.

¹⁴ 1910-ben Tápon 653 férfi lakosból 64 a külföldön távol lévő. MSK 1910. 18.

¹⁵ Az asszonyok „nehézkességét”, az utazástól és az idegen környezettől való félelmét sok amerikas leszármazottja hangsúlyozta Tápon. Lásd DOBOS 1993. 15.

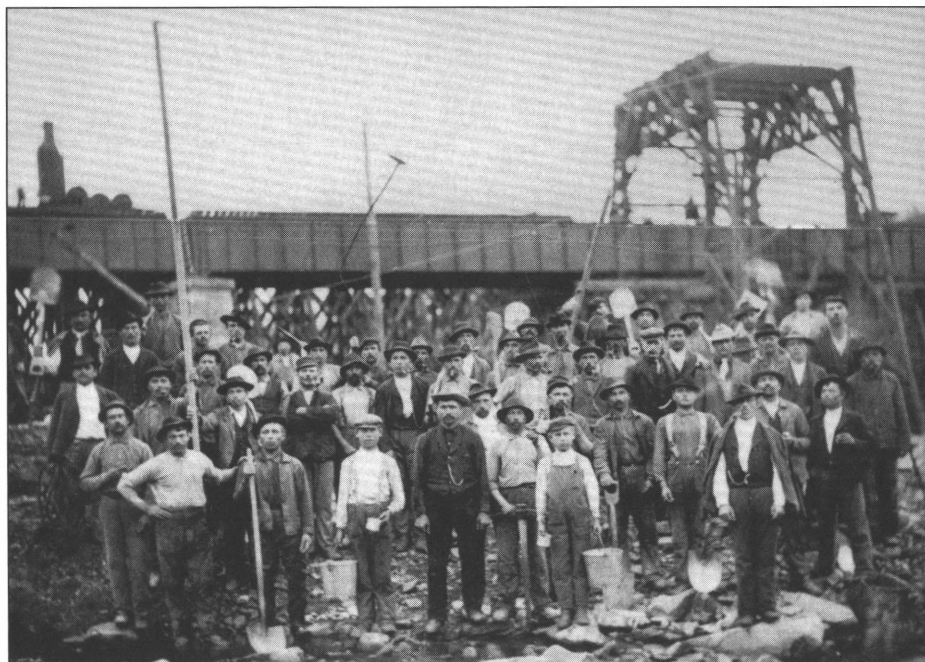


1. ábra

Takács József Amerikában (Mütermi fotó 1908 körül)

élettel összefüggő események voltak, melyek a legjobban megragadták a hallgatóság figyelmét, és amelyeknek a legnagyobb jelentőséget tulajdonították a mesélő öregek.

Takács József két fényképet is hozott magával Amerikából. Az egyikben ünneplőruhában van egy mütermi felvételen (*1. kép*), a másikon egy folyóparton áll az egész hídépítő brigáddal együtt (*2. kép*). Az, hogy mütermi felvételt készítettett magáról ünneplőruhában – amit hazavitt a családnak és az ismerősöknek megmutatni – egyértelműen a világlátottság érzete feletti büszkeségének a megnyilvánulása. A másik kép kapcsán pedig a hajdani anekdotázások emléke idéződik fel, majdnem száz év távlatából, hiszen Takács Dávid részletekbe menően pontos történeteket tud apjától a képen látható munkásokról. Minden amerikás nagy respekttel beszélt a „bászról” (boss, angolul főnök), és ezen a



2. ábra

Takács József amerikai hídépítő brigádjával 1908 körül
(A fotó Takács József fiának, Takács Dávidnak a házában függ a falon)

képen is – amin vagy ötven ember áll szerszámokkal a kezében – Takács Dávid tökéletes biztonsággal mutatja meg, hogy ki volt a brigádvezetője az apjának, ki volt a „bász”.¹⁶ A brigádból még egy-két nem magyar emberről is tudott apjától hallott történetet. Ezekre az emberekre a képen rá tud mutatni. Az apa amerikás múltat idéző fényképei ma is Takács Dávid házának falait díszítik bekeretezve.

1908-ban, mikor másodszorra tért haza Magyarországra, az összegyűjtött amerikás keresetéből házrészt vásárolt Tápon. Erre a lépésre nehezen határozta el magát, mert még egyszer vissza szeretett volna menni dolgozni Amerikába. Idős édesanyja viszont már nagybeteg volt ekkor, és ezért az utazás helyett házat vásárolt, melyben feleségével gondozni tudták a 79 éves Takács Erzsébetet, aki egy év múlva, 1909-ben meg is halt. A szintén amerikás Csizmadia Benjáminnal közösen vették meg a 199-es számú házat, a falunak a Felső szőlő-dűlő felé eső szélén. Ezekben a mai Széchenyi köz környékén lévő házak-

¹⁶ A „bász” és az apján kívül még egy tápi embert is megmutatott a fényképen Takács Dávid.

ban – csakúgy, mint a zsellérsornak emlegetett Hegysor utcában – kifejezetten a szegény családok laktak. A házat és a hozzá tartozó udvart, melyhez egy gyümölcsös is kapcsolódott, két harmad arányban Takács Józsefék¹⁷ és egy harmad arányban Csizmadia Benjáminék birtokolták. Takács Józsefék szoba-konyhaszoba beosztású lakóházrésze 17 négyszögöl, azaz kb. 61 négyzetméter nagyságú volt.¹⁸ A rájuk eső udvarrész a gazdasági épületekkel 127 négyszögölon helyezkedett el.¹⁹ Közvetlen az udvartól a hegy felé kezdődött a Felső szőlődűlőben egy 839 négyszögöles gyümölcsös és szőlő.²⁰ Ez az összesen 983 négyszögöles birtok 8,39 aranykorona értékű volt, és 1 korona 68 fillér földadót kellett fizetni utána.²¹ Takács József szintén az Amerikában gyűjtött pénzen – a portán és a gyümölcsösön túl – a Kiscsalit-dűlőben egy 1151 és egy 556 négyszögöles, az Öregcsalit-dűlőben pedig egy 504 és egy 1064 négyszögöles birtoktestet vásárolt. A házhoz közeli, könnyen megközelíthető Csalit-dűlői, 4 tagban lévő, 2 kat. h. és 75 négyszögölnyi föld 17,16 aranykorona értékű volt, ami után 3 korona 43 fillér földadót kellett fizetni.²² Így a szántót, gyümölcsöst, udvart egybevetve, összesen 2 kat. h. 1058 négyszögöl saját tulajdonú földön gazdálkodhattak, melynek 25,55 aranykorona volt az értéke. A ház Takácsékra eső részét 2070 koronáért vásárolták a Kántor családtól,²³ amely összeget két részletben fizettek ki.²⁴ A tömésfalú „hossziház”, amit vásároltak, két, egy tető alatt lévő lakásból állt, a két házrész különböző időben is készült. Az utcára merőleges hossztengegyű, ágasfás-szelemenés tetőszékű, zsúptetős ház homlokzata nem közvetlenül az utcára épült, hanem pár méterrel beljebb. Az első szoba és az azt követő konyha 1862-ben épült a mestergerendába vésett évszám tanúsága szerint. (A ház tehát nem esett áldozatul a majdnem az egész falut

¹⁷ Ez a Takács családnak 983 négyszögölt jelentett 8,39 aranykorona-értékben. Tápió község kataszteri birtokívei: 514 számú birtokív.

¹⁸ 403 hrsz.

¹⁹ 776 hrsz.

²⁰ Ezen a földön dolgozva a későbbiekben Takács Dávid római kori pénzeket és csontvázat is talált, amit szakemberekkel megvizsgáltatott. Erre a „leletre” büszke, a faluban sokan számon tartják ezt az esetet.

²¹ Tápió község kataszteri birtokívei: 514 számú birtokív.

²² Tápió község kataszteri birtokívei: 496 számú birtokív.

²³ Özvegy Kántor Mártonné született Ruzsa Zsuzsától és sógorától, Kántor Dávidtól vásárolták a házat. Az özvegyasszony Csépre költözött, míg Kántor Dávidék a főutcának a nyalka felé kivezető részén a falu szélétől számított harmadik házat vették meg. Kántor Dávidék 5 kat. h. 484 négyszögöl földön gazdálkodtak 1911-ben, 3 évvel az adásvételt követően. Tápió község kataszteri birtokívei: 166, 168, 169, 1190, 1317 számú birtokívek.

²⁴ Az 1908 áprilisában kötött Adásvétési Szerződés és a fizetési Kötelezvény értelmében 600 koronát 1908. május 31-ig, a fennmaradó 670 koronát pedig 1909. január 1-jéig kellett kifizetniük. Magyar Királyi Törvényszék 4410/908.

elpusztító 1881-es tűzvésznek. Az akkori református lelkész leírása szerint a falu Sokoró felé eső nyugati oldalán, a dombokra felfutó kissé izoláltabb utcácskákban nem égtek le csak a házak. A főutcától félreeső megmaradt falurészekben elsősorban a legszegényebbek laktak.²⁵ A háznak ebben az 1862-ben épült első részében lakott a Csizmadia család 1908-tól. Ehhez a meglévő épülethez épült hozzá 1876-ban egy szoba-konyha-szoba beosztású újabb házrész, amit Takács Józsefék vettek meg.²⁶ Takácsék házrésze után következett egy kamra,²⁷ ami ismét a Csizmadia családé volt, és ezzel a helyiséggel zárult a ház. A lakóházon kívül komolyabb gazdasági épülete csak a Takács családnak volt az udvaron. Csizmadiáéknak csupán egy kicsi deszkából készült disznóóluk és egy tömésfalú tyúkóluk volt, miután se földjük, se nagy jószáguk nem volt. A háztól pár méterre álltak az óljaik, a ház folytatásának irányában. Takács Józsefék istállója a házzal szemközti oldalán állt az udvarnak. Ezt a kb. három tehenet befogadni képes zsúptetős, tömésfalú kicsi istállót 1936-ban elbontották. Helyére egy nagyobb méretű, öt nagy szarvasmarhát és két növendékborjat befogadó tömésfalú istállót építettek, mellyel egy fedél alatt volt, külön bejárattal, egy kis kamra. Ezt azért építették, mert nekik nem volt a házhoz kapcsolódóan kamrájuk. Ezt az istálló- és kamraépületet soproni cseréppel fedték már, miközben maguk 1966-ig zsúptetős házban laktak. Szintén az udvar házzal szemközti oldalán állt a deszkából készült disznóóluk és a tömésfalú tyúkóljuk. A pajtájuk az út másik oldalán lévő felében volt a gyümölcsösüknek, mert az utca ketté szelte a birtokot. Az eredeti pajta 1910-ben leégett, ennek a helyébe épített Takács József egy téglalap alaprajzú, zsúptetős, deszkaoldalú fa pajtát. A pajtának közepén volt egy nagy ajtó, de szekérrel nem lehetett beállni rajta.

A lakóházból a konyhákból nyílt ajtó az udvarra, a szobákba pedig a konyhából lehetett bejutni. A Tápon teljesen általános elrendezésű ház konyhái szabadkéményesek voltak, a konyhai kenyérsütő kemencék a hátsó falon túldomborodva, a szomszéd udvarára nyúltak át.²⁸ A konyhai sütökemencét és a sövényfonatú, sárral tapasztott szabadkéményt csak 1953-ban, Takács Dávid nőülésekor bontották el. A konyhát „lepadlásolták”, és a konyha jobb sarkába, a bejárattal szembeni fal mellé építettek zárt kéménnyel sütökemencét,

²⁵ TÓTH 1925. 24–25.

²⁶ Ebben a házrészben is a szobai kereszt-mestergerendába vésett évszám jelezte a ház építési dátumát, amit Takács József adatközlő feljegyzett magának a ház elbontásakor, 1970-ben.

²⁷ Ennek a kamrának az építési dátuma bizonytalan, valószínűleg a századforduló környékén építették a házhoz.

²⁸ Ilyen – a hátsó falon túlnyúló – konyhai kemencéje van a Szentendrei Szabadtéri Múzeum Kisalföld tájegységébe áttelepített tápi parasztháznak is, mely 1911-ben a mindössze 1294 négyszögöllel bíró Varga Gyuláé volt. Táp község kataszteri birtokívei: 1542 számú birtokív.

„kaminoskemencét”.²⁹ Csizmadia Benjáminék egyetlen szobájában és Takács Józsefék hátsó (lakó)szobájában téglából épített rakott sparhelt szolgált a fűtésre és – a kenyérsütésen kívül – a sütés-főzésre egyaránt. Takácsék mindannyian a hátsó szobájukban laktak, az első szoba volt a tisztaszoba. Ebbe a házba születtek Takács József és Sáhó Éva gyermekei.³⁰ Hét gyermekük sorsa – akiből egy halva született, kettő meghalt apró gyermekkorában, kettő cselédeskedni kezdett, egy inasnak állt mesterséget tanulni, és egy (a legfiatalabb fiú) a gazdaságban maradt – jól példázza a sokgyermekes szegényparaszti családban született gyerekek életlehetőségeit. Életútjuk nagyon vázlatos ismertetése a gyermekek előtt álló, a vizsgált gazdaság nyújtotta erősen korlátozott választási lehetőségek bemutatását célozza a II. világháború előtti időszakban.

Az 1904-es házasságkötésük utáni összesen négyéves amerikai időszak az oka, hogy első – halva született – gyermekük csak 1910-ben született. 1912-ben született Margit lányuk is meghalt ötévesen, 1917-ben.

1916-ban született József fiúk, aki a II. világháborúig főleg Romádon cselédeskedett, de voltak évek, amikor napszámos munkából élt, illetve uradalmaiba szegődött el részesaratónak. Először 1945-ben nősült, a falubeli Csizmadia Esztert vette feleségül, aki hamarosan, 1946-ban meg is halt. Egy évré, 1947-ben újra megházasodott, Pöcze Idától egy fia és egy lánya született. A világháború után hamarosan párttitkár lett, házat épített a falu főutcáján, a Győri úton. 1947-ben két tagban, összesen 3 kat. h. 1572 négyszögöl földet kapott az 1945-ös földosztás³¹ nyomán, 35,05 aranykorona-értékben.³² Ehhez vásároltak még 1 kat. h. 112 négyszögölt és a felesége révén is némi földet örököltek. Az 1956-os „Kistéesz” megalakulásakor 2 kat. h. 112 négyszögölt beadtak a termelősövetkezetbe. Így összesen nyolc tagban lévő 4 kat. h. 26 négyszögölön³³ gazdálkodtak az 1959-es végleges téeszésítéskor.

1919-ben született János, aki 1 évesen, 1920-ban halt meg.

²⁹ Ez meglehetősen kései időpontja a szabadkémény átépítésének. Még az építkezésében archaikus Táp esetében is a legtöbb házban a két világháború között megtörténik a szövegben leírt konyhai átépítés.

³⁰ Takács Dávid apjától örökölt Bibliájában minden családtagnak a születési és halálozási dátuma, illetve házasságkötésének időpontja benne van.

³¹ A dátumozások szerint Tápon a földek kiosztásáról a birtokleveleket már 1945 szeptemberében megkapták a szegény parasztok. Szövegezésük a következő: „Amely az Ideiglenes Nemzeti Kormány a nagybirtokrendszer megszüntetéséről és a földműves nép földhöz juttatásáról szóló 600/1945. M. E. számú, Debrecenben, 1945. március 15-én kelt rendelete alapján állíttatott ki” (a Magyar Földművelésügyi Minisztérium).

³² Egy kat. h.-at a Győri Székeskáptalantól államosított borbapusztai dűlőben, két kat. h.-at pedig földreform keretében a gróf Eszterházy Mórictól kisajátított tápipusztai-dűlőben.

³³ Táp község kataszteri birtokcívei: 385, 514, 663, 890, 1323, 1418, 1441 számú birtokívek.

Gyula 1920-ban született, és a kovácmesterséget tanulta ki. 1935-ben szabadult Bönyrétalapon, és nem is jött vissza soha Tápra lakni. Megbecsült iparosemberré vált Pázmándfalun, ami a második falu Táptól a Győr felé vezető úton, számottevő református kisebbséggel. Községi kovács lett Pázmádon, ahol saját házat épített 1950-ben. Viszonylagos jómódot teremtett magának, így vehette feleségül Pócze Erzsébetet, aki 20 kat. holdas gazda leánya volt. Egy leányuk született. Takács Gyula soha nem gazdálkodott iparosemesterségének üzése mellett. 46 évesen agyudaganatban halt meg 1966-ban.

1922-ben született lányukat Takács József és Sáhó Éva ismét Margitnak keresztelte az ötévesen meghalt leányuk emlékére. Margit Győrben cselédeskedett éveken keresztül. A II. világháború után ment férjhez a szomszédos Tápszentmiklóstra Petrőcz Bálinthoz, aki módos gazda fia volt, és lóháton járt át Tápra udvarolni Takács Margitnak. A jólétnek azonban nyoma sem maradt a háború utáni beszolgáltatások időszakában. Mivel a tápszentmiklósi földek nem túl jó minőségűek, nem tudtak megélni a földművelésből a sanyargató beszolgáltatások miatt. Ezért más tápszentmiklósiakkal együtt ők is kubikus munka vállalására kényszerültek a földművelés mellett. Takács Margitéknak három fia született.

Adatközlőnk, Takács Dávid 1926-ban született. Kisgyermekkorában, öt-tíz évesen ő is eljárt „örözni”, előbb libákat, aztán teheneket. Főleg a módos Vida családnál őrzött és a főutcán kocsmát üzemeltető Szabó családnál.³⁴ Olyan kicsi volt, mikor elkezdett teheneket őrizni, hogy nem tudott vizet húzni az állatoknak az itatáshoz, nem volt elég magas hozzá. Ezért az apja jött mindig itatáskor segíteni neki, ez meg volt beszélve előre. Ahogy iperedett, egyre több mindenben segített az apai gazdaságban, amibe ő nőtt bele a tápi szokások szerint, mint a legkisebb fiúgyermek.

Takács József kisparaszti gazdasága – mely az Amerikában gyűjtött pénzen vásárolt házrészén és két és fél kat. h. földön alapult – az I. világháború miatt nem fejlődhetett az 1910-es években. Takács József 1914 és 1918 között négy évig katonaként szolgált. Többször volt a román, galíciai és az olasz frontokon is. Ez a világháborús katonáskodási tapasztalat végképpen világlátott emberré tette a falu szemében, hiszen korábban már négy évet Amerikában is töltött. Ez a háborús élmény – csakúgy, mint az amerikai múlt – sok más egykori tápi

³⁴ A Szabó kocsmá volt a „katolikus kocsmá” a faluban, és a „Sóson”, a mai Kossuth utcában állt a „református kocsmá”. Ilyetén megkülönböztetésük abból fakadt, hogy az egyiket főleg a reformátusok, a másikat pedig a katolikusok látogatták. A kocsmái verekedések sokszor abból fakadtak, hogy az italos legények átmentek egyik kocsmából a másikba kötekedni. A kötekedés kezdeményezésének utólagos megítélése ma is más-más katolikus és a reformátusok szemszögéből. A katolikus öregek úgy emlékeznek vissza, hogy főleg a reformátusok provokálták a bicskázást, verekedést, míg a reformátusok éppen fordítva emlékeznek. Lásd DOBOS 1993. 54.

katonatársával alkotott közösségben vált beszélgetések, közös visszaemlékezések témájává az 1950-es, 1960-as években.

Közben az 1910-es években született négy gyermek közül egyedül az 1916-os József maradt életben. A gyermekbetegségben meghalt idősebb testvéreiről Takács Dávid nem is tudja, hogy pontosan mibe haltak bele. Ő akkor ugyan még nem is élt, de erről később sem meséltek neki a szülei, és nem is kérdezte, mert olyan természetes volt a csecsemő- és gyerekhalandóság gyakorisága Tápon a 20. század első negyedében.

A két és fél kat. holdas kisparaszti gazdaság az önellátásra rendezkedett be. Takács József az 1920-as években néhány évig tartott egy lovat,³⁵ de mivel nem tudta „párba fogni”, mert annyi pénze nem volt, hogy még egy lovat vegyen, ezért eladta. Igás munkához mindig két ökröt tartott, az I. világháború végétől egészen a téészesítésig. Egy tehén³⁶ szolgáltatta a tejhasznot, aminek a borját eladásra nevelték. Egy malacos kocát tartottak, aminek a szaporulatát hízalva eladták. A szomszédos győrásszonyfai, veszprémvarsányi vásárba vitték leggyakrabban a malacokat eladni, de jártak a győri, a kisbéri vagy a pannonhalmi (akkor győrszentmártoni) vásárba is, főleg ha komolyabb jószágot, tehenet, borjat akartak értékesíteni. Takács József állattartási stratégiája az volt, hogy minden eladott állat helyett vett egy másik állatot úgy, hogy maradjon valami pénze a különbözetből. Ezt a pénzt fordította a gazdaság fejlesztésére, karbantartására. Évente egyszer vágta disznót a család hússzükségletének kielégítésére. Mangalicát tartottak egészen a II. világháború végéig. A baromfitartás jóformán a tyúkokra szorítkozott. A kb. tizenöt tyúk tojásaiból jutott a saját fogyasztáson túl arra is, hogy a boltban fizetőeszközként alkalmazva vásároljanak érte.³⁷

1926-ban *vagyonváltási földdel* gyarapodott Takács Józsefék birtoka. A gróf Eszterházy Móric-birtokból és a Győri Székeskáptalan birtokából kiszakított, egyenként egy-két kat. h. földeket a legszegényebbek között osztották ki, ezért „poletár földnek” hívták a tápiak.³⁸ Az 1920. évi XXXVI. sz. törvény alapján, a Nagyatádi-földreform keretében kiosztott vagyonváltási földdel kapcsolatban a kedvezményezettek visszaemlékezése más és más arra vonatkozóan, hogy kik juthattak hozzá a „poletár földhöz” Tápon. Akik az I. világháborúban jártak a fronton és az ő fiaik úgy mesélik sokszor, hogy a háborúban szerzett érdemek elismerése fejeződött ki a kedvezményes földhöz jutásban. Mások helyi értelmiségiek befolyását sejtették a kedvező lehetőség mögött. Feltétlenül megjegyzésre érdemes, hogy a váratlanul felmerült földhöz jutás lehetőségét mindenki valamivel magyarázta, illetve magyarázza ma is, hiszen

³⁵ Meleg vérű, arab keverék.

³⁶ Magyar tarka.

³⁷ DOBOS 1993. 23.

³⁸ BALOGH 1998a. 194.

addig teljesen elképzelhetetlen és példa nélküli volt, hogy a szegényparaszatok és a zsellérek pusztán a szegénységükre való tekintettel – ha még ilyen kicsi területen is – földhöz juthassanak. Takács József – a gróf Eszterházy Móricától kisorsított tápapusztai dűlőben – egy 1 kat. h. 135 négyszögöles, egy 1209 négyszögöles és egy 220 négyszögöles tagban kapta a vagyonszállítási földjét. A tíz évre számított megváltási ára 1043 pengő 40 fillér volt. Havi tíz pengő volt a törlesztési részlet, 156 pengő 60 fillér kamatot számítottak.³⁹ A három tag szomszédos volt egymással a tápapuszta dűlőben, tehát a majdnem két kat. h. föld (pontosan 1 kat. h. 1564 négyszögöl) gyakorlatilag egy tagban, 17,99 aranykorona értékű volt.⁴⁰ Ezen a két kat. h. nagyságú vagyonszállítási földön nagyon „szeretett” a kukorica. Volt rajta egy kicsi, 166 négyszögölnyi rét, melyet nagy gonddal kaszáltak, mert nagyon nehezen lehetett szénához jutni.

1926-ban Takács József feleségének legidősebb nővére, Sáhó Erzsébet férjével Kiskörösrre költözött. Az 1905–1914 között négy, majd 1914–1926 között három leánytestvér tulajdonában lévő nyalkai birtokból így Takács József megvette sógornője részének a felét, azaz 927 négyszögölből 464 négyszögölt. A vételár 2 132 100 korona volt, aminek a magas összegét az magyarázza, hogy 1926-ban, a pengő bevezetése előtti utolsó évben a korona inflálódásakor zajlott az adásvétel.⁴¹ Ekkor 5 q 61 kg búza árát jelentette csak ez a 464 négyszögöl, hiszen 380 000 korona volt 1 q búza ára Tápon 1926-ban.⁴² Özvegy Sáhó Pálné ekkortól kezdve a három Tápon maradt leányánál felváltva, „forgórendszerben” lakott. A nyalkai földet továbbra is bérbe adták, és a kapott bért az özvegy édesanya – mint haszonélvező – osztotta el.

Ezt a nyalkai birtokot három év múlva eladták az örökösök, az özvegy édesanya beleegyezésével. A kapott összegre sajnos nem emlékszik az adatközlő, és nem maradt semmi dokumentum róla.⁴³

Takács József és felesége az eladott nyalkai föld rájuk eső árából újabb földvásárlásba fogtak 1930-ban. Házukhoz közelebbi földet akartak vásárolni, ez volt a nyalkai birtok eladásának a fő oka. A földvétel viszonylag könnyebben

³⁹ A győri királyi járásbíróság 8551/1933. tksz. végzése. Az 1933-ban átjegyzett vagyonszállítási föld végzését bocsátotta rendelkezésemre Takács Dávid, mely tartalmazza a fenti adatokat.

⁴⁰ Táp község kataszteri birtokívei: 858 számú birtokív.

⁴¹ Az eredeti Adásvevési szerződést, melyre nem üttött iktatószámot a Magyar királyi adópénztár, Takács Dávid bocsátotta rendelkezésemre. A szerződés szerint 1926. május 10-én, a szerződés aláírásakor fizetett Takács József 800 ezer koronát, és május 31-én 1 332 100 koronát.

⁴² Lásd A tápi református egyház számadó könyve 1915–1940, lapszámozás nélkül, 1926. évi bejegyzés a gabonaárakról.

⁴³ Kivételesnek számít, hogy semmilyen írásos anyag nem maradt erről a földről, mert minden földmozgással kapcsolatos dokumentumot megőriztek Takácsék. Ráadásul ez a birtok a nyalkai határhoz tartozott, így a tápi birtokíveken sem lehetett utánanézni a kérdéses föld adatainak.

ment 1929–30-ban, mint az azt megelőző időszakban, mert a nagy világgazdasági válság miatt, azok, akik hitelt vettek fel, eladósodtak, és sok esetben kénytelenek voltak túladni a földjeiken. Takács Józsefék 1930 szeptember 2-án egy 1130 négyszögöl nagyságú, 9,18 aranykorona értékű szántót vásároltak a Nemesi-dűlőben a falubeli Pék Jánostól.⁴⁴ 904 pengő volt a kölcsönösen kialakított vételár.⁴⁵

Még ugyanebben az évben, 1930. december 19-én a bakonyszentkirályi Zsurgó Jánostól is vásároltak – a nyalkai föld árából – 1714 pengő 50 fillérért egy 1 kat. h. 686 négyszögöl nagyságú szántót a falu dombos, nyugati határrészén, a Bürböki dűlőben.⁴⁶ Ez a 2286 négyszögölnyi szántó 16,43 aranykorona értékű volt.⁴⁷

1936-ban a régi istálló lebontása és helyére egy nagyobb istálló építése (kamrával) jelentette a gazdaság jelentős fejlesztését. Az új, tömésfalú, már cseréptetős épület öt szarvasmarha és két növendék borjú befogadására volt alkalmas. Mivel két ökrük, két tehenük és két borjuk az 1930-as években mindig volt, ezért ez a méret általában ki is volt használva.

A következő földvásárlásra 1940-ben került sor, amikor is az 1930-as években gyűjtögetett pénzből egy 802 négyszögöles szántót vásárolt Takács József a Kocsmatag-dűlőben.⁴⁸ Ez volt az első és egyetlen olyan földvásárlása Takács Józseféknek, amelyet nem amerikai pénzből és nem örökségből származott pénzből fedeztek. Ez a föld egy Börzsei Károly nevű Tápról elszármazott győresszonyfai emberé volt, akinek az apja 1926-ban kapott 1 kat. h. 4 négyszögöl vagyonszármazási földet. Az apa halálával a Tápról elkerült fia eladta a földet Polgár Dávidnak és Takács Józsefnek fele-fele arányban, azaz mindketten 802 négyszögölet vásároltak. A 802 négyszögölnyi föld 3,81 aranykorona értékű volt.⁴⁹ Ekkortól már összesen 7 kat. h. 440 négyszögölnön gazdálkodtak Takács Józsefék egészen feleségének 1947-es haláláig, amikor is a gyermekek között széjjelosztotta az „anyai juszt”.

⁴⁴ Táp község kataszteri birtokívei: 514 számú birtokív.

⁴⁵ A 904 pengőből 600-at az adásvételi szerződés aláírásakor átadtak az eladóknak, további 304 pengőt pedig tizenöt napon belül fizettek ki. Adásvevési szerződés. Magyar királyi adópénztár N2071/1930.

⁴⁶ A vételár teljes összegét a szerződés aláírásakor kifizették Takács Józsefék az eladónak. Magyar királyi adópénztár (az iktatószám olvashatatlan). Az adásvételi szerződés eredeti példányát Takács Dávid bocsátotta a rendelkezésemre.

⁴⁷ Táp község kataszteri birtokívei: 514 számú birtokív.

⁴⁸ Ennek a földvételnek sajnos nincsen meg az adásvételi szerződése, de az akkor már legényke Takács Dávid emlékezete szerint 450 pengő körüli összegbe került ez a föld. Takács Dávid egyébként minden esetben nagyon pontosan tudta megmondani a földek árát, méretét, vásárlásának időpontját emlékezetből, amit aztán a szerződések, végzések, birtokívek és egyéb dokumentumok jól igazoltak, érvényesítettek.

⁴⁹ Táp község kataszteri birtokívei: 768 számú birtokív.

Mikor a gazdaság a legtöbb földdel rendelkezett – 1940–1947 között hat különböző dűlőben, tizenhárom tagban helyezkedtek el a földek. Aranykorona szerinti minőségük meglehetősen változó volt a hat különböző dűlőben.⁵⁰ A földminőség és az önellátás igényei együttesen határozták meg a földeken kialakított termékszerkezetet. A piacra termelés fogalmát annak tudatos áruteremelő és profitorientált értelmében nem használhatjuk, de az esetleges felesleg piacon való értékesítése megfigyelhető.⁵¹ A piaci igényhez való kényszerű alkalmazkodást jelzi, hogy saját szükségletre inkább a rozst használták kenyérgabonának, mert a búzát lehetett jobban eladni, tehát törekedtek arra, hogy búzából maradjon eladásra kerülő gabonafölösleg. Általában fele-fele arányban vetettek búzát és rozst, de együttesen a kenyérgabona tette ki mindig több mint a felét a vetésterületnek. Takarmányt soha nem adtak el, abból annyit termeltek csak, amennyi a saját állataiknak kellett. Zabot nem vetettek, mert lovuk csak rövid ideig volt. Kukoricát főleg a rosszabb minőségű, egyes területein vízjárta, tápípusztai dűlőben lévő földjükön vetettek. Váltogatták sokszor a takarmánynak valót, de árpa, lucerna mindig volt, sokszor tavaszi bükkönyt, őszi szösös bükkönyt, mohart, baltacint, marharépat vagy csalamádét termeltek. A 166 négyszögöl rétről került egy kis széna is 1926-tól. Alomnak csak ritkán használtak egy kis falevelet, mert általában volt elég szalma, viszont fa kevés volt. Ezért nehéz volt a téli tüzelő beszerzése. Több helyre jártak a férfiak télen „faizni”. Legtöbbet a rédei erdőbe, a Bakonyban lévő Gerencsérpusztára vagy a pannonhalmi bencések magyarosi erdejébe. Általában fakitermelésért kapták a fát: „fele tuskó, fele ág” beosztásban, de volt „pénzes vágás” is.⁵²

Zöldséget és gyümölcsöt nem adtak el soha az 1950-es évekig. Saját szükségletre termelték az alapvető, minden családnál általános zöldségfélét. Szilvafából volt húsz db az 1908-ban vásárolt Felső szőlő-dűlőben lévő földön, aminek a terméséből rengeteg lekvárt főztek. Sokszor még az erdei munkához is lekvárt vittek magukkal. Ugyanebben a gyümölcsösben volt még egy-két cseresznye-, alma- és diófa, valamint némi naspolya is termett. Takács Józsefnek csak kb. száz négyszögöl szőlője volt, gyalogtőkés műveléssel otelló, százszoros és nova fajtaakat termelt, amiből nagyon kevés bort is tudott készíteni.

A gazdaság eszközkészlete a két világháború közötti időszakban lassan gyarapodott, a faszerszámok fémszerszámokra cserélődtek. Szekere a gazdaság létrejöt-

⁵⁰ Ha Takács József földjeinek elhelyezkedése szerint a holdankénti aranykorona-értéket számítjuk, akkor minőségi sorrendben a következőképpen jönnek a különböző dűlőben lévő földek: 16 Ak/1 hold Felső szőlő-dűlő, 12,99 Ak/1 hold Nemesi-dűlő, 11,48 Ak/1 hold Bürböki-dűlő, 9,08 Ak/1 hold tápípusztai dűlő, 8,32 Ak/1 hold Csalit-dűlő és 7,6 Ak/1 hold Kocsmatagi-dűlő. Táp község kataszteri birtokívei: 496, 514, 768, 858 számú birtokívek alapján.

⁵¹ BALOGH 1995. 173–174.

⁵² A „faizás” Bakonyban szokásos munkamenetét bővebben Lásd DOBOS 1993. 57–59.

tétől volt Takács Józsefnek.⁵³ Az 1930-as évek derekától az erősen javítgatásra szoruló szekeret Takács József kovácsnak tanuló fia, Gyula vasalta, javította.

Az 1930-as évek közepéig-végéig kézzel vetettek. Azután a közelben lakó, módos névrokon, Takács József adta kölcsön a tizenegy soros Kühne vetőgépet. Mivel igaerejük volt (két ökör), azt nem kellett kölcsönkérni, ezért csak fél napra kellett valamelyik Takács fiúnak cserében lucernát kaszálnia.

1938-ig „faekét” használtak, amit Tápon készített – Takács Dávid apjától hallott szavai szerint – „nagyon régen” egy bognár és egy kovács. 1938-ban vásároltak e helyett a félvaseke helyett egy Kühne négyes vasekét Győrben. A szántás elegyengetéséhez 1934-ig vasszegecs, favázás, trapéz alakú boronát használtak, amit egy kétleveles „nehézfogas” váltott fel. 1940-ben vásároltak egy háromleveles könnyű „boronafogast”.

„Fagurgót”, hengert már az 1920-as évek közepén készített Takács József. Kiválasztott egy fát az erdőben, amit kivágott, és elvitte a bognárhoz, aki elkészítette a gurgót. Tüskeboronát maguk készítettek otthon, általában könnyevesszőkből.⁵⁴

Takács Dávid ugyan csak négyéves volt, de emlékszik rá, hogy a Bürböki- és a Nemesi-dűlő vételének évében, 1930-ban vásárolt az apja egyszerre gyári szecs kavagót, szelelőrostát, amit a gyiróti svábok készítettek, és egy répavagót, amit egy helyi bognár készített.

Takács Dávid kicsi gyermekkorában látott gabonanyomtatást is. A szomszéd, Csizmadia Benjámín, akinek alig volt földje, azt a kis mennyiséget, ami termett, lóval nyomtatta ki. Ekkor azonban már a lóhúzó masinát váltotta a gőzcséplőgépek bérlésének időszaka Tápon. Takács József a húszas években lóhúzó masinát, a harmincas években pedig cséplőgépet bérelt. Megegyezés szerint 5-5,5 százalék volt a vám, és a munkásokat az etetón és a gépészen kívül a rokonság és a szomszédság köréből állították ki „visszaségítes alapon”.

1936-tól a vetőmag előkészítéséhez triőrt⁵⁵ is kölcsönkértek attól a módos névrokon Takács Józseftől, akitől a vetőgépet is kölcsönözték. A triőr kölcsönmunkája is kaszálás volt, annyiszor fél nap, amennyit ott állt a triőr.

Az 1908-as közös házvételkor sem túl jó kapcsolat Csizmadia Benjáminnal a szomszédság során még tovább romlott.⁵⁶ A föld nélkül megöregedő „Béni

⁵³ Ezt a szekeret is az Amerikában gyűjtött pénzen csináltatta Takács József, a fia emlékezete szerint.

⁵⁴ Élénken él Takács Dávidban az emlék, hogy a tüskeboronára mindig valamelyik gyereknek kellett felülnie nehezéknak.

⁵⁵ Konkolyozó, mely a gabonából kiválasztja az idegen magvakat, illetve osztályozza a gabonaszemeket.

⁵⁶ Tápon általános volt a II. világháború előtt, hogy 2–3 család lakott egy „hosszi házbán”. Egyetlen olyan esetről sem hallottam, hogy a szomszédok ne utálták volna egymást. A közös használata a szűkös udvarnak, istállónak, sokszor a konyhának is, megannyi konfliktusteremtő helyzet forrása volt. Lásd DOBOS 1993. 13; BALOGH 1998a. 199.

bácsiék” talán irigyek is voltak az 1940-re már hét kat. h. feletti Takács gazdaságra. A két öregember, az 1945-ben hetvenéves Takács József és a nála is idősebb Béni bácsi csak a front alatt békültek össze, mikor az oroszok Tápon is átmentek. Ekkor a közös bajban való összetartozás érzése erősebbé vált, mint a több évtizedes gyűlölködés.⁵⁷

Az 1940-től 1947-ig tartó hét évet, mikor a legnagyobb volt Takács József saját tulajdonú földterülete, korántsem lehet a gazdaság fejlődését támogató időszaknak nevezni, elsősorban a II. világháború, majd az ínséges, beszolgáltatásos rendszer miatt. Voltaképpen a két világháború közötti időszak az, ami a gazdaság többé-kevésbé töretlenül felfelé ívelő időszakát jelenti. Az Amerikában gyűjtött pénzen megalapozott két és fél kat. h.-nyi földön küszködő gazdaság az I. világháború és az azt követő zavaros idők miatt nem fejlődhetett. Az 1926-ban kapott két kat. h. vagyonszármazéki föld már lényeges előrelépés volt a földterületet illetően is, és az 1930-as években vásárolt földekkel hét kat. h. fölé gyarapodott gazdaság már a „tápi mérték” szerinti középparaszti szint alsó határán mozgott. Takács József teljes nincstelenségből induló életpályájának első lényeges küszöbe a gazdaság alapjainak megvetése, mely az amerikai munkavállalás nélkül elképzelhetetlen lett volna. 33 éves volt, mikor már egy saját házrészt és első saját tulajdonú földjét a magáénak mondhatta. Ezután tizennyolc év kellett elteljen – közben az I. világháborúval –, hogy gazdaságának földterülete újból gyarapodhasson. Ez volt a majd két kat. h. vagyonszármazéki föld 1926-ban. Felesége nyalkai örökségének eladásából befolyt összegben 1930-ban vásárolt két újabb darab földet. Ekkor már 55 éves volt, mikor hat kat. h. fölé duzzadt a saját tulajdonú földje. Végül 65 évesen vásárolt első ízben pusztán a gazdálkodásból összegyűjtött pénzen fél kat. h. földet. Mindezzel együtt kitartása, szorgalma és a gazdaság fejlesztésére irányuló törekvései lassú, de egyértelműen felfelé ívelő életpályát rajzolnak a II. világháborúig.

Takács József katonaként szolgáló fiai a II. világháborúból szerencsésen hazatértek. A hetvenéves Takács József elsősorban József és Dávid fiára támaszkodhatott a gazdaságban, mert a kovácmester Gyula fia Pázmándfalun lakott már. A háború végén az átvonuló német, majd orosz katonák elvittek minden terményt és állatot tőlük is, mint mindenkitől, csupán egy ökrük maradt. 1945-ben, a front elvonultakor ezt az egy ökröt fogta párba Takács József a szomszédban lakó Pöcze Márton unokaöccsének ökrével.⁵⁸ A keservesen újra meg-

⁵⁷ Rögtön a háború után meg is halt Csizmadia Benjámín. A földeken talált egy löszert, amit elkezdett babrálni, és a kezében felrobbant. Mivel a front a szomszédos Tápszentmiklóson három hétig állóháborúként tombolt, ezért sok robbanó löszert volt a háború után is a környező földeken. Még az 1980-as években is halt meg traktorista Tápnak a Győrasszonyfa felé eső határában, mikor egy, az eke által a földből kiforgatott töltényt felemelt.

⁵⁸ Pöcze Márton szintén hét kat. holdas gazda volt. Anyja, Sáhó Zsuzsanna nővére volt Sáhó Évának, Takács József feleségének.

induló gazdálkodást nagyban nehezítette a beszolgáltatási rendszer, ami azt is pontosan meghatározta, hogy a különböző nagyságú birtokokon miből mennyit kell vetni, milyen állatokat kell tartani és persze hogy mit kell leadni, beszolgáltatni.⁵⁹ Ehhez járult hozzá a háború utáni infláció, amit 1946. augusztus 1-jén a forint bevezetésével állítottak meg.

1945-ben ifjabb Takács József elvette feleségül Csizmadia Esztert, aki egy éven belül meghalt. Mikor 1947-ben másodszor is megnősült, feleségével, Pócze Idával a ház addig tisztaszobaként használt első szobájába költözött. Az addig fűtő alkalmatosság nélküli szobába egy kis vaskályhát tettek, aminek a füstelvezetését a konyhai sövényfonatú szabadkéménybe csatlakoztatták. A többiek továbbra is a hátsó szobában laktak. 1947-ben meghalt Takács József felesége, a 63 éves Sáhó Éva. Következő évben, 1948-ban a Felső szőlő-dűlőben lévő ház melletti földnek a felét, az anyai részt négyfelé osztotta Takács József, és József, Margit, Gyula és Dávid gyermekei nevére íratta. A haszonélvezeti jog őt illette meg élete végéig. Addig fele-fele arányban birtokolták feleségével ezt a két kat. h. 1199 négyszögöles földet. A négy gyerek nevére fejenként 550 négyszögölt íratnak tehát.⁶⁰

1950-ig elköltözött a főutcán házat építő és az államtól négy kat. h. földet kapó ifjabb Takács József a feleségével, illetve Margit férjhez ment Tápszentmiklósról. Takács Dávid mint legfiatalabb fiúgyermek maradt egyedül az édesapjával, Takács Józseffel.

A II. világháború utáni időszakra 1956-ig a beszolgáltatások nyomták rá a bélyegüket. A gazdáknak azt kellett csinálniuk, amit előírtak. Szigorúan meg volt határozva a termékszerkezet, a jószágtartás és hogy milyen termékből évente mennyit kell beszolgáltatni. Ez a mennyiség függött az egy háztartásban élők számától és a gazdaság földterületének nagyságától. Takács Dávid volt a II. világháborútól a tévesztésig a gazdaság fő munkaereje, a gazdaság továbbvitelére és annak – nagyobb részben – öröklésére a várományos. Ő rakta el az ebben az időben felgyülemlett iratokat, melyek a gazdaság szabályozására, ellenőrzésére vonatkoztak. Nagy mennyiségű vételi jegy, vásárlási engedély, szállítási igazolvány, vámörlési tanúsítvány, gabonalap, beszolgáltatási lap és beadási könyv dokumentálja ennek az időszaknak a gazdaságot fojtogató légkörét. Minden egyes beszolgáltatási kötelesség teljesítésébe beszámítható terménynek az eladásáról és megvásárlásáról vételi jegyet kellett írni. Ráadásul 1948–50 között minden testvére elköltözött Takács Dávidnak, aki nem számít

⁵⁹ Takács József nem kapott földet a II. világháború után, csak József fia. Aki kapott, annak az 1945-ben kiosztott birtoklevelén is rajta állt, hogy „Köteles azon a maga és az egész nemzet felemelkedését szolgáló módon gazdálkodni és a rendeletekben előírt feltételeket betartani.” A földhöz jutásnak tehát „ára” volt, a magas politika már ekkor előrevetítette a beszolgáltatás kényszerét, ami eldurvult formájában az ötvenes évek padláslesöpréséig fajult.

⁶⁰ Táp község kataszteri birtokívei: 514 számú birtokív.

hatott már idős apjának a munkaerejére sem. Ezért bizonyos idénymunkákhoz napszamosokat, az aratáshoz részes aratókat kellett felfogadnia, mert nem bírta egyedül viselni a gazdaság terheit. A napszámért emlékezte szerint 16 forintot fizetett 1949-ben, amikor először szorult a báty elköltözése miatt gyakorlatian napszámot fogadni. (Takács Dávid kitűnően emlékezik a számszerű adatokra. Ebben az esetben is igazolják az írásos dokumentumok az emlékezetben megmaradt árat, mert 15, 15,70, és 16 forintos napszámokról tanúskodnak.)⁶¹ A II. világháború után fokozatosan gyarapították az állatállományt, egy-két éven belül újra volt két ökrük, két-három tehenük és egy-két növendék borjuk. A sertéstartásban csak a háború után szánták rá magukat a fajtaváltásra. A „kese” disznó⁶² csak 1945 után lépett a mangalica helyébe.⁶³

Takács József 1952–53 évi Beadási Könyvének részletesebb bemutatására csak a leglényegesebb bejegyzések érdemesek.⁶⁴ Ekkor van az utolsó év, Takács Dávid 1953. évi esküvéje előtt, mikor asszony nélkül egyedül ketten dolgoznak a gazdaságban, Takács József és fia, Dávid. A Beadási Könyv szerint 7 kat. h. 196 négyszögöl a gazdaság összes területe, melynek 77,50 aranykorona az értéke. Ebből 6 kat. h. 891 négyszögöl szántó,⁶⁵ 739 négyszögöl gyümölcsös⁶⁶ és 166 négyszögöl rét.⁶⁷ Az ebből kiszámított beadási norma 198 búzakilogramm volt a gabonával vetett kataszteri holdanként. A 6 kat. h. 891 négyszögöl szántó vetésterület szabályozása a következő volt: 1 kat. h. 400 négyszögöl rozs, 1 kat. h. 1400 négyszögöl őszi árpa, 1 kat. h. 200 négyszögöl kukorica, 400 négyszögöl burgonya, 1100 négyszögöl baltacim, 1000 négyszögöl bükköny, 400 négyszögöl cukorrépa és 291 négyszögöl egyéb zöldség. Ebből az adatsorból kiderül, hogy 1953-ban búzát nem is vetettek Takács Józsefék. Takács Dávid visszaemlékezése szerint a gabona mellett különösen a cukorrépa termesztése volt az, amit nagyon szigorúan ellenőriztek. 1953-ban már a termelési szerződések rovat adata szerint 500 négyszögöl területet kellett lekötni cukorrépának a következő évre. Az 1952-es cséplési eredmények részletezéséből kiderül, hogy két kat. h. búzát csépelgetett ki Takács József, melynek összes termése 1771 kg volt, ebből 90 kg volt a kiadott cséplőrész, a vám.⁶⁸ Az 1 kat. h. 1200 négyszögöl rozs termése 1447 kg volt, melynek 74 kg jelentette a ki-

⁶¹ A tápi református egyház számadó könyve 1941–1953, lapszámozás nélkül, 1949-es bejegyzés Kis Tivadar és Kiss István napszámáról.

⁶² A yorkshire-i angol hosszú törzsű hússertés fajtája a kese.

⁶³ Takács Dávid visszaemlékezését igazolja egy 1944-ben kiállított sertésvételi jegy, miszerint 1944. július 15-én Takács József eladott Tánzos Dávid állatkereskedőnek egy 140 kg súlyú mangalicát 392 pengőért. Az élősúly egységára 2 pengő 80 fillér volt.

⁶⁴ A bemutatott Beadási Könyvet Takács Dávid bocsátotta rendelkezésemre.

⁶⁵ 64,09 aranykorona-értékkel.

⁶⁶ 12,93 aranykorona-értékkel.

⁶⁷ 0,48 aranykorona-értékkel.

⁶⁸ Ez 5 százalékos vámot jelent.

adott cséplési vámját. Az árpánál ez az adtasor 1 kat. h. 800 négyszögölön 730 kg termés, amiből 26 kg cséplési vámot vontak le.

A beadási kötelezettség szerint 598 búzakilogramm kenyérgabonát, 340 kg rozst, 343 kg takarmányt, 221 kg napraforgót és 73 kg burgonyát kellett 1952-ben beszállítani. A gabona esetében ez a termés 30 százalékát jelentette. Erre jött még a búzaföldadó, ami terményben teljesítendő 312 kg gabonát jelentett, és amivel együtt már a gabona 40 százalékát kellett leadni. Szénából 105 kg-ot kellett leadni a 166 négyszögöles rét után évente. Babból 14 kg-ot szolgáltatott be 1952-ben. Cukorrépból minden termést be kellett adni.

Az állatállomány 1952-ben két tehén, két egyévesnél fiatalabb borjú, egy anyakoca és három malac volt. A tejszállítási kötelezettség a 1200 liter volt egy évre, ami havi bontásban megengedett eltérést a havi átlag 100 litertől. Egy sertés vágására kaptak engedélyt december 20-ára, karácsony előttre. A sertésbeadás 40 élősúly kg, a marhabeadás 70 élősúly kg volt.

Az év folyamán összesen 300 db tojást kellett szolgáltatni negyedéves bontásban (90-120-60-30 darabot).⁶⁹ Baromfihúsból 18 kg volt az évi szolgáltatási kötelezettségük, amiből 7 kg 80 dkg kövér baromfi volt. A fennmaradó 10 kg 80 dkg-ot negyedéves (2,70-1,80-3,60-2,70 kg-os) bontásban kellett leadniük.

Pusztán a felsorolás is érzékelteti, hogy a működésének minden ágára kiterjedően milyen kényszer alatt volt a gazdaság. Itt kell megjegyezni, hogy a nagyobb földterülettel rendelkező gazdákat ennél sokkal jobban „nyomorgatták”.⁷⁰ Sokszor 3–4 felügyelő volt jelen napokig egy-egy módosabb gazda gabonacséplésénél, nehogy eldugjanak valamit a „kulákok”. Ezt természetesen ideológiai indíttatású lélektani ráhatásnak szánták, ami szerint a szegényeket támogatja a szocialista népköztársaság, a kulákokkal meg szigorúan bánik, mert osztályellenségek. Takács Dávid oátja, ifjabb Takács József – aki párttitkár volt –, sokszor ajánlotta öccsének, hogy ő is lépjen be a pártba, könnyebb lesz az élete. Takács Dávid nem érezte annyira kényszerítőnek a külső körülményeket, hogy belépjen a pártba.⁷¹

1953-ban Takács Dávid elvette feleségül Nagy Elvirát, aki 1935-ben született. Édesapja, Nagy Sándor (1903–1982) cipész volt. Édesanyja, Adorján Anna 1910-ben született, és 1958-ban halt meg. Nagy Elvira férjéhez költözött a házasságot követően. Nyomban meg is kezdték a ház átalakítását. Elbontották a sövényfonatú szabadkéményt és zárt kéménnyel, a fal mellé épített – ún. „kaminokéményes – konyhai kemencét csináltak. A szabadkémény nyílását

⁶⁹ Ezt a kötelezettséget már az első fél évben teljesítették Takács Józsefék, ezért a harmadik negyedévben csak 20 db, a negyedikben pedig egyetlenegy darab tojást sem adtak le.

⁷⁰ Táp egyik legmódosabb gazdájának meghurcolásáról bővebben lásd BALOGH 1998b. 107.

⁷¹ Az agitálásokra sokszor merészen válaszolta, hogy majd ha két párt lesz, akkor belép valamelyikbe, akkor érdemes lesz.

lepadlásolták. Ebből a házból csak a téészesítés után, a Takács József halálát követő évben, 1966-ban költöztek el egy általuk épített új házba.

1956 után, mikor eltörölték a beszolgáltatásokat, és enyhült a gazdaságra nehezedő nyomás, egy majdnem egy kat. h. nagyságú szántót bérbe vettek a helyi Bonnyai Károlytól 1957-ben. A Nemesi-dűlőben lévő föld haszonbér-szerződése⁷² szerint négy egymást követő évre szól a megállapodás, miszerint Takács Józsefék minden év szeptember 15-ig 1 q búzát tartoznak haszonbér címén természetben fizetni a bérbe adó Bonnyai Károlynak. A közterheket, adót természetesen Takács Józsefék fizették. Ezenfelül a négy év alatt egyszer köteles volt megtrágyázni és egyszer kapásnövényt elvetni a földet, továbbá az utolsó évben csak akkor vethette volna be kétszer, ha a bérleti időt újból meghosszabbítani szándékoztak volna. A haszonbérleti szerződés lejártá előtti téészesítés miatt azonban két év után megszakadt a bérleti viszony. Tápon jellemző módon a legidősebb férfi még az ágyának dőlve sem engedte ki a gazdaság vezetését a kezéből. Ezt a haszonbérleti szerződést is a 82 éves Takács József írta alá mint bérbe vevő, nem a 31 éves fia, aki voltaképpen megművelte a bérleményt.

Az 1950-es években a gyümölcsösben egy 150 négyszögölnyi területen málnát is termesztettek,⁷³ amit a győri gyümölcsfelvásárlók vettek meg helyben. Akkoriban Tápon is málnázott sok család, de csak csekély mértékű kiegészítő tevékenységként számoltak vele. Táp nem gazdagodott meg a málnából, mint a Győrhez közeli Győrújbarát vagy Ménfőcsanak. Ez idő tájt már jóformán csak Takács Dávid és felesége végzett fizikai munkát, hiszen Takács József már jóval elmúlt nyolcvanéves.

Nagy Elvira édesanyjának halálakor örökölt 1052 négyszögöl földet két tagban, a tápi-pusztai dűlőben és a Felső szőlő-dűlőben.⁷⁴ Ezenkívül az Alsó szőlő-dűlőben 208 négyszögöl földet is örökölt,⁷⁵ tehát összesen 1260 négyszögöl szállt rá anyja halálakor. Így gyarapodott újra a gazdaság hét kat. h. 50 négyszögöl nagyságúra. Ekkora volt a gazdaság a téészesítés évében is, amiből hat kat. h. kellett beadniuk a „közösbe”.⁷⁶ A hat kat. h. bevitt földterületen kívül

⁷² A haszonbér-szerződést a bérbeadó Bonnyai Károly fogalmazta meg. Az eredeti példányt Takács Dávid bocsátotta a rendelkezésemre.

⁷³ A málnát az 1960-as években egyre kisebb területre szorították, majd az 1970-es évek teljesen elején kiirtották. A málna helyén 1975-ben nagy mennyiségű kordonos uborkát kezdtek termesztetni.

⁷⁴ A föld 5,96 aranykorona értékű volt. Táp község kataszteri birtokívei: 754 számú birtokív.

⁷⁵ Ez a földecske 1,9 aranykorona értékű volt. Táp község kataszteri birtokívei: 1126 számú birtokív.

⁷⁶ A téészbe való Belépési nyilatkozaton – melyet Takács Dávid a rendelkezésemre bocsátott – fel van tüntetve a hat kat. h. földterület. A Belépési nyilatkozatot Takács Dávid 1959. február 17-én írta alá.

egy tehenet, egy borjat, a Kühne ekét és a nehéz fogast adták be a téeszbe. Egy tehenet és egy borjat megtarthattak maguknak.

A téesz megalakulásától Takács József mint volt mezőgazdaságban dolgozó nyugdíjas 260 forint juttatást⁷⁷ kapott havonta a nyugdíjintézettől egészen 1965-ben bekövetkezett haláláig. Fia, Takács Dávid is – mint mindenki más – belépett a téeszbe. Hamarosan terményraktáros lett, és nyugdíjba is a téeszből vonult 1986-ban. Egyetlen fia Győrben dolgozik rendőrként.

IRODALOM

BALOGH Balázs

1995 *Egy kistáplási falu gazdálkodásának változásai 1920-tól napjainkig*. In: KOVÁCS Teréz (szerk.): *A mezőgazdaságtól a vidékfejlesztésig*. Pécs, 173–176.

1998a *Egy kistáplási család gazdasági törekvései Tápon (1920–1959)*. Népi kultúra – Népi társadalom XIX. Budapest, 191–204.

1998b *Gazdasági törekvések egy nagy-táplási családban*. In: SZÜCS Alexandra (szerk.): *Hagyomány és modernizáció*. Budapest, 101–108.

DOBOS Flórián

1993 *Csillagrugó. (Képek, emlékek)*. Budapest

MSK

1912 *A Magyar Szent Korona Országainak 1910. évi népszámlálása*. (Új Sorozat 42. kötet), Budapest

MSK

1981 *Az 1920. évi népszámlálás Győr-Sopron megyei adatai*. 8. Budapest

TÓTH Endre

1925 *A tápi református egyház története*. Pápa

⁷⁷ Takács József régi nyugdíj-postaszelvényeit is rendelkezésemre bocsátotta Takács Dávid.

BALÁZS BALOGH

HALF A CENTURY OF A SMALLHOLDER'S ESTATE
IN THE "SOKORÓALJA" REGION (1908–1959)

This article covers half a century of the life of a smallholder in Táp village, in the "Sokoróalja" region of North-Western Hungary. József Takács, a former landless cottar, creates his small holding unaided in 1908; he develops it into a 7 "acre" ("hold" in Hungarian: 1 "hold" = 0,57 hectares) farm over the next 51 years, prior to the establishment of communist co-operatives. The history of this property is one of those rare cases where everything from the formation of the holding to its end, every phenomenon, every change may be studied in the light of one person's fate.

As the late love-child of a servant widow, he grows up without father. He buys a house and land, with money earned in the United States, which he starts farming at the age of 33. His holding is therefore an example of "shortage economy": besides a lack of tools and utensils, his land is too small to provide enough food and work for his family. Therefore his children become servants or apprentices. Great historic turns or shifts, before both World War I and II., sudden changes in political regime, and the concomitant great social-economical transformations outlined in the article, meant that the maintenance and development of this holding faced great challenges.

BORSOS BALÁZS

A MAGYAR NYELVTERÜLET KULTURÁLIS RÉGIÓINAK SZÁMÍTÓGÉPES MEGHATÁROZÁSA A MAGYAR NÉPRAJZI ATLASZ TÉRKÉPEI ALAPJÁN

Előzetes eredmények¹

Egy adott nép által lakott terület kulturális régióinak meghatározása során a néprajztudomány egyrészt figyelembe vette és hasznosította a földrajz, a történettudomány és a nyelvészet által megállapított felosztást, másrészt olyan speciális kulturális jelenségeket keresett, amelyek előfordulása, illetve területi változatai alapján a regionális felosztás elvégezhető volt. Az utóbbi évtizedekben azonban a néprajzkutatók számára nyilvánvalóvá vált, hogy nem annyira a speciális kulturális jelenségek megléte vagy hiánya, hanem inkább a kulturális jelenségek együttes előfordulása, sajátos mintázata szolgálhat ilyen regionális felosztás alapjául. A kulturális régiók meghatározásához tehát minél több és a népi kultúra valamennyi ágát képviselő kulturális jelenséget kell figyelembe venni, s lehetőleg egyetlen időmetszetben, hogy a történeti változások torzító hatását elkerüljük. A magyar néprajztudomány szerencsés helyzetben van, mert rendelkezik egy olyan adatbázissal, amely számos kulturális jelenség területi eloszlását tartalmazza egy adott időmetszetben. Ez a *Magyar Néprajzi Atlasz*, amely, noha néhány lapja egyes kulturális jelenségek időbeli változását mutatja be, nagyjából mégis a magyar népi kultúra 1900 körüli állapotát rögzíti 634 térképen a magyar nyelvterület 417 településén. Az atlasz azért is jó adatbázis a népi kultúra területi megoszlásának kutatásához, mert KÓSA László megállapítása szerint a néprajzi kutatások törzsanyaga is erre az időszakra datálható, tehát az atlasz adatainak feldolgozása által elért eredmény egyéb vizsgálatokkal összevethető; s a táji differenciálódás is magas fokot ért el ekkor, mert a polgárosulás egységesítő hatása még nem volt jelentős.²

Ahhoz, hogy a néprajzi atlasz több mint 400 000 adatát kezelni és elemezni tudjuk, számítógépre van szükség. A településeket jellemző kulturális jelenségek adatait tehát számítógépre kellett vinni. Az adatbázis alapján területi csoportokat akkor tudunk megállapítani, ha az adott kulturális változatokkal jel-

¹ A kutatást az OTKA F 017986 programja és a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatta.

² KÓSA 1998. 33–36.

lemzett településeket csoportelemzés, számítógépes szakszóval klaszteranalízis alá vetjük. Mind a feldolgozó, mind az elemző programot külön ehhez a kutatáshoz készítette Breiner László Gábor szoftverfejlesztő.

Ez a dolgozat az első csoportelemzés eredményeit szeretné bemutatni. Mivel az adatbázis számítógépes feldolgozásának módszereiről és nehézségeiről máshol már részletesen beszámoltam,³ bevezetéképpen ezúttal csak röviden össze szeretném foglalni a legfontosabb problémákat.

A *Magyar Néprajzi Atlasz* a többi európai néprajzi atlaszhoz képest sokkal kedvezőbb alapot ad a számítógépes feldolgozásra. Ez egyrészt szerkesztési alapelveinek köszönhető, mivel sokkal átfogóbb képet ad a népi kultúráról, mint számos társa, másrészt annak, hogy szerkesztői tanultak a korábban megjelent néprajzi atlaszok problémáiból, s igyekeztek azokat elkerülni. Így is van azonban néhány hiánya, következetlensége, illetve olyan megoldása, amelyek a számítógépes feldolgozást megnehezítik.

1. A népi kultúra egyes területei hiányoznak (játék, zene, tánc), alulreprezentáltak (szövegfolklor), míg mások kulturális jelentőségükhöz képest túlreprezentáltak (állatirányító szavak, keresztnevek gyakorisága).

2. Az adatokat nem a magyar nyelvterület egészén, csak 417 kiválasztott településén térképezték, amely az 1920 előtti Magyarország településeinek csupán 3,33 százaléka.

3. A klaszteranalízis elvei alapján az atlasz mind a 634 térképlapja ugyanakkora súllyal esik latba az elemzés során (1 lap = 1 kulturális jelenség), holott valójában nem azonos minőségűek: egyes jelenségek több térképen szerepelnek, mások összevonva egyen, és számos lap egy korábban már ismertetett jelenség egyes részleteivel foglalkozik.

4. Egyes lapok egyes kulturális jelenségek történeti változását mutatják be.

5. Az adathiány a lapokon nemcsak azt jelentheti, hogy az adott kulturális jelenség az adott településen nem fordul elő, hanem azt is, hogy ott az adott jelenség legáltalánosabb változata jellemző, illetve azt, hogy ott az adott témakörben egyáltalán nem is folyt gyűjtés.⁴

6. A térképek szimbólumrendszere nem következetes, azt, hogy egy adott településen az adott jelenség több változata is előfordulhat, egyes szerzők a változatokat jelző szimbólumok egymás mellé rajzolásával oldották meg, míg mások minden együttesre külön jelet határoztak meg.

³ BORSOS 2000a; 2000b.

⁴ Érdemes megjegyezni, hogy bár a feltűnően sok hiányzó adat csak néhány településre jellemző (lásd 2. táblázat), a gyűjtés hiányai, az atlasz és az ábrázolt kulturális jelenségek jellegzetességei miatt a legtöbb adattal rendelkező településen is hiányzik 129 adat (Becske, Nógrád vm.), és átlagosan 234 a hiányzó adatok száma. A térképeken átlagosan 154 település adata hiányzik, a legtöbb 396 (596. lap: Mikor tett a család ételt a sirra a halott számára?), a legkevesebb 1 (45. lap: A gabonakeresztek kéverakási rendszerei). Csak 70 térképen hiányzik 10-nél kevesebb és 260 térképen 100-nál kevesebb település adata.

Számos problémát megold a nagy számok törvénye: mivel a kérdéses lapok csak kisebbséget képviselnek, a végeredményt alig befolyásolják. Az atlasz bizonyos fokú egyoldalúságát a történeti, földrajzi, nyelvészeti felosztások, illetve az atlaszban nem szereplő jelenségek területi eloszlásának figyelembevételével küszöbölhetjük ki. Az atlasz összesen 417 kutatópontja olyan adottság, amelyhez alkalmazkodni kell. Ha a kutatópont-hálózatot sűríténénk, az egyes kulturális régiókat elválasztó határokat pontosabban meg tudnánk húzni. Mivel azonban a kutatópontokat az atlasz készítői úgy igyekeztek megválasztani, hogy képviseljék közvetlen szomszédságuk kultúráját is, a klaszteranalízis pedig alkalmas kis csoportok definiálására is, így is aránylag pontos képet kaphatunk a vizsgált etnokulturális tagolódásról, figyelembe véve, hogy az eredmény nem lehet teljesen független a korábbi földrajzi, nyelvészeti, történelmi, kulturális tagolódásvizsgálatoktól, hiszen az atlasz kutatópontjait ezek alapján határozták meg. Az adathiány problémáját maga a klaszteranalízis oldja meg, mint látni fogjuk, a túlságosan sok adathiánnyal (azaz 0 értékkel) jellemzett településeket már 9 klaszter meghatározása esetén külön csoportba sorolja. Az 6. pontban leírt problémát egy részprogrammal lehetett megoldani, amely a külön jeleket az alapjelek együttesére bontotta fel.

Eldöntendő kérdés, minek nevezzük a számítógép által meghatározott településcsoportokat. Az etnokulturális csoport elnevezés magától adódik, hiszen azt, definíciója szerint, a néprajzi vizsgálat határozza meg.⁵ Ez a név azonban nem utal a csoport térbeliségére, s képszerűen inkább kisebb együtteseket sugall. Miután ez a vizsgálat a *Magyar Néprajzi Atlasz* térképei alapján készült, s a kirajzolódó, akár nagyon nagy méretű klasztereket is térképen ábrázolja, az etnokulturális csoport mellett használhatónak tartom a semleges hangzó kulturális régió elnevezést, a méretét jellemző jelzővel (kis, közepes, nagy) együtt.⁶

A *Magyar Néprajzi Atlasz* adatai alapján tehát úgy tudunk kulturális régiókat meghatározni, ha klaszteranalízist hajtunk végre az elemeken, azaz csoportosítjuk azokat a településeket, amelyek az azokat jellemző kulturális jelenségeket illetően a leginkább hasonlítanak egymásra.

A klaszteranalízis alapelve szerint az elemeket, az azokat jellemző n számú változó értékei alapján egy n dimenziós virtuális térben helyezzük el. Az elemek egymástól való távolságát vizsgálja a számítógép, és a távolság alapján csoportokba (klaszterekbe) osztja azokat. Ez a beosztás azonban tulajdonképpen egy folyamatnak is tekinthető, ahol az elemzés egyik végén valamennyi elem egyetlen csoportba tömörül, a másik végén azonban mindegyik elem

⁵ KÓSA 1975. 44.

⁶ Ez a szóhasználat egy kérdésben PALÁDI-KOVÁCS meghatározása (1980. 67) ellen mutat, ő ugyanis a területet jellemző kultúra történeti folytonosságát is kiemeli, míg ez a jelen – szinkron – vizsgálatban nem releváns.

egyedi, csak önmagából álló csoportot alkot. Az, hogy ebben a folyamatban hol húzzuk meg a határt, az elemzőtől és az elemzés céljától függ. Minél több a csoportok száma, annál kevesebb elem található egyben, és azok jobban hasonlítanak egymásra, míg kevés csoport esetében egymástól erősen különböző elemek is együtt maradnak. Általában ott célszerű meghúzni a határt, ahol az egyes csoportok összevonását jellemző érték (az úgynevezett szórásnégyzet) hirtelen megnő. Ez azt jelenti, hogy a következő szinten már egymástól nagyon különböző elemek kerültek egy csoportba. Ilyen ugrás azonban a folyamatban több helyen is előfordulhat, vagyis az elemzésben különböző mélységben, különböző részletezési szinten is megállapíthatunk csoportokat.

Mivel a klaszteranalízis az alapján csoportosítja az elemeket, hogy az azokat jellemző tulajdonságok alapján mennyire hasonlítanak egymásra, a vizsgálat arra is alkalmas, hogy elemezze az egyes csoportokba tartozó elemek „együtt maradását” az egyre több és több csoportot megállapító analízis folyamán. Tehát nemcsak egyre részletesebb és egymással többé-kevésbé hierarchikus kapcsolatban álló etnokulturális csoportokat állapíthatunk meg, hanem az elemzésből az is leszűrhető, hogy az egyes csoportok mennyire karakterisztikusak, a bennük szereplő települések kulturális képe mennyire hasonlít egymásra, az elemzés hányadik lépésében bomlanak csak föl kisebb etnokulturális csoportokra. Így – természetesen a történeti vizsgálatokat is fölhasználva – egységesebb és kevésbé egységes kultúrájú régiókat is meg lehet állapítani.

A most következő elemzés a *Magyar Néprajzi Atlasz* teljes adatállománya alapján készült, egyetlen lapot, egyetlen helységet sem hagytunk ki, csak a különböző módon ábrázolt többszörös adatok problémáját oldottuk meg. Az eredmény mégis egy logikus és jól körvonalazható képet ad a magyar népi kultúra régióiról, és meglehetősen egybevág a korábbi, történeti, földrajzi, nyelvészeti és néprajzi adatok alapján megrajzolt képpel. Ez egyrészt ismét rámutat arra, hogy a nagy számok törvénye alapján a kisebb eltérések az eredményt már nemigen változtatják meg, másrészt megerősíti mind a korábbi területi felosztás, mind a jelen vizsgálat használhatóságát. E kettő között azonban akadnak jelentős és érdekes eltérések is, amelyek új szempontokkal gazdagíthatják a magyar népi kultúra területi eloszlásának vizsgálatát. Ebben az előzetes beszámolóban nincs módomban valamennyi különbség részletes elemzésére, csak néhányat emelek ki, inkább az egyre több és több klasztert létrehozó elemzés folyamatát szeretném bemutatni, és a számítógép elkülönítette csoportok határait megállapítani. Ehhez a térképezésben jól ismert interpoláció módszerét használom, azaz az eltérő csoportba sorolt települések közti elválasztó vonalat a köztük levő távolság felénél határozom meg, természetesen értelemszerűen figyelve a történeti, politika, vízrajzi, domborzati határookra is.⁷

⁷ Ezek a határok a kis felbontású számítógépes térképeken természetesen kevésbé nyilvánvalóak, de azokon is követhetőek.

Az 1. táblázat a csoportok összevonási szintjeinek értékeit tartalmazza, a klaszterezés azon fázisában, amely során 1–80 csoportot határozunk meg. Látható, hogy néhány összevonásnál az érték hirtelen megnő, míg másoknál az érték alig változik. Mivel a klaszteranalízis folyamán azokat a csoportosításokat tekinthetjük jellegzetesnek, amelyek esetében az összevonási szintek értékei hirtelen megnőnek, nem érdemes mind a nyolcvan csoportosítást elemezni, csak azokat, ahol ilyen jellegzetes változás megy végbe, vagyis ahol 6, 9, 10, 12, 20, és 27, illetve 68 csoport képződik. Az első öt lépést és ez előzetes vizsgáldás középső szintjét jelentő 40 csoportot azonban érdemes mindenképpen tüzetesen szemügyre venni. Mivel a klaszteranalízis, saját logikája szerint, a kisebb csoportoktól tart a nagyobbak felé, a kulturális régiók meghatározása során azonban épp fordítva, a nagyobb csoportokból érdemes kiindulni, a továbbiakban nem az érték növekedését, hanem csökkenését kísérjük figyelemmel. Az 1. táblázat adatai is ilyen sorrendben szerepelnek.

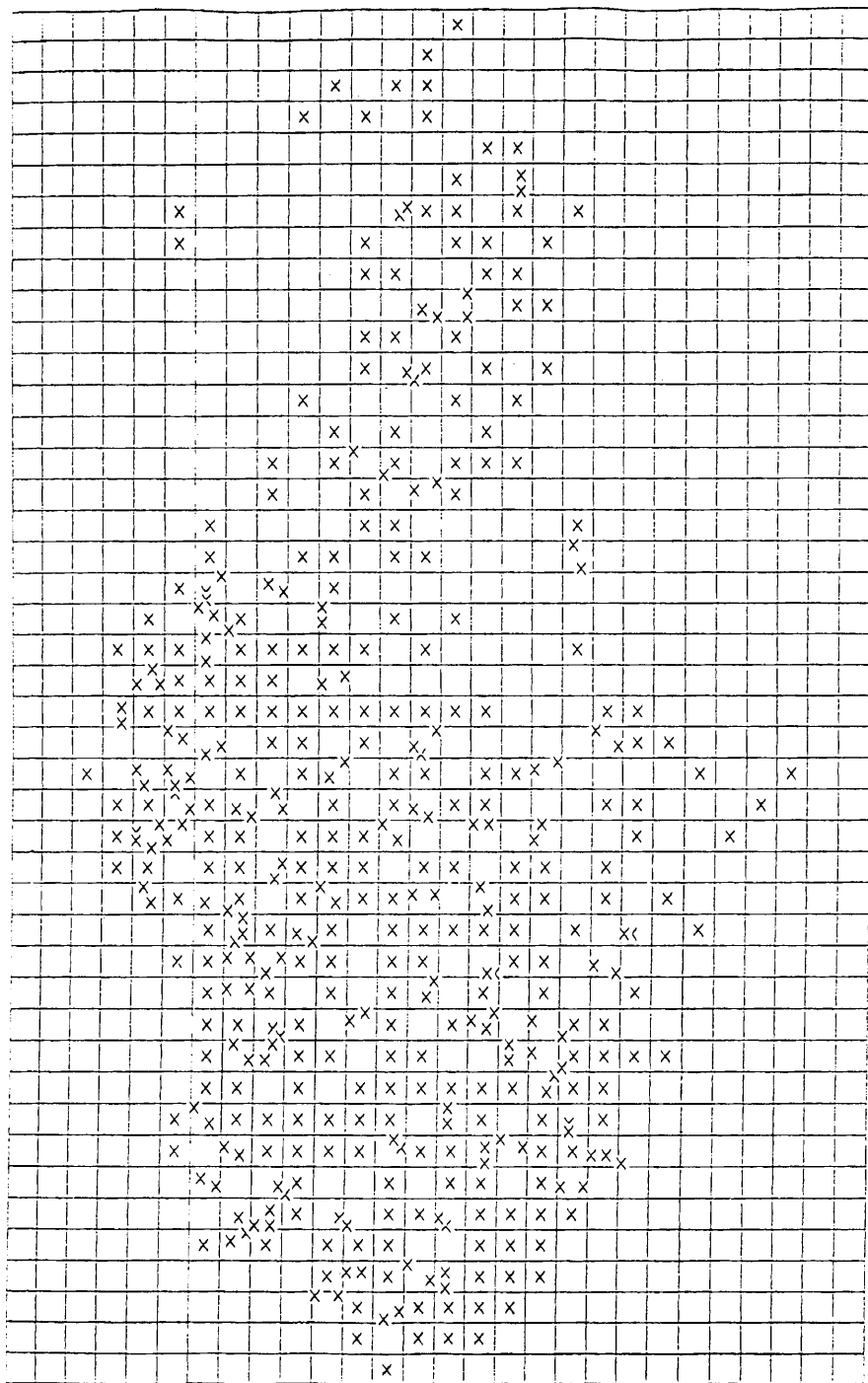
Az 1. térkép az atlasz alaphálóján ábrázolja a 417 helységet, amikor azok egyetlen klaszterbe tömörülnek. Két csoport formálása esetén (2. térkép) az összevonási szint értékének változása nem jelentős (23,34–22,31), ez tehát még nem jellegzetes csoportosítás. A fő tömbtől először az erdélyi helységek válnak le (–jel), amely hosszú történelmi függetlenségükkel és késői polgárosodásuk-

1. táblázat

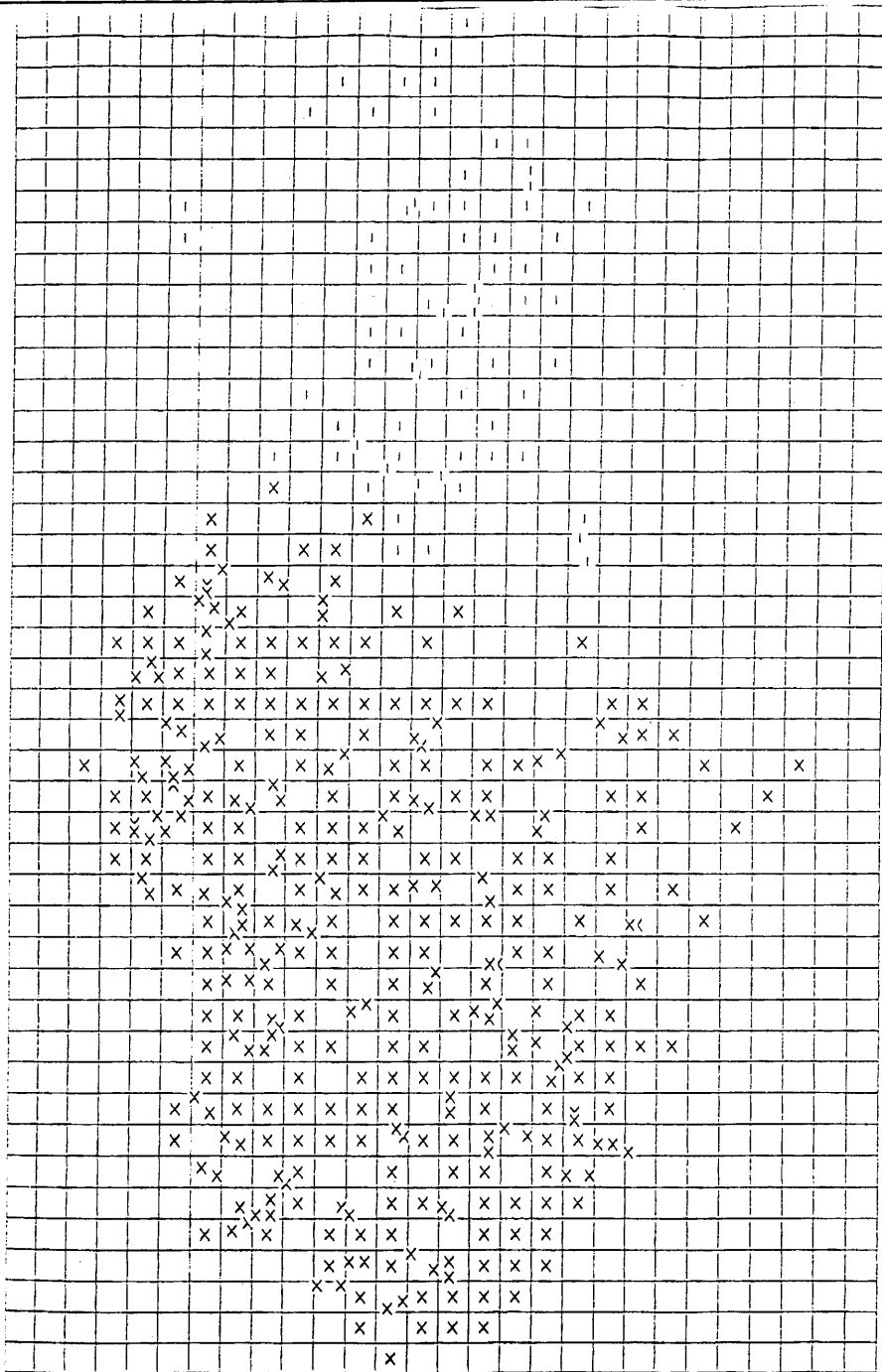
A távolságmátrix összevonási szintjei

Az első 80 összevonás (1–40 közt kettő, 41–80 közt három tizedes jegyig egyszerűsítve)

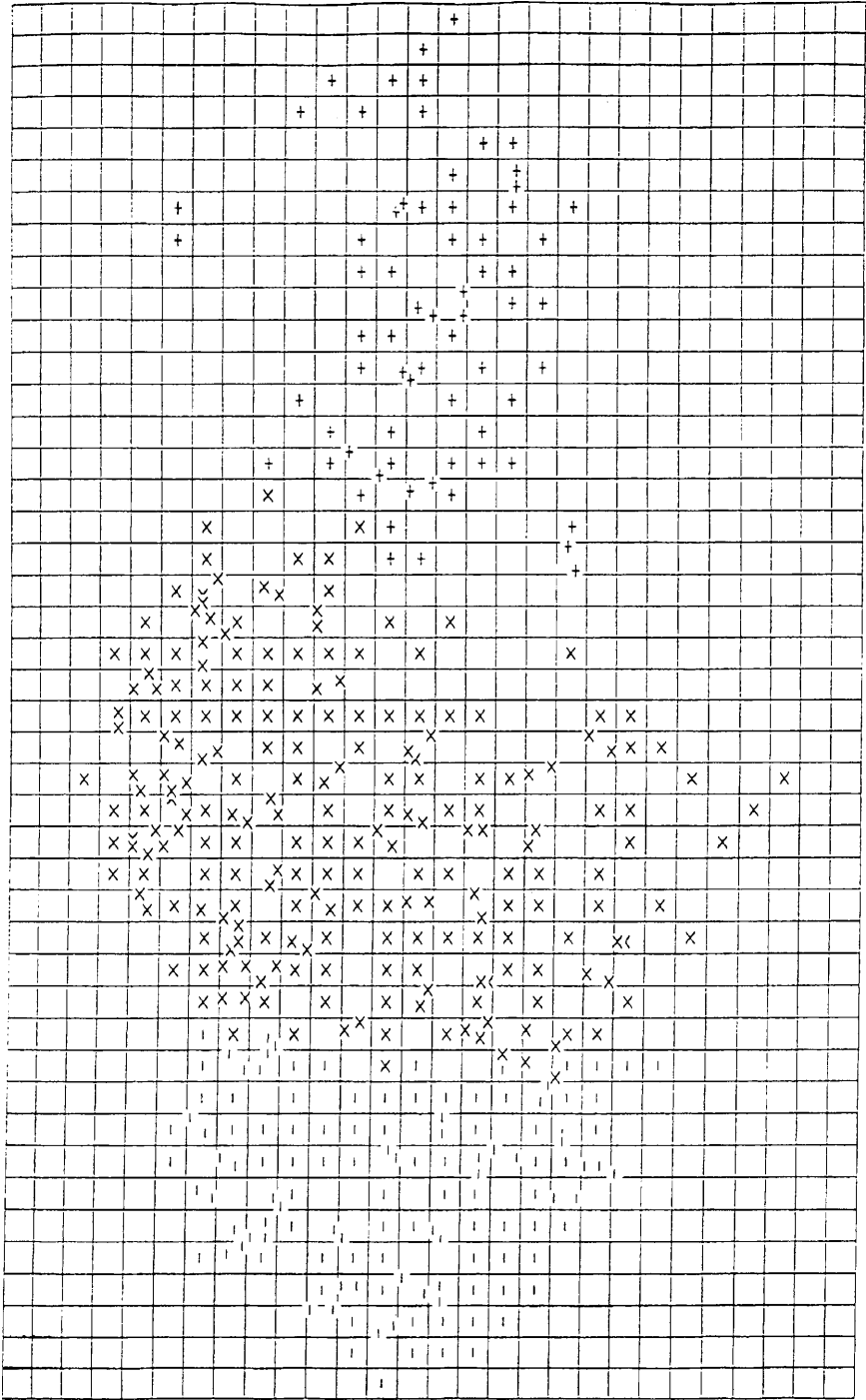
1– 2:	23,34	21–22:	2,07	41–42:	1,315	61–62:	1,113
2– 3:	22,31	22–23:	2,00	42–43:	1,298	62–63:	1,100
3– 4:	13,51	23–24:	1,89	43–44:	1,276	63–64:	1,098
4– 5:	6,83	24–25:	1,84	44–45:	1,268	64–65:	1,084
5– 6:	6,61	25–26:	1,80	45–46:	1,247	65–66:	1,083
6– 7:	5,97	26–27:	1,80	46–47:	1,244	66–67:	1,062
7– 8:	5,89	27–28:	1,60	47–48:	1,239	67–68:	1,059
8– 9:	5,64	28–29:	1,59	48–49:	1,235	68–69:	1,032
9–10:	4,13	39–30:	1,58	49–50:	1,226	69–70:	1,022
10–11:	3,55	30–31:	1,57	50–51:	1,206	70–71:	1,012
11–12:	3,54	31–32:	1,48	51–52:	1,193	71–72:	1,011
12–13:	3,07	32–33:	1,45	52–53:	1,172	72–73:	1,010
13–14:	2,93	33–34:	1,42	53–54:	1,160	73–74:	1,009
14–15:	2,77	34–35:	1,41	54–55:	1,133	74–75:	1,006
15–16:	2,76	35–36:	1,40	55–56:	1,132	75–76:	1,005
16–17:	2,73	36–37:	1,40	56–57:	1,131	76–77:	1,000
17–18:	2,68	37–38:	1,40	57–58:	1,124	77–78:	0,992
18–19:	2,59	38–39:	1,38	58–59:	1,122	78–79:	0,991
19–20:	2,34	39–40:	1,36	59–60:	1,121	79–80:	0,990
20–21:	2,10	40–41:	1,34	60–61:	1,115	80–81:	0,984



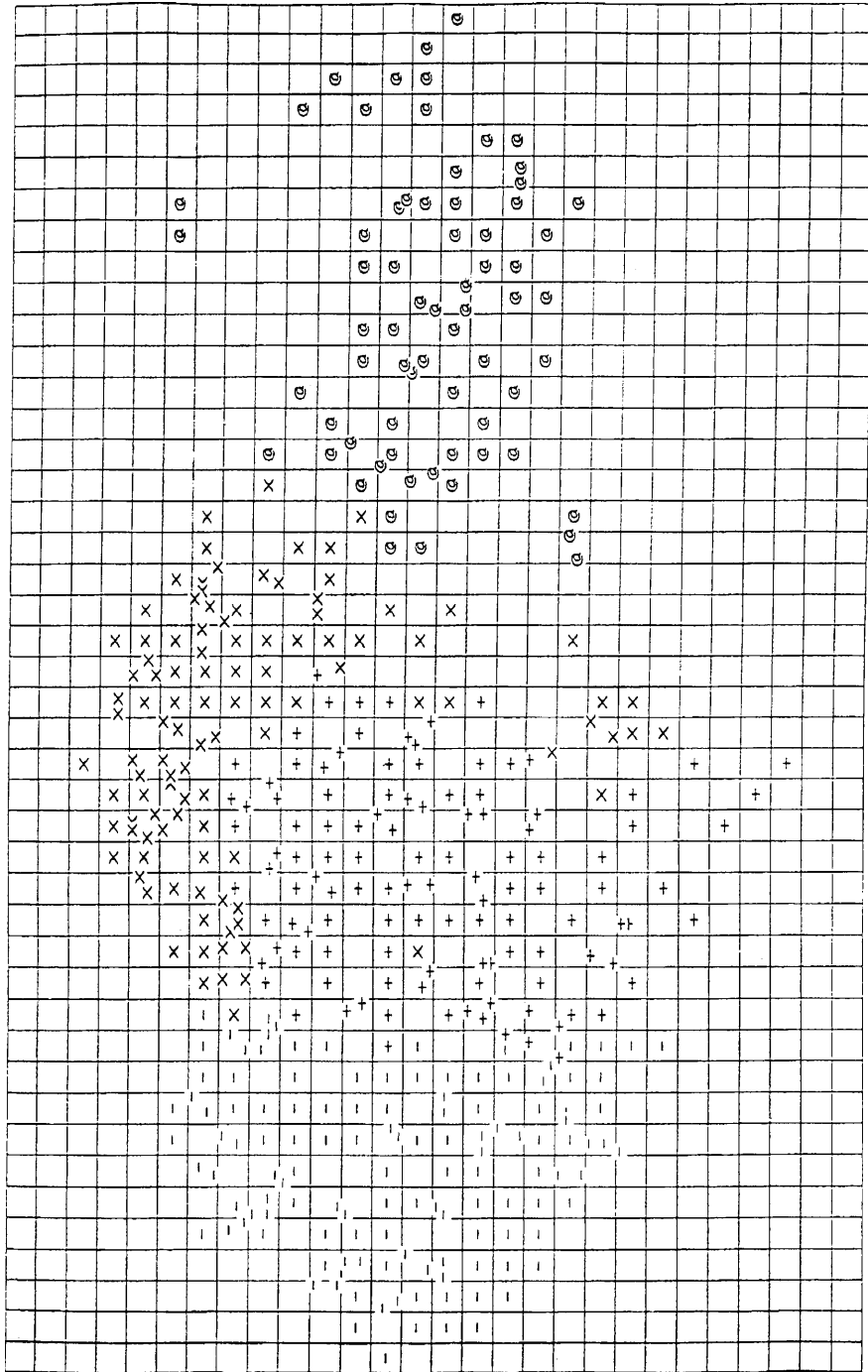
I. térkép – 1. klaszter



2. térkép – 2 klaszter



3. térkép – 3 klaszter



4. térkép – 4. klaszter

le (– jel), amely hosszú történelmi függetlenségükkel és késői polgárosodásukkal magyarázható. Az elválasztó vonal viszont a történelmi határtól Keletre fut.

A második és harmadik lépés között azonban már jelentős az összevonási szint értékének változása (22,31–13,51), ez a hármas felosztás tehát jellegzetesnek tekinthető (3. térkép). Egy nyugati (–), egy középső (X) és egy keleti (+) régiót különböztethetünk meg, amelyeket többé-kevésbé észak–dél irányú határok választanak el. Ez egyben az innováció irányát (nyugat–kelet) is jelzi. A nyugati és középső részt elválasztó vonal a nyelvterület déli részétől a Dunakanyarig hozzávetőleg a Duna mentén fut. A dunántúli Sárköz falvait (Bogyiszló, Decs) és Madocsát azonban a számítógép az atlasz adatai alapján a középső részhez sorolja. További vizsgálatok szükségesek, hogy kiderítsük ennek okát, de figyelemre méltó, hogy a számítógép megerősíti ANDRÁSFALVY Bertalan és BARTH János gondolatait. ANDRÁSFALVY a Sárközben a 17–18. században még virágzó ártéri gazdálkodást írt le, és e területen a folyóvíz inkább összekötő, mint elválasztó szerepét hangsúlyozta.⁸ BARTH szerint „a Tolna megyei és a Kalocsai Sárköz területe között a Duna soha nem volt igazi választóvonal”.⁹ Úgy tűnik, az alföldi parttal való kulturális hasonlóság a 19–20. század fordulójára is megmaradt. A Duna-kanyartól az elválasztó vonal az Ipoly völgyében fut tovább, de itt sem a folyó mentén, hanem a hegyek lábánál: a bal parti települések is a nyugati régióhoz tartoznak, mint ahogy a Vác melletti Kosd is.

Az egész klaszterezési folyamatban az összevonási szinteket jellemző érték a legjelentősebb mértékben akkor változik meg, ha négy csoportot különítünk el, a negyedik érték (6,83) ugyanis a harmadik értéknek (13,51) alig több mint fele. Ez a felosztás tekinthető a legjellemzőbbnek, az így meghatározott négy csoport jelenti a magyar népi kultúra legtipikusabb nagy kulturális régióit (4. térkép). Ezek nagyjából megfelelnek a korábbi történelmi, földrajzi, nyelvészeti és néprajzi adatok alapján meghatározott régióknak. A népi kultúra táji megoszlását KÖSA László is e négy fő csoportba rendezve elemzi: Dunántúl–Kisalföld–Szlavónia (a térképen – jel), Felföld, Alföld peremterületeivel és Erdély–Moldva (@ jel). Vannak azonban jelentős különbségek is a hagyományos felosztás és az atlasz adataira alapozott számítógépes felosztás között. A legfontosabb az, hogy míg a korábbi vizsgálatok az Alföld északkeleti és peremi részeit az Alföldhöz tartozónak tartották, addig az atlasz adatai szerint az Alföld peremterületeinek (romániai Bánát, Partium, Kárpátalja), valamint az Alföld északkeleti részeinek kultúrája jobban hasonlít a Felföldre. Az Alföldet (+) és a Felföld-átmeneti régió (X) területét elválasztó vonal keleten körülbelül a mai román–jugoszláv és román–magyar határ mentén fut (az Alföldhöz tartozónak vett Arad környéki Magyarpécska és Újvarsánd kivételével). A föld-

⁸ ANDRÁSFALVY 1975.

⁹ BARTH 1974. 292.

rajzi értelemben vett Alföldet egészen pontosan a Nyírség és a Hajdúság között szeli át a Kokad és Hajdúnánás közti egyenestől kissé északkeletre (Nyírmártonfalva természetesen már a Nyírséghez tartozik), majd az Északi-középhegység lábánál fut tovább a Dunakanyarig. Hozzá kell tennünk, hogy a romániai Bánát falvaitól egészen Nagyvárad magasságáig ez az átmeneti zóna csak látszólagos. Az ide sorolt falvak többsége valójában számtalan 0 értékkel jellemzett, és csak e 4 klaszter felrajzolása során tart a Felföld-átmeneti régióval. 9 csoport meghatározása esetén ténylegesen el is válnak majd. Az Alföld közepén is találunk egy „kakuktkojást”, amely hasonló okból csatlakozik ehhez a csoporthoz. Ez Kecskemét, melynek adatai 502 térképről hiányoznak.

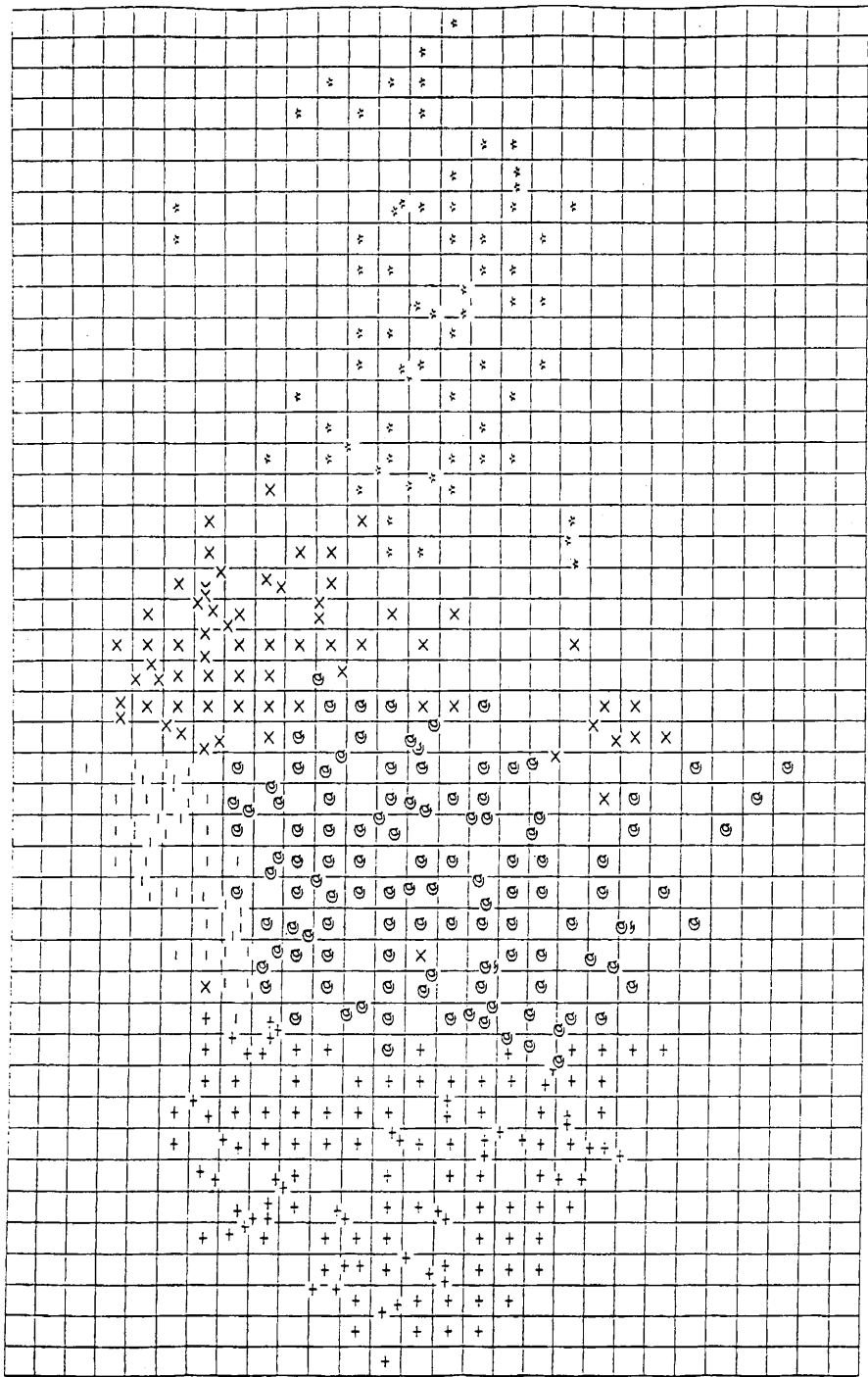
A negyedik és ötödik lépés között a összevonási szint csak csekély mértékben változik (6,83–6,61), ez tehát nem tekinthető igazán tipikus felosztásnak (5. *térkép*). Mégis fontos ezt a fázist is elemezni, mert a négy jellegzetes nagyrégió közül a legproblematisabb itt bomlik két csoportra, a valódi Felföldre (–) és az átmeneti részre (X). A Felföld határait azonban a korábbi tájbeosztás, illetve az atlasz adataira alapozva a számítógép nem teljesen azonos módon határozza meg. A déli határ (az Északi-középhegység lába) és a keleti határ (az Eperjes–Tokaji-hegység) egybevág e két felosztásban, a nyugati határ azonban nem, ez utóbbit a korábbi kutatás jóval nyugatabbra húzta meg, mint a számítógép. KÓSA László e vonalnak a Garam folyását tekintette,¹⁰ míg PALÁDI-KOVÁCS Attila véleménye szerint a Felföld egészen a Vág völgyéig terjed.¹¹ Az atlasz adatait elemezve azonban a számítógép úgy találta, hogy nemcsak a Vág és a Garam közti települések, hanem az Ipoly alsó folyása mentén fekvő községek kultúrája is inkább a nyugati régió településeinek kultúrájához hasonlít, mint a felföldiekéhez. A Felföld nyugati határán is találunk egy az átmeneti régió jelét (X) viselő falut, Óvár azonban nem kulturális jellegzetességei, hanem – Kecskeméthez hasonlóan – számos, esetében 405 hiányzó adata miatt került ehhez a csoporthoz.

A hatodik lépésben az összevonási szint értéke a harmadik és negyedik lépésben meghatározotthoz képest kevésbé jelentősen, de észrevehetően csökken (6,61–5,97). Hat csoport azáltal képződött, hogy a nyugati régiótól (+) elkülönült Dél-Dunántúl (§ jel), amely Szlavónia, valamint Baranya és Somogy megye településeit foglalja magában (6. *térkép*). A néprajzkutatás hagyományosan ezt a területet tartja Nyugat-Magyarország legarchaikusabb részének.¹² Pontos határa azonban ugyanúgy vita tárgya, mint a Felföldé. Általában a Zala, a Balaton, a Sió, a Duna, valamint a Mura–Dráva vonala által határolt területet nevezik Dél-Dunántúlnak, de a korábbi kutatás is hangsúlyozza, hogy e vidék kulturális egysége csak viszonylagos. KÓSA László kiemeli: „ha a két

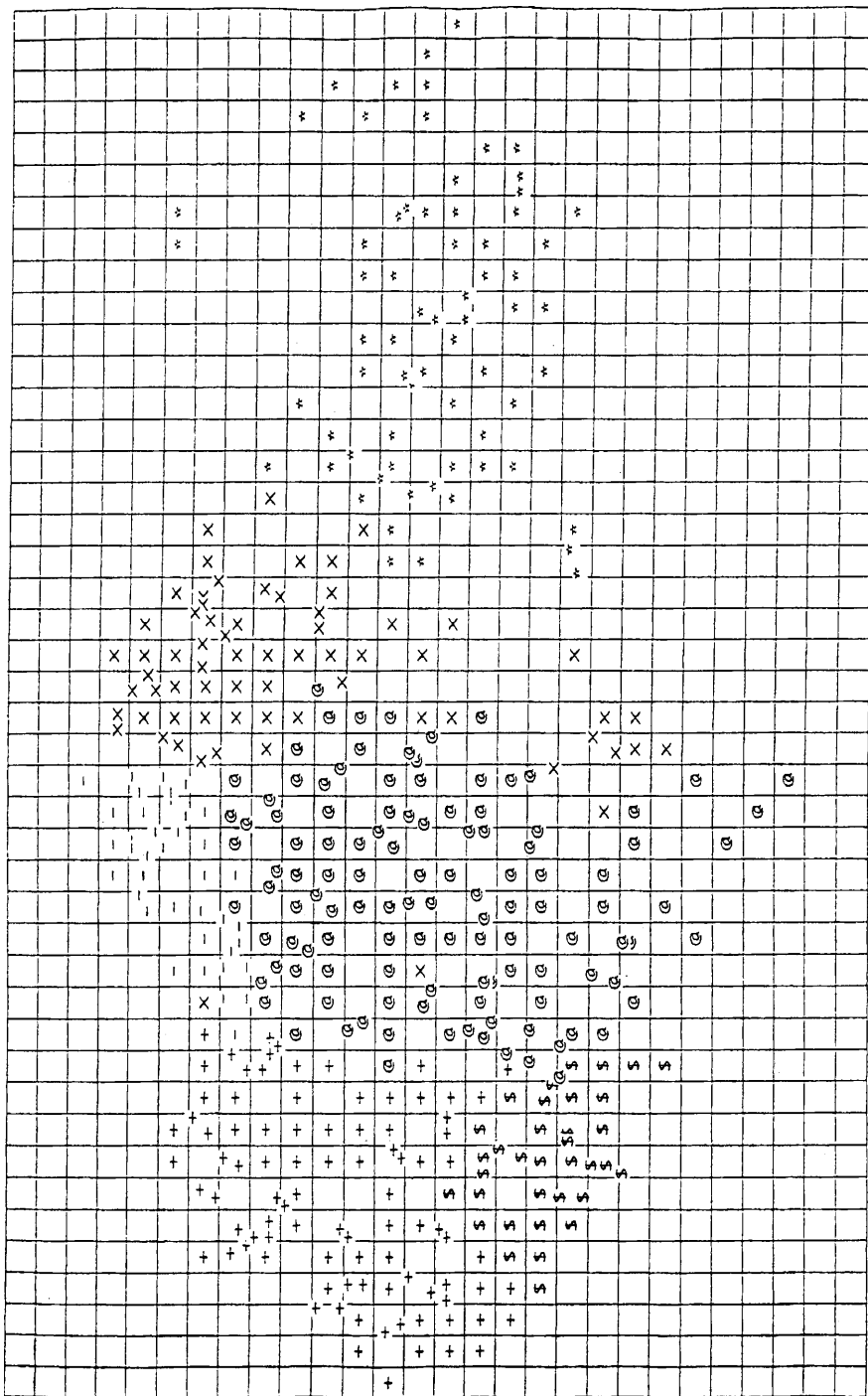
¹⁰ KÓSA 1998. 246.

¹¹ PALÁDI-KOVÁCS 1994. 21.

¹² KÓSA 1998. 221, 225–226.



5. térkép – 5. osztály



6. térkép – 6 klaszter

szélső pontot, a nyugat-magyarországiaként vizsgált Őrséget és a Duna menti Sárközt összevetjük, egészen eltérő képet látunk”.¹³ Ezt az elkülönítést az atlasz adatai alapján a számítógép is megerősíti, mert sem a Sárközt, sem a Sió menti településeket, és nemcsak az Őrséget, hanem a többi zalai megyei települést sem sorolja a Dél-Dunántúl kulturális régióhoz. A Dél-Dunántúl határait eszerint a Zala–Somogy határ, a Balaton déli partja, majd egy Balatonlelle–Tamási vonal, aztán nagyjából a Tolna–Baranya határ, illetve a Duna alkotja. Ily módon KÓSA László véleményét, aki szerint a Tolna és Baranya közti határ nem képez néprajzi határt is egyben,¹⁴ a számítógépes vizsgálat csak részben erősíti meg, mert igaz, hogy Tolna nyugati részét a Dél-Dunántúl régióhoz csatolja, de a régió határa délebbre már elég pontosan követi a megyehatárt.

A továbbiakban csak azokat a lépéseket elemezzük, amelyek esetében az összevonási szintek értéke figyelemre méltóan változik. Az első ilyen változást 9 csoport formálódása esetén észlelhetjük, amely az analízis középső fázisában (9–12 csoport, nagyobb-közepes méretű kulturális régiók meghatározása) a legnagyobb (5,64–4,13). Ez tehát szintén tipikus felosztásnak tekinthető (7. térkép). Hozzá kell azonban tenni, hogy a kifejezett értékcsökkenés akkor történik, amikor egy speciális csoport képződik. A hetedik lépésben az Alföld, a nyolcadikban a maradék nyugati régió bomlik két részre, a kilencedikben azonban egy területileg össze nem függő csoport jelenik meg (% jel). Ide azok a települések kerülnek, amelyeket túlságosan sok hiányzó adat, azaz 0 érték jellemez (2. táblázat). Tehát ahogy korábban említettük, a klaszteranalízis maga szűri ki azokat a helységeket, amelyek a gyűjtés hiányosságai okán nem vonhatók be a kultúra táji tagolódásának számítógépes vizsgálatába. Ismerve a gyűjtés korabeli (1960-as évek) politikai állapotokat, nem csodálkozhatunk, hogy e települések legtöbbször a mai Románia területén található. Sajnos ráadásul az átmeneti öv (Partium) déli részén és a Bánátban, és ez nem teszi lehetővé, hogy ebben az alig kutatott régióban aránylag pontos kulturális határokat húzzunk meg. Érdemes megemlíteni, hogy azon 22 település közül, amelynek több mint 380 térképen hiányoznak az adatai, csupán 18 alkotja ezt a csoportot (jel nélküliek). A többi négy mind erdélyi község, és további két erdélyi helységgel együtt (! jelűek) csak a 39. lépésben alkotnak külön csoportot. A több mint 50 százaléknyi hiányzó adattal jellemezhető települések között azonban akad négy (§ jelűek, egy erdélyi, két moldvai falu és a Vág menti Zseliz), amelyek még ekkor sem. Mind a két jelenségnek az az oka, hogy az adott települések kulturális képe annyira hasonlít a szomszédságukban levőkéhez, hogy a számos 0 érték ellenére sem különülnek el.¹⁵ A karakteres 9 csoportos felosz-

¹³ KÓSA 1998. 218.

¹⁴ KÓSA 1998. 226.

¹⁵ Különösen a két moldvai helység esetében ezt elősegíti az is, hogy még a legtöbb adattal jellemzett moldvai települések esetében is a hiányzó adatok száma az átlagnál (234) több (Gajcsána: 254, Lészped: 266, Tatros: 276).

2. táblázat

A hiányzó adatok statisztikája

(Csak azok a települések szerepelnek [az adathiány csökkenő sorrendjében], ahol a térképek legalább 50%-áról [317 térképről] hiányoznak az adatok)

Helységnev	Koordináta	Hiányzó adat
1. Hídalmás	281	624
2. Igazfalva	24r	624
3. Kecskemét	14n	502
4. Újszentes	21s3	474
5. Magyarszentmárton	19s	465
6. Vadász	22o	464
7. Majláthfalva	20q15	463
8. Nagyszalonta	22n	459
9. Temesrékas	22s	456
10. Géres	26i6	451
11. Gyanta	24n	449
12. Józsefszállás	21t	445
13. Ákos	26i13	441
14. Értarcsa	24j	432
15. Végvár	22t	432
16. Kide (!)*	29l	423
17. Magyarorszávat (!)	30m	418
18. Óvár	13g	405
19. Kisbarcsa (!)	27r8	399
20. Györgyfalva (!)	29n2	395
21. Omor	21u	390
22. Temesség	21s13	383
23. Bogdánfalva (§)**	42m	338
24. Magyarléta (§)	29n15	337
25. Lozsád (!)	28r	334
26. Zseliz (§)	10h	321
27. Ploszkucén (§)	44o	320
...
...
45. Csernakeresztúr (!)	27r7	286

*(!) jel azt jelenti, hogy 9 klaszter meghatározása esetén a számos 0 adattal jellemzett klaszterbe nem estek bele, de 39 klaszter megjelenítése során már külön csoportot képeznek.

** (§) jel azt jelenti, hogy környezetükhöz való kifejezett hasonlóságuk miatt egyik sok 0 adattal jellemzett klaszterbe sem esnek bele.

tás tehát valójában csak 8 nagyobb-közepes kulturális régiót jelen. Az intakt felföldi (–) és erdélyi (\$) nagy régió mellett mind a nyugati, mind az alföldi régió három részre oszlik. Az újonnan kialakult Nyugat-Dunántúlt (+) a Dél-Dunántúltól (2) Zala és Somogy megye határa választja el, míg a nyugati régió többi részétől körülbelül a Zala és Vas, valamint a mai (és nem a történelmi) Veszprém megye közti határ.¹⁶ A nyugati régió északi és középső része továbbra is egy csoportot alkot (@), ahogy az Alföld nyugati és déli része is (*). A keleti részeken azonban már nemcsak a Nyírség, az Alföld északkeleti pereme és a Partium által alkotott régió (X) különül el, hanem egy kisebb is, amely a Nagykunság, a Hajdúság és a Körösök alsó folyása menti terület településeiből áll (1).

A következő lépésben, amikor 10 klasztert, azaz 9 régiót határozzunk meg (8. térkép), újra jelentősen változik az összevonási szint értéke (4,13–3,55). Ebben a lépésben az Alföld már négy régióra bomlik, a korábbiak mellett egy északi-középső (3) és egy déli (*) régiót különíthetünk el. A kettő közti határ nagyjából a mai Pest, Jász-Nagykun-Szolnok, valamint Bács-Kiskun és Csongrád megye határát követi.

12 klaszter, azaz 11 közép-nagy kulturális régió meghatározása esetén (9. térkép) ismét észrevehetően csökken az összevonási szint értéke (3,54–3,07). Most már nemcsak az Alföld, hanem a nyugati régió is négy részből áll. A déli (4) és nyugati (+) kisebb régió mellett a maradék Dunántúltól egy északi régió (@) is elkülönül, nagyjából a Duna vonala mentén. A történelmi Pozsony, Győr és Moson megyei települések a Duna jobb partján, valamint a Sopron megyei Potyond szintén ehhez a csoporthoz tartoznak. Az eddig egységes Felföld is egy nyugati (3) és egy keleti részre (–) oszlik, a határt közöttük nagyjából a Sajó folyása jelenti. (Parasznya, Miskolctól északra, bár a folyó jobb partján fekszik, mégis a keleti részhez tartozik.)

A nagyobb közepes régiók meghatározása során tehát a nagy kulturális régiók közül egy kivételével mindegyik kisebb régiókra bomlott. Erdély, Moldvával és Bukovinával együtt azonban továbbra is egyetlen régiót alkot. Vegyük figyelembe azt is, hogy ez a régió különült el legelőször, és 11 további lépésben át érintetlen maradt. Majd csak a 13. lépésben válik le róla a történelmileg leginkább elkülönülő Moldova, de a székelyes kultúrájú bukovinai települések továbbra is Erdéllyel tartanak. Ez az ezt a csoportot alkotó elemek nagyfokú hasonlóságára, tehát az itteni települések kultúrájának sajátos, de egymáshoz igen közel álló jellegére utal, amely minden bizonnyal hosszabb történelmi különállásukkal és archaikus kultúrájukkal magyarázható.

A közepes méretű régiókat a 19, 20 és 27 klaszter megjelenítése során vizsgálhatjuk. Az első két lépést érdemes összevonni, mert a 19. és 20. lépésben is

¹⁶ A történelmi Zala vármegyéhez tartozó Gyepükaján, Nemesvita, Köveskál és Tihany nem a nyugat-dunántúli régióhoz, hanem a nagy nyugati régió északi és középső része alkotta „maradék” régióhoz tartozik.

egyforma mértékben, 2,59-ről 2,34-re, illetve 2,10-re csökkent az összevonási szint értéke. A 10. térképen tehát 20 klasztert, azaz a különálló, sok 0 értékkel jellemzett klaszter miatt 19 közepes régiót különíthetünk el. Ezeket a megjelenés sorrendjében érdemes felsorolni. Először, mint említettük, a moldvai települések (5) válnak le az erdélyi csoporttól. A következő lépésben a dél-dunántúli régió is kettévomlik egy somogyi (D) és egy baranyai (7) régióra, még hozzá elég pontosan a megyehatár mentén (mindkettőhöz tartozik egy-egy nyugatolnai település is). Az északnyugati régió is kettéválk nagyjából a Vág mentén, bár a bal parti Tardoskedd a nyugati (B), a jobb parti, a Csallóközben fekvő Ekel a keleti csoportba (@) került.¹⁷ A Vág tehát az atlasz adatai szerint az északnyugati régióban sem jelent jellegzetes határvonalat. A dél-alföldi régió három kisebb területre bomlik: a legdélebbi rész, Bácska és a Bánát külön csoportot alkot (%), az északi sáv pedig kettéválk, egy sajátos vonal mentén. Csongrád és Békés déli fele, azaz a Körös és a Maros közti vidék (a Körös menti falvak kivételével) alkot egy csoportot (*), míg a Kalocsa környéki falvak és a Kiskunság egy másikat (A). A köztük húzódó határ azonban a Kiskunság keleti oldalát levágja, Kiskunfélegyháza például már a csongrádi régióhoz tartozik. Ez arra is utalhat, hogy a polgárosulás 1900 körüli fokán a kulturális hasonlóságot már más tényezők inkább meghatározták, mint a történeti összetartozás tudata, bár ez eltérésben szerepet játszhat az is, hogy neve ellenére Kiskunfélegyháza a 18. században jász betelepülésből éledt újjá.¹⁸ Érdemes arra is felfigyelni, hogy a dél-tiszántúli régió határa ezek szerint nem a Tisza mentén, hanem a Duna–Tisza közti hátságon húzódik, a korábbi tájfelosztás ugyanis jobbra a folyónál húzta meg.¹⁹ A 17. lépés után az addig egységes Erdély is két csoportot alkot már: a Székelyföld és Bukovina (\$) a Maros középső folyásától keletre egy nagyjából észak–déli vonal mentén válik el Erdély nyugati részétől (C). Ez a vonal nem követi a történelmi határokat, mert Maros-Torda és Kis-Küküllő megyéket kettévágja. A földrajzi határokat is csak annyiban, hogy mind a Maros, mind a Küküllő menti falvak esetében a magasabban fekvő falvak kerültek a kelet-erdélyi régióba. Az északkelet-alföldi régió ezzel szemben három, mind történelmileg, mind földrajzilag jól meghatározható egységet alkot a közepes méretű régiók meghatározása esetén: a 18. lépésben a Nyírség és

¹⁷ Győr környékén a jelek következetlen elhelyezkedése nem a csoportok határainak átadására, csupán a számítógép rajzolta térkép korlátozott felbontására utal. A jelek az olvashatóság érdekében nagyok, míg a hozzájuk tartozó koordináták pontszerűek. A gép a koordinátákat a négyzetáló adott négyzetében koordinátájuk nagysága szerint egymás alá helyezi el, így tehát a keletebbre fekvő, de nagyobb koordinátaszámú Ekel jele (@) az ugyanabban a négyzetben nyugatabbra levő, de kisebb koordináta értékű Nagybjacs jele (B) alá kerül. Ilyen pontatlanságok az egyre részletesebb térképek rajzolása esetén többször is előfordulhatnak.

¹⁸ TÁLASI 1977. 50–51.

¹⁹ KÓSA 1998. 104.

a Dél-Bodrogeköz (1), majd a 20-ban a történelmi Partium (9) is elválik az Alföld északkeleti peremterületétől (X).

A közepes méretű régiók meghatározása során az összevonási szint értékének utolsó nagyobb csökkenése 27 klaszter, azaz 26 régió alakulása során figyelhető meg (1,80–1,60). Ez tehát tipikus területi felosztásnak tekinthető. Lásuk tehát e régiókat ismét megjelenésük, azaz az elemek „együtt maradásának” sorrendjében (11. térkép). A 8. lépés óta együtt szereplő Nyugat-Dunántúl két részre válik (+ és F), de nem a Vas és Zala közti határ, hanem a Rába és a Zala völgyét elválasztó hegyhát mentén. Ily módon a történelmi összetartozást bizonyító adatok miatt a szakirodalomban általában együtt tárgyalt alsó- és felső-őrségi falvak (Szalafő, illetve Alsóőr) az atlasz kulturális adatai alapján külön csoportba kerültek. Az Északnyugati-Alföld többi részétől a Közép-Tisza-vidék falvai elkülönülnek, s Polgártól Tizsaszig a folyó mindkét partján egyetlen csoportot alkotnak. Ez a csoport aztán a 25. lépésben újra kettéválik egy északi (I) és egy déli (K) félre a Tizsanána és Tizsasúly közti vonal mentén. Ekkor sem jön azonban létre egy kifejezetten „Jász-régió”. Egyrészt egyes északi és nyugati jász falvak a szomszéd régióhoz (A) kerülhetnek, másrészt bár a jász települések többsége a déli-közép-tiszai régióhoz kerül, attól nem különül el. Ebben az irányban tehát a számítógép megerősíti KÓSA László megállapítását: „a Jászság népi kultúrája harmonikusan belesimul a szomszédos tájak népi kultúrájába”.²⁰ A 23. lépésben egy sajátos csoport is létrejön, a „kelet-balatoni” régió, amely Balaton-felvidéki, Veszprém környéki és három északkelet-somogyi település együttese (6). A Balaton két partjának összetartozására eddig a néprajzkutatás kevés adatot tárt föl, inkább a tó elválasztó szerepét hangsúlyozták.²¹ A Felföld nyugati része is kettéválik a Tarna folyó mentén (7, illetve 9). A Kalocsa környéki és a dunántúli Sárköz falvai (C) elválnak a Kiskunságtól (J), amely szintén a sárközi települések összetartozását bizonyítja. A Felső-Tisza-vidék falvai (E) elkülönülnek az Alföld északkeleti peremvidékének a mai Ukrajnához, illetve Szlovákiához tartozó településeitől (X).

Ha 40 klasztert határozunk meg, az összevonási szint értéke ugyan nem változik meg lényegesen, mégis érdemes ezt az eloszlást is szemügyre venni (12. térkép). Egyrészt, mert a 39. lépésben egy újabb diszperz klaszter formálódott, amely a szomszédságukra jobban hasonlító, de még számos 0 értékkel jellemzett erdélyi falvakat foglalja magában (N). Másrészt, mert ezen a szinten már jól tanulmányozhatjuk a klaszterek homogenitását, azaz azt, melyek azok a nagyobb csoportok, amelyek nem bomlottak fel. Húsznál több települést csupán három csoport tartalmaz, Kelet- (S) és Nyugat-Erdély (O), illetve Kelet-Felföld (–). 15–20 közötti településszámmal a Baranyai (C) és a Kelet-Dunántúli régió (5) rendelkezik. Ez utóbbi kivételével (amely csak a 43. lépésben

²⁰ KÓSA 1998. 89.

²¹ KNÉZY 1978. 196. JANKÓ Jánosra és VAJKAI Aurélna utal, de maga a kutatás hiányosságaira hivatkozva nem foglal állást.

bomlik majd fel) a homogénebb nagyobb régiók azokon a területeken maradtak meg, amelyeket a kutatás a magyar nyelvterület archaikusabb részének tart. Mindez arra utal, hogy a tradicionális kultúra a polgárosulás 1900 körüli fokán egyben nagyobb kulturális hasonlóságot is jelent. Ezeken a területeken a polgárosulás még arra a fokra sem jutott, hogy a táji különbségek megjelenését kiteljesítse. Ezzel szemben a polgárosultabb alföldi és északnyugati régió jóval szabdaltabb, itt tehát a táji különbségek már megjelentek, de a fejlődés még nem egységesítette ezeket. Ez újra rávilágít arra, hogy a 19–20. század fordulója használható időkeret a kultúra táji megoszlásának vizsgálatára.

A legnagyobb csoportok mellett a legkisebbeket is fölmérhetjük, mint a magyar népi kultúra kicsi, de tipikus régióit. Ilyen például a két bukovinai falu (1), a Drávaszög és Szlavónia három települése (#) vagy a Nyitravidék (@), illetve az Ung és Latorca mente négy helysége (X). Az, hogy ezek mindegyike a magyar nyelvterület peremén, gyakran más népek közt szórványban élő magyar-ság települései, a szomszédos etnikumok kulturális hatására utal.

Ha még kisebb régiókat kívánunk meghatározni, számos lehetőség közül a legszerencsésebb, ha 68 klasztert veszünk figyelembe. Az elemzés e fázisában már egyik lépésben sem változik ugyanis az összevonási szint értéke olyan mértékben, mint a korábban vizsgált esetekben, de a 68. lépésben mégis közel kétszeres ez a különbség, mint a többiben (1,059–1,032). Ebben az előzetes beszámolóban természetesen nem lehetséges valamennyi klaszter elemzése, de néhány érdekességre szeretnék rámutatni. Az egyik az, hogy ilyen részletességű felosztásnál már megszűnik a sok 0 adattal jellemzett klaszter egysége. A 0-tól eltérő adatok alapján egymásra jobban hasonlító bánáti falvak Romániában egy csoportot alkotnak (60), míg a többi továbbra is diszperz klaszter marad (5). A 39. lépésben elvált 6 erdélyi település (2. táblázat ! jel) továbbra is együtt tart, míg a korábban sem elváló négy falu (2. táblázat § jel) ezen a szinten is szűkebb környezetével tart. Megjegyzésre érdemes, hogy megváltozott a nagyméretű, homogén csoportok területi elrendeződése. A legnagyobbak most már nem a tradicionális régiók, hanem az északnyugat-dunántúli (+ jel, 13 tag) és délnyugat-dunántúli régió (Y jel, 14 tag) lett. Ezek ráadásul a 21. lépés óta változatlanok, ami szintén nagyfokú hasonlóságukra utal. Lehet, hogy ez már a polgárosulás egységesítő hatását tükrözi? A tradicionális régiók sem bomlottak azonban sok apró régióra. A Kelet-Felföld két 10-10 tagú csoportot (47 és – jel),²² Nyugat-Erdély egy 11 (41) és egy 12 (51) tagú csoportot alkot. Ez utóbbiak ráadásul már jobban követik a történelmi és földrajzi határokat, a nyugati jobbára a Szamos-, a keleti a Maros-völgyi településeket fogja össze. A kelet-erdélyi régió azonban már három részre bomlott, de a részek itt is a történelmi-földrajzi tagolódást követik: Csík, Gyimes és Gyergyó alkot egy csoportot (40),

²² Mindkét régióban a kis felbontás miatt hiányzik a térképről 1-1 jel, mert a számítógép a nagyon közeli helységek jelét egymásra rajzolta.

Háromszék, Kászon és az Olt mente falvai egy másikat (\$) és Marosszék keleti fele, valamint Udvarhelyszék egy harmadikat (4). Most már nemcsak a nyelvterület szélén, hanem beljebb is létrejöttek sajátos kisebb csoportok, például három falu a Tápió mentén (50) vagy két falu az Ipoly alsó folyásánál (K). A Mezőföld (B) és a Sió mente (61) 3-3 helysége is külön csoportot képez. Somogy megye összesen már négy kis régiót alkot (43, 44, 53, 62), 3-5 településsel. A kalocsai Sárköz falvai (46) elváltak a tolnai Sárköztől (O). A kis régiók általában kompakt egységet alkotnak. Az egyetlen kivétel Bácska és a jugoszláviai Bánát felosztása. Itt a számítógép a délen levő Temerint az északi, míg a 40 kilométerrel északabbra fekvő Bácsfeketehegyet és a még további 40 kilométerre levő Pacsért a déli kis régióhoz sorolja. Mivel mindkét település az átlagosnál több adattal szerepel az atlaszban, s a környékükön levő helységek is átlagos mennyiséggel, ez az eltérés az adathiányokkal nem magyarázható, megoldása további vizsgálatot igényel. Lehetséges, hogy mindennek oka abban rejlik, hogy e területre csak jóval a török hódoltság megszűnte után érkeztek magyar telepesek, és más-más vidékekről. Pacsérra és Bácsfeketehegyre például reformátusok jöttek, elsősorban a Nagykunságból, míg Temerint észak-alföldiek népesítették be.²³ Megjegyzendő, hogy a bukovinai székely telepes falvak (Hertelendyfalva, Székelykeve) is elkülönülnek, minden bizonnyal eredeti hazájukból magukkal hozott folklórjuk okán, hiszen anyagi kultúrájuk a környék természeti jellegzetességeihez alkalmazkodott.

KÖVETKEZTETÉSEK ÉS ÖSSZEFOGLALÁS

Úgy vélem, ennek az előzetes ismertetésnek a végén is levonhatunk néhány következtetést a meghatározott táji felosztást és az alkalmazott módszert illetően. A *Magyar Néprajzi Atlasz* adatbázisára támaszkodó számítógépes csoportelemzés beváltotta a hozzá fűzött reményeket, mert sok vonatkozásában a hagyományos felosztással megegyező képet alkotott, de ugyanakkor néhány új eredményre is vezetett. Ez egyrészt megerősíti alkalmazhatóságát sokkal mélyebb és részletesebb elemzések során is, mint azt az elméleti alapvetés során gondoltuk volna,²⁴ másrészt olyan új szempontokat és lehetőségeket vet föl, amelyek a további kutatást ösztönözhetik és elősegíthetik.

A módszer használhatóságát bizonyította az is, hogy maga az analízis vetette ki magából a hiányzó adatok miatt az elemzésbe be nem vonható településeket, valamint az is, hogy egyetlen egy területileg össze nem függő (azaz diszperz eloszlású) településcsoportot sem határozott meg. A csoportok közötti határvonalak sem rajzoltak (a fent említett, későn és sokfelől újratelepülő Dél-

²³ KÓSA 1998. 139.

²⁴ BORSOS 2000a. 179.

Alföld kivételével) egyenetlen, következtlen vagy földrajzi, történeti határokkal meg nem magyarázható görbéket.

A magyar népi kultúra táji megoszlásának vizsgálatához felvetett új szempontok közül csak néhányat szeretnék itt megemlíteni. A korábbi kutatás történeti és földrajzi okok miatt az Alföldet és a nyugati régiót általában nagyobb egységekben, míg az erdélyi területet kisebbekben vizsgálta. A számítógép ezzel szemben az előzőeket kulturális értelemben jóval szabdaltabbnak, míg az erdélyi régiót sokkal homogénebbnek találta. A nyugati régióban olyan kistérséget is meghatározott, amelyet az eddigi néprajzkutatás nem tartott külön egységnek (Ipoly mente),²⁵ míg a Székelyföldön határozottan külön néprajzi egységeknek tartott tájakat (Gyimes, Csík, Gyergyó vagy Kászon, Háromszék, Hétfalu) együtt tartott.

A Kárpát-medence két legjelentősebb folyója esetében néprajzi tájakat elhatároló szerepüket illetően a számítógép nagyon határozott különbséget mutatott ki. Amíg a Duna a Dunakanyar kivételével (ott a határ a Pilisben fut) kifejezetten elválasztó szereppel rendelkezik (68 klaszter esetében már a Sárközben is!), addig a Tisza sehol! A beregi és a szatmári Tiszahát éppúgy összetartozik, mint a Dél-Bodrogek és a Rétköz vagy az egész Közép-Tisza vidékén a folyó két partja. Még a Körös torkolatától délre sem futnak a kulturális határok a folyó mentén. Mindez, különösen a Felső- és Közép-Tisza táján valószínűleg az ártéri természeti környezet és az arra jellemző ártéri gazdálkodásnak a 19–20. század fordulóján is még meglévő, a kultúrát befolyásoló hatásáról tanúskodik.

IRODALOM

ANDRÁSFALVY Bertalan

- 1975 *Duna mente népének ártéri gazdálkodása Tolna és Baranya megyében az ármentesítés befejezéséig. Tanulmányok Tolna megye történetéből VII.* Szekszárd. Tolna Megyei Tanács Levéltára

BÁRTH János

- 1974 *Migráció és kontinuitás egy Duna melléki táj népesedéstörténetében.* Cumania II. Kecskemét, 285–329.

BORSOS Balázs

- 2000a *The Methods and Problems of the Definition of the Cultural Regions of Hungarian-Speaking Areas by Computer.* Acta Ethnographica Hungarica 45(1–2). 171–179.
- 2000b *A magyar nyelvterület kulturális régióinak számítógépes meghatározása a Magyar Néprajzi Atlasz térképei alapján. Lehetőségek, módszerek, problémák.* In: HÁLA József – SZARVAS Zsuzsa – SZI-

²⁵ KÓSA 1998. 260.

LÁGYI Miklós (szerk.): Számadó. Tanulmányok Paládi-Kovács Attila tiszteletére. Budapest

KNÉZY Judit

- 1978 *A somogyi Balaton mellék kulturális táji egységének problematikája*. In: KANYAR József – TROSZT Tibor (szerk.): Baranya, Somogy, Tolna és Zala megyék tudományos tanácskozása. Siófok, 1977. szeptember 14–15. Studium Historicum Simighiense I. Kaposvár: SMT VB MO. 195–200.

KÓSA László

- 1975 *Néprajzi csoportok és tájak a magyar népismeretben*. In: KÓSA

László – FILEP Antal: A magyar nép táji-történeti tagolódása. Budapest, Akadémiai Kiadó, 7–51.

- 1998 *Paraszti polgárosulás és a népi kultúra táji megoszlása Magyarországon (1880–1920)*. Budapest, Planétás. (Első kiadás: Debrecen, KLTE, 1990.)

Magyar Néprajzi Atlasz

- 1987–92 (Főszerk.) BARABÁS Jenő. Budapest, Akadémiai Kiadó, I–IX.

PALÁDI-KOVÁCS Attila

- 1994 *A Felföld mint kulturális régió*. Ethnographia 105 (1). 1–35.

TÁLASI István

- 1977 *Kiskunság*. Budapest, Gondolat

BALÁZS BORSOS

THE DEFINITION OF CULTURAL REGIONS
OF THE HUNGARIAN SPEAKING TERRITORY
BY COMPUTER ON THE BASIS OF THE MAPS OF THE ATLAS
OF HUNGARIAN FOLK CULTURE

Preliminary results

This article is the continuation of a previous one (Borsos 2000b), which article dealt with the theoretical and methodological problems of defining cultural regions of the Hungarian nation by a computer analysis of the Atlas of Hungarian Folk Culture. In this article the author first summarizes the practical and theoretical background and problems of his investigations. The opportunity of defining cultural regions based on the territorial distribution of many cultural features was given first by the publishing of the Atlas between 1987 and 1992 and secondly by the use of computer methods that enables us to elaborate a huge amount of data. All the data of the Atlas were put on computer and were processed by cluster-analyses.

After summarizing the principles of this method and the problems of the analyses due to the special character of mapping, the inconsistencies and the mixing of different points of views in the Atlas, the author presents the first analysis, in which all data were taken into consideration. The result correlates well with the previous geographical-historical-linguistic-ethnographical definition of the greater Hungarian cultural regions (Transdanubia, Lowland, Northern and Transitional part, Transylvania). This proves both the relevance and correctness of the previous attempts and those of the new computer method. In the further analyses the author investigates the middle size and small size cultural regions of the Hungarian speaking territory defined by the computer, emphasizing that the method itself can solve one of the problems of the database, namely the problem of missing data. After he has compared the cultural regions defined by computer to regions defined by other scientific methods, he points out the slight differences, whose explanation is yet to be given. At the end he summarizes some new aspects of investigation of cultural regions provided by computer analysis. He also claims that due to the results of the first analyses this method can be more useful and more correct both in solving the problems of cultural divisions, and in understanding the character of cultural boundaries, than it was considered by the previous, theoretical reflections two years ago (Borsos 2000a).

BORKULTÚRÁK HATÁRMEZSGYÉINEK KÉRDÉSÉHEZ A 16. SZÁZADI DÉLKELET-EURÓPÁBAN*

A magyar borkultúra történeti-néprajzi kutatásában az utóbbi évtizedekben alapvető vizsgálati szemponttá vált a fehérbor – vörösbor kérdése. A kutatók többsége által elfogadott álláspont szerint Magyarországon a 16. század elejéig csak fehérbort készítettek.¹ Erre a középkori fehérborkultúrára rétegződött felül valamikor a 16–17. században a balkáni típusú vörösorkultúra. Elterjedésének térbeli határait, a felülrétegződés módját és körülményeit Andrásfalvy Bertalan vázolta fel a téma kutatásában mérőldkőnek számító tanulmányában.² Ugyanitt utalt egyes részletek tisztázatlanságára is. Ez utóbbiak közül az egyik legsarkalatosabb a felülrétegződési folyamat megindulásának ideje. A bizonytalanságot az okozza, hogy míg egyfelől a szóban forgó borkészítési technológiát potenciálisan hordozó délszláv népcsoportok meg-megújuló rajokban való betelepülése a történeti forrásokban már a 15. századtól nyomon követhető,³ addig az általuk közvetített vörösbor-készítési mód csak a 18. század elejétől adathozható hazánkban. A két időpont között eltelt csaknem három évszázad források hiányában igen nehezen hidálható át. A forráshiány kétszeresen jelentkezik. Egyrészt nem ismerünk olyan írásos dokumentumokat, melyekből tényszerűen lehetne következtetni a balkáni vörösorkultúra hazai megjelenésének kezdeteire. Másrészt meglehetősen tisztázatlan a Balkán borkultúrájának az antikvitást követő történeti fejlődése. A vörösorkultúra története szempontjából különösen zavaró, hogy a bennünket leginkább érdeklő 15–17. századból nem tájékoztatnak egykorú írott források sem a természetett fajtákról, sem a szőlők művelési technikájáról, sem pedig a borkészítés technológiájáról. Úti beszámolók és útinaplók viszonylag nagy számban maradtak fenn a korszakból.⁴ Annak ellenére azonban, hogy az európai utas számára a bor éppenséggel nél-

*A dolgozat az OTKA T 024119 program támogatásával készült.

¹ BELÉNYESY 1955. 2. Ezt több adattal egészítette ki: ANDRÁSFALVY 1957. 57.

² ANDRÁSFALVY 1957. 49–67. Átdolgozott változatban: ANDRÁSFALVY 1999. 133–144.

³ Uo. 59–62.

⁴ A teljesség igénye nélkül vö. BETZEK [1564/65] 1979; GERLACH [1573] 1674; BESOLT [1584] in: SAKAZOV 1929; SZAMOTA 1891; TARDY 1971; 1977; HYNKOVÁ 1973.

külözhetetlen volt, sajnos a témával kapcsolatban többségük mégis igen szűkszavúan nyilatkozott.⁵ Az alábbiakban egy olyan 16. századi útinaplóra szeretném irányítani a figyelmet, amely eddig elkerülte a néprajzi kutatás figyelmét, noha a korábbiakhoz képest sokkal bővebben foglalkozik a meglátogatott vidékek szőlő- és borkultúrájának helyzetével.

A napló írója Hans (Johannes) Dernschwam (1494–kb. 1568), aki 35 évig állt a Fugger-bankház szolgálatában.⁶ Csehországban, protestáns német családban született, de életének java részét Magyarországon töltötte. Mint a bankház *faktora*, a felvidéki bányavárosokban és az erdélyi sóbányák működtetése körül intézte a Fuggerek üzleti ügyeit. E magyarországi érdekeltségek felszámolása után néhány évig visszavonultan élt Pozsony melletti birtokán. 1553-ban saját költségén csatlakozott ahhoz a diplomáciai küldöttséghez, mely Verancsics Antal pécsi püspöknek és Zay Ferencnek, a dunai flottilla parancsnokának vezetésével indult a török Portára új békefeltételek kieszközlésére. A bennünket most érdeklő útinapló ennek az utazásnak a tapasztalatait rögzíti.⁷

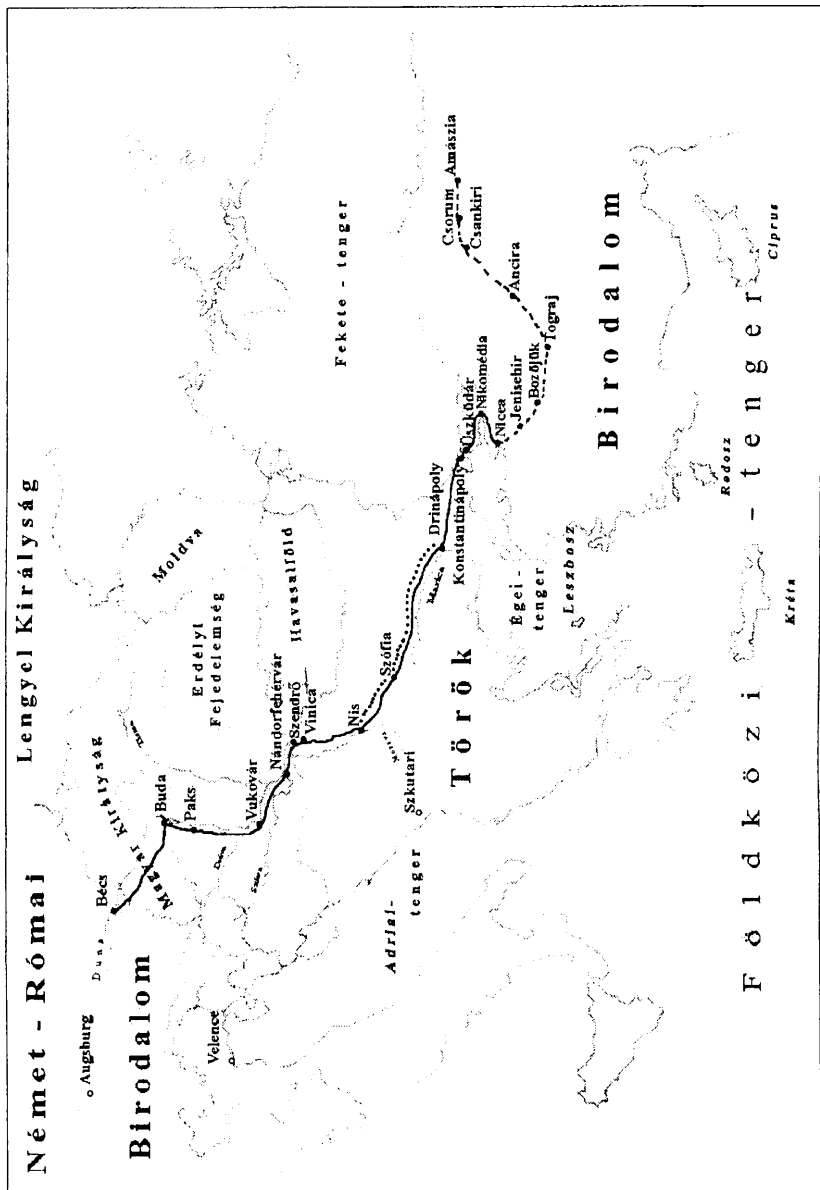
A küldöttség, s így Hans Dernschwam is, 1553 júniusában indult el Bécsből. Budáig kocsin, onnan Nándorfehérvárig (Belgrád)⁸ hajóval tették meg az utat. Itt ismét kocsikra szálltak, és a Morava, majd a Marica völgyében húzódó fő kereskedelmi és hadi úton [Nándorfehérvár–Szendrő (Smederevo)–Nis (Niš)–Szófia–Philippopolis (Plovdiv)–Drinápoly (Edirne)] két hónap alatt értek Konstantinápolyba (Isztambul). Útjuk kis-ázsiai szakaszára 1555-ben került sor. Március elején indultak Üszküdből. Nikomédia (Izmit), Nicea (Izmit), Jenisehir (Yenisehir), Pazardzsik (Pazaryeri), Bozöjük (Bozöyük) és Tograj (Dogray) érintésével jutottak Ancirába (Ankara), majd innen északkeletre fordulva Csankirin és Csorumon (Czorom) keresztül érték el útjuk leg-

⁵ E források java részét ANDRÁSFALVY Bertalan már felhasználta. Lásd ANDRÁSFALVY 1957. 56–58; 61–62.

⁶ Életpályáját, az útra kelés okait és körülményeit az alábbiakban TARDY 1984. 7–73 alapján ismertetem.

⁷ Hans Dernschwam életével és munkásságával az utóbbi száz évben viszonylag bőségesen foglalkozott a német kutatás. (Vö. TARDY 1984.) Német nyelvű útinaplóját először Franz BABINGER jelentette meg Münchenben 1923-ban (BABINGER 1923). A magyar történészek és a magyar humanizmus kutatói is érdeklődéssel fordultak Dernschwam munkássága felé. (Például FEKETE 1944; BERLÁSZ 1984; HERMANN 1968 stb.) Naplója a török korról foglalkozó kutatók számára mind a mai napig értékes forrás. A szőlő- és borkultúrával kapcsolatos néprajzi szakirodalom azonban csak a budai szőlők állapotára tett megjegyzéséről vett tudomást, miszerint 1555-ben a budai szőlők századrésze sem volt megművelve. (ANDRÁSFALVY 1957. 61.) – Az útinapló a német kiadás után csak mintegy hatvan év késéssel jelent meg magyarul, a szerző két másik, teljes egészükben Magyarországra vonatkozó naplószövegének kíséretében, TARDY Lajos fordításában (TARDY 1984).

⁸ A dolgozatban a városok egykorú magyar nevét használom, első előfordulásukkor azonban zárójelben megadom a mai nevet is.



Jelmagyarázat: — az út nyomvonalának megközelítően pontos szakasza; - - - az útszakasz bizonytalan nyomvonala; ●●●●●● = a kétféle vörösborkultúra határvidéke Demschwam szerint

távolabbi pontját, a pontuszi vidéken fekvő Amáziát (Amasya).⁹ Június 2-án már indultak is vissza Konstantinápolyba, ahol Dernschwam és kísérete, elválva a még tovább is ott időző követségtől, augusztus végén, éppen két esztendő múltán érkezett vissza Bécsbe.

Az életrajzírói szerint „éles szemű, hideg szívű krónikás” feljegyzéseinek értékeléséhez tudnunk kell, hogy a gazdasági életben és a pénzvilágban jártas kalmár egyszersmind nagy műveltségű humanista is volt, aki hatalmas könyvtárat gyűjtött. A kor szellemének megfelelően, tudományos érdeklődéssel fordult az antik világ történetéhez és kultúrájához. Balkáni útjának legfőbb célja is – legalábbis deklaráltan – az oszmán uralom alá került balkáni és kis-ázsiai területeken még fellelhető görög és római tárgyi emlékek (épületek, feliratok, kéziratok stb.) felkutatása volt.¹⁰ Amellett azonban, hogy ezt a célkitűzését következetesen végrehajtotta, s 20. századi kutatók szerint is elismerésre méltó munkát végzett, élénk érdeklődéssel figyelte az oszmán birodalom mindennapi életét. Üzletemberként szakértő szemmel – bár néha talán a valóságosnál is sötétebb képet festve – mérte fel az ipar, a kereskedelem és a mezőgazdaság lesújtó állapotát a meghódított területeken. Ezenközben bőségesen rögzített adatokat az alattvalók (keresztények, muzulmánok, zsidók) hétköznapi életéről. Például az ételekről és étkezési szokásokról, a viseletekről, családi és vallási szokásokról stb. Tekintve, hogy a küldöttség útja több mint két esztendeig tartott, nem sok idő múltán helyben kellett gondoskodniuk élelmükről és italukról. Míg azonban az ételekhez csupán a nyersanyagokat szerezték be a helyi lakosságtól, hiszen saját szakácsaik voltak, addig a nélkülözhetetlenek számító bort csakis készen vásárolhatták meg. Így akarva-akaratlanul végig kellett kóstolniok mindazokat a borokat, amelyeket útközben a termelők kínáltak eladásra, és azokat is, amelyeket a konstantinápolyi csapszékekben mértek, vagy a kereskedők saját házaiknál árultak. Dernschwam nem volt italozó ember, sőt egyes utalásaiból arra lehet következtetni, hogy a részegeskedést mélységesen megvetette. A bor azonban, a kor szokásainak megfelelően, számára is mindennapi szükséglet volt. Sokat utazó, világlátott emberként bőségesen volt össze-

⁹ Sem Franz BABINGER, sem TARDY Lajos nem mellékeltek térképet Dernschwam útleírásához. Ennek legfőbb oka valószínűleg az volt, hogy a pontos útvonal nehezen azonosítható. Bár Konstantinápolyig többé-kevésbé a fő kereskedelmi és hadi úton haladtak, kisebb kitérőket már itt is tettek, s a feljegyzett falunévek nem egykönnyen azonosíthatók (vö. HYNKOVÁ 1973). A kis-ázsiai út pontos nyomvonala, főként Bozöjük után – megfelelő történelmi térkép hiányában – még nehezebben követhető. E nehézségek ellenére a kötet szerkesztőjének javaslatára mégis úgy döntöttem, hogy közlünk egy térképvázlatot, mely minden pontatlansága ellenére valamelyest tájékoztatja az olvasót arról, hogy mely vidékekről szól az útleírás.

¹⁰ TARDY Lajos szerint útjának lehetett egy rejtett célja is, mégpedig az, hogy kipuhatolja egy nagy törökországi bányavállalkozás létrehozásának lehetőségét a Fuggerek számára. TARDY 1984. 49.

hasonlítási alapja a balkáni borok megítéléséhez. Az erdélyi sóbányáktól Augsburgig és Velencéig sokszor és sok helyen megfordult. Így hát nemcsak a magyar borokat ismerte, hanem az osztrák, cseh, morva, német és itáliai tájakon termetteket is.

Mielőtt belefognánk Dernschwam borral kapcsolatos úti élményeinek áttekintésébe, szükséges egy futó pillantást vetnünk arra, hogy milyenek is lehetnek a számára megszokottnak számító borok. A kontinentális Európa borkultúrája a 15–16. század fordulójára érte el technológiai szempontból az első, mennyiségi szempontból pedig mindenkori legnagyobb csúcsteljesítményét. A német, osztrák és cseh borvidékekről tudjuk, hogy termelésük alapját a *Proles occidentalis* földrajzi-ökológiai fajtacsoportba tartozó, kitűnő fehérbort adó szőlőfajták képezték.¹¹ A mustkészítéshez préseket használtak, melyeknek új, könnyebben kezelhető és jobb hatásfokkal működtethető középsoros típusai éppen ez időben voltak terjedőben.¹² A borokat dongákból összeállított, vessző-abroncsokkal kötött tölgyfa hordókban tartották, melyeket külön erre a célra épített boltozatos pincékben tároltak. E borok zömében közepes alkoholtartalmú, könnyű, világos színű, de megfelelő savtartalmuk miatt jól eltartható asztali és pecsenyeborok voltak. Az egykorú magyar borok fajtaösszetételében dominált a magasabb cukortartalmú, sok étkezésre és borkészítésre egyaránt alkalmas fajtát tartalmazó *pontuszi* csoport.¹³ A Mohács előtti Magyarország borvidékein a technológiai színvonal megközelítően azonos volt nyugati szomszédainkéval, a borok pedig a kedvező ökológiai adottságok következtében (ízre, illatra, zamatra) a legtöbb helyen jobbak voltak amazoknál.¹⁴ Közismert, hogy a késő középkorban Európában, s így Magyarországon is túlnyomórészt „fehér” borokat készítettek. A vörösbor hazánkban ez ideig csak a 16. század elejétől adatolható. Az első (még ellenőrzésre váró) adatként tartjuk számon Cuspinianusnak a Somló-hegyre vonatkozó említését az 1526 előtti időkből.¹⁵ OLÁH Miklós váradi püspök 1536-ban készült leírásából¹⁶ úgy tudjuk, hogy Magyarországon sokkal több fehérbort készítettek, mint vöröset. Az 1560-as évekből már több említést is ismerünk, melyek azonban azt is sejtetik, hogy még ekkor is ritkaságszámba ment a vörösbor. Közülük legjellemzőbb talán Pesty Ferenc levelének részlete, melyet 1565. november 28-án írt a királyhoz: „Vörösbort azonban két hordónál többet nem szerezhettem. *Keveset is szoktak termelni*, s ami termett, azt Perényi Gábor, Magochy Gáspár és Alaghy János

¹¹ A földrajzi-ökológiai fajtacsoportokra nézve vö. NÉMETH 1966. 10–25.

¹² VINCZE 1958. 13.

¹³ ÉGETŐ 1985. 70–72.

¹⁴ A változatos fajtaösszetétel és a borvidékek eltérő talajviszonyai következtében a magyar borok nemcsak jók, hanem sokfélék is voltak, melyek között mindenki megtalálhatta a kedvére valót. Vö. OLÁH [1536] 1985. 72.

¹⁵ ANDRÁSFALVY 1957. 56.

¹⁶ OLÁH [1536] 1985. 72.

összevásárolták. A tokaji vár részére is többet vittek.”¹⁷ (Kiemelés tőlem – É. M.) E vörösborok alapanyagául a vadfekete és a csókaszőlő szolgálhatott,¹⁸ készítési technológiájukról azonban semmit sem tudunk. A kutatás jelenlegi állása szerint úgy tetszik, hogy valamikor a 15–16. század fordulóján kezdtek divatba jönni a nehéz, édes, magas alkoholtartalmú, fűszeres ízű, aransárga színű (desszert)borok, melyeket túlnyomórészt a Földközi-tenger nyugati medencéjének partvidékeiről és az atlanti-óceáni szigetvilágból exportáltak észak felé. Például malvázia, malaga, madeira. A magyar borvidékek közül édes fehérboráról régebben különösen a Szerémség, Sopron és Pozsony környéke volt nevezetes, majd a 16. század elejétől Tokaj-Hegyalja is. Hans Dernschwam esetében abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy nem csak a kort jellemző európai borizlés általánosságaira vagyunk utalva. Néhány naplóbejegyzése arról is tájékoztat, hogy személy szerint ő maga milyen bort ivott legszívesebben. Összehasonlításaiban elsősorban a bécsi, továbbá a budai és nem utolsósorban a „somogyi”¹⁹ fehér borokat tekintette etalonnak. Nagyra értékelte az édes, erős desszertborokat, mint pl. a muskotály, a malvázia vagy az észak-itáliai rivoli és wippachi, de mindennapi italként üde, könnyű, enyhén szénsavas fehérbort ivott legszívesebben.²⁰ Azok a balkáni és kis-ázsiai borok, amelyeket Dernschwam 1553 és 1555 között megismert – sem ízben, sem színben, sem szárazanyag-tartalomban – még csak nem is hasonlítottak a fentiekhez.²¹ Míg azonban más útleírók általában csak a *jó* és *rossz* jelzőkkel minősítették az útjaik során megkóstolt borokat, Dernschwamot az a kérdés is élenken foglalkoztatta, hogy miben térnek el az általa addig ismertektől. Ez az a mozzanat, amely olyannyira értékessé teszi számunkra megfigyeléseit, hiszen így egyrészt első kézből értesülünk az egykorú balkáni és kis-ázsiai borok jellegéről, készítési és tárolási módjuk néhány alapvonásáról, másrészt megpróbálhatjuk felvázolni, hogy a 16. század közepén Délkelet-Európában hol húzódhattak a borkultúrák határvonalai.

Az útinapló felöleli a teljes oda-vissza utat. Figyelemre méltó azonban, hogy a szőlőművelésre és borokra vonatkozó megállapítások eloszlása nem egyenletes. A Budától Szendrőig tartó hosszú hajóúton szőlőkről, borokról egyetlen szót sem ejtett, noha mindvégig bortermő vidékek szegélyezték útjukat, és többször ki is kötöttek közben. Szendrőnél is csupán annyit említett meg, hogy egy hatalmas szőlőhegyen átkelve jutottak le a városba. Mélyen bent jártak már Szerbiában, amikor Nis felé közeledve először jegyezte fel,

¹⁷ TAKÁTS 1903. 44.

¹⁸ RAPAICS 1938. 529–530; 1940. 84; CSEPREGI – ZILAI 1960². 223.

¹⁹ Az útleírásban többször is előforduló „somogyi” jelző értelmezéséről lásd alább bővebben.

²⁰ TARDY 1984. 270.

²¹ Ez derül ki Melchior Besolt mintegy harminc évvel későbbi törökországi útleírásából is. SAKAZOV nyomán idézi: ANDRÁSFALVY 1957. 62.

hogy errefelé „a bor mindig vörös, és nyáron alig jobb az ecetnél”.²² Ekkor még jobban lekötötte figyelmét az elpusztult kultúrtáj, melynek a lakatlanság mellett legjellemzőbb eleme éppen a sok elvadult szőlőterület látványa volt az utat kísérő hegyoldalakon. „Valaha sok szőlőskert [*Weingarten*] lehetett errefelé, de most minden sivár, s csak a gaz nő.”²³ Ettől kezdve Konstantinápolyig, majd innen vissza Budáig, a könyv minden második-harmadik oldalán megemlíti az utat kísérő pusztá szőlőket, s csak nagy ritkán szól megművelt ültetvényekről. A témánkkal kapcsolatos feljegyzések zöme Törökországban készült, illetve ide vonatkozik. Ennek az lehet az oka, hogy a balkáni borokat egyszerűen csak rossznak tartotta. Konstantinápolyban kezdett tudatosodni benne, hogy az ottani borok nem egyszerűen rosszak, hanem mások is, mint az általa addig ismeretek. Kis-Ázsiában már azt is észrevette, hogy a szőlő művelésében is jelentős különbségek vannak. Dernschwam útleírását olvasva így nem Magyarországról kiindulva, hanem Törökországból visszatekintve rajzolódna ki igazán a borkultúra különbségei.²⁴ Szerzőnk (természetesen) nem szisztematikus leírást adott. Megfigyelései nagyjából abban a sorrendben követik egymást, ahogyan magukra vonták figyelmét. Egyáltalán nem meglepő pl. hogy Konstantinápolyban, a nyüzsgő nagyvárosi körülmények közepette elsősorban a borkészítés, a borminőségek és a borkereskedelem kérdései foglalkoztatták. A szőlőültetvények külső képe, a megmunkálás módja inkább a kis-ázsiai úton ötlött a szemébe, amit nyilván az is elősegített, hogy a Konstantinápolytól Amásziáig tartó út éppen a tavaszi munkák idejére (március 9–április 7) esett.²⁵ Niceában és Amásziában a görögök és örmények házáinál pedig nemcsak a borokat kóstolhatta meg, hanem tanulmányozta a bortárolás módját is. Naplójában ugyanarra a témára néha többször visszatért, sőt szövegismétlésekkel is találkozunk. Az adatokat természetesen, amennyire ez lehetséges, a megfelelő sorrendbe szedve mutatjuk be.

²² TARDY 1984. 147. Az eredetiben: „*Wein findt man, alle rothe wejn, irncz in einem hause nicht vjll besser im sommer als essigkh.*” BABINGER 1923. 8–9. – TARDY Lajos kitűnő fordítása általában igen olvasmányosan és tartalmilag többnyire hüen adja vissza magyarul a 16. századi német szöveget. A pontos értelmezéshez és a bortörténeti tanulságok levonásához azonban fontos figyelembe venni az eszközöknek és eljárásoknak a Dernschwam által használt terminusait. Ezeket a folyó szövegben szögletes zárójelben, kurziválva közöljük. Hasonlóképpen szükséges a helyenként tetten érhető szabad fordítású mondatok helyett is az eredeti német szövegre támaszkodni.

²³ TARDY 1984. 153.

²⁴ Az adatok rendezését nagymértékben megkönnyíti az, hogy Dernschwam nemcsak azt rögzítette pontosan, hogy hol léptek át egy-egy oszmán hódítás előtti országhatárt, hanem – a 14. század eleji állapotokat alapul véve – következetesen Szerbiáról (Rácországról) és Bulgáriáról beszél. Törökország megnevezés alatt a Drinápolytól keletre eső területeket értette.

²⁵ A kis-ázsiai szőlőművelésről írottakat itt nem tárgyaljuk, mert nincsenek közvetlen összefüggésben a borkészítési technológiákkal.

A nisi borokkal kapcsolatban idézett megjegyzésből már kiderült, hogy a Rácországból és Bulgáriából mindenfelé kapható „savanyú” vörösbor nem nyerte el tetszését. A törökországi borászatról azonban egyenesen lesújtó véleménye volt. A Konstantinápolyban papírra vetett első, nagyobb lélegzetű beszámolóját e szavakkal kezdi: „Törökországban sajátosan kezelik a bort, úgyhogy az embernek szinte el is megy a kedve a borivástól, mert a bort hamisítják, keverik, és mesterségesen színezik.”²⁶ Ezek után leírja, hogy az etnikailag erősen megosztott városban hogyan állt a helyzet a borral. A törököknek (= muzulmánoknak) vannak ugyan szőlőskertjeik, de mivel ők (nyilvánosan) nem ihatnak bort,²⁷ nem is készítének ilyet, hanem a termést részint gyümölcsként fogyasztják el, részint „befőzik” [*einzumachen*], részint pedig eladják. Konstantinápolyban – miként egész Törökországban – borkészítéssel csak a görögök, zsidók és örmények foglalkoztak,²⁸ borkiméréseik is csak nekik voltak.²⁹ A borkereskedők maguk nem műveltek szőlőt, hanem a környező vidékek muzulmán lakosaitól vásárolták meg a bornak valót, de távolabbi görög szigetekre is elhajóztak érte, és hordókban [*mit den fesser*] szállították haza. A termést sokszor már előre pénzen lekötötték, hogy biztosan hozzájuthassanak.³⁰ A borkészítést a következőképpen írta le: „a szőlőfürtöket [*die trawben*] egy deszkából összeillesztett, hosszú, mély edényben [*in ein lang tieff khar von brethern*]³¹ halmozzák egymásra, erre *toprakot* (lásd alább) szórnak, majd ismét szőlőszemeket [*weintrauben*] s ezekre megint csak *toprakot*, vagyis egyik réteget a másik fölé helyezik. Ezzel azt idézik elő, hogy a szőlő és a *toprak* egymást forrásba hozza; a letisztult bort alul leeresztik [*den lauttern wein lest man vnden herab*], ez megy tizedbe és a császárnak, a többi meg a szegény emberé marad.”³² A leírásból egyértelműnek látszik, hogy a törökön erjesztés céljára használt, „deszkából összeillesztett, hosszú, mély edény” nem egyéb, mint a magyar szakirodalomban bulgáriai „lin” néven ismertetett hatalmas taposóláda.³³ Dél-Bulgáriában a görög kereskedők még a múlt század

²⁶ TARDY 1984. 268; „*In Turkhei geth man selczam mit dem weyn vmb, das ainem erlaiden solt, wein zu trinkhen, mit falscherey schmiren vnd ferben.*” BABINGER 1923. 101.

²⁷ A törökök részegeskedéséről többször is ír, mindig mély megvetéssel, amelyben egyrészt magának a részegségnek az elítélése nyilvánul meg, másrészt azonban ez (is) jó alkalom volt a megállíthatatlanul terjeszkedő hódítók iránt érzett mérhetetlen gyűlöletének kifejezésére. Vö. TARDY 1984. 191, 271, 285, 353, 413, 439.

²⁸ TARDY 1984. 268.

²⁹ TARDY 1984. 182.

³⁰ „Szüret idején, ősszel a görögök és a zsidók felkeresik hordóikkal [*mit den fessern*] valamennyi szigetet, ahol a szüretet korábban árendába vették, és pénzzel leelőlegezték.” – Ezt a gyakorlatot Albániában és Bulgáriában még a 20. századi néprajzi gyűjtések is regisztrálták. Vö. ANDRÁSFALVY 1961. 90; PENEVA-SABEVA 1971. 64; VINCZE 1974. 133.

³¹ BABINGER 1923. 101.

³² TARDY 1984. 268–269.

³³ VINCZE 1974. 132–133.

végén is ilyenben készítették a vörösbort a környéken összevásárolt nagy mennyiségű szőlőből.³⁴ Bár Dernschwam magát a taposást itt nem említi, a láda megnevezésére használt *khar* szó teljesen korrekt. A német nyelvterületen széles körben különböző anyagú és formájú edényeket jelölő terminus ugyanis az osztrákoknál éppenséggel szőlőtaposó ládát [*kelterkasten*] jelentett.³⁵

A borkészítés ezen leírásában nem szerepel prés, ami összhangban látszik lenni azzal a főként recens néprajzi adatok alapján tett megállapítással, miszerint „Örményországban, Bulgáriában, Romániában és feltehetőleg az egész Balkánon a borkészítés taposással folyt, és a prések alkalmazása ismeretlen maradt.”³⁶ Ezzel szemben Dernschwam többször is utal naplójában a préshasználatra. Közülük néhány ponton félreérthetetlennek látszik, hogy a 16. század közepén a konstantinápolyi borkereskedők használtak valamilyen sajtoló szerkezeteket. A kereskedők borszőlővásárlásairól szólva azt írja, hogy a szőlőt maguk szüretelik [lesen], sajtolják [*pressen*] és szűrik [*fechsnen*].³⁷ A török szőlőtermelőknek ehhez sem szőlőpréseik, sem hordóik nincsenek [„*haben weder weinpressen noch vasser darzw*”]³⁸. Nem sokkal alább, még mindig a görög, örmény és zsidó kereskedők borkészítésével kapcsolatban megismétli, hogy a szőlő sajtolását maguk végzik [*pressen sy selbs aus*].³⁹ A ‘*press*’, ‘*pressen*’ terminusok használata a német szakszókincsben mindig a sajtolóeszközzel történő mustnyerést jelentette.⁴⁰ Később, a kis-ázsiai út során, amikor taposásról van szó, azt az ‘*austreten*’ igével fejezte ki.⁴¹ A borkészítés idézett leírásának utolsó fél mondata, ti. hogy az adóköteles színlé leeresztése után megmaradó rész a gazdáé, esetleg szintén utalhat a préshasználatra. Bár szerzőnk soha sehol nem említi, hogy ténylegesen látott volna sajtoló szerkezeteket vagy szőlősajtolást, a fentiek alapján feltétlenül fel kell vetnünk jelenlétüket az adott korszakra nézve.

Dernschwam hosszú, csaknem kétéves törökországi tartózkodása alatt sem tudott megbarátkozni a görögök és örmények vörösboraival. Maga a vörösbor léte nem lepte meg, hiszen azzal „odahaza” is találkozott, legfeljebb azon ütközött meg, hogy a fehérbor-vörösbor arány éppen fordított, mint amit megszokott. A fő baj mégsem a szín volt, hanem az adalékanyagok alkalmazása. Közülük különösen kettő érdemel figyelmet. Az első és legsúlyosabb hibának a *toprak* alkalmazását tekintette, amit egyébként helyesen a mészkövel, illetve valamiféle mésztartalmú kőzettel azonosított, melyet porrá törve helyeztek a

³⁴ PENEVA-SABEVA 1971. 85–87.

³⁵ GRIMM 1854–1954. V. 202–203.

³⁶ VINCZE 1974. 114.

³⁷ Helyette TARDY 1984. 268: fejtik.

³⁸ BABINGER 1923. 101.

³⁹ TARDY 1984. 285; BABINGER 1923. 114.

⁴⁰ A préselés és taposás terminológiai kérdéseire vö. WEINHOLD 1966.

⁴¹ TARDY 1984. 357.

letört szőlő közé, véleménye szerint azért, hogy a bor szép színt kapjon, és tartós legyen.⁴² Bár a borok „a pohárban szikrázóan vörösek és tiszták” lettek, úgy vélte, hogy elsősorban ettől nyerték azt a kellemetlen, maró ízt, amit még másnap reggel is a szájában érzett, aki ivott belőle. A másik nagy problémát abban látta, hogy e vörösborok színe nem természetes úton jött létre. Megfigyelte ugyanis, hogy Törökországban mind az étkezési szőlők, mind a borszőlők fehérek, esetleg barnás [*weis vnd breunlicht*] színűek. A borok mégis vörösek, nem pedig fehérek, mint Bécsben [*nicht weis wie zw Wien*].⁴³ Egy ottani magyar rabtól, bizonyos N. Fülöptől – megítélése szerint „hitelt érdemlően” – úgy értesült, hogy e borok készítésénél a földi bodza termését használják fel festőanyagként. Így ír erről: „Vidéken, a falvak körül egy vadon termő, magas, bodzára emlékeztető [*wie holander gestalt*], fekete bogyójú növény található, németül Attich, latinul sambucus silvestris, magyarul földi bodza [*auff vngarisch fuldi boza*] a neve. Ezt a fekete bogyót hordóba [*vas*] rakják, összezúzzák, és hagyják, hogy magától megerjedjen. Ha elérkezik az ideje, a levét lecsapolják, és eladják a borkimérőknek [*den weinschenkhen*]. Tehát ilyképpen festik a bort pirosra [*roth*], amely egészen más külsejű és ízű, mint odahaza, émelygést és könnyen betegséget is okozhat.”⁴⁴ Bár a hosszas törkölyön erjesztés gyakorlata és a bor karaktere közötti ok-okozati összefüggés úgy tetszik, mintha ismeretlen maradt volna szerzőnk előtt, és azt sem tudjuk, hogy a földi bodzával való festés mennyire volt általános, annyi bizonyos, hogy a törkölyön erjesztett vörösbort igen érzékletesen írta le: a borok „annyira rötek [*rothe*], söt szinte feketék a verességtől [*schwerzlich vor rothe*], hogy olyan sűrűnek tünnek, mint ha írni lehetne velük; mi több: az abroszból el nem távolíthatók, ki nem moshatók.”⁴⁵ El kell ismernünk, hogy Dernschwamnak a konstantinápolyi borokat illető minősítésében semmi túlzás nem volt. Európai fogalmak szerint ugyanis mindazok az eljárások, melyeket a bor „megcsinálásánál” alkalmaztak, a hamisítás körébe tartoztak. Még azt sem kell feltétlenül alaptalan finnyáságnak tekintenünk, hogy többször az ecethez hasonlónak minősíti. A törkölyön erjesztett vörösborok egyik jellemző sajátossága ugyanis valóban az, hogy ha túl sokáig tartják a törkölyön, akkor nyárra valóságos ecetté válik.⁴⁶ Ugyanez

⁴² A *toprak* török szó, melynek jelentése 'föld'. BABINGER 1923. 102. – Valójában inkább a káros savak lekötése céljára alkalmazták ezt az antik alapokig visszanyúló technológiát.

⁴³ TARDY 1984. 269.

⁴⁴ TARDY 1984. 270; BABINGER 1923. 103. – A vörösborok színének javítása vagy kifejezett festése széles körben elterjedt gyakorlat volt egész Európában. Az ok eredetileg a megfelelő színanyagot tartalmazó szőlőfajta hiánya volt. Később a hosszas törkölyön tartás kellemetlen következményeit (főképpen a magas csersavtartalmat) próbálták elkerülni vele. Hazánkban a 19. századból vannak adatok, éppen „klasszikus” vörösbortermő vidékekről (pl. Szekszárd, Solt) a földi bodzával vagy fagyalbogyóval való borfestésre. PÉTERFY 1846. 111; Borászati Lapok 1869. II. 9; ÉGETŐ 1973. 230.

⁴⁵ TARDY 1984. 270.

⁴⁶ NAGYVÁTHY 1821. 259.

történik akkor is, ha a légmentesen lezárt tároló edényt megbontják, és nem fogyasztják el elég gyorsan a benne lévő bort.⁴⁷

A magyar küldöttség Konstantinápolyban kétféleképpen szerezte be napi borszükségletét. Az egyik mód a szultán által nyújtott rendszeres ellátmány igénybevétele volt, ami az alapvető élelmiszereken kívül magában foglalt egy bizonyos borfejadagot is.⁴⁸ Ez utóbbit a görögök hozták meg naponta a szállásukra, mégpedig „két hordócskában tíz metrét”,⁴⁹ ami 90–100 l közötti mennyiségre becsülhető.⁵⁰ Számításba véve, hogy a küldöttség létszáma (Verancsics Antal püspök úrtól az utolsó lovászyerekig) összesen 64 fő volt, átlagosan csaknem 1,5 liter bor jutott személyenként, bár nyilvánvaló, hogy nem az egyenlő elosztás elve érvényesült. A korszak borfogyasztására nézve sajnos megbízható becsléseink nincsenek, így nem tudjuk, hogy ez sok volt-e vagy kevés. Egy bizonyos: Dernschwam nem keveselte a mennyiséget, de a minőségével annál elégedetlenebb volt. Azt írta róla, hogy rossz, vizes bor, amit bodzával festettek vörösre, és gipsszel tartósítottak, s nagyon kellemetlenek, mert keserűek és hevítőek. Pedig ez a bor metrénkénti 10 akcsés árával a maga nemében a drága kocsmai borok közül való volt.⁵¹

A borhoz jutás másik lehetősége az volt, hogy maguk próbáljanak meg vásárolni. Szerzőnk tapasztalata szerint a konstantinápolyi csapszékekben [*tabern*] mindenütt ezeket a toprakos vagyis mésszel készített [*mit kalch gemacht*], földi bodzával megfestett borokat árulták.⁵² Ahol török vendégekre is számítottak, akik nagyon szerették az édes italokat, ott legtöbbször *melikratumot* (lásd alább) és mézet is keverték bele. Főként görög kocsmárosok szokása volt az égett borral [*geprannten wein*] való dúsítás vagy éppen a vízzel hígítás. Ezen az európai borokhoz szokott gyomor számára szinte bevehetetlen kommersz italon kívül drágábban ugyan, de jobb minőségekhez is hozzá lehetett jutni. Bizonyos görög szigetéről drága és finom fehérborokat szereztek be a kereskedők, melyek a legkényesebb európai ízlésnek is megfeleltek: „Muskotályt Galatában a görögök, Konstantinápolyban pedig a zsidók árulnak nagy csobolyókban.⁵³ Igen jó sárgásfehér bor, de nem minden napra való ital, hat akcséjával mérnek egy kilindert.”⁵⁴ Ez több mint kétszerese volt a szultán által

⁴⁷ PENEVA-SABEVA 1971. 82.

⁴⁸ TARDY 1984. 194–196.

⁴⁹ Dernschwam azt is feljegyezte, hogy a szultán napi 12 metrében állapította meg a küldöttség borjándóságát, csakhogy az emin, aki a beszerzéseket intézte, két metrének az árát mindig megtartotta magának. TARDY 1984. 197.

⁵⁰ Az átszámítás nem könnyű feladat, és sajnos a tévedés lehetőségét hordozza magában. A fenti eredményhez a BABINGER által megadott kulcsok alkalmazásával jutottunk.

⁵¹ TARDY 1984. 197–198.

⁵² TARDY 1984. 270.

⁵³ Helyesen: amforákban. Vö. BABINGER 1923. 102: „*in grosse ampfer*”.

⁵⁴ TARDY 1984. 270. – A kilinder görög eredetű bormérték, ami Dernschwam szerint 1 bécsi nyolcaddal volt egyenlő.

kiutalt vörösbor árának. A galatai kalmároknál igen jó és erős krétai és más „külföldi” borokat lehetett vásárolni, melyeket nem árusítottak a borkimérésekben. Dernschwam azonban ezekkel sem volt igazán megelégedve. Elégedetlensége nem e borok árának szolt, hiszen másutt azt írja, hogy akár kétszeres pénz is megadna, ha kedvére való bort kaphatna. A baj az volt, hogy magas alkoholtartalmú, nehéz desszertborok voltak, ezért nem tartotta minden napra való italnak, bármennyire finomak is voltak. Mindennapi italként „friss, jókedvre serkentő, pezsdítő borokat” szeretett volna, amilyenekhez Magyarországon és Ausztriában szokva volt, de egész Törökországban csak „édes, émelyítő, hevítő” borokhoz lehetett jutni.⁵⁵ A toprakos vörösboron kívüli kínálattal kapcsolatban Dernschwam úgy találta, hogy számottevő minőségi különbség van a görögök és a zsidók borai között. Bár ennek vélt vagy valós okairól nem jegyzett fel semmit, a következő sorokból mégis gyanítható, hogy miről van szó: „A görögök nem isszák a zsidók borát, és mással sem hajlandók poharazni, ha megtudják, hogy azok zsidó bort isznak. De a zsidók sem isznak más bort, csak amit maguk szüreteltek és préseltek [*pressen*]; náluk vannak egész évben a legjobb borok.”⁵⁶ Minden valószínűség szerint itt a *kóser borról* van szó, ami a legszigorúbb tisztasági szabályok (vallási előírások) betartásával és természetesen mindenfajta adalékanyag nélkül készült. Ez utóbbi lehetett az oka annak, hogy sokkal közelebb álltak a Dernschwam által megszokott európai borokhoz. „A mütilénei, vagyis leszboszi s egyéb helyekről valók – a legjobbat belőlük a zsidóknál lehet kapni – nagyon kellemes, édes és erős borok, felülmúlják a muskotályt, malváziát, a rivoli, wippachi és hasonló borokat.”⁵⁷

A boroknak szentelt viszonylag bőséges terjedelem mellett szerzőnk megemlékezik arról a sokféle édes italról is, amelyeket Törökországban mindenfelé árultak.⁵⁸ Megfigyelései szerint ezeket elsősorban a törökök kedvelték, de egyes fajtákat a görögök is szívesen fogyasztottak. E főleg gyümölcsökből, mézből, esetleg cukorból és vízből készített csemegék közül bennünket elsősorban azok érdekelnek, melyeknek alapanyaga a szőlő és a must volt. Dernschwam leírása szerint a muzulmánok szőlőtermésük java részét természetes állapotában, gyümölcsként fogyasztották el, vagy pedig „befőzték”.⁵⁹ Hogy ezalatt pontosan mit értett, nem tudjuk. Az a megfogalmazás azonban, miszerint „*die weinper pflegt man einzumachen, das sy lange zeit hinaus frisch*

⁵⁵ TARDY 1984. 269.

⁵⁶ TARDY 1984. 273.

⁵⁷ TARDY 1984. 270. – Mindebből az is következik, hogy kóser bort nemcsak saját szükségletükre, hanem eladásra is készítettek. Néhány évtizeddel későbbi magyarországi adatokat említ e témában: CSOMA 1994–1995. 264–267.

⁵⁸ „Konstantinápolyban az utak mentén bővében akad üdítőitalos bódé. Ezekben sokféle édes ital kapható, melyeket nem hordóból [*nicht vas weis*], hanem kancsókból [*in einem krüge*] mérnek ki.” TARDY 1984. 274.

⁵⁹ TARDY 1984. 268.

pleiben” azt a szőlőbefőttest juttatja eszünkbe, melynek készítését BÖRCSÖK Vince jegyezte le Szeged környékén.⁶⁰ Többször említi azt is, hogy mind a görögök, mind a törökök a mustból oly módon készítenek édes italt, hogy mézzel forralják össze.⁶¹ Kis-ázsiai útjuk során, bor hiányában, gyakran vásárolták ezt a görögöktől, melyet ők *melikrátumnak* neveztek.⁶² Dernschwam úgy vélte, hogy ez azonos a törökök pekmezével:⁶³ „*Melicratum, so man turkisch nent bekmesch, hot vns aus einem krichischen dorff pracht. Ist ein gesotener wein mit honigk, hot man vns ein vnger gesagt, wie man in macht.*”⁶⁴ A „bekmesch” formát Babinger – igen helyesen – azonosította a „pekmes”-zel, amit főzéssel besűrített szőlőléként határozott meg.⁶⁵ Igen nagy kár, hogy nem jegyezte le pontosan azt, amit attól a bizonyos magyar embertől hallott, hiszen ha ezt megteszi, megkönnyítette volna a melikrátum és a pekmez 16. századi viszonyának tisztázását. Ha a melikrátumról nem is, a törökök pekmezének mibenlétéről mégis kapunk értékes kiegészítő információt a napló egy másik helyén. A „toprak” vagy „taprak” szó értelmezésével kapcsolatban ugyanis Dernschwam megjegyzi, hogy „efféle mészkövet árusítanak a konstantinápolyi boltokban pekinesch toprak [*pekinesch taprak*] néven”.⁶⁶ Nem tudhatjuk, hogy a szerző tévedéséről vagy olvasati problémáról van-e szó, az azonban nyilvánvaló, hogy itt a „pekmes” szó elírásáról van szó. A „pekinesch [*pekmez*] toprak” azt a „borkövet” (porrá tört mészkő vagy gipsz) jelenti, amelyet a klasszikus oszmán-török recept szerint a savak lekötése céljából adagoltak a sűrűre főzött musthoz.⁶⁷ Az alkoholmentes édes italok közé sorolta még Dernschwam a serbetet [*czerbet, zerbet*],⁶⁸ ami nem számított olcsó itálnak, noha szerinte nem volt egyéb, mint cukorral és mézzel elkészített és összekevert víz.⁶⁹ Pozitívumként említi, hogy jó minőségű borecetet sokfelé lehet kapni, és sokkal olcsóbb

⁶⁰ „Szüretkor a legszebb fejekből válogatták ki a befőzni valót. (...) A fürtöket alaposan megmosták, majd lazán 3–4 l nagyságú befőttes üvegbe rakták. Forró mustot öntöttek rá, majd pergamennel lekötötték, és *kiduncolták*, azaz kellően átpárolták. (...) Amikor eljött az ideje, fölbontották, a kiemelt fürtöket lecsorgatták. A visszamaradó levet mustként élték el, a szőlőt pedig úgy csipkedték le a csomáról, mintha szüret volna. Még a csoma is megtartotta zöld színét, egyáltalán nem száradt össze.” BÖRCSÖK 1963. 136.

⁶¹ TARDY 1984. 268.

⁶² BABINGER 1923. 101: „*Auch sieden sy sues trank daraus vnd den most mit honig gesoteten, so die krichen pflegt zumachen melicratum, behalttens ubers jar in stainen, ader erden krugen wie wir in Natolia getrunken.*”

⁶³ TARDY 1984. 350.

⁶⁴ BABINGER 1923. 164.

⁶⁵ Vö. az idevonatkozó lábjegyzetet. BABINGER, 1923. 294.

⁶⁶ TARDY 1984. 270.

⁶⁷ ANDRÁSFALVY 1970. 88–89.

⁶⁸ BABINGER 1923. 37, 105.

⁶⁹ TARDY 1984. 183. A szakirodalom szerint a sörbet sűrű, édes gyümölcsle.

is, mint a bor, ami számunkra azért nem meglepő, mert ez a törkölyön erjesztett vörösbor-készítési technológiával szorosan összefügg.

Az alacsony alkoholtartalmú, de nem szőlő alapanyagú erjesztett italok közül elsőként említi a *bozát*, melyet Magyarországról és a Székelyföldről már ismert. „Nyomorúságos ital”-nak minősíti, amit kölesből készítettek.⁷⁰ Ez az adat azért érdekes számunkra, mert bár a boza egykorú magyarországi jelenlétéről OLÁH Miklós is tájékoztatót, ő csak a kunok italaként említette.⁷¹ Dernschwam leírása egy sokkal szélesebb körű elterjedtséget feltételez, mivel azonban az *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár* nem ismeri, csak kellő fenntartással kezelhetjük adatát. Ebbe a csoportba tartozott (volna) még a méhsör is, mely a szerző szerint Oroszországban és Litvániában honos, de azt írja, hogy ilyet be sem hoznak Törökországba, mert a nagy szegénység miatt úgysem tudná megvenni a nép. „Ezért aztán, ha valaki módosan akar élni, mézet tesz a vízbe, és azon nyersen megissza; aki még cukrot is tud belerakni, az már úrnak számít.”⁷² Az egyéb italok között szőlő még az „égett borról” [*gepranntem wein*], amelyet szerinte asszonyok és férfiak egyaránt szívesen fogyasztanak, beleöntik a serbetbe és a borba, de az ételükbe is. Úgy tudja, hogy ezt az italt Lengyelországból és Oroszországból hozzák be, de nem igazi égett bor, mert serből és méhsörből főzik [*von bierre und medt geprennt*]. „Ha igazi égetett bort innának, tökéletesen elveszítenék az eszüket.”⁷³

A konstantinápolyi kommersz borok nagyon nem ízlettek Dernschwamnak, s bizonyára a küldöttség többi tagjának sem. Borhiányról azonban, amíg ott voltak, semmiképpen sem panaszkodhattak. Ha pedig mélyebben nyúltak a pésztaárcájukba, akkor jobb italokhoz is hozzájuthattak. A kis-ázsiai út folyamán a helyzet összehasonlíthatatlanul rosszabb lett. Az Üszküdtől Amásziáig tartó úton szőlővel beültetett domboldalakat és síkföldi szőlőskerteket sokszor láttak. Ezek a Szerbiában, Bulgáriában és Drinápoly környékén tapasztalt sok parlaggal ellentétben csaknem mindenütt jól meg is voltak művelve,⁷⁴ borhoz azonban nehezen jutottak, hiszen a többségben lévő muzulmán lakosság itt sem készített bort: „a szőlőskerteket összel egyszerűen leeszik [*abfressen*!]. Amit mégis kitaposnak [*austretten*], abból melikratont (melikratum) és lepárolt édes italokat [*sues gesotten trankh*] készítenek.”⁷⁵ Ettől kezdve bort csak akkor vásárolhattak, amikor görög falvak közelébe érkeztek. A Niceától Amásziáig

⁷⁰ „Sy machen auch boza, wie man an mer ortten in Vngern vnd Zekelland. Ist von hirsche, ein elend trank.” BABINGER 1923. 105.

⁷¹ OLÁH [1536] 1985. 72.

⁷² TARDY 1984. 273.

⁷³ TARDY 1984. 273–274. – Talán ez az oka annak, hogy TARDY Lajos több helyen is *pálinkának* fordította a *gepranntem weint*.

⁷⁴ Pl. TARDY 1984. 335, 336, 345, 347, 351, 367, 369, 387, 403.

⁷⁵ TARDY 1984. 357. Hasonló értelemben: 358, 387; 20. századi párhuzamát említi Tagán Galimdzsán nyomán: ANDRÁSFALVY 1957. 59.

tartó egy hónapos úton 9 alkalommal jegyezte fel, hogy „bor nincs” vagy „bor nem terem errefelé”. Mindössze négy helyen tudtak vásárolni. Jenisehir és Pazardzsik városában egy-egy közeli görög faluból hozatták.⁷⁶ Tograjhoz (Dogray) nem messze, Maszut Kőj (Mesutçiftligi) faluban végre „a görögök három lótehnyi bort hoztak kecskebőr tömlőkben. Egy tömlőt megvásároltam tőlük.”⁷⁷ – írja. Ancirában görög kereskedők árusították a bort, de ettől kezdve Amásziáig már egyáltalán nem jutottak hozzá. Italmérések ebben az útjuk vég-ső állomását jelentő városban sem voltak, de azért jó borsos áron be lehetett szerezni a szükséges mennyiséget. A görögöknek itt is, mint egész kis-ázsiai útjukon, csak a Konstantinápolyból már jól ismert hevitő, meszes és „elegyített” boraik voltak [*hiczige kalch wein und darzu gemengt*].⁷⁸ Ez utóbbin valószínűleg a szokásos adalékanyagok hozzáadását értette.

Amásziában a görögökön kívül örményekkel is találkoztak, akik szintén főleg vörösbort készítettek. Úgy tetszik, hogy Dernschwam az ő borukat egy fokkal jobbnak találta a görögökénél, bár úgy vélte, hogy ők is bodzával festik, és hozzá még „égett borral” is *megcsinálják*.⁷⁹ Felfedezte, hogy az örményeknek fehérboruk is van, „mely a természet jóvoltából terem meg errefelé”, de sok örömét nem lelte benne, mert szerinte ebbe is pálinkát tesznek,⁸⁰ „ők ezt ugyan tagadják, mindazonáltal ezek a borok olyan hevítő hatásúak, hogy fogyasztásuk kevés élvezetet okoz; aki ivott belőle, úgy összerázkódik utána, mintha ki-zárólag pálinkát fogyasztott volna”.⁸¹

A borok tárolásával kapcsolatban Dernschwam már Konstantinápolyban is csodálkozva tapasztalta, hogy itt nincsenek föld alatti pincék vagy boltozott helyiségek [*auch khaine heller noch gewelber vnder der erden*]. Nagyon kevés a hordó [*vas*], s ami van, azt csak szállításra használják. Mindenütt kőkorsókban [*in stainen ampfern*] tartják a bort, amelyeket „itt-ott, ahogy éppen lehet, a házban a földszinten helyezik el”.⁸² Ahhoz, hogy a borok ennél a tárolási módnál meg ne romoljanak, olajat öntenek a tetejére. Ebben látta a fő okát annak, hogy ezek a borok könnyen nyúlóssá válnak, és hamarosan színüket is elvesztenék, ha nem festenek sötét színűre a bodza levével. Az amásziái örményeknél említette először azt a felfedezését, hogy a bort földbe ázott kőkorsókban [*in stainen krugen*] tárolják. A visszafelé úton Niceában módja volt jobban megfigyelni ezt. Először egy görög templom mellett látott egy nagy, 12 bécsi vedres [*winer*

⁷⁶ TARDY 1984. 345, 350.

⁷⁷ TARDY 1984. 366. Vö. BABINGER 1923. 177: „(...) *die krichen 3 sam mit wein in gaisheutten gepracht, alda ich inen auch eyne wein hawth abkhaufft.*”

⁷⁸ BABINGER 1923. 233.

⁷⁹ BABINGER 1923. 213: „*alle wein roth geferbt mit ebulo, dazw auch mit geprantem wein gemacht.*”

⁸⁰ „*Noch lassen sy die nicht vngemacht mit geprantem wein.*” BABINGER 1923. 213.

⁸¹ TARDY 1984. 413–414.

⁸² TARDY 1984. 271.

emer] (= 679 liter) űrtartalmú, földbe ásott kőamforát [*stainen amphor*], melyben bort tartottak. Ugyanitt egy görög embernél tizenkét ilyen nagy, borral telt kőamforát látott, melyek szintén a földbe voltak süllyesztve. Az egyiket a jelenlétükben nyitották fel, és egy botra erősített edénnyel⁸³ merítették belőle.⁸⁴ Előbb azonban el kellett távolítani a bor felszínét légmentesen lezáró, borszerű képződményt. Bár Dernschwam korának képzett humanistája volt, aki őszinte csodálattal fordult a hellenisztikus kultúra maradványai felé, az ugyanezen kultúrában gyökerező (adalékanyagokat alkalmazó) borkészítési módot csupán tudatlanságnak tekintette. Fel sem tételezte, hogy ezek a borok akár csak maguknak a termelőknek is igazán ízlenének. Az ugyancsak antik alapokban gyökerező föld alatti tárolási módot egyszerű kényszerhelyzetnek fogta fel. Szemléletét jól tükrözik az Amásziában papírra vetett sorok: „Mint mást, a bort is kénytelenek elrejteti; ha nem így tennének, az örökké jelen levő hadnép inná meg az egészet. Így aztán Törökország-szerte nincsen sem hordó, sem pince, és Istennek ez az adománya a szegény nép számára vajmi kevés örömet nyújt, hiszen kénytelenek borukat ezek hiányában földi bodzával, valamint az általuk topraknak nevezett meszes földdel összekeverni, nehogy az élvezhetetlenül nyúlóssá váljon. Mivelhogy boraik tulajdonképpen maguktól fehérek volnának, már csak az ügyefogyott kezelés miatt sem tudnák megtartani eredeti színiüket, kénytelenek a fent elmondott módon bodzával vörösre festeni.”⁸⁵

A borok szállítására a Balkánon kifejezetten erre a célra készített transzport hordókat használtak. Méretük igen különböző volt. Azoknak a „hordócskák”-nak [*vassle*] az űrtartalma, amelyekben konstantinápolyi tartózkodásuk alatt a görögök elhozták a napi borjárandóságot, 50 liter körül volt.⁸⁶ A konstantinápolyi kereskedők sokkal nagyobb, gyakran óriási hordókban szállították a városba a szigeteken vásárolt boraikat. Ezek akár 15–18 akósak [*emer*] is voltak, ami kb. 8–10 hl-nek felelt meg. Dernschwam csodálattal szemlélte, amint nyolc teherhordó négy keresztbe kötött rúdon vitt egy-egy ilyen hatalmas hordót a kikötőből a városba. Azt is feljegyezte, hogy egyszerre léptek, és közben ütemesen kiáltottak.⁸⁷ Kisebb mennyiséget főként lóháton, kecskebőr tömlőkben szállítottak. A kis-ázsiai úton mindvégig így vitték hozzájuk a görögök a bort és a melikrátumot.

A 16. század első fele a tradicionális európai borkultúra csúcspontja volt. Igen sok és igen jó borokat termeltek, s ezek a kereskedelem révén szinte mindenhová eljutottak. A kor szellemének megfelelően Dernschwam számára is a

⁸³ TARDY 1984. 444. Szabad fordításában: „Lopóval vett ki belőle.”

⁸⁴ BABINGER 1923. 236: „*daraus mit einer an einem steken den wein heraus gehaben*” – A német szöveg itt pontatlan, másutt azonban azt írja, hogy korsóval vagy iccével [*mit ein krüge oder mos*] merítették az amforából BABINGER 1923. 103.

⁸⁵ TARDY 1984. 444.

⁸⁶ Vö. a 49. jegyzettel.

⁸⁷ TARDY 1984. 274.

bor számított az egyetlen nemes és egyben nélkülözhetetlen italnak. Mint vérbeli kereskedő, elképesztőnek, mi több, hihetetlen ostobaságnak tekintette, hogy egy olyan ország, ahol bőven vannak bortermelésre alkalmas tájak, nem használja ki ezeket a lehetőségeket.⁸⁸ Amásziából visszafelé nem egészen ugyanazon az útvonalon haladtak, mint odafelé. Így fordulhatott elő, hogy Anciráig már egyszer sem sikerült bort vásárolniok. Nem csoda, hogy egyetlen tömör mondatba sűrített véleménye a következő volt: „Bor és más szükségleti cikkek iránt a törökországi utakon ugyan kár érdeklődni, mivel az ilyen barbár, elaljasodott, csak állattenyésztésből élő népnél úgysem lehet mást találni, mint joghurtot vagy savanyú tejet.”⁸⁹ A sok nélkülözés után a niceai görögök és örmények bőséges borkínálata valóságos felüdülést jelentett utasaink számára, noha e borok semmivel sem hasonlítottak jobban az európai borokra, mint amikor utoljára itt jártak. Kétnapos pihenő után, 1555. június 23-án érkeztek vissza Konstantinápolyba. Valószínűleg nem tévedünk, ha azt gondoljuk, hogy szerzőnk július 3-án nagy megkönnyebbüléssel indult haza, s talán abban sem, hogy a sok viszontagsággal járó, fárasztó utazás gyötrelmeit nagymértékben tézte a megfelelő mennyiségű és minőségű bor állandó hiánya.

Bulgária földjére lépve Dernschwam örömmel tapasztalta, hogy elegendő és jó minőségű élelmiszert vásárolhatnak, mégpedig olcsóbban, mint Törökországban. Az út mentén mindenfelé árultak pogácsát [*pagatschen*], jó kenyeret, s ami különösen kellemesen érintette: bort is. E téren az első és hosszú idő után minden bizonnyal a legkellemesebb meglepetése az volt, hogy mindjárt az első napon fehérborra is akadtak.⁹⁰ Ezt követően ugyan fehérborról sokáig nem esett szó, de borhiányról sem. Mint már említettük, Szerbián és Bulgárián keresztülutazva, oda és vissza is sokszor drámai képekben számolt be a szívének oly kedves szőlőhegyek pusztulásáról.⁹¹ Ennek ellenére az út mentén mindeütt vehettek bort, amit a közeli falvakban lakó bolgár keresztények szállítottak oda szekéren, és a hordókból árusítottak.⁹² Útközben többször is láttak bort szállító bolgár szekereket. Egy alkalommal tizenegy ökrös szekérrel találkoztak, melyeken „nagy és hosszú, tiroli formájú hordókban” Nis környéki bolgárok vitték eladni boraikat Szófiába.⁹³ Nisbe érve ismét megemlítette, hogy a borok „frissek” ugyan, de vörösek és savanyúak, s úgy tetszik, hogy rosszab-

⁸⁸ Útközben többször is feljegyezte, ha bortermelésre alkalmas domboldalakat látott: TARDY 1984. 369, 376, 403.

⁸⁹ TARDY 1984. 430.

⁹⁰ TARDY 1984. 466.

⁹¹ A sok parlag és az elegendő bor ellentmondása valószínűleg abból adódik, hogy az utazó elsősorban a hadi úttá vált ősi kereskedelmi utat szegélyező elnéptelenedett vidéket láthatta. A keresztény lakosság a védettebb, hegyek között fekvő falvakba húzódott, és szőlőket is ott művelt. A hódoltság alatt élő balkáni népek életére vö. HEGYI 1995. 23–25.

⁹² TARDY 1984. 466.

⁹³ TARDY 1984. 474. Vö. még: 477.

bak, mint Bulgáriában. Ennek okát abban vélte felfedezni, hogy az itteni rációk nem tudják rendesen megművelni szőlőiket. Csak megmetszik, és egyszer megkapálják, amit a helyiek azzal magyaráztak, hogy a sok robotkötelezettség miatt nem jut többre idejük.⁹⁴ Innen a Morava völgyében észak felé haladva megállapította, hogy egész Rácországban sok az elbozótosodott parlagszőlő, bár egy részüket azért itt-ott a rációk művelik.⁹⁵ Szendrőtől még jó félnapi járóföldre lehettek, amikor Vinicza faluban megszálltak. Dernschwam az egész hosszú utazás alatt ekkor jegyezte fel először, hogy a „bor egészen jó, hasonló a bécsihez”.⁹⁶ (Ráadásul még olcsó is volt, mert 3 akcséért 16 bécsi messzelynél is többet adtak.) Másnap továbbindultak Szendrőbe, ahol a bort szintén „jó”-nak és olcsónak találta.⁹⁷ Az utat szegélyező vidék azonban változatlanul a pusztulás képét mutatta, csak itt-ott látott egy-egy megművelt parcellát. Szendrőből Nándorfehérvár felé haladva az elvadult tájban már éppen csak ki lehetett venni az egykori szántók és szőlők mezsgyéit.⁹⁸ Jó és olcsó bor azonban itt is bőségesen volt.⁹⁹

Utasaink Belgrádnál nem szálltak hajóra, hanem továbbra is a szárazföldön haladva, kocsijaikon folytatták útjukat egészen Budáig. Végigutazva a Szerémségen saját szemükkel győződhetek meg az egykor legendás borvidék szomorú, 16. század közepi jelenéről. Mielőtt azonban számba vennék Dernschwam idevágó naplóbejegyzéseit, egy nagyon fontos helyesbítést kell tennünk. Az útleírás magyar fordításában azt olvassuk, hogy „Belgrádtól kezdve Branicáig [a jegyzetírő szerint azonos lehetett az egykori Valkó vármegyében fekvő Brankóczal], *Somogyon* át haladtunk”,¹⁰⁰ majd nem sokkal később: „Belgrádtól Valkóig végig a *Somogyságon* át utazik az ember a Buka patak mentén.”¹⁰¹ Nem kétséges, hogy itt súlyos félreértésről van szó. Ez a terület a Szerémség, mely soha sem volt Somogy megye része, és nem viselte a Somogy tájnevet sem. Aligha képzelhető el, hogy Dernschwam tévedett volna a késő középkori és kora újkori Magyarország leghíresebb és leggazdagabb tájának megnevezésében. A hiba minden valószínűség szerint akkor keletkezett, amikor Franz BABINGER az eredeti, igen nehezen olvasható kéziratban szereplő névalakot hol *Symichnek*, hol *Simichnek* olvasta,¹⁰² és az általa ismert *comita-*

⁹⁴ A szőlőhegyeknek ez a „fenntartó művelése” a hadjárásoknak kitett tájakon másutt is jellemző volt. Magyar vonatkozásban: ÉGETŐ 1985. 79–85.

⁹⁵ TARDY 1984. 483.

⁹⁶ BABINGER 1923. 260: „*Wein zimlich gut wie wiener wein*”.

⁹⁷ BABINGER 1923. 261: „*Hot alda vill guetz weins und wulfail*”.

⁹⁸ TARDY 1984. 485.

⁹⁹ TARDY 1984. 487.

¹⁰⁰ TARDY 1984. 488. Kiemelés tőlem – É. M.

¹⁰¹ TARDY 1984. 490. Kiemelés tőlem – É. M.

¹⁰² BABINGER 1923. 4, 102, 264, 265, 265.

tus Simigiensis-szel, azaz Somogy vármegyével azonosította.¹⁰³ Az eredeti német kéziratot sajnos nem volt módomban tanulmányozni, de a szövegkörnyezet alapján mindannyiszor egyértelmű, hogy itt a táj latin eredetű nevének (*Sirmium, Syrmien*) félreolvasásáról van szó. A tévedés már az első előfordulásnál szembeötlő, amikor Bánmonostornál azt olvassuk, hogy „valaha itt lakott a somogyi püspök”, s bár a jegyzetíró-fordító megjegyzi, hogy ez a szerémi püspök székhelye volt, sem itt, sem a későbbiekben nem korrigálja a Somoggal való azonosítást.¹⁰⁴ Még különösebb a következő mondat: „Belgrádtól Valkóig végig a Somogyságon át utazik az ember a Buka patak mentén; az egyik terület Szerém megye, a másik Valkó megye.”¹⁰⁵ Bár OLÁH Miklós csaknem egykorú leírásában megemlíti a somogyi borokat is,¹⁰⁶ annak azonban semmi valószínűsége sincs, hogy Dernschwam ezt írta volna: „valaha Somogyban termett a legnemesebb bor.”¹⁰⁷ A mindenekfelett való elsőség a 16. század elejéig csakis a szerémségi borokat illette meg. Fontos tehát tudatosítanunk, hogy amikor ebben az útleírásban Somogyról vagy somogyi borokról olvassunk, akkor valójában mindannyiszor a Szerémségről van szó. Esetünkben azért perdöntő ez, mert Dernschwam útleírása éppen e leghíresebb középkori borvidékünk hosszú agóniájának időszakában készült.

Lássuk tehát, hogy mit jegyzett fel szerzőnk a szerémségi szőlők egykorú állapotáról. A szőlők egy része itt is parlagon volt, de elég sok művelésben tartott szőlőt is láthatott („a szőlőskertek egészen a Dunáig húzódnak le”),¹⁰⁸ csakhogy a borok már nem olyan jók, mint valaha; a kertek nincsenek olyan jól megművelve, mint korábban, mert a munkáskéz igen megfogyatkozott.¹⁰⁹ Ugyanerről korábban részletesebben így írt: valaha Somogyban [= Szerémségben] a legnemesebb bor termett, de most semmivel sem különb a hitvány boroknál: a szőlőskerteket nem lehet megkapálni, a munkálatokat rendesen elvégezni [*die weingarthen nicht mugen gehawen vnd inen recht ausgewart werden*], sem edényeket, sem csöbröket nem készítenek többé a szűréshez [*auch nicht geschir noch kuffen haben mer zu fechsen*]. De nincs is már a boroknak sem olyan kedves illatuk, sem ízük, mint volt régen Budán László és Lajos királyok idejében.¹¹⁰

Dernschwam szerint Szerbia Nándorfehérvárnál végződik,¹¹¹ tehát oda számítja Szendrőt és a Duna jobb partját délről egykor szegélyező Macsói és Nándorfehérvári Bánságot is. A rációk azonban már nemcsak Szendrőt és Belg-

¹⁰³ Vö. BABINGER 1923. 278. 36. jegyzet.

¹⁰⁴ TARDY 1984. 141.

¹⁰⁵ TARDY 1984. 490.

¹⁰⁶ OLÁH [1536] 1985.

¹⁰⁷ TARDY 1984. 269.

¹⁰⁸ TARDY 1984. 488.

¹⁰⁹ TARDY 1984. 489.

¹¹⁰ BABINGER 1923. 102.

¹¹¹ TARDY 1984. 142.

rádót lakták, hanem az egész Szerémséget is.¹¹² Néhány helyen említi csak, hogy rácok, magyarok és törökök vegyesen laknak, pl. Sotinban, Vukováron. Végre a teljesen törökök által lakott Eszéket is maguk mögött hagyva, megérkeztek Alsó-Baranyába. Az első útjukba eső és színmagyar falu Laskó volt. Innen Karancson, Baranyaváron, Szekcsőn, Bátán át Bátaszékre vezetett útjuk. A hajdúkat és a török martalókat nem számítva, e települések helyben lakó népessége zömében magyar volt. Bátaszéktől már Felső-Baranya kezdődött. Útjuk végig a szekszárd-bátai dombság jól művelt szőlőkkel borított lankái alatt vezetett Tolna mezővároson át Szekszárdra. Ez a táj a 16. században felvirágozott észak-baranyai borvidék területe volt.¹¹³ Sajátos (és az egyetlen forrásból levonható következtetések szempontjából óvatosságra intő is), hogy e borokról semmit sem jegyzett fel szerzőnk, pedig bizonyára több helyen is megkóstolták. Bátaszéken és Tolnán pl. biztosan, hiszen itt éjszakáztak. Csúpan a Pakson tartott pihenő kapcsán jegyezte fel, hogy kenyéren és tojáson kívül „jó bort” ittak, és korai (augusztus 2-a volt), érett szőlőt is ettek. Szerzőnk figyelmét nem kerülték el az agyagos partoldalba vájt hűvös pincék sem.¹¹⁴ Dunaföldvár, Adony és Ráckeve érintésével két nap múlva megérkeztek Budára, ahol Dernschwam hosszasan ecsetelte az egykor fényes város hallatlan lepusztultságát, melyet mintegy megkoronáz a szőlőhegyekről írott, s már többek által is idézett két tömör mondata: „A budai hegyvidék, a szőlőskertek sivarak, elhagyottak. Száz szőlőskertből jóformán egy sincs megművelve.”¹¹⁵ Megemlíti, hogy borkimérések csak a Magdolna-templom környékén vannak, ahol keresztények laknak, arról azonban nem tett említést, hogy ott milyen borokat árultak.

*

Hans Dernschwam hosszú útján Bécestől Amásziáig és vissza nemcsak a két világrendet elválasztó határt lépte át, hanem egymással érintkező kultúrák határait is. Útleírásában, az etnikai és vallási különbségek mögött felsejlenek az anyagi kultúra, s ezen belül a bennünket most érdeklő borkultúra eltérései is. Annak ellenére, hogy ez irányú feljegyzéseinek zöme a törökországi állapotokat ismerteti, bizonyos következtetések mégis lehetségesek. Kiindulási pontunk az, hogy szerzőnk csaknem kétéves törökországi tartózkodása után a bolgárok és szerbek borait sokkal elnézőbben ítélte meg, mint azokat a görög borokat, amelyekhez addig Törökországban hozzájuthatott. Annak idején Konstantinápolyba érkezve még úgy tetszett neki, hogy már csaknem Belgrádtól kezdve egyformák voltak a borok. Amikor hazafelé jövet Bulgáriában és

¹¹² TARDY 1984. 488.

¹¹³ Történeti szempontból SZAKÁLY Ferenc dolgozta fel részletesen több dolgozatában. Vö. SZAKÁLY 1969. 31–36; 1979. 12–24; 1999. 119–131.

¹¹⁴ TARDY 1984. 494.

¹¹⁵ TARDY, 1984. 502.

Szerbiában ismét megkóstolta az ott készült borokat, úgy találta, hogy bár ezek is vörösek és fanyarok, mint a törökországi görögöké, mégis különböznek azoktól. A mérleg a bolgár és szerb borok javára billent. Dernschwam ezt úgy fejezte ki, hogy Törökországban csak „készített” vagy „csinált” [*gemachter wein*] vörösborok voltak, Bulgáriában és Szerbiában viszont „frissek” [*frische*]. A „készített bor” megjelölés esetében elég nyilvánvalónak látszik, hogy az adalékanyagok alkalmazását jelenti.¹¹⁶ A „friss” jelző tartalma viszont önmagában nem teljesen egyértelmű. Szóba jöhető szótári értelmezései szerint: 1. 'újonnan készített', 'frissen hozott', de nem az 'újbor', 'idei bor' [*heurigen*] jelentésben, mely az 'óbor' ellentéte, hanem a présből frissen kifolyt, vagy a hordóból éppen kivett must vagy bor értelemben; 2. 'hűs bor' [*frischer wein ist kühler wein*] jelentésben;¹¹⁷ 3. 'nem erjesztéssel megsavanyított' [*nicht durch Gärung sauer geworden*], 'nem besózott' [*nicht eingesalzen*] élelmiszerek pl. zöldségfélék, halak.¹¹⁸ Mind az első, mind a második jelentésnek lehetne létjogosultsága, elfogadása mégsem látszik megnyugtatónak, Dernschwam szövegében ugyanis a „friss” bor a törökországi „készített” vagy „csinált” borok ellentétpárjaként jelenik meg. Ebben a funkcióban viszont sem a „hűs”, sem a „frissen hozott” vagy „frissen csapolt” nem állja meg a helyét. A harmadik értelmezés első pillanatra nem látszik kapcsolatban lenni a borminőségekkel. Ha azonban számításba vesszük, hogy itt a friss jelző az élelmiszereknek a maguk természetességében meghagyott állapotát fejezi ki, akkor a szerzőnk által használt nyelvi szerkezetben is fontos információ hordozójává válik: a görögök toprakkal (és gyakran más egyebekkel) kevert borával ellentétben az adalékanyagok nélkül készült bort jelenti.¹¹⁹ Dernschwam világosan meghúzza a határt is a kétfajta vörösbor elterjedési területe között. Szerinte (Törökországból jövet) a „friss” borok Drinápolytól, Philippopolistól és Nisntől kezdődnek, de befelé haladva még bőven találkozni mesterségesen csinált, hevítő borokkal.¹²⁰ Nem teljesen egyértelmű, hogy a szerző pontosan melyik irányt értette a „befelé” alatt. Egy azonban bizonyos: útvonala itt érintett egy átmeneti sávot, melyben kétféle vörösborkultúra találkozott. Mind ez ideig a balkáni vörösborkultúrákat egységes egésznek tekintettük, mely kellően nem tisztázott módon,

¹¹⁶ A *gemachter wein* magyar megfelelője a történeti forrásokban szereplő „csinált bor”, ami azt fejezi ki, hogy nem a maga természetes módján készült, hanem valamilyen speciális beavatkozáson ment keresztül. E névvel illették pl. Tokaj-Hegyalján a 17–19. században az aszúborot és a mászlást. BALASSA 1991. 438, 459.

¹¹⁷ GRIMM 1854–1954. IV/I. 1. 205–206.

¹¹⁸ KLUGE 1963. 219.

¹¹⁹ A magyar fordításban TARDY Lajos a '*frischer Wein*'-t '*nyers bor*'-nak fordította, amit elfogadhatóan indokol az, hogy a '*nyers*' jelző jelentéstartalmába is beletartozik a '*feldolgozatlan*', '*megmunkálatlan*' jelentés. TESZ II. 1043.

¹²⁰ BABINGER 1923. 257: „*Zw Trinapol, Philipopol, Nissa haben sich die frischen wein angefangen, aber hieneinwercz vjl gemachte hiczige wein.*”

de mégis az ókori görög kultúrában gyökerezik.¹²¹ Ez az útleírás arra utal, hogy a 16. században a Balkán-félszigeten két, egymástól földrajzilag és talán etnikailag is elkülönülő borkultúra élt. Az egyik az antik hagyományokat közvetlenül továbbvivő és továbbra is főként a görögök által gyakorolt borkészítési mód volt. A másik a Görögországtól északra és északnyugatra élő szlávok (bolgárok és szerbek) körében volt honos. A kétfajta vörösbor között az egyetlen tapintható különbség – legalábbis Dernschwam elbeszélése alapján – az mindenekelőtt a toprak (gipsz) alkalmazásában, illetve annak hiányában állt. Lehetséges, hogy voltak más mozzanatok is, ezekre azonban Dernschwam nem tért ki, és egyelőre máshonnan sincsenek további adatok.

Ezen a ponton elkerülhetetlen, hogy legalább néhány gondolat erejéig kitérjünk a szőlőfajták kérdésére. A konstantinápolyi és általában a törökországi vörösborokról szólva Dernschwam többször megemlítette, hogy ezek a borok fehér és más világos színű szőlőfajtákból készültek. Vörös, illetve fekete színűket szerinte csupán a földi bodza levének hozzákeverésével érték el a kereskedők vagy termelők. Ha ez utóbbi esetleg nem is volt száz százalékban igaz, két dolgot mindenképpen bizonyít. Az egyik az, hogy a vörösborkészítés itt is – miként pl. Magyarországon – egy korábbi fehérborkultúrára telepedett rá. Hogy ez mikor és hogyan történt, arra csak a további kutatások adhatják meg a választ. A másik következtetésünk az, hogy az érintett területeken az adott korszakban festékanyagban gazdag bogyójú, önmagában az erjesztés során is megfelelő színt adó szőlőfajtát nem ismertek. Ez pedig ismét felveti a kadarka szőlő származási helyének kérdését. A nyelvészek az albániai Skodra (Szkutari) város nevéből származtatják a fajta nevét.¹²² Ezzel szemben a művelődéstörténeti és néprajzi kutatás SCHAMS Ferenc nyomán úgy foglalt állást, hogy a név nem erre a Skodrára, hanem a Boszporusz keleti partján fekvő Üszküdarra (ma Isztambul külvárosa) utal, melyet szintén neveztek Szkutarinak.¹²³ (Maga Dernschwam is mindvégig *Scutarnak* nevezi naplójában a várost.) Az a tény viszont, hogy Konstantinápolyban (és Kis-Ázsiában) a 16. század közepén túlnyomórészt fehér és „barna” szőlőfűrtökből készítették a vörösbort, minimálisra csökkenteni az üszküdari származás valószínűségét. Az egykorú bulgáriai és szerbiai „friss” vörösborokat adó szőlőfajtákról, esetleges festékanyagokról Dernschwamtól sajnos semmit sem tudunk meg.

A következő kérdés, immár a magyar borkultúra szempontjából az, hogy ennek a „friss” vörösborokat eredményező kultúrának 1555-ben hol húzódhattott az északi határa? Dernschwamnak az az idézett megjegyzése, hogy a balkáni vörösborok egészen más külsejűek és ízűek, mint az otthoniak, s egyáltalán egész viszonyulása a Nándorfehérvártól délre megismert borokhoz mind azt bizonyítja, hogy a magyar vörösborok a 16. század közepén még biztosan

¹²¹ ANDRÁSFALVY 1957. 67.

¹²² TESZ II. 301; uo. lásd további irodalom.

¹²³ SCHAMS 1832–1833. I. 135. nyomán RAPAICS 1938. 530; ANDRÁSFALVY 1957. 59.

nem a balkáni technológiával készültek. Kérdés azonban, hogy vajon elérte-e már Magyarország déli végeit, s különösképpen: elérte-e már a Szerémséget? Dernschwam korábbi megjegyzése, miszerint a szikrázóan vörös borok körülbelül Nándorfehérvárnál kezdődtek, azt sejteti, hogy ez a határ ebben az időben éppen valahol itt húzódott. A visszafelé úton ennél valamivel többet is megtudunk. Még Rácországban jártak, de már közel Magyarország egykori déli határához, amikor Vinicában jó fehérborot kaptak. Útjuk korábbi szakaszán láttuk, hogy Kis-Ázsiában, Konstantinápolyban, sőt a török–bolgár határ bulgáriai oldalán is akadtak fehérborra. Ezek azonban mindig ritka kivételnek számítottak a vörösborok tengerében, és ami a legfontosabb: egyszer sem nevezte őket „jó”-nak. Dernschwam feljegyzéseiben Vinica jelentette a fordulópontot. Arról már korábban értesültünk, hogy szerzőnk szótárában a „jó bor” a kissé savanykás, szénsavat is tartalmazó, pezsdítő hatású, fiatal fehérborot jelentette. Ha bármi kétségünk támadna afelől, hogy itt végre ilyenhez jutott, akkor a „hasonló a bécsihez” kitétel meggyőzően oszthatja el minden gyanúkat. Mivel ettől kezdve már csak „jó” borral találkozott, arra következtethetünk, hogy a balkáni vörösborkultúra északi határa ekkor valahol a Szávától délre, a Magyar Királyságnak a török hódítás előtt bánágokba szervezett déli határvidékén volt. A 16. század közepén a középkori európai fehérborkultúra és a Balkánról észak felé terjeszkedő vörösborkultúra közötti (egyelőre ismeretlen) határvonal vagy inkább határvidék elsőként megjelölhető pontjának Vinicát kell tekintenünk.

A délszláv közvetítés kérdésének összetettségét jelzi, hogy bár ekkor már a Duna–Dráva vonaláig főként rácok laktak, és közülük sokan foglalkoztak szőlőműveléssel, bortermeléssel, nem voltak egyszersmind a balkáni vörösborkultúra hordozói. Valószínűsíthető, hogy ez a bortermelő szerb lakosság még nem újonnan érkezett telepes, hanem a magyarság elmenekülése után, a török előrenyomulása ellenére helyben maradó népesség volt. Ezt a feltételezésünket Dernschwam útinaplójának egy részlete is megerősíti. Miközben megállapítja, hogy az egész Szerémséget rácok lakják, megjegyzi, hogy e szerémségi rácok viselete semmiben sem különbözik a magyarokétól.¹²⁴ Ez arra utal, hogy ők voltak azok, akik a korábban vegyes (magyar–szláv) lakosságú Szerémségben a délszláv elemet alkották, és így ők voltak azok is, akik egy darabig még tovább művelték a magyarok elhagyott szőleit. Rosszabb körülmények között, alacsonyabb színvonalon, de még a 16. század utolsó harmadában is megművelték a hajdan nagy hírű borvidék egy részét.¹²⁵

Hans Dernschwam naplójának tanúsága szerint tehát útja során 3 borkultúra területét érintette: 1. az európai fehérbor, 2. a szerb–bolgár vörösbor, 3. a görög vörösbor által uralt vidékeket. Megfigyelései több ponton fontos előrelépést jelentenek a kutatás számára. Közülük különösen kettő érdemel nagy figyelmet. Egyrészt bizonyosnak látszik, hogy a késő középkorban a fehérborkultúra elter-

¹²⁴ TARDY 1984. 488.

¹²⁵ SZAKÁLY 1999. 118.

jedési területe nem ért véget Magyarország déli határainál. A Balkán-félsziget északi sávjában élő délszláv termelők és a tengerparti görög kolóniák éppúgy főként fehérbort készítettek, mint a tőlük északra fekvő borvidékek magyar szőlősgazdái. Ez megerősíti azt a korábbi álláspontot,¹²⁶ hogy a kadarkakultúra Szerbia déli, illetve Albánia északi határvidékéről származik. Hogy számos menekülthullám közül melyikhez köthető, továbbra sem tudjuk, azt azonban igen, hogy 1555-ben már igen közel volt Magyarország déli határaihoz. Új megvilágításba került maga a „balkáni vörösbor” kérdése is. Mind ez ideig ugyanis e borkultúrát egységes egésznek tekintettük. Dernschwam útinaplója alapján úgy látszik, hogy a vizsgált időszakban a Balkánon kétféle vörösbor-készítési mód létezett egymás mellett. A kutatás jelenlegi állása szerint feltételezem, hogy a tengerparti görög kolóniák a vörösbornak egy késő középkori-kora újkori divathoz az antik hagyományokhoz viszonyulva alkalmazkodtak. Az európai fehérbor és a görög vörösbor által uralt terület közé délnyugati irányból észak-északkelet felé haladva, ék gyanánt hatolt be az erőteljes délszláv migráció által terjesztett vörösborkultúra. Arra egyelőre nincsenek bizonyítékaim, hogy ez egyben már ekkor azonos volt a kadarkakultúrának hazánkban a 17–18. század fordulójától dokumentálható komplex rendszerével, az antik gyökerekből táplálkozó görög vörösborkultúrától való világos elkülönítés érdekében mégis megelőlegezhetőnek tartom a kadarkakultúra megnevezést. Annak tisztázása, hogy a kétfajta vörösbor időben, térben és a technológia vonatkozásában hogyan viszonyult egymáshoz, a további kutatás feladata lesz.

Tisztában vagyunk azzal, hogy egyetlen személy beszámolója alapján, legyen az illető bármilyen éles szemű is, nem kaphatunk teljes képet egy korszak borkultúrájáról. Hans Dernschwam útinaplójának olvasása után nemhogy csökkent volna, hanem inkább növekedett a megválaszolatlan kérdések száma. Annyi azonban bizonyos, hogy minden hiányosság ellenére eddig tőle tudtunk meg a legtöbbet a 16. század derekának délkelet-európai borkultúrájáról, s ami még ennél is fontosabb: megfigyelései új távlatokat nyitnak a borkultúra és ezen belül különösen a vörösbor történetének kutatása előtt.

IRODALOM

ANDRÁSFALVY Bertalan

1957 *A vörösbor Magyarországon. Szőlőművelésünk balkáni kapcsolatai.* Néprajzi Értesítő XXXIX. 49–69.

1961 *Pekmez. Adatok törökkori szőlőkultúránk ismeretéhez.* MTA Du-

nántúli Tudományos Intézet. Kiseb-
sebb tanulmányok. Pécs

1999 *A Kadarka-kultúra Magyarországon.* In: BENYÁK Zoltán–BENYÁK Ferenc (szerk.): *Borok és korok.* Bepillantás a bor kultúrtörténetébe. Budapest

¹²⁶ RAPAICS 1938; ANDRÁSFALVY 1957; 1965; 1999.

- BABINGER, Franz
1923 *Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien*. München – Leipzig
- BALASSA Iván
1991 *Tokaj-Hegyalja szőleje és bora*. Tokaj
- BASSERMANN-JORDAN, Friedrich
1923² *Geschichte des Weinbaus*. I–II. Frankfurt am Main
- BELÉNYESY Márta
1955 *Szőlő- és gyümölcsstermesztésünk a XIV. században*. Néprajzi Értesítő XXXVII. 11–28.
- BERLÁSZ Jenő
1984 *A Dernschwam-könyvtár*. Szeged
- BETZEK, Jakob von
[1564/65] 1973 *Gesandtschaftsreise nach Ungarn und in die Türkei in Jahre*. Hrsg.: GERHARD Ganschow. München
- BŐRCsök Vince
1963 *A szőlő és must a szegedei tanyák népének téli táplálkozásában*. (Néprajzi Dolgozatok 14.) Szeged
- CSEPREGI Pál – ZILAI János
1960² *Szőlőfajtáink. Ampelográfia*. Budapest
- CSOMA Zsigmond
1994–95 *Szőlészeti, borászati hagyományok a megújulás és a közösség kötelékében*. Debrecen – Budapest
- DVIHALY Annamária
1932 *A budai szőlőművelés története*. Budapest
- ÉGETŐ Melinda
1973 *Az Alföld és a Dunántúl szőlőművelésének kapcsolata. Szőlőművelés és borkészítés a racionalizálás előtt*. In: TÁLASI István (szerk.): *Tanulmányok az anyagi kultúra köréből*. I. Budapest, 195–249.
- 1991 *A balkáni vörösborkultúra hatása az Alföld szőlő- és borkultúrájára*. In: HALÁSZ Péter (szerk.):
- A Duna menti népek hagyományos műveltsége. *Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére*. 269–275.
- 1993 *Az alföldi paraszti szőlőművelés és borkészítés története a középkortól a múlt század közepéig*. Budapest
- FEKETE Lajos
1944 *Budapest a törökkorban*. Budapest története. III. Budapest
- GERLACH, Stephen
[1573] 1674 *Tagebuch an die ottomanische Pforte abgefertigten Gesandtschaft*. Frankfurt
- GRIMM, Jacob – GRIMM, Wilhelm
1854–1954 *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. Bd. I–XVI. Leipzig
- HEGYI Klára
1995 *Török berendezkedés Magyarországon*. (História Könyvtár) Budapest
- HERMANN Zsuzsanna
1968 *Hans Dernschwam könyvei között*. Klny. az Egyetemi Könyvtár Évkönyvei IV. kötetéből. Budapest, 167–177.
- HYNKOVÁ, Hana
1973 *Europäische Reiseberichte aus dem 15. und 16. Jahrhundert als Quellen für die historische Geographie Bulgariens*. Sofia
- KLUGE, Friedrich
1963 *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin
- NAGYVÁTHY János
1821 *Magyar practicus természető*. Pest
- NÉMETH Márton
1966 *Borszőlőfajták határozókulcsa*. Budapest
- OLÁH Miklós
[1536] 1985 *Hungária*. (Gondolkodó magyarok) Budapest
- PENEVA-SABEVA, Lili
1971 *Tradiciono lozarsztvo i vinarsztvo v Petricsko i Melnicsko*. Iz-

- vesztyija na Etnografszkij Insztyitut i Muzej XIII. 53–93.
- PÉTERFY József
1846 *Szekszárdi hegyek, s a' szőlőmivélés*. Magyar Gazda VI. 69. 1111–1118.
- RAPAICS Raymund
1938 *A kadarkaszőlő és vörösboraink*. Természettudományi Közlöny 70. 529–536.
1940 *A magyar gyümölcs*. Budapest
- SAKAZOV, Ivan
1929 *Bulgarische Wirtschaftsgeschichte*. Berlin – Leipzig
- SCHAMS Ferenc
1832–33 *Ungarns Weinbau in seinem ganzen Umfange...* I–II. Pest
- SZAKÁLY Ferenc
1969 *Tolna megye negyven esztendeje a mohácsi csata után (1526–1566)*. In: PUSKÁS Attila (szerk.): *Tanulmányok Tolna megye történetéből*. II. 5–85.
1979 *A Közép-Duna menti bortermelés fénykora (a XVI. század derekán)*. Dunatáj II. 12–24.
1999 *A Közép-Duna menti bortermelés fénykora*. In: BENYÁK Zoltán – BENYÁK Ferenc (szerk.): *Borok és korok*. Bepillantás a bor kultúrtörténetébe. Budapest, 115–131.
- SZAMOTA István
1891 *Régi utazások Magyarországon és a Balkán-félszigeten*. Budapest
- TAKÁTS Sándor
1903 *A felsőmagyarországi bortermelés 1565-ben*. Magyar Gazdaságtörténelmi Szemle X. 44.
- TARDY Lajos
1971 *Régi magyar követjárások Keleten*. (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 11.) Budapest
1977 *Rabok, Követek Kalmárok az oszmán birodalomról*. Budapest
1984 *Hans Dernschwam: Erdély, Besztercebánya, Törökországi úti-napló*. Közreadja: TARDY Lajos. Budapest
- VINCZE István
1958 *Magyar borsajtók*. Ethnographia LXIX. 1–27.
1975 *Taposók és prések (Adatok a kelet-európai borkultúra történetéhez)*. Ethnographia LXXXVI. 104–152.
1984 *A bortárolók történeti formái: verem – dolium – hordó*. Ethnographia XCV. 2–9.
- WEINHOLD, Rudolf
1966 *Rebmesser und Kelter*. In: *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde*. Bd. 12. Berlin, 37–48.

MELINDA ÉGETŐ

ON THE QUESTION OF BOUNDARIES BETWEEN
WINE-CULTURES IN SOUTH-EASTERN EUROPE
IN THE 16TH CENTURY

The author bases her analysis on the characteristics of wine-cultures in the former Hungarian kingdom and the Balkans on the travel notes of a commercial agent for Fuggers in Hungary. H. Derscham, made these notes on a trip to Constantinople and Asia Minor in 1553–1555. Based on the first, German edition (Babinger, 1923) and its Hungarian translation (Tardy, 1986), she establishes that in Hungary, just as in Europe at that time, predominantly white wines of good quality were produced in great quantities. Red wine was rare and was not a favoured drink. One could only buy red wine, from the southern Hungarian border down to Constantinople, that Derscham found, as other travellers did, acid and bad. In his notes, apart from the quality of wine, he attended to many other details: to the cultivation of vineyards, to wine-producing technology, to wine storage and to the question of the varieties of grape cultivated.

Having analysed in detail these notes, the author concludes that geographically, and perhaps also ethnically, there were two distinct red wine cultures in the middle of the 16th century in the Balkans. The first was a wine-producing technique used by Greeks, which developed antique traditions. The second was known to Slavs living to the north and north-west of Greece (from Nis to Edirne). Situated between the European white wine and the Greek red wine regions, this latter was enjoying expansion at about this time; spreading south/south-west to north/north-east (from the border region of southern Serbia and northern Albania to Hungary and to northern Bulgaria). In regard to the characteristics of the two red wine cultures, their tools were pretty similar; the main difference seems to be the use of, or lack of, additives – mainly *toprak* (gypsum) and certain colouring agents. The date these two wine-cultures were established, their geographical extent, their technologies and their mutual relationship requires further investigation.



A VIETNAMI NÉPEK ARCHAIKUS HŐSEPIKÁI¹

1. LEXIKÁLIS ADATOK A VIETNAMI NÉPEKRŐL

Vietnam soknemzetiségű ország Délkelet-Ázsiában. Az 1999. évi népszámlálás adatai szerint lakossága 76 323 173 fő, amelynek 86 százaléka kinh (azaz viet), 14 százaléka pedig 53 különböző nemzetiségből tevődik össze². Közülük néhánynak a lélekszáma kb. egymillió főre tehető, ilyen a muong, tay, thai, hoa (kínai) és khmer. De van köztük olyan is, amely mindössze néhány száz főt tesz ki, mint az odu és a rnam. Az ország népei a délkelet-ázsiai térség nyelvcsaládjába (ausztróázsiai, ausztronéz, ausztróthai, kínai-tibeti és kadai) tartozó nyelveket beszélnek.³ A legnagyobb nyelvcsalád, az ausztróázsiai 33 népet tartalmaz négy alcsoportban: a viet-muong, a mon-khmer, kadai és a miao-jao csoportokban.⁴ Az államalkotó többség (viet) és az ország legkisebb nemzetiisége, az odu egyaránt idetartozik. A mon-khmer alcsoport népei főleg Közép- és Dél-Vietnamban élnek; a többiek, köztük a vietekhez közel álló muongok jobbra Vietnam északi részén; míg maguk a vietek az ország egész területén. A másik nagy nyelvcsaládba, az ausztronéz vagy más néven maláj-polinéz nyelvcsaládba öt nép tartozik; közülük a legnagyobb, a djörai kb. 242 000 fős, a legkisebb, a tyuru 11 000 fős. E népek Dél-Vietnamban, főleg a Tay Nguyen fennsíkon és a vele szomszédos tartományokban élnek. Az ausztróthai nyelvcsaládhoz hat nép tartozik, köztük az ország második és harmadik legnagyobb lélekszámú népe, a tay (1 190 000 fő) és a thai (1 040 000 fő). Az utol-

¹ A továbbiakban a „hősenek” és az „eposz” kifejezéseket a „hősepika” szinonimáiként használom.

² Lásd www.nhandan.org.vn – 2001. július.

³ Ehhez lásd FODOR 1999.

⁴ A szerkesztő megjegyzése: a szerző itt a vietnami néprajzi irodalomban szokásos besorolást követi, amely nem mindenben felel meg a másutt elfogadott (bár több szempontból is vitatott) csoportosításoknak. A miao-jao nyelvek hovatartozása például erősen vitatott – általában önálló nyelvcsaládnak tartják; a kadai nyelveket pedig a thai (ausztróthai) nyelvcsaláddal együvé szokás sorolni.

só, kínai-tibeti nyelvcsaládnak két alcsoportja van: a han (kínai) és a tibeti-burmai. Az előbbibe tartoznak a hoák, azaz a kínai származású vietnamiak, akik az ország ötödik legnagyobb lélekszámú nemzetisége (900 000 fő); ők az ország egész területén laknak. A hozzájuk legközelebb eső nemzetiségek, a szándiu és a ngái viszont csak Vietnam északi részét lakják. A tibeti-burmai alcsoport hat, kis létszámú népből áll. Köztük a legnagyobb a hanyi (12 500 fő), a legkisebb pedig a szila (600 fő).⁵

2. A VIETNAMI EPOSZKUTATÁS RÖVID ÁTTEKINTÉSE

2.1. Vietnamban a hősepikai hagyományok nagyban-egészben máig szóbeli formában léteznek. Az ország legnagyobb népének, a vieteknek jelenlegi ismereteink szerint nincs eposzuk. Szájhagyományban élő hősénekeket csak a kis, hegyi nemzetiségek, az ausztrothai, mon-khmer, viet-muong és maláj-polinéz nyelvcsaládokba tartozó népek körében fedeztek fel és gyűjtötték össze, illetve adtak ki. A tibeti-burmai nyelvcsoporthoz tartozó, Vietnam északi/Kína déli részén lakó nemzetiségeknek kínai források szerint ugyan gazdag hősepikai hagyományuk van, de a vietnami szakirodalomban erről eddig nem történt említés. Az Észak-Vietnam hegyvidékein letelepedett lolók (kb. 3200 fő) ősei Kína déli tartományából, Yunnanból vándoroltak Észak-Vietnamba a 15–18. század táján.⁶ Kínában maradt csoportjaiknál, a yunnanbeli Chuxiong és Honghe járásokban kínai folkloristák az utóbbi időkben több eposzt is felgyűjtöttek,⁷ Vietnam területén viszont csak (mitikus elemekkel vegyes) verses népköltészeti alkotásokat sikerült gyűjteni tőlük. A vietnami eposz- vagy epikai kutatás így tulajdonképpen néhány vietnami nemzetiség folklorikatását jelenti. Az alábbiakban, a dolgozat keretében hat nép hősepikájával, a thai, a muong, a djörai, az édé, a bahnar és a mnong nemzetiségek epikájával fogok foglalkozni.

2.2. A mai Vietnam területén a legkorábbi feljegyzés epikai alkotásról a 15. század végén megjelent, hán nyelvű *Linh Nam chich quai* (Linh Nam földön feljegyzett mítoszok és legendák) című könyvben található.⁸ A benne szereplő egyik történet (*Da Thoa Vuong*) voltaképpen a *Ramayana* összefoglalása. Ez az indiai nagyeposz valamikor egész Délkelet-Ázsiában, így a nagyjából a 15. századig a mai Közép-Vietnam területén fennálló, hinduizált Champa birodalomban is ismert volt. Csám változata tovább terjedt északra, ahol írástudó

⁵ Lásd DANG Nghiem Van – CHU Thai Son – LUU Hung 1993.

⁶ DANG Nghiem Van – CHU Thai Son – LUU Hung 1993. 221–224. (The Lo Lo)

⁷ A *Chamu*, a „Minden dolgok eredete a földön” és a *Lewuteyi* eposzokat. Lásd JIA Zhi: *Epics in China*. In: HONKO 1990. 503–518.

⁸ VU Quynh – KIEU Phu a fordítást DINH Gia Khanh és mások végezték. 1990, Hanoi.

szerzők le is jegyezték; ezért Champa-történetként is szokták emlegetni. Ugyanebben a műben viet mítoszok és legendák is találhatóak, amelyeket NGO Si Lien 15. századi vietnami történész nagy terjedelmű művének első könyvében tovább bővített. Ha igaz, amit a mai vietnami folkloristák⁹ állítanak (és amit nem tudnak igazán bebizonyítani), nevezetesen hogy az őskorban léteztek vietnami nagyeposzok, amelyek az ősvietek (*Lac Viet*) eredetéről és hősi cselekedeteiről stb. szóltak, de amelyek később, az ezeréves kínai gyarmatosítás következtében töredékekre estek szét és átalakultak, akkor ezek a mítoszok és legendák lennének az első fennmaradt feljegyzések a viet eposzokról.

2.3. 1927 májusa nagyon fontos dátum a vietnami¹⁰ epika kutatástörténetében. Ekkor jelent meg Párizsban az édek, egy Tay Nguyen-i nemzetiség L. SABATIER által gyűjtött, jegyzetekkel ellátott és francia nyelvre fordított eposza, a *La Chanson de Dam San*. Ez volt az első olyan, szájhagyományból lejegyzett epikai mű, amellyel a franciául tudó európai olvasóközönség megismerkedhetett. SABATIER hat évvel később, 1933-ban még egyszer megjelentette az eposzt a *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient* (BEFEO) hasábjain; ezúttal az eredeti, édé nyelvű változatot is és filológiai fordítását is közölte – az egész történetet szóról szóra, magyarázó jegyzetekkel. Tudományos szempontból minden igényt kielégítő, gondos eljárását a további epikai alkotások kiadásakor már nem nagyon követték. A *Dam San* után húsz évvel egy másik édé eposz, a *Kdam Yi* jelent meg a BEFEO-ban. Ennek anyagát D. AN TOMARCHI gyűjtötte, és G. CONDOMINAS antropológus írt hozzá részletes bemutatást. Mint a *Dam San*, ez is francia nyelven jelent meg. Így bizvást állíthatjuk, hogy a vietnami nemzetiségek hősepikájának felfedezése és közzététele a francia úttörők érdeme volt. Munkáik szolgáltatták az első híreket a később „Tay Nguyen-i eposzvidéknek” nevezett területről.

2.4. Vietnami nyelven 1959-ben jelent meg a *Dam San*.¹¹ Néhány évvel később (1963) a Szépirodalmi Kiadó egy átfogó eposzgyűjteményt közölt, *Truong ca Tay Nguyen* (Tay Nguyen-i hosszú dicsőítő énekek) címen, amely további édé eposzokat is tartalmaz. Ettől kezdve a Tay Nguyen vidékről folyamatosan jelentek meg eposzok, több kiadásban, nemcsak az édéktől, hanem egy másik maláj-polinéz néptől, a djöraiktól is. A nyolcvanas években az egész Tay Nguyen fennsíkron nagyobb gyűjtéseket-kutatásokat indítottak, amelyek felbecsülhetetlen eredményekkel jártak. Kiderült, hogy ezen a vidéken a szájhagyományban élő epika még a mindennapok valósága, amelynek előadására a kü-

⁹ DINH Gia Khanh – CHU Xuan Dien – VO Quang Nhon 1998; CAO Huy Dinh 1971.

¹⁰ A szerkesztő megjegyzése: a „vietnami” szó itt a „Vietnam területén élő nép” szinonimája.

¹¹ DAO Tu Chi gyűjtötte és fordította.

I. táblázat. A vietnami nemzetiségek hőseikái

Elnevezés	Nyelvi hovatartozás	Népség (1989) ¹²	Földrajzi elhelyezkedés	Az összegyűjtött és feljegyzett hőseikái művek száma és címe ¹³	A műfaj, előadásmód saját nyelvű elnevezése
Thai	Ausztróthai nyelvcsoport	1 040 549	Sonla, Laichau, Nghean, Thanhhoa, Laocai, Yenbai, Hoabinh tartományok (Észak-Vietnam)	2: <i>Am et luong</i> (A nagy dolgok születése) <i>Chuong Han</i> (a főhős neve)	Mo 'Mozi' 'recitálni'
Muong	Az ausztróázsiai nyelvcsoport viet-muong alcsoportja	914 596	Hatay, Hoabinh, Thanhhoa, Vinhphu, Sonla, Yenbai, Ninhbinh tartományok (Észak-Vietnam)	1: <i>De dat de nuoc</i> (A föld születése, a víz születése)	Mo 'Mozi' 'recitálni'
Djöräi	Az ausztrónéz nyelvcsoport maláj-polinéz alcsoportja	242 219	Gialai, Kontum, Daclac tartományok (Tay Nguyen fennsík)	3: <i>Hdieu</i> <i>Chin Chtieng</i> <i>Xing Nha</i> (a főhősök neve)	Hri 'hri-zni' 'recitálni'
Édé	Az ausztrónéz nyelvcsoport maláj-polinéz alcsoportja	194 710	Daclac, Gialai tartományok (Tay Nguyen fennsík) és Khanhhoa, Phuyen tartományok	10: <i>Dam San</i> <i>Dam Di</i> <i>Hbia Sun-Gran Kdleng</i> <i>Mtrong Dam stb.</i> (A főhősök neve)	Khan 'khanolni' 'recitálni'
Bahnar	Az ausztróázsiai nyelvcsoport mon-khmer alcsoportja	136 859	Gialai, Kontum tartományok (Tay Nguyen fennsík) és Binhdinh, Phuyen tartományok	3: <i>Dam Noi</i> <i>Xing Chi On</i> <i>Diong</i> (a főhősök neve)	H'mon 'hmonolni' 'recitálni'
Mnong	Az ausztróázsiai nyelvcsoport mon-khmer alcsoportja	67 340	Daclac, Lamdong tartományok (Tay Nguyen fennsík) és Binhphuoc tartomány	3: <i>Ot nrong</i> (A régi történetek elneklése) <i>Cay neu than</i> (A mítikus fa) <i>Mua ray Bon Tiang</i> (Tiang falu aratási időszak)	Ot nrong 'Ot nrongolni' 'recitálni'

lőnböző ünnepek során rendszeresen sor kerül. A területen élő más népcsoportoktól, mint pl. a mon-khmer nyelvcsaládhoz tartozó bahnar és mnong népektől is szebbnél szebb, más és más jellegű eposzokat gyűjtöttek fel. Ezeket sorban megjelentették, vietnami vagy kétnyelvű kiadásban. A gyűjtések még ma is folytatódnak. A vietnami folkloristák azt remélik, hogy terepmunkájuk eredményei megerősítik feltételezésüket: *létezik* egy ún. Tay Nguyen-i eposzvidék, a délkelet-ázsiai térség epikájának egyik bölcsője.¹⁴

2.5. Észak-Vietnamban a hatvanas évek elejétől indultak folklórgyűjtések több ausztróázsiai nyelvű nép körében. Az eredmények nem maradtak el. 1981-ig e népek mítosz-, legenda-, népmese-, hősenek-, népi dráma-, népdal- és közmondás-hagyományaiból gyűjteményeket adtak ki. Eposzanyagot is találtak. A hatvanas évek elején különböző muong lakta területeken, főleg Thanhhoa és Hoabinh megyékben, az ún. *A föld születése, a víz születése* énekeket fedezték fel, kisebb-nagyobb eltérésekkel az egyes változatok között. A thaioktól *A nagy dolgok születése* és a *Chuong Han* című epikai alkotásokat tették közzé. Az ország legnagyobb népétől, a vietektől viszont semmilyen adatot nem találtak. A szakemberek egy része a szétesett viet mitológiában és legendákban kereste az epikai nyomokat, mások a vietek közeli rokon népének, a muongoknak a folklórában. Miután felfedezték a muong eposzt, hasonló motívumokra leltek a viet mítoszok és ez előbbi között, s ezek alapján azt próbálták bizonyítani, hogy *A föld születése, a víz születése* egyben viet eposz is,¹⁵ amely azelőtt jött létre, hogy a viet-muong népek és nyelvek a 8. század táján szétváltak volna egymástól.¹⁶ A történelmi körülmények miatt azonban ez az eposz csak a muongoknál maradt fenn.

¹² DANG Nghiem Van 1998. (A szerző a Vietnami Statisztikai Hivatal által 1989-ben közzétett adatokra hivatkozott.)

¹³ PHAN Dang Nhat. In: *Tay Nguyen-i eposzok*. 1998. 76. Ugyanebben a könyvben közöltek egy másik adatot is, amely szerint négy évtizeden belül (1957–1997) a területen negyven eposzt sikerült gyűjteni, és belőlük tizenötöt kiadtak. I. m. 353.

¹⁴ NGO Duc Thinh: „*A Tay Nguyen-i eposzvidék*”. In: *Tay Nguyen-i eposzok*. 1998. 48–57.

¹⁵ PHAN Dang Nhat: *A föld születése, a víz születése és a Hung Vuong-legendák összehasonlítása*. Tap chi van hoc (Vietnami Irodalom) 1974. No. 1; *Létezett viet-muong mitikus nagyeposz a muong temetési rítusszövegekben*. Tap chi van hoc dan gian (Vietnami Folklór, 1995. No. 4; PHAN Ngoc: *A föld születése, a víz születése, a viet-muong irodalom első eposza*. Vietnami Folklór, 1986. No. 4; PHAN Ngoc – PHAN Dang Nhat: *A viet-muong mitológia rekonstrukciója*. Vietnami Folklór 1991. No. 1–2.

¹⁶ NGUYEN Tai Can: *12-century history of the Vietnamese language: essay on the delimitation of periods*. Vietnamese Studies 1999. No. 3.

2.6. Több mint 70 év alatt, főleg 1954 után a hősepika kutatása fokozatosan vált speciális szakterületté Vietnámban. Míg eleinte csak műkedvelők gyűjtöttek és fordítottak eposzokat, később ezek már egyre inkább a folkloristák munkájának eredményeképp láttak napvilágot. Manapság szakosodott intézmények foglalkoznak az eposzok gyűjtésével, kiadásával és kutatásával. Számos kandidátusi és doktori értékezés készült e témában itthon és külföldön egyaránt.¹⁷ E szakterületnek két szimpóziumot szenteltek. Az elsőre 1973-ban került sor, Thanhhoa tartományban, amely kizárólag *A föld születése, a víz születése* eposszal, annak problémáival foglalkozott. A másodikat 1997-ben szervezték meg, Daclac tartomány székhelyén, Buon Ma Thuot városban, és itt a Tay Nguyen-i eposzok jelenségeit tárgyalták. Mindkét szimpózium anyaga később napvilágot látott (1974, 1998);¹⁸ mindkét kiadvány fontos állomást jelent a vietnami epika kutatásában.

3. A MŰFAJ ELNEVEZÉSE ÉS CSOPORTOSÍTÁSA

3.1. Az eposz megnevezésére szolgáló szavak használata sokáig vitatott kérdés volt a vietnami folklórkutatásban. A vietnami nyelvben négy, az angol *epic*nek és a francia *épopée*-nak megfelelő szakkifejezés van: *a) su thi* 'verses történelem, történet', *b) anh hung ca* 'hősdal, hősenek', *c) trang si ca* 'hősdal, hősenek', *d) trung ca* 'dicsőítő hosszú dal vagy ének'. A *b)* és *c)* nagyjából hasonló jelentéssel bír, azzal a kis különbséggel, hogy a *trang si* szó esetében kisebb formátumú, kisebb hőstettet végrehajtó hősről van szó. Így ez a kifejezés ritkábban fordul elő, mint a másik. A *d)* kifejezés nem kizárólag folklór alkotásra vonatkozik, hanem általában bármiféle hosszú és dicsőítő éneket értenek rajta, ezért az utóbbi években már nem nagyon használatos az eposz tekintetében. Az *a) su thi* szó 'eposz' jelentésben Arisztotelész *Poétikájának* vietnami nyelvű fordításában (1964) fordult elő először, Homérosz eposzaival kapcsolatban. Óvatosan, nem kis kétellyel használták ezt a kifejezést eleinte, de a nyolcvanas évektől kezdve egyre gyakrabban jelent meg szakmunkákban, monográfiákban. Ami a *b) anh hung ca* kifejezést illeti, 1943-ban tűnt fel először, a francia *épopée*-nak megfelelő jelentésben. Jóllehet használata korábbi, mégis ritkábban előforduló szó, mint a *su thi*. A vietnami nyelvű irodalmi lexikonokban legtöbbször ugyanazzal a jelentéssel (angol 'epic', francia 'épopée') definiálták mindkettőt. A kilencvenes évek végére közmegegyezéssé vált a vietnami kutatásban, hogy a népi jellegű eposzt ezzel a kettővel (*a* és *b*) nevezik meg, a

¹⁷ Többek között VO Quang Nhon 1981; PHAN Dang Nhat 1989; TRUONG Si Hung 1992; Do Hong Ky 1994.

¹⁸ Lásd *Iratok és Tay Nguyen-i eposzok*.

kettő közül pedig az előbbit részesítik előnyben.¹⁹ Evvel kapcsolatban hangsúlyoznunk kell, hogy míg az angol 'epic' és 'epics', a francia 'épopée' vagy akár a magyar 'eposz' és a finn 'eepos' szó a népi és a művészi, másképpen szólva a szájhagyománybeli és az irodalmi eposzt egyaránt jelenti,²⁰ a vietnami *su thi* csak a folklórirodalom egyik műfaját, a népi verses epikát jelöli. Az egyes műalkotások (ebben az esetben a vietnami eposzok) hovatartozásának meghatározásában figyelemmel kell lenni ezekre a jelentéskülönbségekre.

3.2. Mi is hát az eposz? A vietnami eposzkutatók az 1970-es évektől kezdve foglalkoznak a műfaj körülhatárolásával, azután, hogy nagy mennyiségű epikai anyagot sikerült összegyűjteni az ország különböző vidékein. Nézeteikre döntően a híres szovjet-orosz folklórkutató, MELETYINSZKIJ véleménye nyomja rá a bélyegét, akinek fontos munkája, *Az epikus költészet*, illetve annak egy része, *A hőseposz eredete* vietnami nyelven is hozzáférhető 1974 óta, de munkássága az orosz eredeti alapján is széles körökben ismert. MELETYINSZKIJ elképzelése szerint „A mitikus epika alapföltétele az ősi ideológiai szinkretizmus – azaz a művészet, a vallás, valamint a természetről és a társadalomról kialakított tudományelőtti képzetek embrionális formáinak differenciálatlan volta... A mitikus eposz témája... nem az egyéni, hanem a törzsi sors; és a törzsi múlt sajátos felfogása fejeződik ki benne... A mitikus eposzt a természettel folytatott küzdelem motívumai szövik át; még a társadalmi viszonyok is a természettel szemben kialakított viszonyokként szerepelnek benne.” A hőseposzt a következőképpen definiálta: „A hőseposz a nép életének teljes képét tartalmazza a múlttól szóló elbeszélés formájában. Tartalmának alapvető elemei a harmonikus egységet alkotó ideális epikus hős és az epikai világkép... A hőseposz keletkezésében valószínűleg igen lényeges szerepet játszott a 'katonai demokrácia' korszaka, amelyet lényegében a másutt 'hőskornak' is nevezett időszakokkal hozhatunk kapcsolatba [...] a primitív eposz az ósatyákról, a kultúrhéroszokról szólt [...] a hősi eposz kialakulásának legfőbb forrásává a törzsközi háborúkról, vándorlásokról, kiemelkedő hadvezérekről stb. szóló történelmi hagyományok váltak.”²¹

A vietnami folklórkutatók erre az írására támaszkodva, a hegeli eposz-elméletet, továbbá MARX és ENGELS eposzról szóló nézeteit elsajátítva definiálták a népi eposzt,²² és osztályozták a vietnami eposzokat. Egy részük *archaikus* és

¹⁹ NGUYEN Xuan Kinh: *A su thi szakkifejezés használata Vietnamban*. In: *Tay Nguyen-i eposzok*. 1998. 87–108.

²⁰ Lásd a megfelelő címszavakat a *Világirodalmi Lexikon* 2. kötetében. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1972; ANTONEN – KUUSI, 1999. 51–52.

²¹ MELETYINSZKIJ 1971. 14–19, 50–51.

²² PHAN Dang Nhat: *A föld születése, a víz születése műfaji sajátossága*. In: *Iratok*. 1974. 65–71; DANG Van Lung – VUONG Anh – HOANG Anh Nhan. 1988. 24–50; NGUYEN Van Hoan 1988. 9–57; TRUONG Si Hung 1992, 1995; DO Hong Ky 1997. 40–56.

klasszikus (vagy *antik*) hősepikák között tett különbséget, figyelembe véve MELETYINSZKIJ definícióját.²³ Szerintük a vietnami népek eddig összegyűjtött eposzainak a legtöbbje (csak az általunk közölt táblázatban szereplő alkotásokat tekintik eposznak) „archaikus”. Így olyan epikus alkotásokkal sorolható egy csoportba, mint a karél-finn epikus runók, az altáji népek epikus énekei stb. De ezen túlmenően az epikus alkotásokat a kultúrhéroszok cselekedetei alapján is csoportosították: van *világteremtő* és *társadalomalakító* hősepika. A „világteremtő” epikus ének kifejezést a kínai szakirodalomból kölcsönözték; a világmindenség teremtéséről és továbbfejlesztéséről szóló folklór alkotások tartoznak ide. A „társadalomalakító” terminust DINH Gia Khanh, a vietnami folklórkutatás emeritus professzora alkotta meg; ennek fő témája az állammá szerveződés folyamata. PHAN Dang Nhat az 1997-es szimpózium bevezető beszédében fejtette ki nézetét erről, és javasolta mind a két osztályozás használatát. Ezek szerint *A nagy dolgok születése* és *A föld születése, a víz születése* „archaikus-világteremtő”, a többi – bahnar, csám, édé, djörai stb. – eposz pedig az „archaikus-társadalomalakító” kategóriához tartozik. A kilencvenes években felfedezett mnong eposzokról pedig az volt a véleménye, hogy mind archaikusak; további hovatartozásuk meghatározására kutatást indítványozott.²⁴

3.3. A másik osztályozás képviselője az eposzkutatók közül Vo Quang Nhon volt. A vietnami nemzetiségek folklórájának időközben elhunyt neves szakembere *A vietnami kis nemzetiségek népköltészete* című, tankönyv jellegű könyvében²⁵ három csoportba sorolta az eposzokat: a mitikus, a hősi és a társadalmi eposzok csoportjába. A vietnami eposzkutatásban tulajdonképpen ez számított egészen a közelmúltig (1998-ig) a „hivatalos” eposzosztályozásnak. Vo Quang Nhon nem fejtette ki világosan az álláspontját, de az általa használt „mitikus” és „hősi eposz” terminus MELETYINSZKIJ koncepciójára vezethető vissza: ennek hatása tükröződött a két alfaj megkülönböztetésében. Viszont a hőseposzok kategóriájában nem tett különbséget azok archaikus és klasszikus formái között. Vo értelmezésében a vietnami hősepika műfaja nem korláto-

²³ „A klasszikus epika egyes alkotásai »evolúciós« úton alakultak ki, az archaikus epikai és mesei-mitologikus szüzsék fokozatos átalakítása és történeti racionalizálása segítségével (így *Odüsszeia*, *Rámájana*, *Alpamiüs*), vagy pedig a különféle mesei-mitologikus és történeti források kontaminációja útján jöttek létre (pl. a *Geszter-eposz*, a »*Manasz*« vagy a germán *Niebelung-ének*). A klasszikus eposzok többsége azonban a népi múlt fontos eseményeiről szóló közvetlen történelmi hagyományokból alakult ki (*Iliász*, *Mahábhárata*, *Roland-ének*, *Cid*, a szerb eposz koszovói dalai stb.)” MELETYINSZKIJ 1971. 52–53.

²⁴ PHAN Dang Nhat: *Áttekintés a Tay Nguyen-i eposzok gyűjtéséről és kutatásáról a vietnami eposzok előzményében*. In: *Tay Nguyen-i eposzok*. 1998. 58–86.

²⁵ Ezt a könyvet később a DINH Gia Khanh főszerkesztésében megjelent *A vietnami folklór* című tankönyv részeként 1998-ban újra kiadták.

zódik a PHAN Dang Nhat által megnevezett kb. tíz alkotásra, annál sokkal több eposz tartozik bele. Osztályozásában olyan, inkább már klasszikus jellegű hőseposzok is szerepeltek, mint a vietnami khmer *Riem Kien* (a Rámájana változata) és *Thach Si*, a csám *Talim*, *Chay Axit* és *Chay Prong*, a szödang *Tam Tong Tam Tinh* stb. Az általa megalkotott harmadik csoport, a „társadalmi eposzok” csoportja tekintetében viszont már maga a szerző sem volt biztos eposzi mivoltukban, mert megnevezésükre a „su thi”-vel szemben inkább a „truyen tho dan gian” ’népi elbeszélő költemény’ kifejezést részesítette előnyben. A „társadalmi” jelző az ezekben az eposzokban ábrázolt társadalmi jelenségek és személyek valóságghú leírására utal.

Vo Quang Nhon keletkezésük vagy kialakulásuk forrásai és előadásmódjuk alapján négy alcsoportra osztotta a „társadalmi eposzokat”: 1. a népi rítusok keretei között előadott művek; 2. a vietnami nemzetiségek elbeszélő hagyományyaiból (népmesék) kifejlődött művek; 3. a vietnami nemzetiségek lírai hagyományyaiból (népdalok) kifejlődött művek; és 4. a vietek *nom* nyelvű népi elbeszélő költeményeinek a vietnami nemzetiségek körében is elterjedt változatai. A „társadalmi eposzok” keletkezésében és hagyományozódásában véleménye szerint nagy szerepet játszottak a nemzetiségekbe tartozó ismeretlen értelmiségiek és hivatásos énekesek, rítusvezetők; az alkotások az ő tollukból jöttek létre, majd kéziratokban és előadásokon terjedtek tovább. Kedvelt mondanivalóik a történelmi legendák, az emberi sorsok, a szerelmi történetek (mint az európai „udvari eposzok” vagy történelmi énekek!), hiányzik viszont belőlük a jellegzetes *epikus hős* alakja. Vo egy másik helyen a folklór alkotásoktól a szépirodalmi művekig *átvezető műfaj*nak tartotta a harmadik csoportot, amelyben eposzi stílusok dominálnak. Ha viszont népi eposznak, nem pedig átmeneti műfajnak tekintenénk ezeket az elbeszélő költeményeket, akkor a vietnami népi hősepika nem korlátozódna a nemzetiségi népek folklórára, hanem megtalálható lenne a viet népköltészetben is! E kérdéses jelenség körülhatárolása sok érdekes eredménnyel kecsegtet, de a vietnami eposzkutatás mindeddig kevés figyelmet szentelt neki.

3.4. MELETYINSZKIJ fent említett műve 1963-ban jelent meg, amelyben a szovjet folklorisztika álláspontját kifejtve bírálta a hősepika eredetének kérdésével foglalkozó nyugati – „történelmi”, „neomitológiai” és „pszichoanalitikus” – iskolák koncepcióját. (Kritikáját a vietnami eposzkutatók anélkül fogadták el, hogy e nyugati elméleteket közelebbről megismerték volna.) A következő évben indult meg a *The London Seminar on Epic* (1964–1972), amelynek keretében a világ különböző részeiből jött eposzkutatók – köztük szovjetek is – tartottak előadásokat, amelyek célja az epikus hagyományok, illetve az epikus alkotások felvirágzására és előadására alkalmas körülmények világméretű összehasonlítása és szembeállítása volt. A szeminárium anyaga két kötetben jelent meg (1980, 1989) *Traditions of Heroic and Epic Poetry* címen, A. T. HATTO főszerkesztésében. Nagyjából ugyanekkor tette közzé L. HONKO, a finn

Kalevala 150 éves ünnepe alkalmából rendezett turkui és dublini összehasonlító eposzkutatás nemzetközi szimpóziumának anyagát, *Kalevala ja maailman eepokset* (Kalevala és a világ eposzai) és *Religion, Myth, and Folklore in the World's Epics* címmel (1987, illetve 1990). Amerikában pedig még 1978-ban adták ki F. J. OINAS észti származású professzor szerkesztésében a *Heroic Epic and Saga* című művet. Ezekben a monumentális kötetekben új megközelítések és új álláspontok találhatók, amelyek a vietnami eposzok eddig nem vagy alig tárgyalt vonásait is más fényben tüntetik fel, s amelyek felhasználása a vietnami eposzkutatásban a jövő feladata lesz.

Mi az az eposz? A kérdésre az alábbi választ adta Brenda BECK a *The Three Twins* (Három ikertestvér) című dél-indiai eposzról írott könyvében: „An epic is a superstory.” Szerinte öt jellemző vonás teszi a szóban forgó epikus énekeket eposzá: 1. professzionális bárdok adják elő; 2. sokkal hosszabb történet, mint a vidéken előforduló bármiféle más népi narratíva; 3. hősei a helyi templomokban imádás tárgyát képező szakrális alakok; 4. tágabb mitológiai és civilizációs hagyományokba illeszkedik; és 5. mind az előadók, mind a hallgatók meg vannak győződve arról, hogy az elmondott események egykor valóban megtörténtek. Ez a definíció csak az említett eposzra vonatkozik, amelynek hátterét az indiai kultúrák adják. A meghatározásban azonban benne vannak olyan vonások is, mint az a tény, hogy a mitológia és a történelem átfedik egymást, továbbá az elbeszélés terjedelme, az elbeszélők és a hallgatók vélekedése az előadás során, sőt még az énekmondók specialista volta is – amelyek mind-mind alkalmazhatók a vietnami eposzok definiálásában, főleg az olyanokban, mint a fent említett eposzi jellegű, népi elbeszélő költemények.²⁶

Újszerű és széles körű HATTO osztályozása is. A világ eposzait négy csoportra osztja: 1. orális (mint az ajnuk, kirgizek, mongolok és szerb-horvátok epikája), 2. szuborális (Homérosz), 3. posztorális (a középkori francia és spanyol epika vagy a *Nibelungenlied*) és 4. másodlagos epika (*Aeneis*, az *Elveszett Paradicsom*).²⁷ Evvel kapcsolatban rögtön meg kell jegyezni, hogy HATTO az egész eposzműfajt vette szemügyre, nem csak a népi epikát, mint azt MELETYINSZKIJ tette. Figyelmét így a szóbeli és az írott kultúra talaján létrejött művek (Vergilius *Aeneise*, Milton *Elveszett Paradicsoma*, Arany János *Toldi-trilógiája* stb.) külső (és nem annyira tartalmi) tényezőire koncentrált. Az eposzok keletkezésmódja alapján történt csoportosításában meghatározó szerepet játszik a szóbeli stílus és előadásmód megőrződése.

Sok esetben mégsem könnyű az egyes, főleg a HATTO sémája szerinti második és harmadik csoportba sorolható eposzok hovatartozását eldönteni. Például a *Kalevalával* kapcsolatban HONKO a következőt írta: „És a Kalevala? Vajon hol helyezkedik el HATTO csoportosítása szerint? Nyilvánvalóan nem másodlagos eposz, amelynek művi jellegét hangsúlyozzák. A Kalevala talán leginkább

²⁶ HONKO 1990. 14.

²⁷ HATTO 1980–1989. 11.

posztorális, még sokban kapcsolódik a szóbeli kifejezés formáihoz... Meglepő módon a Kalevalát nem tartalma vagy felépítése köti az irodalomhoz, hanem az, hogy eredetileg nem éneklésre, hanem könyveposznak íródott.”²⁸ HONKO mégis „ésszerű lehatárolásnak” nevezte HATTO sémáját számos szóbeli eposz besorolásában.

Az első csoportba HATTO – a könyvében szereplő példák közül – az ajnu, a kirgiz, a mongol és a szerb eposzokat sorolta. Ezek közös tulajdonsága az, hogy változataikat, egyes részeit még a közelmúltban, de talán manapság is előadják népi énekesek a különböző ünnepi alkalmak során. E szerint az osztályozás szerint a vietnami népek eposzainak jelentős része ugyanebbe a csoportba tartozik, hiszen ezek az epikus alkotások még elevenen élnek a vietnami nemzetiségek ajkán, és különböző alkalmak során elő is adják őket. Ami a HATTO által szerkesztett könyvbeli példákat illeti, R. M. DORSON írja, hogy még a hetvenes években is különböző énekeket volt módjuk gyűjteni Hokkaido ajnu falvaiban. A tibeti-mongol *Geszter* nagyeposz különböző változatait még ma is előadják Kína tibeti területén.²⁹ A szerb szájhagyomány énekesei pedig hatalmas anyagot szolgáltatnak M. PARRYnak és A. LORDnak, akik ennek alapján kidolgozták az ún. „orális formula költészet” (Oral Formulaic Poetry) elméletét, egyiket „a közül a két tudományos teljesítmény közül, amelyek forradalmasították az epikakutatást”, mint azt DORSON írta.³⁰ SABATIER és a francia úttörők jóformán akkor fedezték fel az édé hőseposzokat Vietnámban, amikor PARRY és hallgatói jugoszláviai terepmunkájukat végezték. Ha ők akkor nem egy délszláv országban, hanem Vietnámba indultak volna, hogy ott folytassanak gyűjtést, vajon mi lett volna az eredmény? Születhetett volna-e egy olyan *The Singer of Tales*, amely a vietnami énekmondók repertoárjával foglalkozik? S az lett volna-e elméletük, amivé vált? A feltevésekre lehetetlen ennyi idő után válaszolni. Mindenesetre a világ eposzainak térképén Vietnam helye még üres: HATTO művében thaiföldi thai, HONKO könyvében pedig indonéz eposzokról olvashatunk a délkelet-ázsiai epikus hagyományok taglalásakor.

3.5. Az *Új Kalevala* 150. évfordulójának alkalmából (1999) újra kiadták két finn folklorista, P. ANTONEN és M. KUUSI *Kalevala-lipas* (Kalevala-dosszié) című, eredetileg 1985-ben megjelent művét, bővített és javított második kiadásban. A könyv *Maailman suuret eepokset* (A világ nagy eposzai) című fe-

²⁸ „Entäpä Kalevala? Miten se sijoittuu Haton luokitukseksa? Ei ilmeisesti sekundaari eepokseksi, jonka taideluonetta korostetaan. Ehkä Kalevala olisi lähinnä post-oraalinen, monin tavoin vielä sidoksissa suullisen ilmaisen normeihin, ... Yllättävästi Kalevalaa siirtää kirjallisuuden suuntaan ei niinkään sen sisältö tai tekstuuri vaan se, että se alunperin laadittiin lukueepokseksi, ei laulettavaksi.” HONKO 1987. 15.

²⁹ 'Jam-dpal rgyal-mtsho: *The Singers of the King Gesar Epic*. In: HONKO 1990. 471–484.

³⁰ *Introduction*. In: OINAS 1978. 1–2.

jezetének első részében – *Mikä on eepos* (Mi az az eposz?) – adott rövid, néhány soros eposzdefiníció mellett a szerzők nagy vonalakban összefoglalják az eddig ismert különböző eposz-osztályozásokat és az azok alapján az epika kialakulására és fejlődésére felhozott magyarázatokat. A verses eposzokat hagyományosan művészi (*Aeneis*, *Elveszett Paradicsom*, *Toldi-trilógia* stb.) és népi eposzokra szokás osztani. E csoportosítás a 18. század végi európai irodalomban uralkodó romantikus gondolkodásmódon alapul. Eszerint a művészi eposzok név szerint ismert költők művei; az ún. népi eposzok szerzői ezzel ellentétben ismeretlenek, témáik pedig a néphagyomány talaján születtek. A második csoportosítás az evolúciós elméleten alapul, amely megalapozta a finn népköltészeti kutatásokat. A finn Julius KROHN szerint a népdalok, a népköltészet mindig bővülés révén fejlődik: rövid, egyszerű versekből egyre hosszabb, egyre bonyolultabb alkotások keletkeznek. Ha a fejlődés zavartalan, a végén megszületik az eposz!

A *Kalevala-lipas* szerzői hangsúlyozták, hogy mai tudásunk szerint nem lehet az eposz létrejöttének és fejlődésének általánosan elfogadható sémáját megalkotni. Tartalom és téma alapján például hősi, történeti, vallási, komikus vagy állateposzokat stb. lehet elkülöníteni. Formára nézve viszont az eposzok két csoportra oszlanak: írottak és szóbeliek. A két csoport közti különbségről a következőképp vélekednek: „Az írott eposzok formája állandósult, részlei szoros egységet alkotnak, míg a szóbeliek folytonos változásnak vannak kitéve: többé-kevésbé laza részekből állnak össze, amelyek eposzként való definiálása gyakran kérdéses. Az epikus költemények vagy történetek és azok eposznak nevezett egységei között a határvonal bizonytalan és megegyezésen alapozik.”³¹

Ezt a megjegyzést mintha egyenest a vietnami népek szóbeli eposzairól tették volna, különösen a muong temetési rítusszövegekről és az ún. *A föld születése, a víz születése* eposzról, amelyek alkotórészei között eddig sem tudtak határozott vonalat húzni, s amelyek hovatarozásáról még mindig folynak a viták.

4. NÉHÁNY SZÓ A VIETNAMI EPOSZOK KELETKEZÉSTÖRTÉNETÉRŐL – FORRÁSKRITIKA

Vietnamban az európai eposzkutatáshoz képest a szakterület még nagyon fiatal, és a sok elért eredmény ellenére is számos problémával küszködik. Gondok merülnek fel a különböző eposzváltozatok gyűjtése, rendszerezése és kiadása

³¹ „Kirjoitetut eepokset ovat tiettyyn muotoon vakiintuneita tai kiinteytettyjä kokonaisuuksia, kun taas suulliset eepokset ovat jatkuvan muuntelun kohteina: ne ovat enemmän tai vähemmän löyhäsi osiensä summia, joiden kutsuminen eepoksiksi on usein tulkinvaraista. Raja pitkien eepisten runojen tai tarinoiden ja eepoksiksi kutsuttavien kokonaisuuksien välillä on häilyvä ja sopimuksenvarainen.” ANTONEN–KUUSI 1999. 51–52.

körül. Hiányzik egy szakosított archívum vagy kutatóközpont, amely e munkálatokat koordinálná, és azok eredményeit szakmailag ellenőrizné, rendszerezné és hozzáférhetővé tenné a tudományos kutatás számára. Mint az előbbieken már említettük, a gyűjtés eleinte spontán módon indult meg, amatőr és a megfelelő folklorisztikai munkamódszerekben járatlan gyűjtők kedvteléséből. Később képzett szakemberek csatlakoztak hozzájuk, de ők is olyan módszerekkel dolgoztak, amelyek azóta folklorisztikai szempontból elavultnak vagy elfogadhatatlannak számítanak. Magnetofon csak a nyolcvanas évek elejétől áll a gyűjtők rendelkezésére, az is csak a nagyon jól felszerelt „expedíciók” tagjainak. A gyűjtés leggyakoribb formája tehát a kilencvenes évek elejéig a hagyományos, kézi jegyzetelés volt, diktálás után; legtöbbször hiányzik a zenei lejegyzés, ami pedig szerves része az élő, énekszóban elhangzó előadásnak. Ráadásul e gyűjtők eljárás módja a gyűjtött anyag kiadásában és kezelésében nem elégti ki a szigorú értelemben vett tudományos, folklorisztikai elvárásokat.

Erre álljon itt egy példa. 1979-ben megjelent a vietnami nemzetiségek népköltési gyűjteményének második, átdolgozott és bővített kiadása³² mint a vietnami irodalom szöveggyűjteményeinek külön kötete (NONG QUOC CHAN: *A vietnami irodalom szöveggyűjteménye, VI. kötet. A nemzetiségi népek irodalma* 1979) egy tekintélyes kiadó – a Szépirodalmi Kiadó – gondozásában. Előszavában a szerkesztők a következőképpen fejtették ki alapelvüket: „Az ebben a könyvben található szövegek egy része már napvilágot látott különböző könyvekben és újságokban; másik része publikálatlan kéziratokból való. A *gyűjtemény* (= ez egy *szépirodalmi* gyűjtemény, amely főleg *népköltészetet* tartalmaz! Lásd 41. o., 19–20. sor. Kiemelés tőlem – B. V. H.) követelményei miatt az itt idézett szövegeket többé-kevésbé kijavítottuk, módosítottuk. A *fordításokban* (= a szöveggyűjtemény nem tartalmazza az eredeti nyelvű anyagot! B. V. H.) a szövegeket átírtuk, mondatokat és szövegrészeket áthelyeztünk... hogy az eredeti szövegeknél jobban hangozzanak. Ugyanezt tettük a *szerkesztési munkálatok* (= tehát az anyagot az eredetitől eltérő, megszerkesztett formában adják közre. B. V. H.) során, különösen a népmesékkal kapcsolatban, ahol megtartottuk a nyomtatásban korábban már megjelent formát, ami az eredeti szövegnek csak a fő vázát tartalmazza. Ezek a munkálatok azt a célt szolgálták, hogy biztosítsák az idézett művek eszmei mondanivalóját és stílusát.”³³ De hisz ezek

³² Az első kiadás 1962-ben látott napvilágot.

³³ „Cac van ban dung trong sach nay deu trich tuyen tu cac sach bao da xuat ban, mot phan khac tu cac ban thao chua cong bo, chua in. Do yeu cau cua „*tuyen tap*” (day la mot tuyen tap *van hoc*, chu yeu la *van hoc dan gian*) cac doan trich in trong sach nay it nhieu deu da duoc sua chua, chinh ly them ve moi mat. Phan *dich thuat*, co nhung cho sua van, dao ve, dao y... sao cho hay hon, tot hon cac ban goc. Phan *bien soan* cung vay; ca biet ve mot so truyen co, chi giu lai cai goc la cot truyen da in. Viec lam bat dac di nay nham muc dich dam bao tinh chat can ban cua tu tuong chu de dong thoi giu phong cach nghe thuat cho tac pham duoc tuyen dung.” NONG QUOC CHAN 1979. 41.

ugyanazok az elvek, mint amelyek helyenként Európában a 19. századi népköltési gyűjtemények szerkesztését is vezérelték! Az idézett részt ráadásul nyugodtan általánosíthatjuk az eddig kiadott legtöbb vietnami hőseposz szerkesztési folyamataira, mert a szerkesztők a folklór törvényszerűségeit figyelmen kívül hagyva, tudatosan vontak össze változatokat, egységesítették a nyelvjárást, szépitették a fordításokat, írták át a gyűjtött szövegeket stb., hogy a folklór alkotások „jobban hangozzanak”, és hogy megfeleljenek a szépirodalmi-esztétikai követelményeknek. Lássuk ezek után az egyes eposzok vagy epikai alkotások „születéstörténetét”!

4.1. A bahnar *hmonok*. Eddig hármat (*Dam Noi, Xing Chi On, Diong*) publikáltak, amelyek közül a *Dam Noi* a legismertebb. Ez az egyetlen hősének az eddig megjelent művek közül, amelynek anyagát *egyetlen előadó egyetlen alkalom során* adta elő. A bahnar előadó, Dinh Van Mol 1980 júliusában három egymás után következő éjszakán négy *hmont* adott elő a falu közönsége előtt, amelyek közül az egyik a *Dam Noi* volt. Dinh előadásait magnóra vette egy folklórkutató (hétórányi hanganyag), amit leírtak (az adatközlő jelenletében), és 1982 januárjában könyv alakban megjelentettek (e könyv sajnos nem áll rendelkezésemre – B. V. H.). A történetet vietnami nyelvre egy vegyes bahnar-viet nemzetiségű szerkesztőcsoport, közöttük két folklorista fordította le, szóról szóra. Végleges, vietnami nyelvű formájában próza és vers váltakozott egymással. A fordítók által magyarázó jegyzetekkel és tanulmánnyal ellátott alkotás 1982 után másodszor is megjelent 1985-ben, ekkor már az eredeti bahnar szöveg nélkül. A hősének verses részeit az előadó három fő dallamban énekelte: egy-egy dallam volt a férfi főszereplőké, az ellenfeleiké és a női szereplőké. A prózai részeket egyszerűbb dallamvonalban recitálta.³⁴ Bár zenei lejegyzést (kottát) nem közöltek a könyvben, a kiadvány a többihez képest a legkorrektebb eljárásban született meg.

4.2. Az édé *khanok*. Eddig tíz *khant* adtak ki, amelyek közül néhány többször is újra napvilágot látott. A *Dam San* a két SABATIER-féle kiadáson kívül háromszor jelent meg könyv alakban vietnami nyelven, amelyek közül az első³⁵ és az utolsó³⁶ kétnyelvű volt, az eredeti szöveget is tartalmazta. Az előbbi, 1959-es változat megszületése tipikus példája volt annak, ahogy Vietnamban az epikus alkotások közreadásánál szokás eljárni. Az adatközlők a *Dam San* ciklusból részleteket, azaz egyes történeteket adtak elő, amelyekből az anyagot összeválogatta és azok alapján egy soha nem volt egész „épített újjá” DAO Tu Chi, a kötet szerkesztője és fordítója. Az utóbbi, 1988-as kiadást egy három személy-

³⁴ To Ngoc Thanh: *Néhány megjegyzés H'mon Dam Noiról*. In: DINH Van Mol – PHAM Thi Ha. 1985. 11–17.

³⁵ DAO Tu Chi 1959.

³⁶ NGUYEN Van Hoan 1988.

ből álló csoport szerkesztette, akik közül NGUYEN Van Hoan irodalomtörténész írta a hosszú és összetett – irodalmi-néprajzi-folklorisztikai – jellegű bevezető tanulmányt; a néprajzkutató NGUYEN Huu Thau feladata pedig az édé szöveg gondozása és fordítása volt. E változat lábjegyzeteiből kiderül, hogy tartalmát, az „eredeti” édé szöveget részben a többi kiadás szövegéből, részben édé adatközlők (Y Wang Mloc Duon Du és Y Bih Aleo) adataiból és kézírataiból vették, részben a szerkesztők ötéves (1983–1987) terepmunkája során szerzett eredményeiből rekonstruálták. E változat szerkesztői ugyanazt a hibát követték el, mint a többi eposz „szerzői”: figyelmen kívül hagyták, hogy az eposzváltozatok csak az énekes adatközlők által, az ő előadásukban léteznek. A könyvben nem tüntették fel, hogy a terepmunka során melyik éneket kitől gyűjtötték, és hogy papíron vagy magnón rögzítették. A bevezető tanulmányból tudjuk, hogy a szövegek énekszóban hangzottak el, de zenei lejegyzés, kotta a könyvben nincs. Ami a fordítást és a szómagyarázatokot illeti, NGUYEN Huu Thau gondos, több mint harminc évig tartó munkájának az eredménye. Az édé nemzeti-ség specialistája, aki 1960 óta dolgozik a hősepekben tükröződő néprajzi valóság értelmezésén, feladatát textológiai szempontból közelítette meg. A *Dam San* 1933-as és 1959-es változatának édé szövegét és fordítását alapul véve, részletes szómagyarázatokot írt az eposzhoz, és ezek a kommentárok akár egy képzeletbeli édé néprajzi lexikon címszavai is lehetnének – felölelik az édé hitvilág, szokások és anyagi kultúra teljes területét. Filológiai eljárását eddig sajnálatos módon nem méltányolták kellőképpen.³⁷

4.3. A *mnong ot nrongok*. A Vietnami Folklor Intézet és Daclac tartomány Kulturális és Információs Hivatalának együttműködő kutatói 1988 végén fedezték fel a *mnong* hősepikát. A gyűjtésben kezdettől fogva képzett folkloristák vettek részt. Tíz különböző élő eposzról szereztek tudomást, de 1997-ig csak hatot sikerült magnóra venni; közülük hármat kiadtak. Az alábbiakban a *Su thi co so Mnong – Bu Nong* (Bu Nong – A *mnong* archaikus eposz, 1993), illetve a *Su thi than thoai Mnong* (A *mnong* mitikus eposz, 1997) című összeállításokat fogom tárgyalni. Mindkét könyv ugyanazon szerzőcsoport munkája volt. A folklorista DO Hong Kyn és DIEU Kaun kívül a második mű szerkesztésében részt vett két *mnong* anyanyelvű gyűjtő is, No Yu és Dam Po Tieu. Az első könyv négy éneket tartalmaz: 1. *Bong-Rong és Tiang*, 2. *Ndu látogatása Tiang-nál*, 3. *Tiang halála és újjáélesztése*, 4. *Leng a hős*. A másik újraközli az első három éneket, míg a negyedik ének tulajdonképpen az 1993-as kiadás negyedik énekének a folytatása és *Leng kultúrhérosz tetteiről* szól. Ezenfelül ebben a kiadásban az eredeti nyelvű szöveget is közölték. A bevezető tanulmányt mind a két kiadáshoz DO írta, *Előzetes megjegyzések a mnong archaikus eposzhoz*

³⁷ NGUYEN Huu Thau: *Dam San – Szöveg és eredet*. In: *Tay Nguyen-i eposzok*. 1998. 307–322.

és *Ot nrong – a mnongok hatalmas eposza* címmel. Az elsőben inkább az *ot nrongok* előadási alkalmairól és magukról az előadókról számolt be (az utóbbiakról sajnos elég felületesen). Második, későbbi tanulmánya már inkább tudományos jellegű, benne a szerző a mnong eposz szerkezetének és tartalmának teljes bemutatására törekedett (feltehetőleg ez volt kandidátusi értekezésének egyik fő része). Mindazonáltal egyik előszó, egyik mű sem tesz említést arról, hogy a szerkesztés milyen elveket követett – hogy milyen előadóknak milyen változataiból szerkesztették egybe a művet. Így nem tudhatjuk, hogy a kezünkben lévő *ot nrong* ki(k)nek az alkotása. Csak remélni szeretnénk, hogy tartalmán vagy stílusán nem sokat változtattak a szerkesztők. S mivel az eposzt magán rögzítették, a közzétett forma és a vietnami nyelvű fordítás hitelessége könnyen ellenőrizhető. Sajnos zenei lejegyzést ők sem közöltek. Csak annyit tudunk, hogy az eposzt énekszóban adják elő. Az eredeti szöveget és vietnami nyelvű fordítását viszont *szabad versben* közölték – úgy, ahogy azt a mnong nyelvű előadók recitálják (erre később még visszatérünk).

4.4. A thai *Chuong Han*. Ezen alkotás „tulajdonlásáért” két vietnami nemzeti-ség is vetélkedett egymással: a thai és a khmu. Az eposz alapja a *Thao Hung = Chuong Han* (Hung herceg története) című laoszi epikus költemény. „Az ismeretlen szerzőtől származó történelmi eposz az irodalomtörténészek feltevése szerint a 16. században Tiao Viszun uralkodása idején (1507–1530) íródott. Az eposz a 8. század közepén létezett városállamok közti háborúkról szól. Főhőse Szuantan város helytartója, Hung herceg, aki katonáival a sorozatos győzelmek után vereséget szenvedett és életét vesztette. Az elhunyt herceg és harcosai szellemmé válva folytatták a harcot, s győzelmeskedtek ellenfeleik felett.”³⁸ A történetet laoszi és thai népi énekesek elsajátították, és tovább bővítették mitikus elemekkel. Az így átalakított és szájhagyományozott eposz a Laoszban lakó khmuk körében is elterjedt, és amikor a khmuk – a 18–19. század folyamán – Vietnamba vándoroltak, magukkal vitték ezt a hősepikai hagyományt. A thai változatot a volt ’észak-nyugati autonóm övezet’-ben (Tay Bac) gyűjtötték fel a hatvanas években és *Chuong Han* néven adták ki.³⁹ A gyűjtési és szerkesztési elvek valószínűleg ugyanolyanok voltak, mint a fent említett szöveggyűjteménynél.⁴⁰

Az előbbieken a nyolcvanas-kilencvenes években kiadott három mnong eposz és a thai *Chuong Han* rövid „keletkezéstörténetét” taglaltuk. A hatvanas években gyűjtött, szerkesztett és közzétett eposzok (a thai, muong, édé és

³⁸ Lásd a megfelelő címszót a *Világirodalmi Lexikon* 15. kötetében. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1993. 394.

³⁹ Ennek rövid összefoglalását lásd DINH Gia Khanh – CHU Xuan Dien – VO Quang Nhon 1998. 767–768.

⁴⁰ A hősének zenei lejegyzését (kottát) lásd BUI Thai Hong Nga 1989. 14.

djőrai) hitelessége kevésbé megbízható, mint a később születetteké.⁴¹ A szerkesztők több rövid énekből hoztak létre hosszú eposzokat, mint például a *mnong ot nrongot* vagy a *muong* eposzt. Ez az eljárás egyébként nem ismeretlen az afrikai eposzok szerkesztésénél sem. A. LORD egyik cikkében figyelmeztet arra, hogy többek között a zairei *Mwindo* hősepike szerkesztői is – BIEBUYCK és MATEENE⁴² – ugyanezt az eljárást alkalmazták.⁴³

A modern folklórkutatás szempontjából a megjelent vietnami eposzok szerkesztési eljárásai nem fogadhatók el; keletkezéstörténetükből adódik azonban, hogy „a legrégiesebb, legkorábban feljegyzett szövegek alapján készültek, ezért mindig forrás értékűek lesznek”, mint ahogy azt VOIGT megállapította a GRIMM testvérek német, KIRSA DANYILOV orosz, ERDÉLYI János magyar, KRIZA János székely népköltési gyűjteményeivel kapcsolatban.⁴⁴ Másrészt a vietnami nemzetiségek hősepikei hagyományai, a hőseposzok napjainkban, a 21. század elején még szóbeli formában léteznek. Így a vietnami folklórisztikának, ezen belül a hősepike-kutatásnak bőséges lehetősége és alkalmá van arra, hogy: 1. tudományos módszerekkel folytassa az eposzok és epikus hagyományok gyűjtését a legkorszerűbb hang- és képrögzítési módszerekkel; 2. a felgyűjtött anyagot rendszerezze, és archívumokba helyezze a későbbi társadalomtudományi kutatások zálogaként és forrásaként; 3. a forráskritikai követelményeknek megfelelően, magyarázó jegyzetekkel és tanulmányokkal ellátva vietnami és idegen nyelvekre lefordítsa és kiadja azokat. E három célt szeretné megvalósítani az ötéves (2001–2005), *Tay Nguyen-i eposzokra* vonatkozó állami munkaterv, amelyet a Vietnami Folklór Intézet indított meg 2001-ben más kutatóintézetekkel és hivatalokkal együttműködve.⁴⁵

5. ELŐADÁSI ALKALMAK – ELŐADÓK

5.1. HATTO szerint a hősepikei hagyomány elemzéséhez szükséges alapismertetek közé tartozik a teljes és konkrét állapot, amikor is egy énekes vagy dalnok hősepikeát ad elő, élő közönség előtt, egy eredeti alkalom során. Ugyanakkor az eredeti epikai alkalmat elkülönítette a tisztán szórakoztató célú alkalmaktól: „A primer alkalmak leghatásosabb formájukban kultikus jellegűek. A heroikus vagy epikus költészet jellegéből adódik, hogy bármelyik virágzó hagyomány primer alkalmai legalábbis rituális jellegűek, még akkor is, ha a

⁴¹ A *muong* eposz szerkesztéséről később, a 6. fejezetben még lesz szó.

⁴² BIEBUYCK, D. – MATEENE, K. C.: *The Mwindo Epic*. 1969; BIEBUYCK, D.: *Hero and Chif. Epic Literature from the Banyanga*. 1978.

⁴³ HONKO 1985. 142.

⁴⁴ VOIGT 1972a. 151.

⁴⁵ NGO Duc Thinh: *A Tay Nguyen-i eposzokról* szóló állami munkaterv. www.nhandan.org.vn- 2001. április.

rituális léggör csak magából az eposzból táplálkozik.”⁴⁶ Az ilyen jellegű – rituális, vallásos – eredeti alkalmak máig virágzóak a vietnami nemzetiségek hősepikai hagyományában. Ilyen alkalmakkor a thai és muong énekmondók *moz*nak, az édék *khan*olnak, a mnongok *ot nrong*olnak, a djöraiok *hri*znek, a bahnarok *hmon*olnak vagyis recitálva-énekelve történetet mesélnek. (A *mo*, *khan*, *ot nrong*, *hri* és *hmon* szavak az egyes nyelveken a szövegek és dallamok összességét, tehát magát a *műfajt*, de egyben az epikus alkotások *előadását* is jelentik.)⁴⁷

A primer alkalmak egy része az átmeneti rítusok körébe tartozik. A muong sámán-énekesek főleg a temetési szertartások során recitálnak mitikus és eredetenekeket, hogy mielőtt elkísérik a halott lelkét a másvilágra, megismertessék vele a világmindenség eredetét és az élet keletkezését. A Tay Nguyen fennsík népeinek hősepikai előadásai hasonló példák sokaságát szolgáltatják az eposzkatatóknak. Itt az epikus alkotások előadására az agrárünnepek szolgáltatnak alkalmat: a fesztiválok időszaka az év száraz hónapjaira, a holdnaptár 12. és 3. hónapja közötti periódusra esik, amikor is az aratás már befejeződött, de az új földművelési ciklus még nem kezdődik meg – vagyis amikor minden anyagi feltétel (élelem, rizssör, áldozati állatok) adva van az ünnepek megszervezésére. Az előadásokra (pl. az édék *khan*okra) eredetileg áldozati szertartások alkalmával került sor, de rituális szerepük idővel elhalványult, és a hősepikai alkotások recitálása, mesélése az édék közösségek hétköznapi jelenségévé vált. Talán a rituális körülmények csökevényére utal azonban az a tény, hogy ma is – szinte kivétel nélkül – csak este, a közösségi házak tűzhelyének fényében, a pattogó tűz mellett adják elő azokat.

Íme, hogyan írják le egy djörai *hri* vagy egy bahnar *hmon* előadását: „A ház nyugati részében tartózkodik az előadó. Itt nem szabad lámpát gyújtani, nincs tűzhely, csak az éjszaka sötétsége... Az előadó a padlón fekszik; összegöngyöltett szövetdarab vagy farönk van a feje alatt; egyik lábát a másikra helyezi; jobb karját a homlokán, bal karját a hasán pihenteti. Ha elfárad, akkor más testhelyzetet vesz fel vagy pihenőt tart. A közönség a ház másik részében ül, a tűzhelyek körül; így nem fáznak meg, és egyben mintha függöny is lenne a közönség és az előadó között, egyszerre keltve természetfeletti és emberi, profán és szent látszatot.”⁴⁸ A szakemberek terepmunka-tapasztalatai alapján tudjuk, hogy a bahnar *hmon*ok előadására csak hold nélküli, sötét esteiken került sor.

⁴⁶ „Primary occasions at their highest potency are cultic. Yet the nature of heroic / epic poetry is such that primary occasions of any flourishing tradition are at least ritual, even if the ritual atmosphere is engendered only from within the epic itself.” *Towards an Anatomy of Heroic and Epic Poetry*. In: HATTO 1989. 147.

⁴⁷ To Dong Hai: *A hősénekek „élő” előadása Tay Nguyenben*. In: *A Tay Nguyen-i eposzok*. 1998. 126.

⁴⁸ CHAM Huong Viet: *A Gialai tartomány eposzai*. In: *A Tay Nguyen-i eposzok*. 1998. 194–195.

A sötétben csak az éneklő-mesélő hangja hallatszik. Az emberek – csoportokban a tűzhelyek körül ülve – nagy csendben hallgatják. Mind az előadó, mind a közönség hisz abban, hogy amiről az ének szól, az valóban megtörtént valamikor, illetve hogy aki(k)ről a történet szól, az(ok) tényleg létezett(tek) a történelem során. Az áthatolhatatlan sűrű sötétségre és csendre pedig azért van szükség, hogy e valaha létezett hősök zavartalanul visszatérhessenek a halottak világából, és jelen legyenek; velük együtt a közönség is átéli a cselekmények sorozatát.⁴⁹ Hasonló példát ismerünk Szibériából, ahol is a lamut dalnokok (*nimkalan*) ilyen testhelyzetben – fekvé vagy a közönségnek háttal ülve – sötétedés után adták elő énekeiket, hogy jobban tudjanak koncentrálni.⁵⁰ Nem kizárt, hogy ilyen funkciója van a bahnarok előadási módjának és előadási idejének is.

Az ünnepi évszakkal kapcsolatban a djöraiknál több szólás ismert: „*chín thàng lao dong met nhoc ra mo hoi, ba thàng nhan roi vui hoi thoai mái*” és „*an nam uong thàng*” vagyis ’kilenc hónapig izzadva dolgozunk, három felhőtlen hónapon keresztül szórakozunk’, illetve [ilyenkor] ’évekre előre esznek, hónapokra isznak’. Ez a három „fesztivál”-hónap a legjobb alkalom a hősepikai alkotások előadására, mert az előadó és a hallgatóság nincs lekötve munkával, és mert a bőséges termés után nincs gondjuk az élelemmel. A faluközönség ilyenkor a „patrónus” és a „hallgatóság” szerepét játssza, hisz ők kéri fel az énekeseket az előadás megtartására. Az édéknél ez úgy szokott kezdődni, hogy „az előadó megköszörüli a torkát és felemeli a hangját: ’a Dam San-ról szóló khan-t akarjátok hallani, nos így történt – *Sonei Klei!*’⁵¹ A dalnokokat egyébként anyagilag is szokták ösztönözni, hogy minél jobb előadást tartsanak, például gyümölcscsel, tojással vagy rizzsel ajándékozzák meg őket; emellett aktív hallgatókként beleszólnak az előadásba, vagy rákérdeznek arra, amit hallanak. Viselkedésük természetesen visszahat az előadóra, befolyásolja őt, ezért néha félbeszakítja az éneklést, és magyarázatba bocsátkozik, mint például azt a mnongoknál megfigyelték. A muongoknál a temetési rítus kereteiben lezajlott hősepikai előadás jellegéből adódik, hogy a „védnök” a halott családjából kerül ki, anyagi kereteket biztosítván a temetés és az előadás megtartásához; a család és a rokonság pedig közönségként hallgatja végig a szertartás során elhangzó énekeket.

5.2. A vietnami hősepikai kutatás eddig kevés figyelmet szentelt a közönség és a védnök szerepének és társadalmi kapcsolatának. A „háromszög”⁵² e két alkotóelemén kívül valamivel többet tudunk a harmadik tagról, a bárdokról, azaz az

⁴⁹ To Ngoc Thanh: *Hmon – a bahnar nép előadási módja*. In: *A Tay Nguyen-i eposzok*. 1998. 224.

⁵⁰ HATTO 1980–1989. 166.

⁵¹ NGUYEN Van Hoan és mások. 1988. 18.

⁵² „The triangular situation”, lásd HATTO 1980–1989. 149.

énekmondókról. Sietve hozzá kell tenni azonban, hogy ez a „valamiféle” többlet egyáltalán nem jelenti azt, hogy sokat tudnánk róluk. Az énekmondókról máig egyetlen monográfia nem látott napvilágot, csak itt-ott elszórtan találunk rájuk vonatkozó tanulmányokat, illetve az énekesek repertoárjára, korára vagy életére vonatkozó rövid cikkeket, megjegyzéseket. A vietnami archaikus hősepiikák előadói és énekesei kizárólag férfiak. A muongoknál és a thaioknál ők a hivatalos énekmondók; „*ong mo*” a nevük; egyik legfontosabb feladatuk a rituális szertartás vezetése. A többi népnél nagy tekintéllyel rendelkező öregek ők, akik rendkívüli memóriával és recitációs képességgel rendelkeznek. Úgy is mondhatnánk, hogy közösségeik szellemi vezetői ők, a törzsi tudás letéteményesei, hisz ne felejtjük el, hogy az ország számos nemzetiségének a közelmúltig nem volt, vagy máig sincs írásbelisége. Így az énekek évszázadok óta szóbeli úton, nemzedékről nemzedékre hagyományozódtak, s az énekmondók nemzedékei vitték tovább egy-egy nemzetiség vagy közösség tudását.

A szóbeli előadás során az előadók hangjukkal, arckifejezésükkel, mozdulatokkal, sőt néha öltözékükkel is kifejezik az énekek mondanivalóját és tartalmát. Lássunk néhány példát! A muongok *ot nrong* előadásáról írják: „Éjszakáról éjszakára a közös tűzhely mellett fiatalok és öregek, asszonyok és férfiak ülve hallgatják az öregek recitálását nemzetségük múltjáról. Az énekesek hangja néha a magasba csap, néha hosszasan elmesélő... Mielőtt belekezd az *ot nrong* éneklésébe, az előadó össze szokta foglalni a recitálandó rész tartalmát. Aztán egy kortyot szív a rizssöréből, a torkát megköszörüli, majd hangját felemelve belekezd az *ot nrong*-ba. A recitálás közben néha fölemeli a kezét a történetben szereplő hős mozgását utánozva. Amikor a pusztában új hazát alapító hősök utazását meséli el, a hangja elnyúlik, oly messzinek-távolinak hangzik... Néha félbeszakítja az éneklést, és magyarázatba bocsátkozik, attól tartva, hogy a közönség nem érti, miről recitál.”⁵³ Az itt leírtaktól alig tér el az *édé khan* előadása: „Kezdődik a *khanel* előadás... Későre jár, az emberek mozdulatlanul ülnek, szemüket az előadóra mereszti. Ő felemeli-lehalkítja a hangját, néha ékesszólóan-erőteljesen, néha nyöszörögve-suttogva énekel... A *khanel* előadó főleg a hangjával és az arcmozdulatával fejezi ki magát. Olykor-olykor kézmozdulatokat tesz... furulyaszóval félbeszakítja a mesélést, vagy a közönség kérdéseire válaszol.”⁵⁴

A muong *mo* előadásánál a hőseposz „külső formájának” (*outer form*) vizuális ismertetőjelei magas fokon jutnak érvényre: a dalnok egy kis gyékényen ülve vagy állva adja elő a szövegeket; a temetési rítusnak megfelelően öltözik fel, bal kezében pávatoll legyezőt, a másokban pedig bronzcsengőt tart; mozdulatokat tesz vagy táncot jár. A segédje mögötte ülve a kórus szerepét játssza, megismételve az előénekelte szöveget. Kezében két kis fehér zászlót tart: a egyi-

⁵³ Do Hong Ky – Dieu Kau 1993. 8–9.

⁵⁴ NGUYEN Van Hoan és mások. 1988. 18.

ken tigris vagy szarvast, a másikon halat ábrázoló rajz. Ennek egyfelől „kettős előadás” (*dual performance*) jellege van, másfelől samanisztikus elemeket hordoz magában, ami más hőseposzok hagyományokban is előfordul.⁵⁵

6. A VIETNAMI EPOSZOK TÉMÁI

6.1. A VILÁG TEREMTÉSE

A vietnami mitikus eposzok (MELETYINSZKIJ osztályozása szerint közéjük tartozik a muong, a thai és a mnong eposz) egy része a világ(mindenség) keletkezésével, illetve az emberiség eredetével kezdődik. Különböző változatokban az ég és a föld *vagy* az első istenpár nászából jött létre (thai és muong) *vagy* spontán vált szét egymástól az őskáoszban (a muong eposz egyik változata). A muong istenpárnak neve is van: *Thu Tha* és *Thu Thien*, akik egy vízözön után óriásira nőtt fának a gyermekei. Ők teremtették az eget és a földet. A thai hősepika szerint *az őskáoszban csak felhő-fiú és szél-lány volt jelen. Szerelmükből egy bronz- és egy vasbölcső született: lefelé gurult a vasbölcső, és földdé változott; felfelé gurult a bronzbölcső és égboltozattá formálódott. Nőni kezdtek...* A világteremtésnek több változata is létezik a thai mitikus epikában, az egyik szerint *Xo Cong Pha* isten és *Xo Cong Din* istennő hozta létre az eget és a földet; a másik pedig a világmindenségről mint az egyedüli isten, *Then Luong* alkotásáról mesél. A világ keletkezése mint az első istenpár alkotása motívum több vietnami nemzetiség verses mitológiájában is megtalálható, például a *tibeti-burmai* nyelvcsoporthoz tartozó lolók mitikus epikájában, amelyben *Ket Do* isten és *Mit Do* istennő teremtette a földet, az eget és az emberiséget. A kínai lolók *Chamujában* a világmindenség nem az első emberi (vagy isteni) pár teremtménye, mint a vietnami lolók mítoszában, hanem a meghalt *Heiailuobosai* isten testéből fejlődött ki: szemei nappá és holddá, fogai csillagokká, melle dombokká és hegyekké, lélegzete széllé, esővé, felhővé és köddé változott. Egy másik változatban a *Chamu* szerint *Heiailuobosai* isten egy tojást tojt, amelynek héjából lett az ég, míg a fehérje nappá, holddá és csillagokká, a sárgája pedig földdé változott.⁵⁶ Nem tudjuk, hogy a lolo világteremtés e három változata párhuzamosan élt-e egymás mellett valamikor, vagy hogy esetleg a lolo csoportok egymástól való szétszakadása után valamelyik csoport átvett-e a szomszédságában élő vagy vele érintkezésbe került népektől más mítoszokat. Az első ember testéből alakult világ motívuma viszont megtalálható a miao-jao nyelvcsoporthoz tartozó jaók *Ban Co* istenéhez kapcsolódó történetben (a mitikus alak jao neve az ókínai mitológia *Pan-ku* istenével vethető össze) vagy az édék *Ai Die* főistenéről szóló mítoszokban.

⁵⁵ HATTO 1980–1989. 164–170.

⁵⁶ JIA Zhi: *Epics in China*. In: HONKO 1987. 370–380, 1990. 503–518.

A természeti jelenségek, például a hegyek és a folyók teremtéséről ritkán szólnak a vietnami mitikus eposzok. A thai eposzban ezek egy istencsoportnak – a *theneknek* –, a mnong *ot nrongban* pedig az első emberpárnak – *Bongnak és Rongnak* – az alkotásai: az új haza felé való vándorútjuk során hegyeket, dombokat, folyókat és vizeséseket stb. alkottak; fákat és növényeket vetettek. A mnong eposz abban különbözik az előbbiektől, hogy mindjárt az ember születésével kezdődik, s az emberek között fellángolt viszályok miatt indul útnak az első emberpár – egy testvérpár –, hogy új világot teremtsen a fennsíkon. A meglevő világból tehát egy újabb világot hoznak létre, azt is csak egy nemzetségnek.

Az asztrális mítoszok ugyancsak kevésbé gyakoriak a vietnami mitikus eposzokban. A thai eposzban arról van szó, hogy a Főisten kilenc Napot teremt az özönvízben megfulladt emberek tetemeinek az elégetésére. A muong eposz egyik változatában az isten és az istennő tizenkét Holdat és kilenc Napot önt bronzból és aranyból az év és a hónapok elosztása érdekében. A sok Nap és (Hold) miatt elszárad minden, ezért a nyílisten (muong) vagy az emberek (thai) lelövik a felesleges Napot és Holdat; a megmaradt Nap és Hold félelmükben elbújnak. A thai eposz szerint a kacsza közreműködésével a kakas előhívja a Napot. A muong eposzban pedig a kakas a Napot, a kacsza pedig a Holdat hívja elő. A „felesleges” Nap (és Hold) motívuma Vietnam más kis népeinek mitológiájában is megtalálható.

6.2. AZ EMBER TEREMTÉSE – A VÍZÖZÖN, A TÖKMÍTOSZ ÉS A TOJÁSEMBER

A délkelet-ázsiai népek, főleg a miao-jao, mon-khmer és thai nyelvű népek mitológiájában a törzsek, nemzetségek, vagyis az emberek eredete nagyrészt a vízözönhöz és egy mitikus tökhöz kapcsolódik: egy nagy özönvíz után összesen egy férfi és egy nő (akik legtöbbször testvérek) maradt a földön. Házasságukból egy furcsa tök születik, amelyből kikelnek a különböző törzsek ősei. Ilyen a mon-khmerek fő antropogóniai mítosza. Egyes kutatók azt feltételezték, hogy a mítosz magját tőlük vették át a thai, a tibeti-burmai és más szomszéd népek.⁵⁷ Fent említett cikkében JIA is beszámol arról, hogy a Kína déli részén lakó nemzetiségek körében ismert a mindent elárasztó özönvíz-, illetve tökmítosz.⁵⁸ A cikkben említett nemzetiségek – han, yi, hanyi, lahu, miao vagy jao – legalább egyharmadának ugyan Észak-Vietnamban is élnek csoportjai, de mi-

⁵⁷ TOKAREV 1988. 416.

⁵⁸ „The epics of many of the country's ethnic groups, such as the Han, Yi, Bai, Hani, Naxi, Lahu, Miao, Jinuo, Yao, She, Li, Shui, Dong, Zhuang, Buyi, Gaoshan, Gelao, Benglong and Wa, all contain myths about mankind emerging from a gourd after the deluge.” In HONKO 1990. 507.

tikus eposzokat eddig nem találtak a körükben, csak verses mítoszokat és eredetmondákat. A kínai kutató sajnos a pusztá felsoroláson és leíráson túl szinte semmit sem nyújt cikkében: nem tudjuk, hogy milyen terjedelműek az eposzok, hogy milyen előadási alkalmak során, milyen formában adják elő őket stb. Így gyakorlatilag lehetetlen a kínai nemzetiségek epikájára nézve bármiféle következtetést levonni.

A vízözönt a vietnami mitikus eposzok is említik. A thai eposzban a Főisten – *Then* – özönvízzel bünteti az embereket viselkedésük miatt. A muong eposz egyik változatában több özönvízről is említést tesznek. Az első spontán természeti jelenség; ezt követően nő ki a világfa, az első istenpárral. A második özönvíz révén sikerül megmenteni az épp csak hogy megteremtett világot a szárazságtól. Csak a harmadik özönvíz hasonlít egy kissé a thai változatra: a testvérek közötti viszályok miatt az egyik hős a nagyapa főistenhez fohászkozik, hogy vizet bocsásson a földre. Ezekben az eposzokban a vízözön viszont nem kapcsolódik össze az emberiség keletkezését magyarázó tökmítoszzal.

A híres vietnami néprajzkutató, DANG Nghiem Van egyik munkájában alapos elemzést végzett a délkelet-ázsiai vízözön- és emberi eredetmítoszokkal kapcsolatban. A térségben, főleg Vietnam területén összegyűjtött 236 tökmítoszverzió elemzéséből arra a következtetésre jut, hogy „e mítoszok összes részlete idővel átalakul. Az emberek tök-hajó által menekülnek meg a veszedelemtől, töknek adnak életet, és tökből bújnak elő. Aztán olyan történetek következtek, amelyekben az emberek egy tök alakú hajó gyomrából bújnak elő. A tökmagzat születése, illetve később az etnikai csoportok születése tökből hihetetlen volt... Egy nő általában egy emberi lénynek ad életet, illetve kivételes esetben egy kialakulatlan magzatnak, egy húscsomónak. Az átmenet a tökmagzat és a tök-húscsomó között rendszerint a következőképpen zajlik: tökmagzat – tojáscsomó (tök alakú magzat) – formátlan magzat (húsdarab).”⁵⁹

A vietnami mitikus eposzokban a tök helyét tojás – madártojás – foglalta el. *A nagy dolgok születésében* a Főisten a földre küldi kedves madarát, *Tont*. A *Ton* madár tojást tojt, amelyből kikelnek a hősök, az emberek, az állatok. *A föld születése, a víz születésében* egy óriási fa törzséből jön világra az *Ay* és *Ua* madárpár, és *Dieng* tojásukból kikel az emberiség. A mnong eposzban az első emberek a lepke és a kő, a szitakötő és a víz nászából születtek.

⁵⁹ „Every detail in these myths changes with time. People escaped danger by using the gourd ship, gave birth to a gourd, and emerged from a gourd. Then came tales in which persons came out of a drum of a gourd-shaped ship. The gourd-fetus being born and then giving birth to ethnic groups was incredible... A woman normally gives birth to a human being and, in abnormal cases, to an undeveloped fetus- a lump of flesh. The transition between the gourd – fetus and the gourd – lump of flesh generally occurs as follows: gourd – fetus-bundle of eggs (gourd-shaped fetus) – abnormal fetus (piece of meat). DANG Nghiem Van: *The flood myth and the origin of ethnic groups in Southeast Asia*. Journal of American Folklore 1993. 106. 421; DANG Nghiem Van 1998. 193–194.

Eredeti mnong nyelven:

Bah kal rge bri phut
Bah ldjim konh kim bau jam
Bah ldjiam konh kam bau lu
Kung tir dak mpok mpok
Deh kon lu du nar rhiang
Deh kon liang du nar rbo
Bhuch bhul mbul dak leng Tiang

Magyar filológiai fordításban:

Amikor csak szél és vihar volt
Volt egy lepke, (amely) kőben nézte magát
Volt egy lepke, (amely) kővel egyesült
Volt egy szitakötő, (amely) vízzel egyesült
A kő száz embert szült
A vizeső ezer embert szült
A tengeri víz tojást szült (amelyből) Tiang kikelt

A szöveg világosan mutatja, hogy a tojásmotívum a mnong *ot nrongban* is megtalálható: a kultúrhérosz, Tiang tojásból születik meg. A vietnami hmon-gok (miaók) mítoszában a nagy özönvíz után megmenekült testvérek frigyéből egy tojás születik. A férfi széttöri, és darabjaiból létrejönnek az emberek. A vietek eredetmítoszában a különböző népek ősei száz tojásból kelnek ki, amelyek mind abban a zsákban voltak, amelyet *Au Co*, a vietek ősének, *Lac Long Quannak* a felesége hozott a világra. A közös délkelet-ázsiai tökmotívum tehát a tojás (madár, tengervíz tojása) motívumon keresztül embertojássá válik a viet mitológiában, és ezt az átváltozási folyamatot a mitikus eposzok megőrizték a számunkra.

6.3. A KULTÚRHÉROSZOK TEREMTMÉNYEI

A vietnami mitikus eposzok rendszerint elmesélik a kultúrhéroszok tetteit. A muongok *Da Danja* és a thaiok *Cap-Ke* párja a világ berendezésében vett részt: eltávolította egymástól a földet és az eget, mert túl közel voltak egymáshoz. A mnong *Bong* és *Rong* hegyet és dombot teremtett, patakot, folyót és tengert hozott létre. Vándorútjuk során minden állatfajtából egy-egy párt vittek magukkal tenyésztés céljából, illetve minden növényfajtából egy-egy palántát. Falvakat alkottak, házat építettek. Ők a mnongok ősei is. A thai hősének szerint *Cap* és *Ke* nemcsak a thaiok, hanem a többi vietnami nép őse is, mert közülük születtek az országban élő más nemzetiségek is. A muong *Da Dan* közreműködött az első emberek megszületésében, és később tanácsokkal segítette őket a mindennapi élet során. Egyik változatban ő az emberi nem szülőanyja. Ugyanő fákat ültetett, zöldségekkel és virágokkal telepítette be a földet.

A thai és a muong eposz különböző változatainak első részeiben a kultúrhéroszok már meglévő kultúrjavakat szereznek meg az embereknek. A tüzet, a rizsfajtákat, a selyemfát és a hernyót mind a védőistenüktől kérik el, vagy csellel szerzik. Az állatok – mint a bivaly, a disznó vagy a csirke – önszántukból vagy a kérésükre jönnek az emberek közelébe élni. Az olyan kultúrjavakat, mint a bronzdob vagy a (porcelán)csészék pedig egy másik néptől vették vagy kérték el. A rizssör elkészítését egy másik néptől sajátították el (muong eposz). Mindkét eposzban a kultúrhéroszok szerepét gyakran állatok játsszák. Csak a

kis *taorao* madárnak sikerül az *Ay-Ua* madár tojását kikölnenie, amelyből az emberi nem kel ki. A thai hősepikában *Ton* madár a tojásából költi ki az emberiséget. Az éneklő kabócának pedig döntő szerepe van az emberi nem halálának a létrejöttében. Ahelyett, hogy azt mondaná, amit tőle kívánnak: „halandó a kígyó, vedlik az ember”, a kígyótól való félelmében azt terjeszti, hogy „az ember halandó, a kígyó pedig képes a vedlésre”. A tűz szerzésénél a bögöly a hős: furfangos módon ellesi, hogyan csiholja a tüzet a tűzisten száraz bambuszából. Ez a motívum az édé mítoszban is megtalálható. Az egerek útbaigazítják az embereket a rizsistenhez rizsfajtákat kérni. A teknősbéka megtanítja az embereket cölöpházat építeni – olyan formájút (domború tetejűt), mint amilyen a teknősbéka páncélja. Hasonló mítosz a bahnar és a djörai népeknél is van. Talán innen ered az a mítosz is a vieteknél, miszerint az arany teknősbéka tanította meg az embereket erődök építésére. A muong eposzban a varangy az esőhöz istenség szerepét játszotta. Hasonló motívum a vietek meséiben is található.

A mnong hőseposzban az istenek és a kultúrhéroszok cselekedetei egymást keresztezik a háromrétegű világban. A felső és az alsó világ istenei, valamint a középső világ szellemei védőistenként gyakran beavatkoznak az emberek, főleg a hősök életébe. Itt a kultúrhérosz mágikus erejű, természetfeletti tulajdonságokkal bíró, védőistennel rendelkező ember, aki képes arra, hogy mind a három világban mozogjon, éljen és cselekedjen. *Tiang*, egy a tengervíz és a nap-sugár által megtermékenyített tojás fia csak kilenc alakváltozás (megtestesül vidra, madár, bivaly, légy, szúnyog stb. alakban) után tud megfelelőnek ítélt szülőket – *Bong* és *Rong* – találni magának, és minden rossz tulajdonságát levetkőzve embergyermekként megszületni és élni. Mielőtt megszületne, kétszer eltávolítja egymástól az eget a földtől azzal, hogy áldozati állatok segítségével kiengeszteli az Égistennőt és a Földisteneket (vö. *Da Dan* és *Cap Ke*). Miután a világra jön, rendet teremt az emberek között, falvakat épít és kultúrjavakat szerez az embereknek. Ő tanítja meg az embereket a természeti és a társadalmi rendre, a termelésre és a vadászatra; törzsi szabályokat és előírásokat vezet be. *Bong* és *Rong* mellett *Tiang* a harmadik törzsi közösség megalapítója. A mnong *ot nrongban* a kultúrhérosz szerepét nem játsszák állatok, mint a két másik eposzban. Az élettelen tárgyak eredetéről az eposzváltozatok nem szólnak külön, hanem elszórtan itt-ott egy-egy megjegyzés található, főleg amikor a hősök a mitikus időkre emlékezve a származásukról mesélnek. S ilyenkor az állatok, a növények vagy a természeti jelenségek is úgy cselekednek, beszélnek, mint az emberek. A hősök (pl. *Tiang*, *Leng*, *Yang* stb.) gyakran madarak, halak alakjában közlekedtek fel és alá a három világ között.

A thai és muong kultúrhéroszok később is részt vettek a világ berendezésében, illetve a társadalmi rend és a gazdasági élet megteremtésében. A thai hősepikában *Lang Cap* és *Lang Co* kivágja a *Xi* fát, amelynek gyökerei át- meg át-fonják az Ég – *Po Then* – torkát. Az Ég nem tud villámlani és mennydörögni (azaz beszélni és kiabálni) emiatt. A favágás-szüzsé egy nagyobb tartalmi egy-

ségbe van beágyazva, amely elmondja a hónapok elosztását, és egyben elmagyarázza a természeti jelenségek (villámlás, mennydörgés, eső stb.), illetve a velük kapcsolatban levő termelési eljárások és szokások létrejöttét. A hősök azaz, hogy kinyitották az Égisten torkát – azaz esőt hoztak –, elősegítették a természeti rend egyensúlyának a fenntartását és a növényvilág újraéledését.

A favágásmotívum a muong eposzban is megtalálható. Itt a *Chu fa*, amelynek bronz a gyümölcse, cin a levele, réz a virága, a gazdagságnak és a fémfeldolgozásnak a jelképe. *Dit Dang* (más változatban *Cun Can*) mindent megtesz, hogy ezt megszerezze, s belőle királyi palotát – a hatalom és a gazdagság jelképét – építsen. A szüzsé kerek történeté fejlődött, és a *Chu fa ledöntése* lett a leghosszabb ének a muong hősepika különböző változataiban.

Nemcsak a rend megteremtéséért, hanem annak megtartásáért is harcba szállnak a kultúrhéroszok – a különféle szörnyek, alvilági démonok, szellemek vagy idegen törzsek képében megjelenő – elemi khtonikus természeti erőkkal. A muong eposz különböző változataiban erről is bőven esik szó: *Dit Dang* és *Cun Can* legyőzi egy másik törzs vezetőjét, megöli a tigris, a veszett halat és a varjút; szembeszáll a rizsföld szörnyeivel is. A különböző szellemek, varázsszerek (*hon ngai*) és szörnyek, különösen a *malai* szerepeltetésére a mnong eposzban is többször sor kerül. A *malai* a mnong néphit szerint emberevő szörny, amely az ember testében rejtőzik. Aki a testében hordozza őt, az maga is *malai*já változik, azaz az emberek beleit és tetemeit falja fel. A *malai* átmehet az egyik emberből a másikba, s „továbbadása” az ellenségeskedés, a gyűlölet és a bosszú egyik fő oka. *Malai* az emberiség legrosszabb tulajdonságainak a megtestesítője. *Tiang* maga *malai* volt, s hogy emberré váljon, többször is alakot váltott. Mindegyik alkalommal otthagya valamijét (kardját, furulyáját, kését stb.) előző megtestesülési formájánál. Utoljára összes gonoszsága – *malai* – a Roch-Rong testvérekbe ment át. Ezzel az egész közösség ellenségévé tette őket. De nem ő szállt harcba velük; ez a feladat egy másik kultúrhéroszra, *Lengre* hárult. Ő megölte az emberevő szörnyeket. Aztán az alvilágba ment, hogy visszahozza *Tiang* lelkét. Ugyanő indult harcra az alvilág népe ellen annak a *nring* nevű hangszernek a visszaszerzésére, amelyet *Tiang* hagyott ott „föld alatti bolyongása” során. Erről a kultúrtettől majdnem négyezer sorban énekelnek a mnong *ot nrong*-ban! A mnong hősök – *Tiang* és *Leng* – mitikus nemzetségsősök és kultúrhéroszok egyaránt. Hősiességük formája is archaikus: mágikus erővel bírnak, fegyverként többször élnek varázslatokkal. E vonatkozásban hasonlítanak a *Kalevala*-beli *Väinämöinen* alakjára.

6.4. A HŐSEPOSZOK TÉMÁI

6.4.1. Míg a harc a mitikus eposzokban csak egy téma a többi között, addig a hőseposzokban már döntő szerepet játszik. Külön alcsoportot alkotnak a thai *Chuong Han* és a bahnar *Dam Noi*, amelyben a főhősök istenekkel és termé-

szetfeletti szörnyekkel szállnak szembe. Mind a két főhős isteni származású. *Chuong Han* az Égi Isten (Legfőbb Isten) legkisebb fia. Önfejűsége és ellenségeskedése miatt az emberek világába való száműzetése eredményeképpen egy közönséges család emberfiaként testesül meg. *Noi* pedig a Főisten legkisebb lányának és az embernek a házasságából legfiatalabb fiúként születik meg. Isteni származásuk magyarázatot ad természetfeletti erejükre. *Chuong Han* ledönti a mindenki által ledönthetetlen szent fát, hogy magához vegye a szent kardot. Ennek segítségével legyőzi a földi ellenségeket. Ezután már az isten által teremtett szörnyekkel száll harcba. Az egyenlőtlen harcban elesik. Lelke felszáll az égbe, és az istenekkel szemben folytatja a harcot. Hosszú küzdelem után győzelmet arat az isteni seregek fölött. Az istenek kénytelenek visszafogadni őt a fenti világba, és ez utóbbi egyik településének a vezetőjévé tenni. *Chuong Han* halhatatlan volt, és halhatatlan lett. Az alsó, túlvilági megpróbáltatásokat kiállta, s jutalomképp visszamehet az égi világba, ahonnan száműzték. Az istenekkel szemben kész mindig fellázadni. Megvetően nyilatkozik, hogy bár embernek született, hősiességben különb náluk. Mintha *Gilgames* jellemét látnánk benne! Ha figyelembe vesszük, hogy *Chuong Han* eredetileg történelmi személy volt, akinek történetét később mesei-mitologikus szüzsék segítségével alakították át, akkor az alkotás inkább klasszikus, mint archaikus eposz. A hős vívmányai – a szent kard megszerzése vagy harc a szörnyetegekkel – viszont archaikus formára utalnak.

6.4.2. A thai eposztól abban különbözik a bahnar *Dam Noi*, hogy a főhős mindvégig élvezi az istenek – anyai rokonai – segítségét a szörnyetegekkel szemben. *Noi* története látszólag tipikus hőséneke. Különös körülmények között születik (öt hónapos terhességből ötödik fiúként), gyorsan növekedik (alighogy a világra jött, már szembe akar szállni a szörnyetegekkel), a szörnyek legyőzése során feleséget talál magának, s a történet az esküvőjével fejeződik be. Viszont a sok harc fő célja nem házasság vagy feleségszerzés, hanem a hős apján, illetve rajta keresztül az egész közösségen esett sérelmek és az elkövetett öldöklések miatti bosszúállás. *Noi* tettei az eposzban nem mások, mint egy kultúr-hérosz tettei. A bátyjaival kivág egy hatalmas fát, belőle isteni nevükhöz méltó csónakot farag, ezen hosszú utazást tesz, hogy a közösség ős ellenségeivel, az óriás *Drangha-Dranghomm*al és a tengerek urával (*bók Prao*) szálljon harcba. Kemény küzdelem ez, de *Noi* isteni ereje és az istenek segítségével legyőzi, megöli ellenfeleit, ily módon megvédi közössége lakhelyét a szörnyetegektől. *Noi* története az archaikus epika tipikus témája: az ő küldetése a föld szörnyetegektől való megtisztítása. Ebben a tekintetben hasonlít a *Beowulf*ról szóló angolszász énekre.

6.4.3. Más jellegű harcról számol be a többi eposz. Hőseiknek három fő feladatuk van: feleségszerzés, termelés, illetve az ellenfelek leverése – ezek közül a

fő téma a háború. PHAN Dang Nhat tizenkét éde és djörai hőséneket próbált meg három csoportra osztani:⁶⁰

- *Háború az elrabolt feleség visszaszerzésére.* E téma öt eposzváltozatban jelenik meg (*Dam San, Mdrong Dam – Hbia Bao, Hjin – Hlong, Hdung – Y Thu, Dam Di – Xing Mo Nga*), közöttük a *Dam San* a legismertebb. E hősének története öt motívumcsoportra osztható:

I. *Chue nue* szokás⁶¹ szerint egy nővérpár, *H'Ni* és *H'Bi* férjnek kéri *Dam Sant*. II. Az újdonsült férj feleségei törzsének főnökeként embereket irányít a halászatban és a termelésben. III. Távollétében más törzsek főnökei elrabolják feleségeit. A hős háborút indít, hogy visszaszeresse a feleségeit. Ezzel tovább növeli törzse (falva) határait és népességét. IV. A hős kidönti feleségei családjának a szent fáját. V. A hős elindul leánykérőbe a Napistennőhöz. Vágya nem teljesül. Ő maga belefut az ingoványos Fekete Erdőbe.

- *Háború, amelyben a hős visszaszerzi az elhajtott jószágát és bosszút áll apja gyilkosán.* Három hősének (*Xing Nha, Dam Thi, Yprao*) története taglalja ezt a témát, köztük a *Xing Nha* a legismertebb. Rövid tartalma a következő:

A *Giaro Kot* házaspár meghívja a barátját, *Giaro But*, fiuk, *Xing Nha* névadó ünnepeére. A vendég megöli a házigazdát, majd annak feleségét, népét és jószágát elhajtja. *Xing Nha* az Isten segítségével megmenekül. Anyja nővére felneveli. A hős felnöve megöli apja gyilkosát, kiszabadítja anyját, és visszaszerzi a jószágát.

- *Háború, amelyben a hősök elrabolt feleségüket vagy menyasszonyukat visszaszerzik, egyben bosszút állnak ellenségeiken, és azok jószágát elhajtják.* Négy eposznak (*Dam Di, Mhieng, Hbia Bao-Mtao Gran Kdieng, Khanh Du*) ez a témája, köztük a legismertebb a *Dam Di* és a *Khinh Du*.

Az utóbbi egy család három nemzedékéről szól, és a cselekménye is több szinten folytatódik. *Khinh Du* feleségét, *H'Bia Daot* barátja, *Dam Phu* elrabolja, egyben háborút indít ellene. A hős elveszti a feleségét és összes vagyonát. Unokaöccse (húga fia), *Trong Dan* felnöve bosszút áll érte, s visszaszerzi *H'Bia Daot*. *Dam Phu*ék másodszor is elrabolják *Khinh Du* feleségét. *Trong Dan* unokaöccse (húga fia), *Dam Thi* vállalja a bosszúállást, visszaszerzi nagyapja feleségét és vagyonát.

Ha figyelembe vesszük azt, hogy az éde és djörai népek egy nyelvcsaládba tartoznak (az emberek kölcsönösen megértik egymást), hogy évszázadok óta

⁶⁰ PHAN Dang Nhat 1991; 1998. 151–152 (In: *Tay Nguyen-i Eposzok*)

⁶¹ „Származás-, eredetfolytató” szokás, miszerint a házastársnak párja halála után joga van követelni a férj vagy a feleség családjától egy másik férjet (vagy feleséget), általában a férj öccse vagy a feleség húga személyében.

földrajzi közelségben élnek egymáshoz, és végül hogy társadalomszerkezetük is hasonló, arra gondolhatunk, hogy az egyes eposzváltozatok genetikai kapcsolatban állnak egymással. Mindenesetre a témák és a motívumok nagyjából hasonlóak egymáshoz, sőt olyan eset is van, amikor az egyik édé csoport hőséneke (*Chilokok*) tartalmilag majdnem megegyezik egy djőrai művel (a *Xing Nhaval*), csak a hősök neve más. Minthogy a kiadott művek közül a harmadik csoportba tartozóak a leghosszabbak (a leghosszabb eposz, a *Khinh Du* 5730 soros), a másodikba pedig a rövidebbek tartoznak (a legrövidebb mű, az *Yprao* 1020 soros), tartalmilag a 3. csoportot az 1. és a 2. összevonásának lehet tekinteni. Ez valószínűleg így is történt.

PHAN szerint e hőseposzok fő témája a háború, amelyben a hősök közösségük békéjéért és gazdaságáért szállnak harcba más emberi közösségekkel; a feleségszerzés és a termelés csak mint mellékes témák szerepelnek. PHAN felosztása nagyjából megegyezik VO nézetével, aki viszont kiemelte a hőseposzokban ábrázolt társadalom fejlődését, az anyajogú közösségből a nagyobb törzsi társadalomba való átmenetet.⁶² Ennek bizonyítására idézte *Dam San* történetét: az „eredetfolytató” szokás alkalmazását és a hős lázadását ellene. Az eposzban *Dam San* lépésről lépésre tett engedményeket a szokás „képviselőinek”: nővéreinek, hűgának és a főistennek. Utolsó lázadása, a Napistennőnél tett látogatása lánykérőben, halálát hozta, mert ellenszegült a szokásnak. De lázadó jellemét nővére fia – lelke megtestesülése – tovább vitte. Meg kell említeni, hogy ez az archaikus hőseposz volt az első vietnami alkotás a maga nemében, amelyhez széles körű, nem anyanyelvű olvasóközönség férhetett hozzá, először franciául (1927, 1933), majd vietnami nyelven (1957, 1977, 1988) és 1970-től oroszul Ny. I. NYIKULIN fordításában. A vietnami kultúra és irodalom orosz szakértője legújabb tanulmányában a legjobb édé hősepikának tekinti *Dam Sant*.⁶³ A hatvanas évek közepétől kezdve ez a hősenek kötelező tananyag a vietnami iskolákban, arról nem beszélve, hogy számos (vietnami nyelvű) szöveggyűjteményben szerepel. (Magyarul röviden a TOKAREV által szerkesztett *Mitológiai Enciklopédiában* olvasható).⁶⁴

A háborúábrázolás e hőseposzokban valóságosabb, mint a két fentebb (6.4.1., 6.4.2.) tárgyalt műben, a *Chuong Hanban* és a *Dam Noiban*. Az istenek itt csak mellékszereplők, sokszor a főhős segítőitársai, akik időnként beavatkoznak az emberek életébe. Az ellenségek már nem istenek vagy szörnyetegek többé, hanem más törzsekből való emberek, főleg törzsfőnökök. A főhősök szerepe az ellenség legyőzése, a család(tag)ok megoltalmazása és visszaszerzése, ezeken túl még a törzsi közösség megvédése és kibővítése, egyben ez utóbbi társadalmi rendjének a visszaállítása. Ők tehát már nem kultúrhéroszok,

⁶² DINH Gia Khanh – CHU Xuan Dien – VO Quang Nhon 1998. 756.

⁶³ NYIKULIN: *A „hősies lánykérő” az ede és malájziai eposzokban*. In: *Tay Nguyen-i eposzok*. 1998. 138–147.

⁶⁴ TOKAREV 1988. 423.

hanem mitizált epikus hősök – egy olyan korban, amelyre a törzsek vagy törzsszövetségek állandó harca a jellemző: a „katonai demokrácia” korszakában vagy a „hőskorban”.

6.4.4. A vietnami hőseposzok témái nemzeti sajátosságokat hordoznak, de egyben egyetemesek is. A heroikus leánykérés, a nemzeti vérébösszű és a szörnyekkel vívott küzdelem, amelyek MELETYINSZKIJ szerint a hőseposz jellegzetes témái, mind megtalálhatók bennük. A hős házassága vagy a feleségszerzés – különböző hangsúllyal bár – de mindig szerepel az összes vietnami hőseposzban. A hősök legtöbbször bosszúhadjáratuk során vagy a szörnyekkel vívott küzdelemben találnak rá jövőbelijükre, akik vagy útbaigazítják, vagy segítik őket az ellenfelek legyőzésében. A fent említett *Xing Nha* témája nagyjából megegyezik az altaji türk-mongol hősének gyakori témájával, amely szerint egy idegen vitéz megöli a hős szüleit, elhajtja népét és jószágát, de a gyermek megmenekül, felnőve bosszút áll a rablón, majd visszaszerzi uralmát és jószágát. A vietnami epikus alkotások viszont nem érik el a hőseposz fejlődésének magasabb fokát, azaz a különböző kalandok ciklussá való szerveződését, amely a hős egész életútját: csodálatos születését, első hőstetteit, feleségszerző útjait, többrendbeli harcra indulását, az ellenfelek legyőzése révén felesége visszaszerzését, öregkori intelmeit stb. meséli el. A *Dam Noi* elmondja a főhős csodás születését és gyors növekedését, győzelmeit a szörnyek felett. A történet az esküvőjével fejeződik be. A *Dam San*ban a nő főhős „férjkérésével” kezdődik a cselekménysor, majd *Dam San* tetteivel (a feleség többszöri visszaszerzése, a szent fa kivágása stb.) folytatódik, végül heroikus leánykérésével, és egyben halálával végződik. Egyedül a *Khinh Du* az, amely három nemzedéken át folytatódó cselekményével megfelelne a fejlettebb fokon álló hősének sémájának.

7. A VIETNAMI ARCHAIKUS HŐSEPIKÁK FORMAI-STILÁRIS JELLEMZŐI

A vietnami népek archaikus hősepikáinak egyik leglényegesebb sajátosságuk az, hogy főleg énekszóban adják elő őket. Az előadások a muongoknál és a thaioknál hangszerek kíséretével zajlanak. J. CUISINIER szerint az előadó énekét zenészek kísérték. A hangszerek a muongoknál főleg gong, fafuvola, bronzdob és bambuszból készített ütőhangszerek voltak.⁶⁵ A többi népnél, a Tay Nguyen fennsíkon az előadás csak énekszóval, zenei kíséret nélkül hangzott el. Az utóbbi időben itt-ott népi hangszerekkel kísérnek énekeket, de ez csupán újkori jelenség, állítják egyes kutatók. A thai, muong és mnong epikus énekeknek

⁶⁵ CUISINIER 1948.

verses formájuk van: szabad ritmusú és ütemű vers. A *Dam Noi* hőseposz egyes formájú. A legtöbb hőseposz szövege – legalábbis az eddig megjelentek alapján – viszont próza volt. Az egyik kutató, To Dong Hai⁶⁶ viszont terepmunkája alapján feltételezte, hogy a közölt szövegek nem tükrözik hűen az eposzok eredeti, élő énekszóban előadott állapotát, hanem csak a vietnami nyelvre való átültetés eredményeként jöttek létre. Véleménye szerint ha a műfordítók szóról szóra fordították volna az eredeti szöveget, s közben megpróbálták volna eredeti ritmusát megtartani, mint azt az egyik műfordító tette a *Chilokok* című eposzsal, és nem rövidítve közölték volna a hősénekek tartalmát, akkor mindet szabad versben kaptuk volna meg. Ugyanő felhívta a figyelmet arra, hogy mindegyik népnek saját elnevezése van a recitálásra: az édéknél *khan*, a mnon-goknál *ot nrong*, a djöraioknál *hri*, a bahnaroknál *hmon*. Ezenkívül az utóbbi két nép külön szóval különböztette meg egymástól az énekek recitálását és a prózai változatok elmesélését: a mesélést a djöraiok *khan*, a bahnarok *troi* vagy *roi* néven említik. A Tay Nguyen-i eposzok verses vagy prózai mivolta eddig nem volt heves viták tárgya a vietnami eposzkutatás történetében. Abban viszont általában mindenki egyetért, hogy az előadásokon domináló tényező, a ritmikus-rimes beszédmód „*loi noi van*” lehetővé teszi a mondatrészek harmonikus hangzását és szerves összetartozását. Például a gong megszólaltatása a *Dam Sanban* (1988) a következőképp hangzik:

Tong cing mung *enai*, cing *tai pra*, tong *bia bra car nu nao*. Tong to gú suor *mbong*, tong to *dlong suor eda*, kra hwa wor adhan *kyao*, ksó k mtao wor nga ko *mnuih*, *kkuih* prok wor kuai *bang*, prao jú prao juang dí rang ko *dlong*, druah dok bi ngai, pai dok bi *kngóng*, *któng* dok bi *kngun*, amao wan *kpun bong rok któk*, kmang *hók kdók* dok hmú eing ekei Dam San.

Magyar filológiai fordításban: „Szólaltassuk meg a bronz-, ezüsthangzású gongokat. Ha csak könnyedén ütjük, akkor is hangzanak a hegyeken át; ha ütjük, az alattuk levő rudak mozognak, a felettük levő keresztgerendák mozognak, a majmok elfelejtenek fára mászni, a szellemek elfelejtenek az embereknek rosszat tenni, a mókusok, egerek elfelejtenek földet túrni, a kígyók feljönnek a földre hosszan feküdni, a szarvasok egy helyben állnak, a nyulak egy helyen ülnek, az őzek csodálkozva állnak, vidáman hallgatják Dam San gongjait, elfelejtik a fűvet enni.”

A sok kezdő, belső és végső rím, a szóismétlések, a mondatrészek parallelizmusa mind-mind a költői nyelv sajátosságát biztosítja. Itt kell megjegyezni,

⁶⁶ To Dong Hai: *A hősénekek „élő” előadása Tay Nguyenben*. In: *Tay Nguyen-i eposzok*, 1998.

hogy ha az idézett mondatrészeket egymás után helyezzük, szabad ritmusú verssorokat kapunk. Az ilyen formulaszerű leírásoknak és közhelyeknek a *khan* és *hri* eposzokban való többszöri előfordulását figyelembe véve arra a következtetésre juthatunk, hogy azok ugyanúgy vegyes, kevert formájúak, mint a bahnar *hmonok*.

Mint azt MELETYINSZKIJ a népi eposz stílárís kérdéseit vizsgálva (az orosz bilinák alapján) megállapította, a hősepikai stílus jellegzetes kifejezőeszközeihez tartoznak a „formulaszerű” állandó és díszítı jelzık, a közhelyek, az ismétlések, a hasonlatok, a részletes leírások és az epikus parallelizmus.⁶⁷ E stílárís eszközöket megtaláljuk a vietnami hősepikákban is, de sajnálatos módon ezzel a kérdéskörrel csak kevesen foglalkoznak a vietnami eposzkutatók közül.

Vo Quang Nhon már említett, tankönyv jellegű művében⁶⁸ egy alfejezetet – *A hőseposzok művészeti sajátosságai* címen – szentelt a témának, amelyet irányadóként újra kiadtak a fent említett 1997-es szimpóziium irataiban. Szerinte „a Tay Nguyen-i hőseposzok a népi epikához tartoznak, szinkretikus jegyeket hordoznak magukban. Művészetük prózai, verses és drámai nyelvezetből, valamint zenéből áll”.⁶⁹ Munkájában legelőször a „vizuális, képekkel teli nyelvezet” szerepét hangsúlyozta, amelyen hasonlatokat és részletes leírásokat értett. Majd a zenei sajátosságokra tért át, amelyek szerinte következményei a ritmikus-rímes beszédmódnak. A Tay Nguyen-i hősepikák harmadik jellegzetessége a párbeszédék és drámai helyzetek gyakorisága – ilyenekből állnak össze ezek az eposzok. Vo rámutatott még, hogy a népi énekesek előadásmódjában is drámai jelleg mutatkozik. A vietnami maláj-polinéz népek hősepikai eszköztárának fontos kifejezőeszközöként említette a „szimmetrikus szerkezeteket”, amelyekből állandó közhelyekké vált refrének és ismétlődő sorok fejlődtek ki: „a szimmetrikus beszédmódot gyakori módszerként használják a népi énekesek, amely mint törvény szabályozza a rímek struktúráját, a mondatrészek-mondatok-szakaszok, valamint a bennük rejlő képek szerkezetét. Ennek a beszédmódnak jelentős hatása van: létrehozza egy zenemű ritmikus összhangját, az egész eposzban jelen lévő stílus szerves felépítését.”⁷⁰ Vagyis a „szimmetrikus beszédmódban” látta a Tay Nguyen-i hőseposzok egyik legjelentősebb stílusesszéközét, azok képi jellegzetességeinek és zenei sajátosságának létrehozóját. „Szimmetrikus szerkezetek” a cselekmények és a tájábrázolások leírásában, sőt még a számokban és a tulajdonnevekben is találhatóak. A szerző megállapításának bizonyítására lássunk egy példát a *Dam San* 1988-as változatából:

⁶⁷ MELETYINSZKIJ 1971. 86–92.

⁶⁸ Vo Quang Nhon 1981.

⁶⁹ In: *Tay Nguyen-i eposzok*. 1998. 109.

⁷⁰ In: *Tay Nguyen-i eposzok*. 1998. 115.

Nao yoh di nu de,
mnuih bhú si któng,
bhóng sí klap,
nap nap si muor hdam.
Eman kno sa wong hwie,
Eman mníe sa wong amúr,
Ekei m'úr dí to kó.
Nao sa etuh elao,
sa ebao edei,
sa drei ekei Dam San dang wang ti krah.

(*édé nyelvű eredeti szöveg, 90–91. o.*)

Ember-sereg elindult,
sokan (vannak), mint *ktong* sereg
tömör, mint kérészetűek raja
tolonganak, mint hangya-termesz.
Hím-elefántra rotang-karosszék,
nőstény-elefántra mui-karosszék,
fejükön izmos legények.
Száz ember elől jár,
ezer ember hátul követi,
egyedül középen Dam San magaslik.

(*a magyar nyelvű filológiai fordítás*)

A szigorúan vett szimmetrikus sorok itt a 2. és 3., az 5. és 6., végül a 8. és 9. a tízoros szakaszból. (A mondatrészeket szándékosan helyeztem egymás után, hogy az eposz szabadvers jellege jobban kitűnjön! Az idézett könyvben prózaként van leírva.) Ha szemügyre vesszük a két példát, megállapíthatjuk, hogy amit VO „szimmetrikus szerkezetnek” nevezett, tulajdonképpen párhuzamos, szinonimikus sorok, hasonlatokkal, „az eposzra jellemző tautologikus” fordulatokkal teli epikus parallelizmusok, amelyeket MELETYINSZKIJ mutatott ki az orosz bilinákkal, a finn *Kalevalával* és az ausztráliai bennszülöttek mitikus ősatyáiról szóló szertartásos-epikai énekekkel kapcsolatban.⁷¹ A Tay Nguyen-i maláj-polinéz és mon-khmer népek hősepikeiként szinte teljes egészében nemcsak olyan átvezető közhelyek vagy párhuzamos leírások tűnnek fel, mint a fent említett példákban, hanem olyanok is, amelyek a hősök és a hősnők szépségét és öltözetét, az ételek elkészítését, a vendégek megvendégelését, rizssörrel való megkínálását, a rizssör elfogyasztását, a szereplők erdőbe való elindulását és ottani időzését, játékok (papírsárkány és facsiga pörgettyű) játszását, testvéri kapcsolatok létrehozását, a lányok „férjkérését”, csaták leírását, a hős falvának az ábrázolását stb. tartalmazzák.

VO Quang Nhon idézett munkájában megkísérelte, hogy a Tay Nguyen-i hőseposzokat a vietnami népköltészeti lírától és epikus műfajoktól elválasztó stílusjegyeket kimutassa. De a témát sajnos szépirodalmi-textológiai oldalról közelítette meg, és így a műfajra jellemző stílusesszéközök nem domborodtak ki kellő világossággal. Ilyen megközelítést alkalmazott NGUYEN Van Hoan is a *Dam Sant* bemutató tanulmányában.⁷² A bahnar *Dam Noi* egyik gyűjtője és kutatója, TO Ngoc Thanh viszont már kiemelte az eposzban visszatérő epikus leírásokat, átmeneti közhelyeket és ismétléseket, mint a hőseposz egyik sajátosságát.⁷³ A mnong mitikus eposz szakértője, DO Hong Ky a többi tanulmány-

⁷¹ MELETYINSZKIJ 1971. 88–89.

⁷² NGUYEN Van Hoan 1988. 48–56.

⁷³ *Néhány megjegyzés h'mon Dam Noiról.* In: DINH Van Mol – PHAM Thi Ha 1985. 14–16.

hoz képest elég részletes elemzést végzett az *ot nrong* „verselési technikájáról”,⁷⁴ amelynek azonban csak kis része szólt magáról a mitikus eposz stílusáról. A thai és a muong eposzok stílári sajátosságaival alig foglalkoztak. A vietnami eposzkutatásnak ez a területe továbbra is szenved az áttekintő összefoglalás hiányától.

8. ÖSSZEFOGLALÁS

A vietnami hősepikai alkotásokat a 20. században, annak is elsősorban a második felében kezdték feltárni. Napjainkig kizárólag az ország nemzetiségeinek körében fedeztek fel valódi, szájhagyományban élő, népi eposzokat. Ezek az eposzok témájuk szerint két alcsoportra oszthatók: mitikus és hőseposzokra. Az utóbbiakat mindenekelőtt a Tay Nguyen fennsíkon jegyezték le, mon-khmer és maláj-polinéz népektől; az előbbieket csak a mon-khmer és a thai népeknél ismerték. A vietnami eposzok motívumai egyetemesek, ugyanakkor tükrözik a vietnami nemzetiségek törzsi társadalmainak sajátosságait.

A vietnami eposzkutatás jelenleg az anyaggyűjtésnél és -kiadásnál tart. Mint a vietnami folklorisztika egyik alága, az eposzkutatás érhető módon eddig a volt szovjet társadalomtudományok módszereit és álláspontjait tartotta iránymutatónak a maga számára, azokat alkalmazta saját problémái megoldására. Az epikakutatás területén a nyugati iskolák irányzatait nem vagy csak felületesen ismerték, azok alkalmazása többek között emiatt sem jöhetett szóba. Pedig a vietnami eposzok, élőszóbeli mivoltukkal sok érdekességet és tanulságot nyújthatnának a nemzetközi epikakutatás számára. Az eposzok komplex elemzésére eddig csak szórványosan került sor; a hatalmas anyaghoz képest az eddig megjelent néhány monográfia és értekezés kevés. Nagy gondot okoz, hogy hiányoznak a megfelelő képzettségű szakemberek, így bár jóakarásban nincs hiány, a megfelelő minőségű munkákra még várni kell.

Ennek az írásnak a célja a vietnami archaikus hősepikák sokoldalú bemutatása volt. A rendelkezésre álló szűk keretek között nem lehetett céltom a részletes elemzés. Remélem mégis, hogy írásom áttekintést tudott nyújtani hazám, Vietnam eposzairól, és fel tudta villantani gazdagságukat, szépségüket.

⁷⁴ DO HONG KY – DIEU KAU és mások 1997. 28–40.

IRODALOM

- ANTOMARCHI, D.
Le chant épique de Kdam Yi. In: BEPEO 1953/XLVII: 548–615.
- ANTTONEN, Pertti – KUUSI, Matti
1999 *Kalevala-lipas. Uusi laitos*. Helsinki
- BUI Thai Hong Nga
1989 *Vietnami kis népcsoportok zenéje*. Kandidátusi értekezés. Kézirat. Budapest
- BUI Thien – THUONG Diem – QUACH Dao
1976 *De dat de nuoc. Tho dan gian dan toc Muong* (A föld születése, a víz születése). Hanoi
- CAO Huy Dinh
1969 *Nguoi anh hung lang Dong* (A Dong falu hőse). Hanoi
1974 *Tim hieu tien trinh van hoc dan gian Viet Nam* (A vietnami népköltészet felfedezése és fejlődése). Hanoi
- CUISINIER, J.
1948 *Les Muong – Géographie humaine et sociologie*. Párizs
- DANG Nghiem Van (Ed.)
1977 *Tu lieu ve lich su va xa hoi dan toc Thai* (Adatok a Thai nép történelméről és társadalmáról). Hanoi
1998 *Ethnological and Religious Problems in Vietnam*. Hanoi
- DANG Nghiem Van – CHU Thai Son – LUU Hung
1993 *Ethnic Minorities in Vietnam*. Hanoi
- DANG Van Lung – BUI Thien – BUI Van Noi
1996 *Mo Muong* (A Muong nép mőköltségzete). Hanoi
- DANG Van Lung – VUONG Anh – HOANG Anh Nhan
1988 *De dat de nuoc. Su thi muong* (A föld születése, a víz születése). Hanoi
- DAO Tu Chi
1959 *Bai ca chang Dam San* (Dam San hősenek). Hanoi
- DINH Gia Khanh – CHU Xuan Dien – VO Quang Nhon
1998 *Van hoc dan gian Viet nam* (A vietnami folklór). 3. kiadás. Hanoi
- DINH Van Mol – PHAM, Thi Ha
1985 *H'mon Dam Noi. Truong ca dan toc bahnar* (H'mon Dam Noi. A Bahnar nép dicsőítő hosszú éneke). Hanoi
- DO Hong Ky
1994 *A mngongok mitikus eposza*. Hanoi
- DO, Hong Ky – DIEU, Kau
1993 *Su thi co so Mngong (Bu Nong)* (A mngong archaikus eposz). Hanoi
- DO, Hong Ky – DIEU, Kau és mások
1997 *Su thi than thoai Mngong* (A mngong mitikus eposz). Hanoi
- GROSSIN, P.
1926 *La province Muong de Hoa Binh*. Hanoi
- HATTO, A. T. (ed.)
1980/89 *Traditions of Heroic and Epic Poetry I–II* (Under the editorship of HAINSWORTH, J. B.). London
- HONKO, Lauri (ed.)
1987 *Kalevala ja maailman eepokset*. Helsinki
1990 *Religion, Myth, and Folklore in the World's Epics*. Berlin – New York
- Iratok*
1974 *De dat de nuoc. Ky yeu hoi nghi chuyen de*. (Iratok A föld születése, a víz születése című eposzról rendezett szimpóziumon elhangzott előadásokból.) Thanhhoa
- KA So Lieng
1987 *Truong ca Chilokok* (Chilokok dicsőítő hosszú ének). Hanoi
- KHA Van Tien – KHA Van Doan
1972 *Am et luong* (A nagy dolgok születése). Hoabinh

- KPAY Meo – HA Nam Tien
 1986 *Xing Cho Niep. Truong ca Ede* (Xing Cho Niep. Édé dicsőítő hosszú ének). Hanoi
- MELETYINSZKIJ, Je. M.
 1971 *Az epikus költészet*. Folcloristica, 1.
- NGO Si Lien
 1972 *Dai Viet su ky toan thu* (Nagy Viet története). 1479. A Történelemtudományi Intézet fordításában, Társadalomtudományi Kiadó, Hanoi
- NGUYEN Dong Chi
 1956 *Luoc khao than thoi Viet Nam* (Tanulmányok a vietnami mitológiáról). Hanoi
- NGUYEN Van Hoan (ed.)
 1988 *Dam San. Su thi Ede* (Dam San, az édé eposz). Hanoi
- NONG Quoc Chan (ed.)
 1979 *Hop tuyen tho van Viet Nam tap VI. Van hoc cac dan toc it nguoi (Quyén mot)* (A vietnami irodalom szöveggyűjteménye. VI.: A kismemzetiségek irodalma. 1. könyv). Hanoi
- OINAS, Felix J. (ed.)
 1978 *Heroic Epic and Saga. An Introduction to the World's Great Folk Epics*. Bloomington – London
- PHAN Dang Nhat
 1981 *Van hoc cac dan toc thieu so Viet nam* (A vietnami kismemzetiségek irodalma). Hanoi
 1989 *A vietnami khan-eposz fő jellegzetességei*. Szófia
 1991 *Su thi ede* (Édé eposzok). Hanoi
 1998 *Tay Nguyen-i eposzok* (Su thi Tay Nguyen)
- Iratok az 1997 májusában rendezett szimpózium anyagaiból. (Szerk.: PHAN Dang Nhat – NGO Duc Thinh – NGUYEN Xuan Kinh.) Hanoi
- SABATIER, L.
 La chanson de Damsan. Légende recueillie chez les Rhadé de la province du Darlac. In: BEFEO, 1933/XXXIII: 143–302.
- TOKAREV, Sz. A.
 1988 *Mitológiai Enciklopédia*. I–II. Délkelet-ázsiai népek mitológiája. Budapest
- TRUONG Si Hung
 1992 *A muongok mitikus eposza*. Hanoi
- TRUONG Sy Hung – BUI Thien
 1995 *Von co van hoa Viet Nam. De dat de nuoc* (A vietnami kultúra öröksége – A föld születése, a víz születése). I–II. Hanoi
- VO Quang Nhon
 1981 *A Tay Nguyen-i nemzetiségek hőseposzairól*. Hanoi
 1983 *Van hoc dan gian cac dan toc it nguoi o Viet Nam* (A vietnami kismemzetiségek népköltészete). Hanoi
- VOIGT Vilmos
 1972a *A folklór esztétikájához*. Budapest
 1972b *A folklór alkotások elemzése*. Budapest
- VU Quynh – KIEU Phu
 1990 *Linh Nam chich quai* (Linh Nam földön feljegyzett mítoszok, legendák). DINH Gia Khanh fordításának 2. kiadása. Hanoi
- Y DIENG és mások
 1978 *Xing Nha – Dam Di (Hai ban truong ca Ede va Giarai)*. (Xing Nha, Dam Di. Édé és Giarai dicsőítő hosszú énekek). Hanoi

ARCHAIC HEROIC EPICS OF THE MINORITIES
OF THE VIETNAMESE HIGHLANDS

Based on her unpublished PhD dissertation defended in 2002 at ELTE University, Budapest, the author aims at presenting a general overview of the heroic epic of the minorities living in the Vietnamese Highlands and the state of research relating to it – a highly neglected topic both in epical and general South-East Asian anthropological studies.

After presenting a general ethnographic picture of the ethnic groups in question having a kind of heroic epic, the author delineates the history of epic studies in Vietnam. The discovery of this genre in the Vietnamese Highlands goes back to French colonisation. First L. Sabatier published *Dam San*, a Rhade/Ede epic story (1927/1933); he was followed twenty years later by D. Antomarchi with another Rhade/Ede epic story, *Kdam Yi* (1955). Vietnamese research in the South started in 1959 with the translation into Vietnamese of *Dam San*; around the same time, in the 1960s, Thai and Muong epics were discovered in the North. The existence of these latter raised the question of the “lost” epic of the Viet people, a driving force behind epic studies up to the present day.

The third part of the paper deals with questions relating to the epic genre in Vietnam: its Vietnamese denomination and the various attempts to classify it. In this respect the author emphasises the impact of Soviet-Russian scholars, especially Meletinsky whose work is still directive for Vietnamese researchers. She also presents some new types of classification, based particularly on her knowledge of Finnish and Hungarian folklore and epic scholarship.

The fourth part details the Vietnamese minorities’ epic material. She presents Bahnar, Rhade/Ede, Jorai, Mnong, Thai and Muong epics along with all the problems of publishing and analyzing them – a kind of source criticism which draws attention to how much has still to be done in order to attain international folkloristic standards.

After a short discussion of “anthropological” questions of epic singing, such as the times and places of performances, performers-specialists, the transmission of oral tradition, contact with the audience and the like, she analyses the most important themes in epic stories: the creation of the world, the creation of humankind and the deeds of cultural heroes. She attempts to compare these

themes with ones known from other epic stories, especially the Kalevala in order to place Vietnamese minorities' material into an international context and draw attention to typological similarities.

The seventh part deals with formal-stylistic problems of this "Vietnamese" (i.e. minorities living on the territory of the Vietnamese Socialist Republic) material. In it, she calls attention to the fact that style and poetic form are highly neglected issues in Vietnamese research; they are "lost" anyway through Vietnamese translations (and the original vernacular text is given but rarely).

KEMÉNYFI RÓBERT

ETNIKAI ÉS FELEKEZETI TÉRSZERKEZETEK ELEMZÉSÉNEK STATISZTIKAI-GEOGRÁFIAI MÓDSZERE A NÉPRAJZTUDOMÁNYBAN

ELŐZMÉNYEK¹

A települési etnikai és felekezeti kutatások virágkorát Közép-Európában a huszadik század első felében, kiváltképpen a két világháború között élte.² A német hatásra Magyarországon is megindult ilyen irányú települési vizsgálatokat részint földrajzi, részint néprajzi szemlélettel és módszertani készséggel többek között BÁTKY Zsigmond, EBNER (GÖNYEY) Sándor, ERDEI Ferenc, CHOLNOKY Jenő, RÓNAI András, FODOR Ferenc, GLASER Lajos, GUNDA Béla, GYÖRFFY István, HÉZSER Aurél, KÁDAR László, MENDÖL Tibor, MILLEKER Rezső, PRINZ Gyula, TELEKI Pál, WALLNER Ernő neve fémjelezte. Ám a Közép-Európa geográfiai kutatásait meghatározó német nyelvű etnikai és felekezeti tértudomány etnikai szála az 1930-as, 1940-es években a szigorú tudományos vizsgálatok mellett területszerző politikai célokat, törekvéseket is kiszolgált. A múlt század első évtizedeitől ugyanis megjelentek azok a geo- és etnopolitikai területi teóriák, amelyeket egyrészt a politika a saját körükből kiforgatva önmaga szolgálatába állított, másrészt később maguk a kutatók fogalmazták már úgy meg vagy át ezeket az elméleteket, hogy azokkal politikai törekvéseknek „valamilyen” tudományos ideológiai keretet adjanak. A korai burkolt, majd nyílt területi-politikai nemzetiségi törekvések így geográfiai alátámasztást is kaptak.³ Az 1945 utáni német nyelvű kutatók kisebbségi vizsgálataiból a „rossz emlékek” miatt eltűntek az etnikai térszerkezeti elemzések. Jóllehet egy-egy település szintjén a településtörténeti vagy a néprajzi kutatások számára etnikai adatok

¹ Az etnikai térszerkezeti kutatások és térképek szerkesztésének történetét több szempontból már többen megírták (pl. SEBŐK 1994. 85–91; KEMÉNYFI 1996. 120–132; KOCSIS 1996. 167–180). Ebben a rövid összegzésben csupán a legfőbb etnikai és felekezeti térszerkezeteket figyelembe vevő kutatókat sorolom fel.

² A tanulmány vázlatát előadásként hangzott el 2000. november 7-én az MTA Néprajzi Kutatóintézetében. A fenti írás egy nagyobb összegzés része. A tanulmányt lektorálta: Ilyés Zoltán.

³ A részleteket lásd KEMÉNYFI 1999a. 3–26.

összegzésével, etnikai térképek megjelenítésével az etnikai földrajz az ötvenes, hatvanas években a háttérben továbbra is jelen volt, a tudományág elméleti kérdéseinek (terminológia, módszertan) és tudománytörténetének kritikus számbavételét a német, illetve a magyar geográfia csupán az utóbbi másfél évtizedben végezte el, és irt ezzel párhuzamosan új szellemű tanulmányokat.⁴

Közép-Európa nyugati felének kistérségi (település) és regionális etnikai kutatásainak negatív tapasztalatai „magukkal rántották” a felekezeti térszerkezeti vizsgálatokat is, hiszen az etnikai és felekezeti kisebbségi térszerkezeti kérdések szorosan összefonódtak a két világháború közötti „terepalapegységeken”, az úgynevezett „nyelvszigeteken”. Mivel a „nyelvszigetkultúrák” kutatásában a legfőbb törekvés arra irányult, hogy az anyaországon kívül élő németek népi kultúráját „tisztá”, „ősi” mivoltában rekonstruálja, és bemutassa, hogy a német „etnikai tömbök” az idegen környezetben zárt, jól körülhatárolható etnikai és felekezeti egységben maradtak meg, a mindennapi élet minden elemének vizsgálatát ennek a célnak rendelték alá. A harmincas évek második felében körvonalazódó, a környezetétől „magasabb minőségű” német kisebbségi kultúra gondolata menthetetlenül „maga alá gyűrte” a kisebbségi szörványok térszemponitú felekezeti elemzéseit is.⁵ A II. világháború utáni német néprajzi és földrajzi vizsgálatokban a kisebbségi kutatásokat az előbb említett ideológiai felhangok több évtizedre visszavetették. A 20. század második felében a néprajzi vizsgálatok a hangsúlyt az addig teljesen nélkülözött *etnikumok és felekezetek közötti szociális kapcsolatok elemzésére*, a földrajztudomány pedig a zárt, statikus térszerkezetekről a *mentális szféra* finomabb térszemléletére helyezte át, és ebből a szemszögöl közelítik meg a kutatások a saját és idegen etnikum/felekezet viszonyát.

A hazai néprajzi, szociográfiai szemlélettel is átítatott emberföldrajzi ágat, amelyből kinöhetett volna mára egy erős etnikai és vallásföldrajz, az ötvenes években az „internacionalista szocializmus” ideológiája elfojtotta. Ennek következtében az etnikai és felekezeti feszültségek térszerkezeti elemzése, a kisebbségekkel foglalkozó tudományos intézmények szerves kiépülése megszakadt. A létrejött kétpólusú (természeti és gazdasági) geográfiában már nem találkoznak etnikumokkal, felekezetekkel foglalkozó művekkel.

Az 1980-as évek második felétöl a szociálgeográfia (BERÉNYI István, CSÉFALVAY Zoltán), az etnikai földrajz (KOC SIS Károly, SEBÖK László, KEMÉNYFI Róbert), a történeti földrajz (FRISNYÁK Sándor, SOMOGYI Sándor, ILYÉS Zoltán) a politikai földrajz (HAJDÚ Zoltán), a vallásföldrajz (BARTHA Elek, HUNYADI László) és az etnográfiai, etnodemográfiai szempontokat is érvényesítő kultúr-

⁴ ASCHAUER – HELLER 1989. 228–243; FISCHER 1993. 41–61; FISCHER 1995a. 19–28; FISCHER 1995b. 5–23; FISCHER 1997. 65–81; KOC SIS 1998. 279–301; VOGELSANG 1983. 212–226; VOGELSANG 1984. 108–132; VOGELSANG 1985. 145–162.

⁵ A „nyelvsziget” fogalmának több szempontú árnyalt elemzését lásd a *Néprajzi Látóhatár* 2000. 1–2. számának tanulmányaiban.

földrajz (PALÁDI-KOVÁCS Attila, KEMÉNYFI Róbert) munkái jelzik a hazai néprajz-, illetve földrajztudományban ezen adósságok törlesztésének igényét. A mai etnikai és felekezeti térszerkezeti kutatások szemléleti és módszertani megújulásának keretében mégis két fő irány figyelhető meg:

Az egyik szálon a makroszintű területi szemlélet (táj, megye, kontinens) érvényesül. Nem véletlenül, hiszen negyven éven keresztül kisebbségi kérdéseket felvető földrajzi vizsgálatok nem folyhattak, a kiesett alapkatatásokat tehát pótolni kell.

A másik út a mikroszintű (község, sőt: utca, házhely) megközelítésre koncentrál. A tudomány jellegéből adódóan az etnikai, felekezeti mikrokörnyezet vizsgálata GYÖRFFY István nyomán a *néprajz* területén éledt fel. A mikroszintű kutatások lehetőséget biztosítanak arra, hogy a makroszintű adatokat, felvázolt térszerkezeteket a legkülönbözőbb módszerekkel, a mindennapi élet megfigyelésével, elemzésével árnyaljuk (lásd a módszer részletes bemutatását alább). Ez az a szint, ahol az etnikai és a felekezeti szálak összefonódnak, és a közvetlen tereptapasztalatok lehetőséget biztosítanak arra, hogy az etnikai és felekezeti terek komplex, együttes működését különböző, egymást *kiegészítő (!)* oldalról bemutassák.⁶

A statisztikai-geográfiai módszertani készlet felvázolásához napjainkra mind az etnikai, mind a felekezeti/vallási mikrokatatások területéről számos települési példa áll rendelkezésünkre. A napjainkra több kutató által különböző tudományterületen felhalmozott eredmények módot adnak arra, hogy az általam „statisztikai-geográfiai”-nak nevezett módszertani apparátust részletesen ismertethessem.

A MÓDSZER BEMUTATÁSA

A statisztikai-geográfiai módszer arra alkalmas, hogy a mikroszintű kvalitatív elemzési lehetőségekhez tulajdonképpen kvantitatív (mennyiségi), statisztikai jellegével, feszes térszerkezet felvázolásával háttérrel biztosítson. Az utóbbi években elvégzett települési etnikai és felekezeti térszerkezeti elemzések pontosan megmutatták a módszer pozitív és negatív vonásait. A következő oldalon arra vállalkozom, hogy a saját tapasztalataimra is támaszkodva leírjam, hogy milyen kérdések megválaszolására alkalmas, illetve nem alkalmas ez a módszer.

Etnikailag *vegyes* közösségek néprajzi vizsgálatainál feltűnt, hogy a szükségszerűen leegyszerűsített népszámlálási adatok vagy abszolút nem, vagy nem pontosan tükrözik az adott település (általában község) etnikai megoszlását. A mindennapi élet sokszínűségében sokkal nehezebb az etnikai és vallási iden-

⁶ Települési és kistáji etnikai térszerkezeti vizsgálatokat végző kutatók és munkák részletes felsorolását lásd KEMÉNYFI 1998. 45.

titást nyomon követni, mint azt az egyszavas statisztikai válaszok (például magyar, román, illetve római katolikus, református) visszaadhatják. Ennek alapján a statisztikai-geográfiai módszer a következő fő kérdésre keresi a választ:

A történeti, geográfiai, politikai, közigazgatási, egyháztörténeti folyamatokat tükröző hivatalos felekezeti, etnikai statisztikai adatok visszaadják, illetve visszaadhatják-e az egyének, kis közösségek etnikai, illetve vallási identitásának alakulását, formálódását?

Ezt a komplex kérdést a térszerkezeti kutatások két fő irányból, szemléleti bipolaritással közelítik meg. Egyrészt nem mérhető módon szemlélik az etnikai és a vallási identitást: a mindennapi élet térhasználatát mennyiben befolyásolja, illetve alakítja az etnikai és a vallási magatartást. (A lokális vallási és etnikai térmodellek alkotása, illetve a mentális terekre, a proxemikus kódok értelmezésére irányuló kutatások sorolhatók ide.) A másik út a hivatalos statisztikához hasonlóan a mérhetőséget szem előtt tartva arra vállalkozik, hogy terepfelméréssel szerezzen számszerű adatokat a lakosság etnikai és felekezeti összetételéről. E statisztikai-geográfiai metódus lényege a következő módon összegezhető:

A módszer elsősorban a felhasználható, elérhető statisztikai (tehát eleve *zárt*) adatokból mérhető módon igyekszik rekonstruálni az adott közösség etnikai és/vagy felekezeti változásának alakulását. Másrészt a kutatások a terepen végzett tapasztalati (leírás, interjúk, megfigyelések) adatnyerési módszerrel, egyéni *élettörténetek*, sorsok elemzésével, helyi (pl. egyházi sematizmusok, canonica visitációk, historia domusok, vagyon-, adóösszeírások, iskolai dokumentációk) és lokális (pl. sajtó, periratok, bírósági végzések) iratforrások feldolgozásával „puhítják” az etnikai/felekezeti hovatartozás szikár adatait. Mivel az ilyen statisztikai jellegű vizsgálatokhoz (és a részletes települési szintű felekezeti, etnikai térképekhez) konkrét adatokra van szükség, az etnicitás esszencialista kutatási irányzatát igyekszik e módszer *finomítani*. Ami azt jelenti, hogy a kutatás a hivatalos statisztikai felmérési mód (zárt kérdőív) kiegészítésére *nyílt kérdéseket tesz fel*, azaz az etnikai és felekezeti hovatartozás „száraz” és zárt felvétele mellett a *minősítéssel* kapott kvantitatív összeírási adatokat, illetve a *jelen* felekezeti, vallási viszonyait, térszerkezeteit *egyéni élettörténetek, vélekedések felvételezésével árnyalja*. A statisztikai-geográfiai módszer tulajdonképpen tehát olyan kvantitatív módszer, amely az objektív adatokat „csiszolja”, igyekszik dinamikusabbá tenni. A módszer eszközkészletében hangsúlyozottan szerepel a már említett, alapjában egyszerű statisztikai felmérés: a *minősítés* is, amely vizsgálati út lehetőséget ad egyrészt a népszámlálási adatok kiegészítésére és e hivatalos adatbázisokban rejtve maradt, de a közösségekben mégis jelen lévő etnikumok (pl. cigányság), felekezetek (pl. kis egyházak, szekták) „előhívására”, megjelenítésére.⁷

⁷ Bár itt felmerül a minősítés alkalmazásának etikus vagy nem etikus volta is: KEMÉNYFI 1999b. 137–155.

A néprajzi módszerekkel felvett anyagokkal tehát a statisztikai adatok és földrajzi térszerkezetek *alakulása „mögé” lehet pillantani.*⁸ Ezekben a kutatásokban a fő cél az, hogy a *hivatalos statisztikai adatokon nyugvó etnikai vagy vallási folyamatokat a mikrovizsgálatok finomítsák:* A megkérdezett milyen fordulópontokhoz, eseményhez vagy *folyamathoz* köti a vele egy közösségben élő, és így általa jól ismert személyek élettörténetében az etnikai és/vagy vallási identitást és annak esetleges változását. Így megközelíthető az a probléma is, hogy egy-egy közösségben a nem igazán mérhető vallási/etnikai viszonyok pontos statisztikai számokká való redukálása milyen torzulásokat eredményezhet és esetleg a hivatalos összeírásokban eredményezett is.

A néprajztudományban nem csupán az etnikai és felekezeti hovatartozás kvantifikációja, térképezése jelent összetett problémát, hanem a mindennapi élet kulturális jelenségeinek mérhetősége és térbeli ábrázolása is.⁹ A statisztikai-geográfiai módszer finomodása, használhatóságának szélesítése nyomon követhető a néprajzi térképezésben is. Napjainkban a számítógép segítségével olyan távlatok nyíltak meg, amelyek a meghatározott időmetszetben felvett kulturális jelenségek egymásra vetítésével az „egyszerű” statikus térképlapokat dinamizálják, azaz a kultúra alakulását, alkatának természetét (pl. régiók elhatárolásához) a mérhetőség ellenére *minőségi folyamatában láttatják.*¹⁰

A statisztikai-geográfiai módszer egyrészt olyan feladatok megoldására alkalmas, amelyekben a hivatalos etnikai és felekezeti statisztikai adatok *ellenőrzése* a cél. Itt elsősorban nem a tudatos hamisítás leleplezése, hanem annak a vizsgálata a szándék, hogy mennyivel összetettebb egy-egy közösség etnikai és felekezeti statisztikai képe annál, mint amit az összeírások tükrözni tudnak. Vizsgálhatjuk tehát, hogy a nem igazán mérhető kulturális, nyelvi viszonyok pontos statisztikai számokká való redukálása milyen torzulásokat eredményezhet.

Jelentős szerepet játszanak másrészt maguk a statisztikai-geográfiai módszer fő eredményei, a részletes ház- vagy helyrajzi szám szerinti etnikai, felekezeti térképek. MILLEKER Rezső véleménye szerint csak az így elkészített etnikai térképek igazán hitelesek: „...Az előbb említett város esetében csak úgy tudom elképzelni a megoldást, ha a város alaprajzán *minden egyes* lakos, vagy családtól lakott, vagy *elfoglalt területet* (kiemelés tőlem – K. R.) ábrázolnánk megfelelő színezéssel...”¹¹ Ezek a térképek nem csupán a részletes, a minden-

⁸ Ezzel a szemlélettel készült etnikai identitást és térszerkezetet vizsgáló munka: KEMÉNYFI 1998. – A görög katolikus mezotérben (a történeti Csík vármegyében): az előző, etnikai felmérési módszert követő hasonló komplex földrajzi jellegű dolgozatok lásd ILYÉS 1998; ILYÉS 1999. 285–299.

⁹ A módszer érvényességi és érvénytelenségi körének bemutatását lásd BARABÁS 1963. 11–62.

¹⁰ BORSOS 2001. 181–198.

¹¹ MILLEKER 1935. 190.

napi élet bármely szeletének (tehát nem csupán településszerkezeti) néprajzi vizsgálatához nyújtanak háttér-információkat, hanem a mentális etnikai és/vagy vallási terek működéséhez biztosítanak a térbeliséget felölelő adatbázist, kiindulási alapot. Azaz a módszer erénye, hogy a települési felvételezésekkel kiegészített hivatalos statisztikai adatokat *mikrotérben* képes megjeleníteni.

Harmadrészt e metódus segítségével – megfelelő települési mintavétel alapján – a mikroszintről (jelen esetben helység) kimutathatunk, illetve pontosíthatunk mezoszintű (pl. megyei) etnikai és felekezeti folyamatokat is, pl. etnikai és/vagy nyelvhatár futásának árnyalására.¹²

A módszer negyedik fő érdeme, hogy az etnikai és felekezeti adatokat térbeli összefüggéseiben képes láttatni (pl. etnikumok közötti községeken *belüli* felekezeti pufferzónák). Ez az a szint (település) tehát, ahol az etnikai és a felekezeti szálak összefonódnak, és a közvetlen tereptapasztalatok lehetőséget biztosítanak arra, hogy az etnikai és felekezeti terek komplex működését különböző, egymást *kiegészítő (!)* oldalról bemutassák.

Az előző bekezdések viszont arra is határozott választ adnak, hogy mire *nem* alkalmas a statisztikai-geográfiai módszer, és milyen nehézségei vannak e metódusnak. Nem lehet számon kérni rajta, hogy az *egyén*, illetve a közösség etnikai és/vagy felekezeti identitásának *minőségi* hálóját tárja fel. Nem alkalmas a módszer kulturális folyamatok (akkulturáció, asszimiláció) bemutatására sem. Ezeket a komplex folyamatokat csupán az adott időpontra koncentráló etnikai és/vagy felekezeti térszerkezetek felvillantásával tudja jelezni. Azaz a közösségi etnikai és/vagy vallási identitás számokban kifejezhető mozdulásának *tendenciáját* képes ábrázolni (pl. a térszerkezet száz év alatti „elrománosodását”, „elmagyarosodását”). És külön kell hangsúlyozni, hogy a módszer nem alkalmas arra sem, *hogy az együtt élő etnikumok, felekezetek közötti sokszálú, számtalan árnyalattal rendelkező viszony kulturális rétegeit elemezze*. Ez a módszer statikus térképeivel csupán a lokális kultúra komplex kutatásához egy lehetséges kiindulási pontot rögzít, a pillanatnyi etnikai és/vagy felekezeti állapotot tükrözi.

Meg kell még azt is jegyezni, hogy a statisztikai-geográfiai módszer *vegyes* etnikumú és/vagy felekezeti és a kérdőmódszer jellege miatt kis népességű (ez a „kis” jelző nem igazán meghatározható, de a tapasztalatok alapján 1000, maximum 1500 fős települést jelent) helységben alkalmazható hatékonyan. És bár a módszer alapvetően szegregált etnikai, felekezeti térszerkezetű községek vizsgálatára a legalkalmasabb, jól használható térszerkezetileg kevert etnikumú, felekezeti helységek elemzésére is. A „vegyes” (etnikumú, illetve felekezeti) jelzőt inkább tehát úgy kellene árnyalni, hogy azokon a településeken alkalmazható jól e módszer, amelyekben *közösségi szerepe, tépje* van az etnikai, illetve felekezeti hovatartozásnak. A minőségi vizsgálatokhoz ilyen tereppontokon adhatunk a metódussal igazán hasznosítható statisztikai adatbázist és tér-

¹² Lásd a gömöri etnikai határ finomítását: KEMÉNYFI 1998. 230–240.

képi hátteret, amelyekre támaszkodva tehát elemezhetjük (más módszerek felhasználásával) az adott közösségen belüli legkülönbözőbb etnikai, illetve vallási/felekezeti mozgatóerőket.

*

A statisztikai-geográfiai módszer alkalmazhatóságának van azonban egy lényeges kitétele, nevezetesen, hogy – ellentétben a nagyobb térségeket átfogó, akár a múlt hivatalos nemzetiségi adataira támaszkodó etnikai és felekezeti térképekkel – csupán a *jelen*, valamilyen minősítési módszerrel felvett nemzetiségi, illetve felekezeti adatokra támaszkodó térszerkezeteit képes bemutatni, hiszen a terepfelmérést, a minősítést csak közvetlen módon tudjuk elvégezni. A gömöri, a partiumi, a kárpátaljai települések etnikai szerkezeteinek felvételekor azonban felvetődött az a kérdés, hogy ezeket a tehát jelenorientált vizsgálatokat hogyan, és milyen módszerrel lehetne történeti távlatokba helyezni? Hiszen a kartográfusok számára a regionális szintről rendelkezésre állnak legalább 1720 óta az etnikai adatbázisok, melyekből akár történeti etnikai és/vagy felekezeti térképek is szerkeszthetők, de települési szinten ilyen etnikai és/vagy felekezeti *területi* megoszlást mutató adatok nincsenek.

A települési etnikai és/vagy felekezeti térképek általános jellegzetessége, hogy a megfelelő etnikai, felekezeti adatokat házszám szerint ábrázolják. Ezért a települési térképek nemzetiségi katasztertérképek. A már idézett millekeri vélemény szerint csak az így elkészített etnikai térképek igazán hitelesek. A települési térképek másik jellegzetessége, hogy azok csupán a „*pontosan hol laknak?*” és a „*van-e területi keveredés?*” kérdésekre tudnak választ adni. A házhelyek nagy száma a nagy méretarány ellenére sem teszi lehetővé, hogy minden egyes házhely népességszámát és ennek segítségével a település egyes etnikumainak népsűrűségét diagrammal vagy egyéb módon jelölni lehessen. Másodlagos etnikai jelleg, a háztípusok alapján elkészült az etnikailag vegyes térszerkezettel rendelkező Somberek és Göröcsöndoboka etnikai térképe is, amely térképek kördiagramok segítségével az egyes etnikumok házhelysűrűségét is be tudják mutatni, ám ebben az esetben is csupán lakókerületek nagyobb egységére (tömbökre) és nem házhelyekre lebontva képesek a házhely- (tehát nem is nép-) sűrűségi adatokat megjeleníteni.¹³ Csupán tehát speciális, szegregált etnikai, felekezeti térszerkezetű községekben és városokban van (esetleg) lehetőség arra, hogy a települési térkép diagramok segítségével a nagyobb térben elkülönülő etnikai, felekezeti tömbök lefedésével információt adjon az egyes nemzetiségek vagy felekezetekhez tartozók számáról és sűrűségéről.

Jóllehet visszamenőleg vannak akár a 18. századra is települési etnikai és felekezeti megoszlást mutató névelemzések (pl. 1715–1720-as összeírás, országleírások, lexikonok), de ezek a településen belüli etnikai, illetve felekezeti

¹³ A térképet lásd ASCHAUER – HELLER 1989. 239.

térszerkezetek elemzésére – részletes, házak szerinti felvételezés és jó települési alaptérképek hiányában – nem alkalmasak. Másrészt ezeknek a mikrokutatásoknak az etnikai és felekezeti minősítés is lényeges része, melyek elvégzésére szintén nincs mód a múltban.

Úgy vélem azonban, hogy azoknak a „szerencsés eseteknek a nagy száma”, melyek egyes községek múltbéli etnikai vagy felekezeti szerkezetéről fennmaradtak, illetve ahol rendelkezésre állnak az adott település etnikai és/vagy felekezeti térszerkezetének rekonstruálásához a történeti adatok, ott lehetőség nyílik a közvetett történeti vizsgálatokra is.

Saját tapasztalataim és a szakirodalom alapján a formai jegyek és funkcionális szempontok elegeként három irányt lehet elkülöníteni e történeti jellegű térszerkezeti kutatásokban. Ezekben a vizsgálati ágakban az etnikai és a felekezeti adatok összefonódnak. Hol egymást kiegészítve, hol egymást – „jobb híján” – helyettesítve nyújtanak következtetési alapot az egykori települési etnikai, illetve felekezeti térmegoszlásra. Bár már most le kell szögezni, hogy ezek az utak csupán a fő módszertani kereteket szabják meg. A következő alfejezetekben olvasható, hogy számtalan egyéb, e fő köröket átfedő, variáló kutatási lehetőség is nyitva áll a térszerkezeti vizsgálatok számára.

NEMZETISÉGEK (ETNIKUMOK) ÉS FELEKEZETEK TÖRTÉNETI TÉRSZERKEZETI ELEMZÉSÉNEK LEHETŐSÉGEI

1. Összehasonlító módszer.
2. Közvetett elemző módszer:
 - a) Alapvetően írott források felhasználásával végrehajtható rekonstrukció.
Levéltári és egyéb etnikai források.
Levéltári és egyéb felekezeti források.
Levéltári és egyéb, de *nem* etnikai vagy felekezeti források.
Példa:
 - A katonai felmérések lehetséges felhasználása:
 - A cigányság térbeli helyzetének történeti változása.
 - Etnikai térszerkezetek történeti változása.
 - b) Alapvetően szóbeli közlések felhasználásával végrehajtható rekonstrukció.
Nem szegregált etnikai és felekezeti térszerkezet.
Szegregált etnikai és felekezeti térszerkezet.
3. Vegyes módszer, avagy „teljes időbeli rekonstrukciós” típus.

1. ÖSSZEHASONLÍTÓ MÓDSZER

A módszer lényege, hogy a vizsgált település etnikai és/vagy felekezeti szerkezetét *valaha, valaki már megszerkesztette*. Elvégezte a teljes lakosság etnikai, illetve felekezeti minősítését, vagy egyéb helyi írott és szóbeli forrásokra támaszkodva rajzolta meg az adott helység etnikai vagy felekezeti térszerkezetét.

Az ilyen jellegű kutatásokra sokat emlegetett klasszikus példa GYÖRFFY István Fekete-Körös-völgyi részletes települési kutatása, ugyanis ő az előző század első évtizedében részletesen felvette az itt található vegyes etnikumú és felekezetű települések etnikai térszerkezeti viszonyait, amely térképek jó kiindulási alapot biztosítanak ahhoz, hogy a hasonló módszerrel elvégzett mai kutatásokkal kiegészítve, az egyes települések belső szerkezetének alakulását a több időmetszeti kép segítségével folyamatában láthassuk. Sokat emlegetett példám erre Várasfenes (ma Finiş), melynek egykori etnikai képét az 1910-es években GYÖRFFY felvázolta, majd ugyanitt a kilencvenes évek elején magam is végeztem kutatásokat, tehát mód nyílt egyéb néprajzi metódusok segítségével (pl. interjúk) a két térkép összehasonlító elemzésére (1–2. ábra).¹⁴

Hasonló vizsgálatokat végzett Wolf-Dieter SICK Dolmányon (Daia, Thalheim) 1968-ban. MEITZEN 1897-es, a község etnikai jellegére is utaló térképe alapján elemezte a történeti Szebenben fekvő település etnikai térszerkezetét. SICK árnyalt képet ad Dolmány etnikai történetéről úgy, hogy komoly hangsúlyt helyez a település belső struktúrájának változására is (3–4. ábra).¹⁵

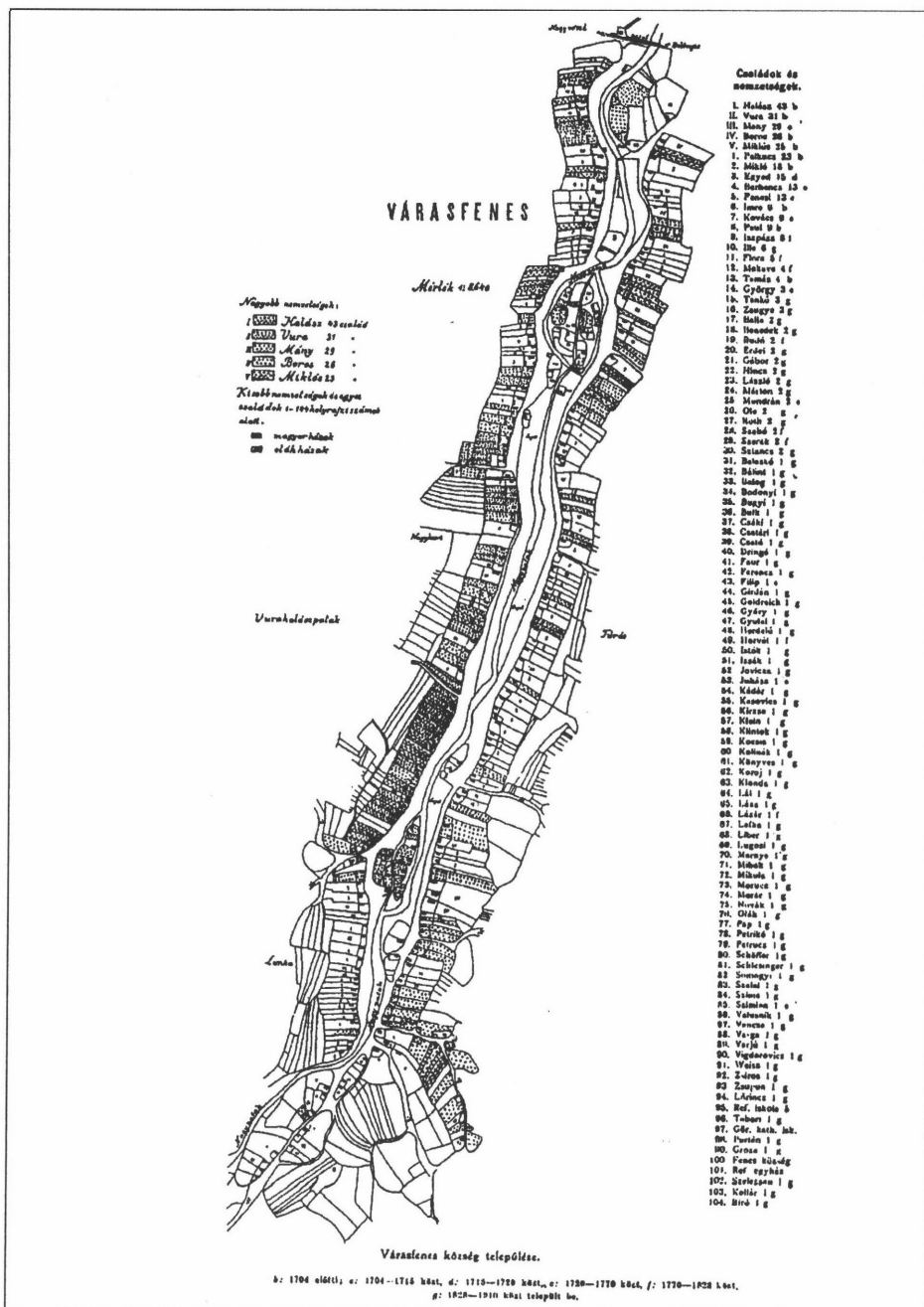
Összehasonlító elemzési lehetőséget biztosítanak az olyan településtörténeti munkák, amelyekben a szerzők felvételezték az egykori etnikai és/vagy felekezeti szerkezetet. Pl. FODOR Ferenc *Az el nem sodort falu* című munkájában szereplő Tenke (Tinca) és Belfenyér (Belfir) települései. De ma már ide sorolható akár a harminc évvel ezelőtti SCHENK–WEBER–KELLERMANN szerzőpáros által Kisbecskerekéről (Becicherecul Mic) felvett etnikai térkép is, sőt a tíz évvel ezelőtt készült fenesi etnikai térkép is, hiszen mindkét térkép a jelen számúra közelmúltbeli, de mégis más történeti összehasonlítási alapként szolgálhat.¹⁶

Saját tapasztalatom, hogy ennél a módszernél a szisztematikus kutatás mellett a kutatói *véletlennek* óriási szerepe van. Olyan munkákban is felbukkan egy-egy települési etnikai vagy felekezeti térkép, amelyekben nem is várjuk, de vannak írások, amelyek viszont a kutatás etnikai, illetve felekezeti történeti jellege ellenére sem közölnek ilyen jellegű térképeket.

¹⁴ GYÖRFFY 1913. 451–552; KEMÉNYFI 1994. 31–71.

¹⁵ MEITZEN 1897. 651–692; SICK 1968. 12–22.

¹⁶ FODOR 1943. 137., 144.; SCHENK – WEBER–KELLERMANN 1973. (3. fotó)



1. ábra
 Várasfenes etnikai és nemzeti térképe – 1911. GYÖRFFY 1913

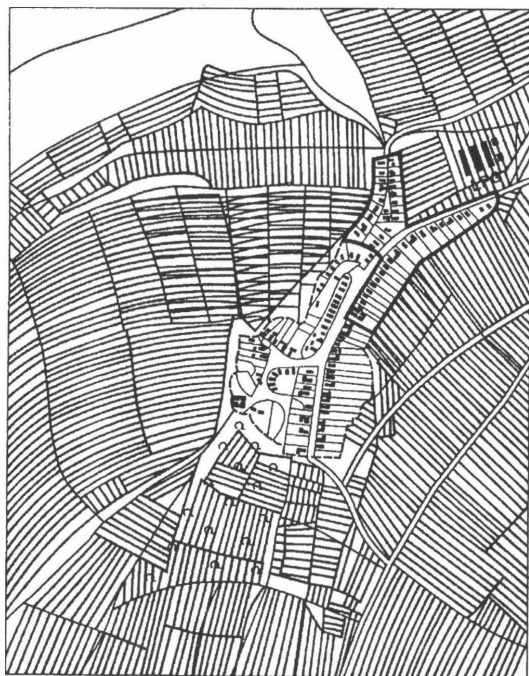
2. KÖZVETETT ELEMZŐ MÓDSZER

Természetesen a több ezer kárpát-medencei település közül nagyon kevés az olyan, melynek szerencsés módon felvették valaha az etnikai vagy felekezeti térstruktúráját. Éppen ezért nincsenek közvetlen, csak *közvetett* módszerek arra, hogy vagy a mai állapotokból, vagy történeti források alapján rekonstruáljuk az egykori etnikai, illetve felekezeti térszerkezetét az adott helységnek. Ennek a módszertani típusnak a következők a főbb alcsoportjai.

A) ALAPVETŐEN ÍROTT FORRÁSOK FELHASZNÁLÁSÁVAL VÉGREHAJTHATÓ REKONSTRUKCIÓ

Levéltári és egyéb etnikai források

A módszer központi magja, hogy fellelhetők az egykori etnikai (vagy a név hangzásából következtetett etnikai) és/vagy felekezeti megoszlást is megadó névsorok, és ezeknek az adatoknak megfelelően az adott időszakból fennma-



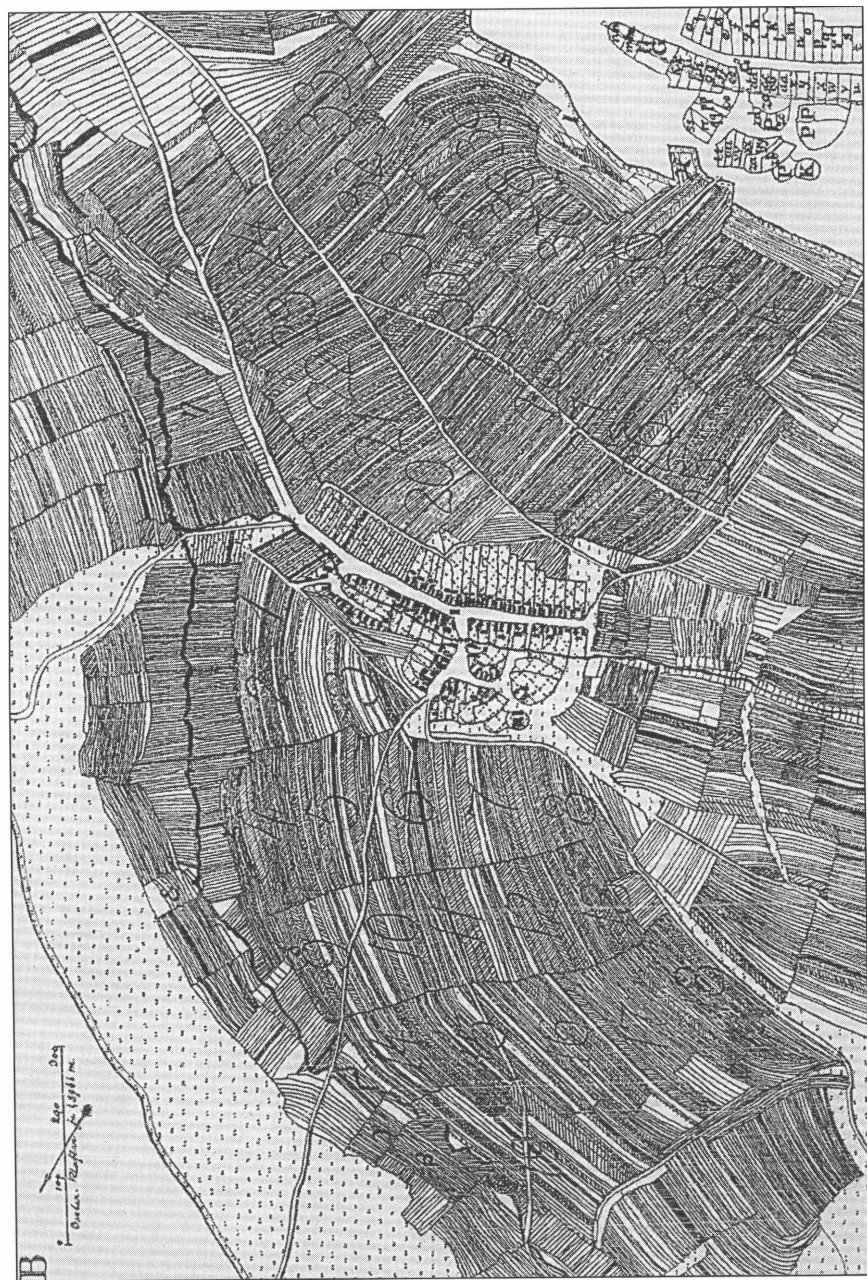
Ósi, tiszta, német falumag



Tülynomórészlet román kiépülés
a XIX. század óta

3. ábra

Dolmány etnikai térszerkezete – 1968. SICK 1968. 17



4. ábra

Dolmány etnikai térszerkezete - 1897. MEITZEN 1897

radt belterületi térképekre a házak száma szerint felvisszük a megfelelő etnikai vagy felekezeti jeleket. Lényeges része az ezen az alapon szerkesztett térképeknek, hogy az írott történeti források (sematizmusok, helyi sajtó, statisztikák) *ütköztetéséből* milyen árnyalt kép rajzolódik ki az adott település etnikai, illetve felekezettörténetéről és térszerkezetének változásáról.¹⁷

A módszer pontos és megbízható, de szigorú előfeltételei miatt – legyenek: a) az egykori etnikai hovatartozást pontosan feltüntető házszámok szerinti névsorok; b) az adott időpontban szerkesztett belterületi térképek, melyeken a házszámoknak megfelelően kiigazodhatunk – nagyon *ritkán* alkalmazható. Példaként hadd mutassam be az ILYÉS Zoltán által szerkesztett etnikai térképet, amelyet a bánáti Hidasligetről rajzolt az 1943/44-es etnikai adatokat is tartalmazó névsorok alapján (5. ábra).

A térkép alapja az 1999-ben megjelent Hidasligetről szóló falumonográfia, amelyben fellelhető volt a település 1943/44-es névsora és az ugyanebben az időszakban szerkesztett belterületi pontos kataszteri térkép. Ebben az esetben ILYÉSnek nem volt más dolga, mint a két adatsort egybevetni és a nevek *hangzása* alapján az etnikai térképet megszerkeszteni. A helységről tehát kaptunk egy ötven évvel ezelőtti „millekeri” pontosságú (kaszteri) etnikai térképet, amelyet etnikai térszerkezetként használt fel ILYÉS a mai etnikai viszonyok történeti hátterének finom néprajzi, történeti elemzéséhez.¹⁸

Ugyanígy készült Merczyfalva etnikai térszerkezete is, de annyi a különbség, hogy ezen a térképen nincsenek az egyes telektömbök belső egységekre lebontva, csak az egyes utcák vannak jelölve. A térkép tehát nem teljesen pontos, csupán etnikai negyedek körvonalazódnak a felületkartogram ábrázolási mód segítségével (6. ábra).¹⁹

Levéltári és egyéb felekezeti források

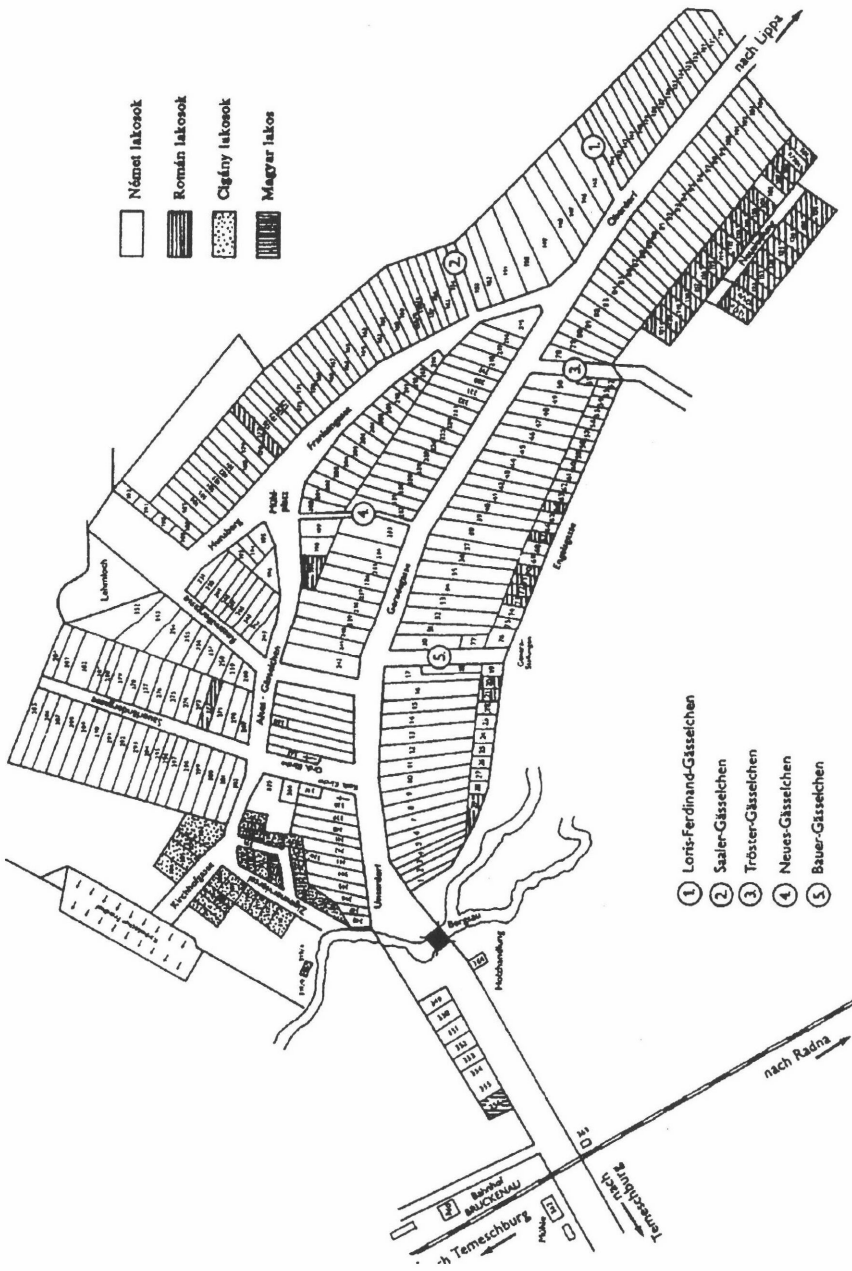
Bár e módszert a térképek alapján az előbbi részhez hasonlóan tovább lehetne tagolni (pl. kataszteri, átnézeti), a metódus összességében olyan közvetett vizsgálati lehetőséget takar, amellyel az adott település egykori felekezeti megoszlásából és térstruktúrájából következtetünk a helység valamikori („történeti”) etnikai térszerkezetére. Ennek a módnak természetesen két lényeges előfeltétele van nevezetesen, hogy

I. az *etnikai és a felekezeti törésvonalak egybeessenek*, azaz ne legyen átjárás, átfedés az etnikai és felekezeti hovatartozás között (pl. magyarság – refor-

¹⁷ Konkrét esettanulmányok bemutatásával lásd e módszer alkalmazását: ILYÉS 1999. 6–21.

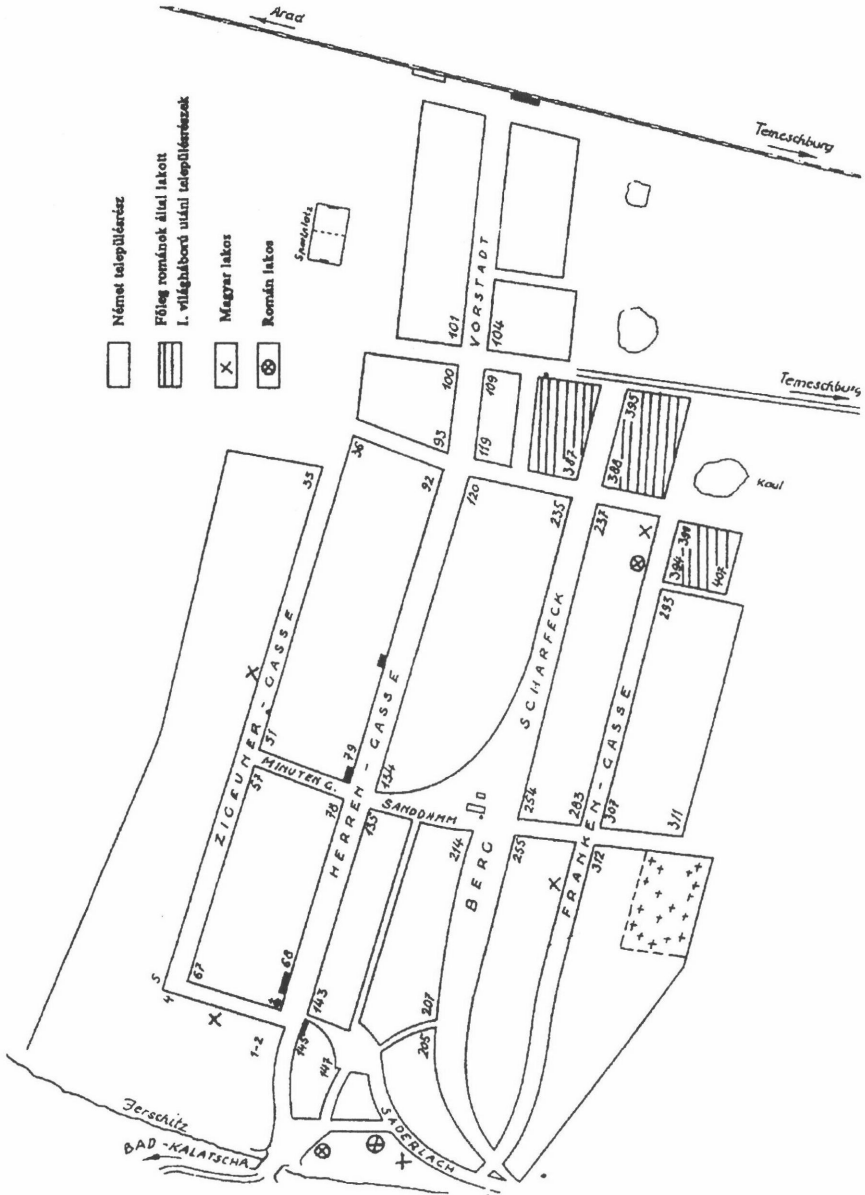
¹⁸ ILYÉS 2000. 180.

¹⁹ A felületkartogram ábrázolási mód ebben az esetben csak azt tudja jelezni, hogy a település mely részén milyen etnikum él, de azt nem, hogy milyen nagyságban, mekkora számban vannak jelen az adott térrészen.



5. ábra

Hidasliget etnikai térszerkezete az 1943–1944-es lakosnévsor alapján. ILYÉS 2000. 180



6. ábra
 Mercyfalva etnikai térszerkezete az 1940–1945-ös lakoslista alapján. ILYÉS 2000. 181

mátus, románság – ortodox). Meg kell azonban jegyezni, hogy nagyon ritka az ilyen „vegytisztá” állapot, mert a kis egyházakban óhatatlanul vannak minden etnikumból származó tagok, de ha a történeti (jelen esetben egyben „etnikai”) egyházak mellett ezek a kis egyházak elhanyagolható számú tagot és ezzel egyben házhelyet jelentenek, akkor a módszer jól használható.

II. „*Valaha*” felvételezték a település egykori felekezeti térszerkezetét.

A felekezeti és etnikai törésvonalak egybeesését aknáztta ki pl. MILLEKER Rezső Versec (Vršac) etnikai térszerkezetének elemzésénél. MILLEKER hozzájutott a településről egy 1879-es felekezeti térképhez,²⁰ amelynek alapján közvetett módon bemutatja a város *etnikai* betelepülési történetét. Sőt az éles felekezeti törésvonalak (görögkeleti szerbek, lutheránus, illetve római katolikus németek) miatt pontosan be tudta rajzolni a belterületi etnikai határokat is. MILLEKER hangsúlyozza is, hogy az etnikai térszerkezet pontos rekonstruálását a felekezeti és az etnikai választóhatárok pontos egybeesése teszi lehetővé (7. ábra). Az 1879-es térkép a saját történeti-térszerkezeti vizsgálataihoz nyújtott támpontot, ahhoz, hogy bemutassa, a térkép szerkesztése óta eltelt évtizedek alatt (az 1930-as évek közepén írta tanulmányát) milyen térbeli változások következtek be a helységben.²¹ Sőt fel is hívja a figyelmet arra, hogy mind az első térkép, mind az ő elemzése a „leendő”, hasonló kérdéseket vizsgáló kutatások számára történeti összehasonlító alapot fog nyújtani: „Rendkívül érdekes lesz majd, hogyha mondjuk néhány év múlva (...) újból térképet szerkesztenek ilyen alapon. A két különböző csoport dinamikai ereje akkor fog szemlélhetővé válni.”²²

Ugyanígy módon, a felekezeti megoszlás alapján rekonstruálta Nikolaus ENGELMANN a bánáti Varjas (Varias) etnikai szerkezetét. Bár nem pontos *nemzetiségi kataszteri* térkép, de a felekezeti elkülönülés tömbökben megmutatja az etnikai elkülönülést és a térbeli keveredést is (8. ábra).²³

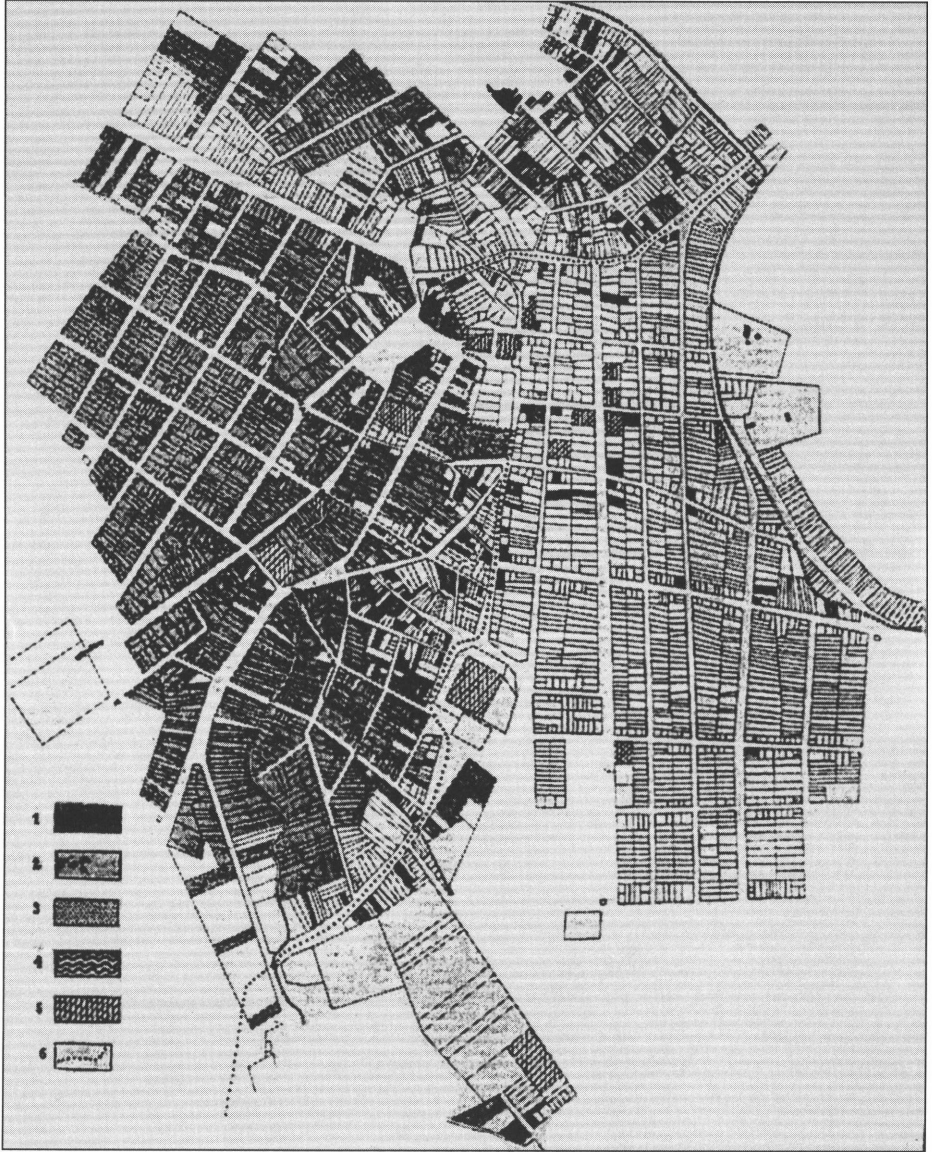
Természetesen ez a módszer „oda-vissza működik”, azaz ha etnikai térkép áll a rendelkezésünkre, és a statisztikai adatok alapján tudjuk, hogy a felekezeti elkülönülés egybeesik a nemzetiségivel, akkor megrajzolhatjuk az adott helység felekezeti térképét is. (Leszámítva az etnikai térképből nehezen kikövetkeztethető kis egyházakhoz tartozó házhelyek elhelyezkedését. Éppen ezért az ilyen térképeket inkább felületkartogram ábrázolási módszerrel, mint pontos kataszteri jelöléssel lehet megszerkeszteni.) De meg kell azt is jegyezni, hogy a legkülönbözőbb térszerkezeti tanulmányokban szinte csak az első úttal (felekezeti téreloszlásból etnikai térstruktúrára való következtetés) találkozunk. Az okok között szerepel, hogy egyrészt a felekezeti megoszlás az egyházi adat-

²⁰ Amint MILLEKER a tanulmányában jelzi, az adatokat MILLEKER Bódog 1886-os kötetéből és a városban fellelt térképről vette. – MILLEKER 1935. 202.

²¹ MILLEKER 1935. 189–204.

²² MILLEKER 1935. 202.

²³ ILYÉS 2000. 182.



7. ábra

Versec házhelytulajdonosainak megoszlása vallás szerint 1879-ben. MILLEKER 1935. 201.
 – 1. római katolikus; 2. görögkeleti; 3. evangélikus; 4. izraelita; 5. középületek;
 6. A német és a szerb település határa

bázisoknak köszönhetően hosszú évszázadokra visszamenőleg rekonstruálható. Másrészt az etnikai kérdések felé csupán a 19. században, a nemzetállamok megalakulásával párhuzamosan irányult a figyelem, amikor is igyekeztek minden adatbázist (természetesen a felekezetiakat is) az állam „szolgálatába” állítani. Harmadrészt pedig a statisztikai-geográfiai módszer finomodását elsősorban a nemzetiségi kisebbségi területek helységeinek minél árnyaltabb elemzése hívta elő. Azaz az elsődleges kutatási feladatnak a felekezeti szempont inkább csak vonzata, mint kiinduló pontja.

Levéltári források és házsám szerinti névlisták hiányában azonban még mindig vannak olyan írott adatbázist felhasználó módszerek, amelyek alkalmazhatók arra, hogy segítségükkel – bár igen bizonytalan alapokon – mégis következtetni lehessen az adott helység egykori etnikai vagy felekezeti térszerkezetére.

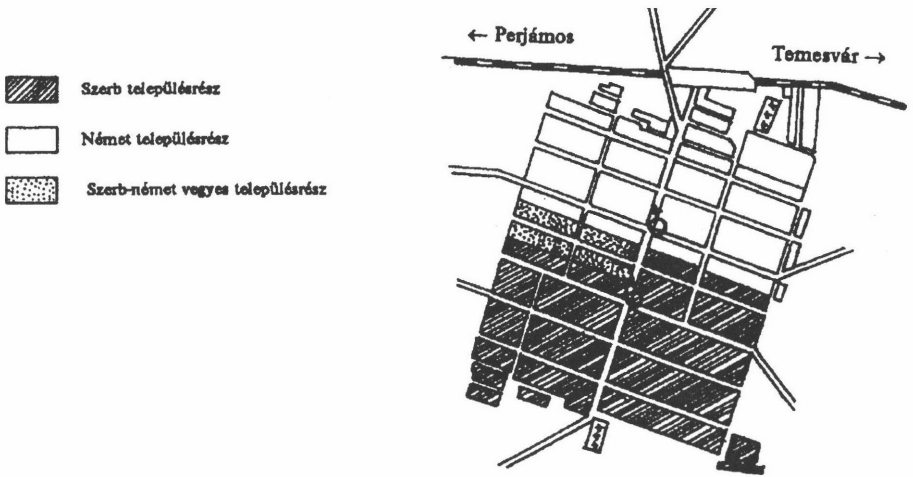
Levéltári és egyéb, de nem etnikai vagy felekezeti források

Ebbe a módszertani részbe azok az irányok tartoznak, amelyek alapján nem etnikai vagy felekezeti adatokra támaszkodva rekonstruálják az adott település egykori etnikai és/vagy felekezeti térszerkezetét, hanem más forrásbázist használnak. Speciális helyzetekben gazdasági, foglalkoztatottsági, foglalkozási, demográfiai adatokból is következtethetünk a mai és a valamikori etnikai/felekezeti térbeli elhelyezkedésre. A gazdasági adatokat olyan településen alkalmazhatjuk, ahol tudatában vagyunk, hogy valamilyen egykori gazdasági tevékenység milyen etnikumhoz köthetően volt jelen. (Például német településrészek Gömörben bányá-, illetve kohászati tevékenység: Jolsva, Rozsnyó.) Demográfiai és egyéb szociális (pl. szegénységi) mutatók használhatók eredményesen a cigányság települési helyének a meghatározásában. De távolabbi példaként említhető az a térkép is, amelyen Fred SCHOLZ gazdaság (bazárok árukészlete) alapján különíti el (és állítja kutatásait történeti távlatba is) a hindu és a muzulmán településrészeket a pakisztáni Kharanban és Kolpurban (9. ábra).²⁴

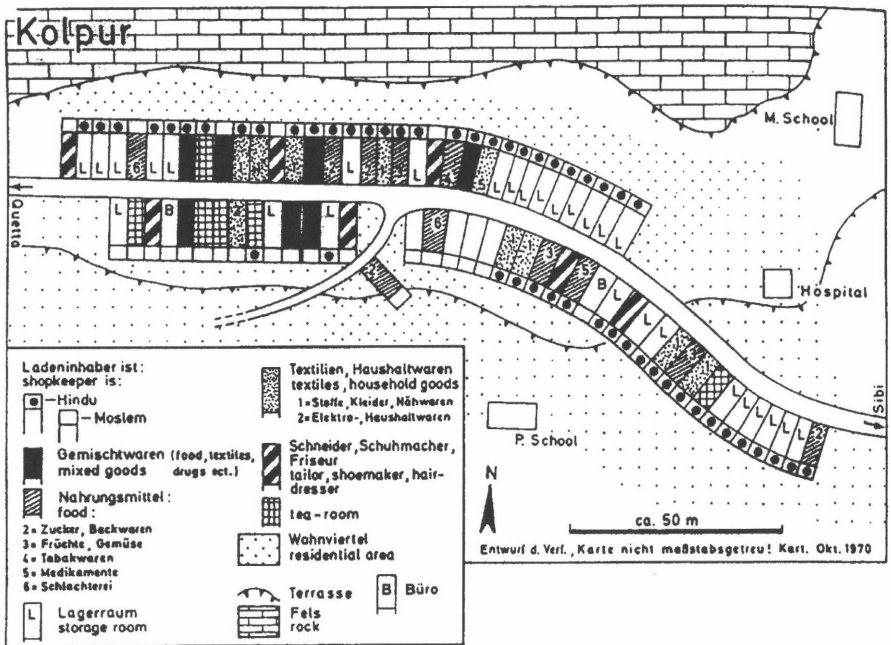
De mivel ezek az adatok a települések legtöbbszörében nem takarnak sem etnikai, sem felekezeti különállást, a módszert inkább csak speciális helyzetű (sőt nagyobb lélekszámú) etnikumokra/felekezetekre alkalmazhatjuk. Így a gazdasági adatok nagyon jól felhasználhatók belterületi térszerkezeti rekonstrukcióhoz a zsidóság esetében, de azzal a nagyságrendi megszorítással, hogy ebben az esetben sem községi (egy-két család), hanem csupán nagyobb, városi méretekben vizsgálhatjuk a zsidóság gazdasági alapú területi elkülönülését.²⁵

²⁴ SCHOLZ 1975. 460–469.

²⁵ Elsősorban nem etnikai/felekezeti, hanem gazdasági adatokra támaszkodva a zsidóság települési térszerkezeti helyének elemzésére lásd a példákat: CSIKI 1999. 40–45. – A zsidóság geográfiai szempontú vizsgálata: BELUSZKY 1996. 317–338.



8. ábra
Varjas etnikai térszerkezete – 1945. ILYÉS 2000. 182



9. ábra
A bazárak tagolódása a vallásfelekezeti hovatartozás és az árukészlet alapján.
SCHOLZ 1975. 468.

Ugyancsak a közvetett módszerkörhöz tartozik, ha nem (az esetleg meglévő) szociális adatokhoz fordulunk, hanem egy sajátos forrásra, a katonai felmérések lapjaira tekintünk. Hiszen a település alaprajza szintén hordozhat etnikai információkat. Szabályos, telepített falurész: például újabb, német települtségű utcákat jelez.

Példa:

A katonai felmérések lehetséges felhasználása

Településnéprajzot, -földrajzot, -történetet vizsgáló kutatók számára Magyarország három katonai felvételezésének térképlapjai elengedhetetlen adatbázisok. Bár a felvételezések három nagyobb időszakot öleltek át (az első 1763–1787, a második 1819–1865, a harmadik 1865–1885 között volt), az egyes térképlapok mégis egy-egy konkrét időpontban készültek, tehát az ezekben az időpontokban érvényes települési állapotot tükrözik. A felmérések között eltelt száz év mégis lehetővé teszi, hogy a térképlapok a községek, városok belterületének alakulását történeti folyamatában láttassák. Az említett tudományterületek (településnéprajz, -földrajz, -történet) mellett a magyarországi katonai felvételezések térképlapjai közvetve és megfelelő történeti adatokra támaszkodva tehát alkalmasak lehetnek települési etnikai – és felekezeti – térszerkezetek történeti változásának elemzésére is. A módszer használhatóságának nagyon fontos előfeltétele, hogy az etnikumok történeti távlatban is tömbszerűen helyezkedjenek el a településen. Éppen ezért ez a metódus a települések történeti térszerkezeti elemzésénél a több évszázada elkülönülő cigányság térbeli vizsgálatánál a legelőnyösebb.

– A cigányság térbeli helyzetének történeti változása

A Habsburg Birodalomban Mária Terézia uralkodása idején átfogó koncepció készült a cigányok jogi, társadalmi helyzetének rendezésére. A legfőbb cél a letelepítéssel megoldható adóztatás volt. Mária Terézia törekvését fia, II. József folytatta. Az uralkodó elképzelése a cigány életmód felszámolását, a cigányság társadalmi felemelését tartalmazta. II. József törekvései között a cigányság jogi helyzetének megszilárdítása is szerepelt e népcsoport „jobbágygyá nevelésével”.²⁶

A Habsburgok törekvéseinek térképi forrásokból rekonstruálható települési térszerkezeti lenyomata is maradt, hiszen bármilyen szociális intézkedés fogantatásához legelső lépésként a cigányság vándorló életmódjának megszüntetésére, számának pontos megállapítására, azaz a cigányság *letelepítésére* volt szükség. A letelepítés menetét az uralkodók rendeletekben újra és újra pontosí-

²⁶ MEZEY 1986. 14–15.

sították. A települési térszerkezetek mai kutatói „szerencsésnek” mondhatják magukat, hogy a letelepítési politika egyik hangsúlyos eleme nem teljesült. A rendeletek tiltották a cigányság teleszerű letelepítését (hiszen a jobbágyok kö-zé való betelepítésnek nevelő szándéka lett volna), a községek nagy részében mégis egy tömbben kapták meg a cigányok a telkeket.²⁷ Sőt az országnak vol-tak olyan térségei is, melyeken igyekeztek az uralkodói rendeletek fő, azaz te-lepítési részét egyszerűen szabotálni.²⁸ Ennek következtében már a rendelet megszületésének idejére visszavezethetjük a cigányság két nagy – telepen la-kó, illetve nem telepen élő – csoportjának kialakulását.²⁹ A cigányság elkülö-nülő helyzetbe való telepítése a községek belső alaprajzán is megmutatkozott, tehát korabeli térképek (és a közösségi emlékezet) segítségével visszamenőleg következtethetünk az egykori cigánytelepek térbeli helyzetére. A helyi ellenak-ciókat leszámítva a 18. század végén, a 19. század folyamán a cigányság nagy részének letelepítése mégis végbement. Kialakultak az ország rurális térségei-ben a községi cigánytelepek. Nem minden helységben, de az országnak egyes térségein, amelyeken különösen nagy számban formálódtak ki a falvak más ré-szeitől elkülönült cigánytelepek. Ilyen területek: Somogy megye (a 20. század elejére száznál több cigányteleppel), Jászság, Szolnok megye más területei,³⁰ és a források, illetve a saját tereptapasztalataim alapján ide sorolható Gömör megye is. A gömöri vizsgálatok publikált eredményeit a szatmári Kántorjánosi példájával egészítettem ki, amely települést a módszer „működésének” bemu-tatására az alábbiakban idézem.³¹

A szatmári Kántorjánosin ma a cigányság lakhelye a falu északi részén el-különül. A szegregáció napjainkban sem felbomló, hanem *stabilizálódó*. A fa-lu régi cigánytelepének (lásd alább) felszámolásával az volt a cél, hogy a Kántorjánosin élő cigányság szociális helyzetét és lakókörülményeit állami tá-mogatással, lakásépítési programmal megoldják. A program keretében az 1960-as és 1970-es években a régi cigánytelepet ugyan felszámolták, de a te-lepülésen a cigányok számára egy tömbben juttatott építési telkek – bár új helyen és jobb körülmények között – a cigányság szegregációját tovább erősítették, szinte „véglegesítették” (10A. és 10B. ábra).³²

A falu lakóinak emlékezete és a statisztikai adatok alapján volt tehát egy történeti cigánytelep,³³ de ez nem a belterületen, hanem külterületen helyezke-

²⁷ A fő rendeleteket lásd MEZEY 1986. 84–94.

²⁸ SZABÓ 1966. 125–131.

²⁹ KEMÉNY 1974. 66–67.

³⁰ CSALOG 1997. 100.

³¹ KEMÉNYFI 2001. 231–248.

³² JUHÁSZ 2000. 9–11. A Kántorjánosin megfigyelhető új cigánytelep kialakítása az egész országban jellemző volt. Az okokat lásd CSALOG 1997. 100–112. – A mai helyzetet bemutató negyedik térképszelvény: JUHÁSZ 2000. 10.

³³ Az 1893-as összeírás alapján a falu 6 százaléka volt cigány. JUHÁSZ 2000. 7.

dett el. A katonai felvételezések ezért nem is jelzik. A cigánytelep nem jelöltségének természetföldrajzi oka van, hiszen Kántorjánosi – ellentétben például a gömöri településekkel – sík területen és nem szűk folyó völgyben fekszik, következésképpen a cigányok elkülönített letelepítésére Szatmárban megvolt a lehetőség. Másrészt Kántorjánosi külterületén nem önálló, felparcellázott házhelyeken, hanem irányítatlan „tér szerkezeti kuszaságban”, szedett-vedett épületekben élt a cigányság. A katonai felvételezések a mai települési képpel és az emlékezettel összevetve alkalmasak a Kántorjánosin élő cigánytelep térbeli változásának nyomon követésére, ugyanis a térképszelvényekről leolvasható, hogy az 1960-as és 1970-es években a régi cigánytelep felszámolása után ismét *egy tömbben*, a település északkeleti részének kibővítésével, a külterület felparcellázásával alakították ki az új cigánytelepet. Ez a térség jóllehet területileg összeépült a község magjával, sem szociálisan, sem felekezetiileg, sem etnikailag nem forrt mégsem egybe a falu más részeivel.³⁴ A katonai felvételek a közelmúlt térszerkezeti átrendeződését visszaigazolják: *Amíg a település délkeleti felén szerves, fokozatos (száz évig tartó, házhelyről házhelyre előrehaladó) kiépülést, területi bővülést figyelhetünk meg, addig a község északkeleti térszén szervesen, minden előzményt nélkülöző mesterséges tömbelhelykialakítást jeleznek a térképek, hiszen szabályos téglalapot „ragasztottak” Kántorjánosi belterületéhez.*³⁵ Kántorjánosi régi cigánytelepe tehát nem hosszú időszakot átölelő folyamat eredményeként alakult át vagy mozdult el a helyéről, hanem egy határozott, gyors döntés eredményeként szűnt meg. De a mesterséges felszámolás az alapcélját nem érte el, hiszen a régi telep megszüntetését Kántorjánosi belterületével szerves egységet nem alkotó új telep kialakítása követte.

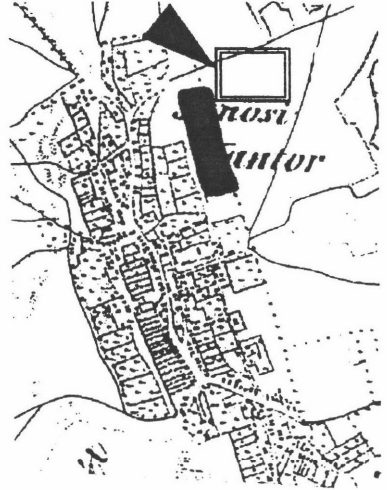
Kántorjánosi példája mutatja, hogy a katonai felvételezések több módon és közvetett úton segítséget nyújthatnak a cigánytelepek történeti alakulásának térszerkezeti vizsgálatában. Olyan esetekben is megerősíthetik a cigányság adott községi jelenlétére irányuló feltevéseket, amikor más közvetlen forrás (pl. népszámlálás) nem áll a rendelkezésünkre, vagy a cigányok jelenlétét nem lehet direkt kimutatni (a népszámlálásokból), csak a községi emlékezet alapján valószínűsíteni.

³⁴ A telepen élő cigányok döntő többsége görög katolikus, de a község többsége református. JUHÁSZ 2000. 19. – Az új telepek általános előnye a régiekkel szemben, hogy jobb a műszaki színvonaluk, de éppen magasabb (a minimumot meghaladó) értékük miatt nem ítélték lebontásra, hosszú távra állandósítják a cigányság diszkriminatív, kényszerű szegregációját. Éppen ezért ezeket az új keletű cigánytelepeket szociális gettónak is nevezik. – CSALOG 1997. 104; KOCSIS 1998. 288.

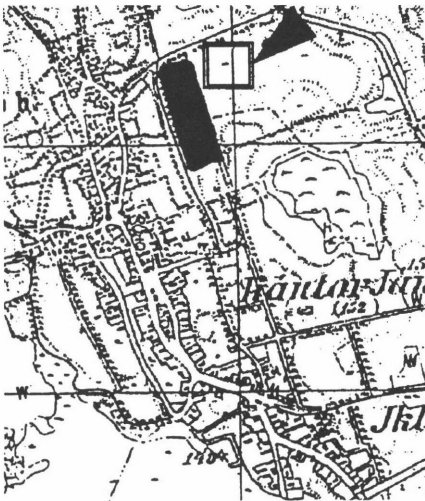
³⁵ Az ábrán fekete téglalappal jelölve az utóbbi terület.



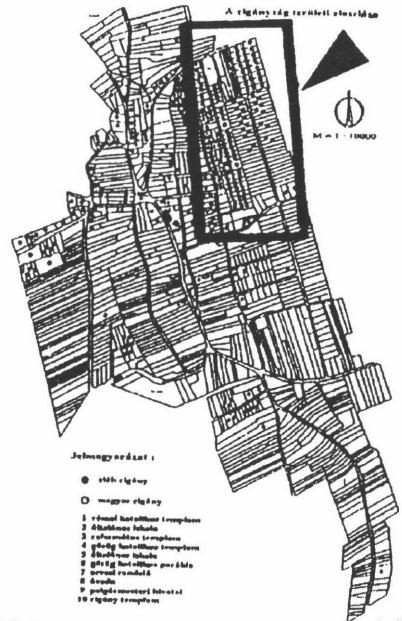
I. katonai felvételezés
1782 - 85



II. katonai felvételezés
1858

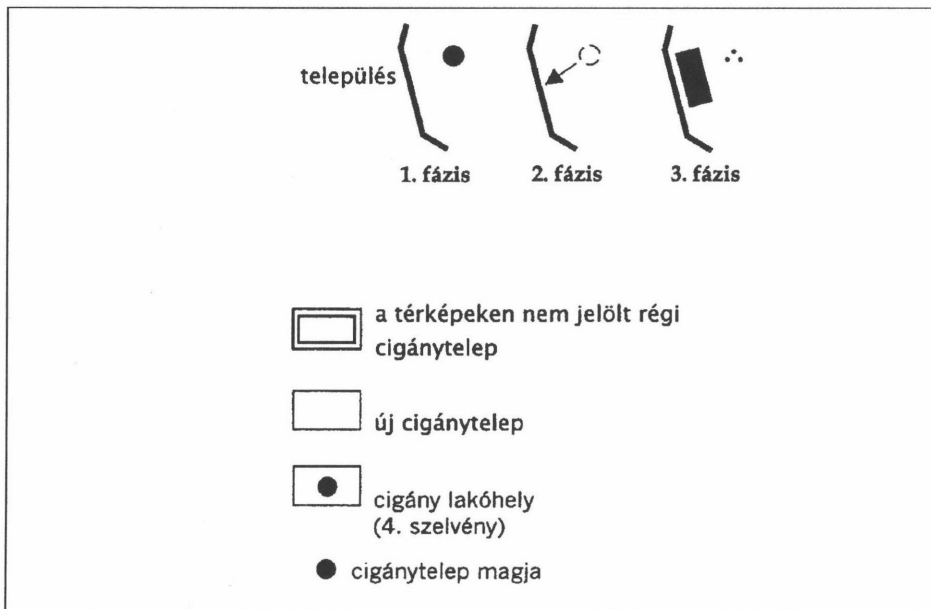


III. katonai felvételezés
1884



Napjaink
1998

10A. ábra



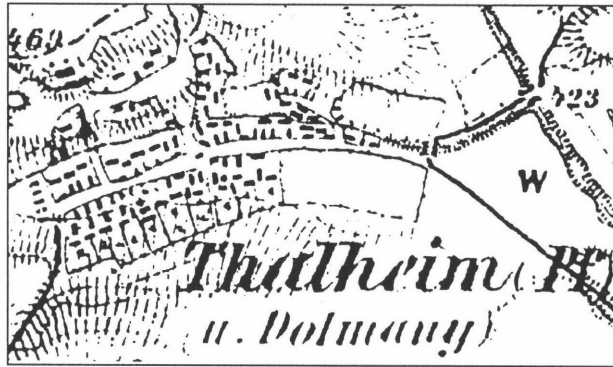
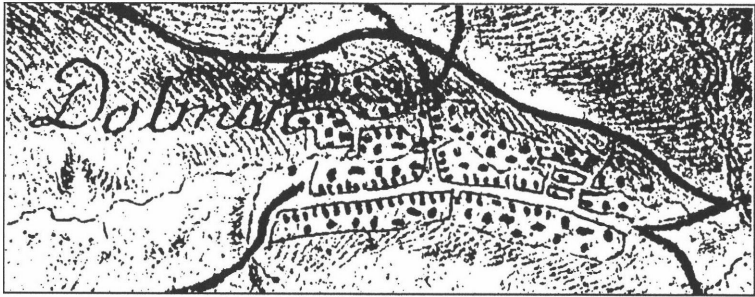
10A–10B. ábra

Kántorjánosi cigánytelepének kialakulása és térszerkezeti változása. Hadtudományi Intézet.
Térképtár: XXVI-14. (I. kat. felv.), XLV-45 (II. kat. felv.), 4868-2 (III. kat. felv.)

– Etnikai térszerkezetek történeti változása

A katonai felvételezések a több évszázados térbeli elkülönülés miatt elsősorban a cigányság települési helyzetének elemzésére alkalmasak, megfelelő olvasattal azonban felhasználhatók a térképek más etnikumok (illetve az etnikumokból áttételesen felekezetek) egykori térbeli helyzetének vizsgálatára is. Az alapvető kritérium viszont továbbra is az, hogy a kutatott település egykor *szegregált* etnikai (és/vagy felekezeti) térszerkezetű volt (vagy a jelenben is az). MILLEKER Rezső – a már említett – Versec etnikai térszerkezetének bemutatásához alkalmazza a katonai felméréseket. Megállapítja, hogy az etnikai/felekezeti elkülönülés a múltban is fennállt Versecen, hiszen már az első katonai felmérés térképlapján, a 18. század második felében látszik az etnikai szegregáció. Ugyanis a szerb, nagyobb viszontagságokat megélt ősi településrész jól elhatárolható a mesterségesen, tágas utakkal, nagy telkekkel telepített, sakktablettaszerű német települtségi féltől.

A katonai felvételezések áttételesen szintén jelzik az etnikai szegregációt Dolmányon is. MEITZEN, illetve SICK kutatásaiból kiderül, hogy a falu keleti része a harmadik katonai felvételezés óta épült tovább, és az új házsorok már egyértelműen román beköltözést és egyben etnikai elkülönülést jelentenek



II. ábra

Dolmány belterületi térszerkezete az első, a második, és a harmadik katonai felvételezés alapján. – Hadtudományi Intézet.

Térképtár: 221. (I. kat. felv.), O-I-19 (II. kat. felv.), 5672-4 (III. kat. felv.)

(11. ábra). A község térbeli fejlődésének irányából következtethetünk tehát a katonai felvételezés segítségével Dolmány etnikai térszerkezetének kirajzolódására.

Az utóbbi két települési példa megmagyarázza a fejezet alcímeiben szereplő, „alapvetően” (írott, illetve szóbeli források felhasználása) jelző használatát. A katonai felvételek felhasználásánál ugyanis nagyon óvatosnak kell lennünk: nagy kérdés, hogy mennyire megbízhatók, pontosak az egyes (főleg az első) felmérések.³⁶ Természetesen nem alkalmasak arra, hogy a település történetének hajszálpontos kataszteri etnikai térszerkezeteit nyújtsák, és önmagukban, terepmunka (megfigyelések, interjúk) nélkül a térképlapok etnikai/felekezeti kutatások számára halottak. Az alcímekben szereplő „alapvetően” jelző tehát inkább azt jelenti, hogy a *kutatások fókuszában* jelen esetben írott források (térképlapok) szerepelnek, amelyeket terepen felvett háttér-információk sokaságával „kelthetünk életre”.

A bemutatott példák alapján összegzésként tehát úgy vélem, hogy a *térképlapok a jelenben végzett etnikai térszerkezeti kutatásokhoz egyrészt történeti távlatot adnak, másrészt éppen e történeti perspektívával, azaz az adott helység térszerkezeti fejlődési tendenciáinak ábrázolásával a mai terepvizsgálatok eredményeit kontrollálhatják.*

B) ALAPVETŐEN SZÓBELI KÖZLÉSEK FELHASZNÁLÁSÁVAL VÉGREHAJTHATÓ REKONSTRUKCIÓ

Megismételve az „alapvetően” jelzőről írtakat, ennek az alfejezetnek a címében azért szerepel a kifejezés, mert a következő példákban a kutatások középpontjában elsősorban szóbeli források, megfigyelések állnak, azaz döntően a *ma megfigyelhető* etnikai és/vagy felekezeti térszerkezetből *következtetünk a múlt-ra*. Az elsőként bemutatott (közvetlen) módszer alapját is adó hagyományos néprajzi terepmunkával az a cél, hogy a felvett interjúkból, megfigyelésekből rekonstruáljuk az adott helység egykori (történeti) etnikai/felekezeti térbeli képét. Az írott források tehát másodlagosak, kiegészítő szereppel rendelkeznek. Az alább bemutatandó kutatási irányt is tovább lehetne bontani az elkészülő térkép ábrázolási módja szerint: kataszteri, illetve átnézeti (felületkartogram). Illetve lehetne tagolni a felekezeti és az etnikai töréspontok egybeesése vagy egymást nem fedése alapján. A tereptapasztalatok alapján mégis úgy vélem, hogy ebben az esetben az ilyen felosztásnak nincs jelentősége, ugyanis a *jelen idő lehetősége minden módozat alkalmazására utat nyit*. Ha más nincs, és pontos kataszteri térképre van szükségünk, akkor akár házról házra végigjárva felvehetjük az ott élő egész család pontos etnikai és felekezeti hovatartozását.

³⁶ A katonai felvételezések alkalmazhatóságának nehézségeit lásd KEMÉNYFI 2001. 231–232.

Nemcsak egymásból következtetve, hanem egymást precíz térképekkel kiegészítve megszerkeszthetjük külön-külön a helység felekezeti és etnikai térképét. Elméletileg továbbá mód nyílik arra is (természetesen a munkaerő és a kutatásra rendelkezésre álló idő függvényében), hogy akár minden egyes család betelepüléstörténetét lekérdezve megrajzoljuk a község ha nem is több száz éves, de a néprajzi félmúltbeli pontos etnikai/felekezeti térszerkezetét. E pontosságért cserébe a metódus két hátránya, hogy csak bizonyos időszakokra visszatekintve és csak kisebb (kb. 1000 fő)³⁷ településen lehet nagy hatékonysággal alkalmazni, elhanyagolható. Sőt. Bár ez a részletes terepmunkamódszer alapvetően a néprajztudományé, a modern földrajztudomány is (főként azonban nem a múlt, hanem a jelenre vonatkozó kutatásaiban) felismerte, hogy alapvetően kvantitatív adatbázisokkal dolgozó tudományként sem hanyagolhatja el a nyílt (mély vagy intenzív) és strukturálatlan (spontán) interjúkat, megnyilatkozásokat. A szóbeli közlési formák ebben az esetben a szisztematikus felméréssel kapott eredmények kontrollját (és árnyalását) jelentik.³⁸ „A földrajzi térnek azonban részei a térben nem érzékelhető »dolgozók«, entitások is. (...) Tehát nemcsak minden, a térképre rögzíthető tereptárgy..., hanem azoknak a környezetükkel való sajátos viszonya is. Végső soron és az emberi tudathoz viszonyítva a földrajzi tér »idebent« születik... és csak megjelenítése: a térképnek bizonyos vonatkozási pontjai közösek a tiszta külső szemlélet állandó formáival – a térrel és az idővel.”³⁹

Az alapján szóbeli forrásokra támaszkodó történeti rekonstrukciós módszert két, *nem szegregált*, illetve *szegregált etnikai és felekezeti térszerkezeti* altípusra lehet bontani.

A *nem szegregált*... altípusra jó példa a román–magyar vegyes etnikumú Körösszakál, amely településen a statisztikai-geográfiai metódus pontosan felszínre hozta az okokat, hogy miért kevert a község etnikai települési térszerkezeti felépítése.⁴⁰

A *szegregált etnikai és felekezeti térszerkezeti* altípus esetére Mezőberényt lehet bemutatni, amely helységben lefolytatott kutatás tipikus példa az átfogó, néprajzi módszerekkel végigvezetett, etnikai és felekezeti terek belterületi helyzetét történetileg magyarázó vizsgálatra.

A Mezőberény etnikumainak elkülönülését mutató térkép tulajdonképpen a századforduló állapotát tükrözi.⁴¹ „A századfordulón – az emlékezet szerint –

³⁷ Pontos névsorlisták alapján nagyobb helységek kutatása is lehetséges lenne, de a nagyobb települési méretnél pont a módszer lényege, az egymás és az egész helység ismeretére irányuló interjúk csak igen kis hatásfokkal vagy egyáltalán nem alkalmazhatók.

³⁸ BERÉNYI 1997. 42.

³⁹ FARKAS 2000. 123.

⁴⁰ A települési vizsgálatok teljes bemutatását lásd KEMÉNYFI 1994.

⁴¹ Az itt idézett Mezőberény-térkép eredeti vázlatának forrása: MOLNÁR 1973. 178. Felekezeti és etnikai tömbökre pontosítva: BARTÓKI 1982. 14; BARTÓKI 1986. 14. – Innét átvéve: PLESOVSKI 1997. 418; SZILÁGYI 2000. 967.

még tényleges jelentősége volt a »faluhatároknak«: a közösség minden tagja ezekhez igazodva rendezte be mindennapi életének színterét. Ez a gyakorlatban azt jelentette, hogy elítélték, nem nézték jó szemmel, ha valaki a másik nemzetiség lakta területen vásárolt vagy épített házat.”⁴² Ez azt jelenti, hogy a lakóterületi elkülönülésnek társadalmi tétje volt még a 20. század első felében. SZILÁGYI Miklós helyi interjúkra támaszkodva azt is megállapította, hogy a II. világháborút megelőző évtizedekben a lakosság tudatában élő „gátak” (magyar gát, német gát, tót gát), azaz az etnikai kötődések szempontjából „szinte” átjárhatatlan határok szabták háromfelé a települést. Így a két evangélikus és egy református templom, amelyek a mai város három pontján magasodnak, bár funkcionális értelemben nem a település központjai, mégis a három etnikum szimbolikus centrumai. Olyan pontok, amelyek köré a békés egymás mellett élés ellenére a német, szlovák, magyar lakosság saját társadalmi, gazdasági élete egymástól elkülönülve szerveződött.

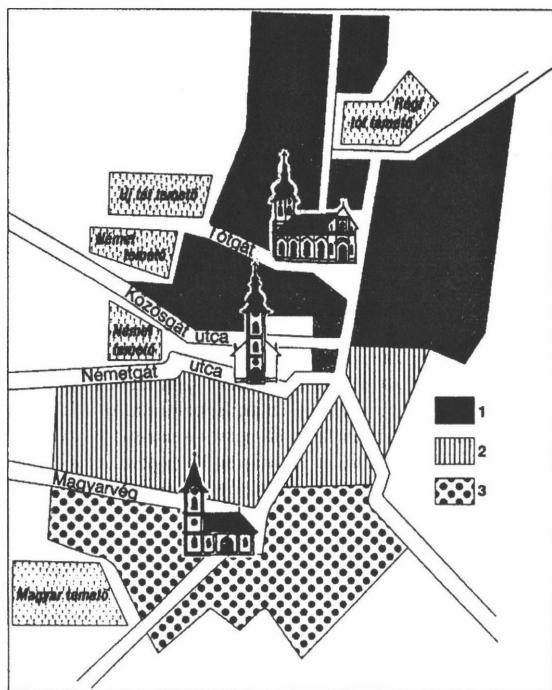
SZILÁGYI Miklós a terepkutatásai során azt is megállapította, hogy a lakóköri elkülönülés nem csupán az idősek, hanem a fiatalok tudatában is él, ám mára a 20. század első felének etnikai alapú szegregációja fokozatosan fellazott. Az etnikai keveredés (pl. házasságok, beköltözések, lakosságcsere révén) megindult, és napjainkra ez a folyamat a település etnikai/felekezeti szerkezetére is rányomja a bélyegét.⁴³ Sőt az etnikai, felekezeti elkülönülést napjainkban már felváltja az ezektől a tényezőktől független, új, gazdasági alapú elkülönülés.⁴⁴ A Mezőberény etnikai területeit ábrázoló mellékelt térkép felületkartogram ábrázolási móddal készült, amely a kataszteri szerkesztési módnál „időtlenebb”, hiszen az apró változásokat (egy-egy család ide-oda költözését, vegyes etnikumú/felekezeti házhelyeket) nem tudja nyomon követni. Csak a hosszabb időtávú települési tendenciákat, nagyobb népességet érintő eseményeket (ki- és betelepítések), új városrészek („cigánynegyed”) mesterséges kialakítását, esetleges vegyes sávok formálódását tudja felmutatni. Éppen ezért van jelentőségük a közvetlen terepkutatásoknak, amelyek segítségével a településszerkezet alakulását árnyalhatjuk (12. ábra).

Összegzésként erről a módszertani típusról elmondható, hogy az ezen a módon felvett, a félmúltat firtató interjúk, élettörténetek, egyéni tapasztalatok adják az adott település etnikai és/vagy felekezeti térszerkezetének történeti *legitimációját*.

⁴² SZILÁGYI 1995. 136.

⁴³ Mezőberény etnikai és felekezeti térszerkezetének elemzését lásd MOLNÁR 1973. 155–178; IMPLÓM 1973. 93–111. – Néprajzi szempontból: SZILÁGYI 1973. 179–215.; SZILÁGYI 1995. 133–141; SZILÁGYI 2000. 966–976. – Az etnikai térszerkezetből kiinduló Mezőberényben végzett családszociológiai vizsgálat példája: MOLNÁR 1993. 134–149.

⁴⁴ Szilágyi Miklós szíves szóbeli közlése.



12. ábra

Mezőberény etnikai térszerkezete – 1945 előtti állapot. SZILÁGYI 2000. 967.

1. szlovákok; 2. németek; 3. magyarok

3. VEGYES MÓDSZER, AVAGY „TELJES IDŐBELI REKONSTRUKCIÓS” TÍPUS

A harmadik módszertani irányt nem lehet jobb névvel összegezni. Talán úgy fogalmazható meg a cím lényege, hogy azok a módozatok tartoznak ide, amelyek mind a két fő, fent részletesen bemutatott eszközkészletet (1. és 2. főpont) együttesen alkalmazzák.

Ennek a módszernek tehát az a lényege, hogy olyan „szerencsések” vagyunk, hogy mind levéltári források, mind előző korokban kutató által felvett etnikai térképek a rendelkezésünkre állnak, és magunk is elvégezzük a hasonló vizsgálatokat. Ha a katonai térképekkel is kiegészítjük a vizsgálatainkat, akkor háromszáz évre visszavezethető, megbízható képet kapunk az adott település történeti etnikai megoszlásának térbeli alakulásáról. Azaz a múltbeli írott (a legkülönbözőbb források) és a napjaink szóbeli forrásai (illetve megfigyelése) azonos *hangsúlyt* kapnak a vizsgálatokban. Elvégezzük a jelen részletes térképkutatását, és felhasználjuk az összes rendelkezésre álló írott adatbázist, az

előttünk már ott kutatók térképeit, már leírt észrevételeit. A fenti települések közül ebbe az irányba például „továbbfejleszthetők” azok, amelyekben egykor készültek (pl. Várasfenes, Dolmány, Versec) részletes etnikai és/vagy felekezeti térképek, és lehetőségünk van ma is ilyen jellegű vizsgálatokat a helyszínen folytatni,⁴⁵ illetőleg rendelkezésünkre állnak a katonai felvételezések is. Mivel ez a „képlet” a legritkábban fordul elő, csak elvétve vannak példák ilyen, teljes etnikai és/vagy felekezeti térképsorokat felvázoló vizsgálatokra. Rövid példaként csupán egy helységet említek, a Bajától nem messze fekvő Vaskútét, amely település mai belső etnikai térszerkezetét IVÁN László saját terepkutatása és az elődök térképei, illetve levéltári források alapján egészen 1772-ig tudta nyomon követni és a történeti fejlődés alapján a jelen térszerkezeti állapot kialakulását magyarázni. Pontosan, utcánként be tudta rajzolni a falu egykori német, szlovák, illetve magyar részét és azt, hogy ez milyen tényezők (pl. kitelepítés) hatására változott meg, valamint hogy az etnikai elkülönülést hogyan váltotta fel a vagyoni szegregáció (13. ábra).⁴⁶

A STATISZTIKAI-GEOGRÁFIAI MÓDSZER ALKALMAZHATÓSÁGA

A fent bemutatott módszertani eszközkészlet segítségével több tudomány és tudományág számára nyújthatunk a vizsgálati eredmények segítségével közös kutatási kiindulópontot. Természetesen az adott tudomány jellegéből adódik, hogy az a bázisadatokból azután milyen irányba lép tovább. Települési szinten alkalmasak az eszközök arra, hogy a településtörténet, szociológia, néprajz számára vagy közvetlen, vagy közvetett úton az adott helység tényleges etnikai és/vagy felekezeti adatait és ezen adatokra épülő térszerkezetét bemutassuk, sőt történeti alakulását láttassuk.

Minden település szerves önálló egység, ezért minden helységnek megvan a maga sajátossága. A módszer eszközkészlete arra is jó, hogy segítségével (interjúk, megfigyelések) felmutassa a település sajátos – egykori és mai – etnikai/felekezeti statisztikai/térszerkezeti jellegzetességeit (pl. a lakosságcsere következményei, cigánytelepek lebontása), a tér rendjét alakító különleges tényezőket, folyamatokat. Települések egyedi kérdései lehetnek például:

– Ha nincs etnikumok közötti lakóhelyi elkülönülés, van-e felekezeti (pl. sváb falu, de vegyesen római katolikusok és evangélikusok: Pusztavám),⁴⁷ és ennek mi az oka (más területről való telepítés)?

⁴⁵ Térségünkben (Kárpát-medence) azért is kell a „lehetőség” szót hangsúlyozni, mert az etnikai, felekezeti hovatartozás még ma is kényesnek vélt kérdése miatt gyakran akadályba ütköznek a terepkutatások.

⁴⁶ IVÁN 1995. 259–271.

⁴⁷ BALOGH 1994. 42–44.



13. ábra. Vaskút társadalomtörténeti-funkcionális településszerkezetének egységei. IVÁN 1995. 268. 1.1 „világi” jellegű falumag; 1.2 egyházi jellegű központ; 1.4 elnémetesedett szlovák nagygazdák. [Az első blokk kisebb utcáiban magyarok, német parasztok, bunyevác-horvátok laktak (1945 előtt). Szegregációs erőként az etnikai és vagyoni tényező egyformán jelen volt a községben.] 2.1 középparasztság lakóterülete; 2.2/B, 2.3 kis- és szegényparaszti lakóterülete; 3. szegényparaszti lakóterülete; 4. „iparterület”; 5.2 zsellérek lakóhelye, betelepülő cigányság, szegény csángók, kubikusok telepe; 6. „villasor”: polgár-kispolgári réteg

– Vagy: miért és hogyan rendeződik át az etnikai szegregáció gazdasági-szociális alapú területi elkülönüléssé (pl. Mezőberény)?

Ám a metódus – szemben az ökológiai antropológiával és a mentális terek kutatásával – azzal, hogy alapjában a mérhetőségre (kvantifikáció) és ezáltal a települési térszerkezet, etnikai/felekezeti statisztika *általános* vonásainak megragadására irányul, képes (a statisztikai-geográfiai módszer) arra is, hogy több településeken elvégzett, hasonló szempontú kutatások alapján magasabb szinten (mezoszint: régió, megye) fogalmazza meg az etnikai, illetve a felekezeti térszerkezetekre vonatkozó jellegzetességeket. Sőt e térszerkezetek alakulását mutató általános tendenciák felismerését is lehetővé teszi a statisztikai-geográfiai módszer.

Viszont ismételten hangsúlyozni kell, hogy a metódus jellegéből adódóan e módszerrel az abszolút tér képezhető le. Nem kapunk tehát információt az etnikumok, felekezetek belső tagolódásáról, rétegzettségéről, mindennapi térhasználatáról. Ám háttér-információkat és kutatási alapkeretet biztosíthatnak a különböző etnikumokat és/vagy felekezeteket középpontba állító finom (nem mérhető) árnyalatokat mutató relatív (mentális, szimbolikus, aktivitás-) terek vizsgálataihoz és akár a proxemikus kód jelentésrétegeinek kutatásához is.

IRODALOM

- ASCHAUER, Wolfgang – HELLER, Wilfried
1989 *Nationalität als Faktor der Siedlungsbild? Eine Fallstudie deutscher Minderheitensiedlungen in Ungarn 1945–1988*. Geographische Zeitschrift 77. 4. 228–243.
- BALOGH Balázs
1994 Ungarndeutsch kutatás Geretsrieden. In: ROMSICS Imre (szerk.): *A másik ember*. Kalocsa, 42–44.
- BARABÁS Jenő
1963 *Kartográfiai módszer a néprajzban*. Budapest
- BARTÓKI József
1982 *A mezőberényi szlovák evangélikus templom*. Mezőberény
1986 *A mezőberényi német evangélikus templom*. Mezőberény
- BELUSZKY Pál
1996 *A zsidó lakosság területi elterjedésének néhány jellemzője a két világháború közötti Magyarországon*. In: DÖVÉNYI Zoltán (szerk.): *Tér – Gazdaság – Társadalom*. Budapest, 317–338.
- BERÉNYI István
1997 *A szociálgeográfia értelmezése*. Budapest
- BORSOS Balázs
2001 *A magyar nyelvterület kulturális régióinak számítógépes meghatározása a „Magyar néprajzi atlasz” térképei alapján*. In: HÁLA József – SZARVAS Zsuzsa – SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Számadó*. Tanulmányok Paládi-Kovács Attila tiszteletére. Budapest, 181–198.
- CSALOG Zsolt
1997 *Cigánykérdés Magyarországon 1980 előtt*. In: CSEPELI György – ÖRKÉNY Antal – SZÉKELYI Mária (szerk.): *Kisebbségsszociológia*. (Minoritás Könyvek 4.) Budapest, 100–112.

- Csiki Tamás
1999 *Városi zsidóság Északkelet- és Kelet-Magyarországon.* Budapest
- FARKAS György
2000 *A nemzetiségi megoszlás térszerkezet vegyes lakosságú régiókban.* Fórum II. 2. 109–124.
- FISCHER, Holger
1993 *Die Darstellung der ungarndeutschen Minderheit auf ungarischen Nationalitätenkarten des 19. und 20. Jahrhunderts.* In: KOVACSICS József (Hrsg.): *Die Deutschen in Ungarn.* Budapest, 41–61.
- 1995a *Centrum – periféria kapcsolatok a tudományban.* In: NEMES NAGY József (szerk.): *Földrajz, regionális tudomány.* (Regionális Tudományi Tanulmányok 2.) Budapest, 19–28.
- 1995b *Nemzeti kisebbségek ábrázolása a XIX. és XX. századi magyar nemzetiségi térképen.* In: LIZANYEC Péter (szerk.): *Kárpátaljai Magyar Tudományos Társaság Közleményei. II. Ungvár, Ungvári Állami Egyetem – Hungarológiai Központ,* 5–23.
- 1997 *Az etnikai és vallási csoportok együttélése Magyarországon a legújabb németországi történetírásban.* Regio 8. 1. 65–81.
- FODOR Ferenc
1943 *Az el nem sodor falu.* Budapest
- GYÖRFFY István
1913 *A Fekete-Körös völgyi magyarság.* Földrajzi Közlemények XLI. 451–552.
- ILYÉS Zoltán
1998 *Az exogámia hatása három román eredetű Csík megyei havasi telep anyanyelvi állapotára és etnikus identitására (1841–1930).* Demográfia XLI. 2–3. 285–299.
- 1999 *„Magyarul beszélünk”.* In: BORBÉLY Éva – CZÉGÉNYI Dóra (szerk.): *Változó társadalom.* Kolozsvár, 6–21.
- 2000 *Az etnikai kép változásai a Vingtai-járás falvaiban a 18. század elejétől napjainkig.* In: FRISNYÁK Sándor (szerk.): *Az Alföld történeti földrajza.* Nyíregyháza, 153–183.
- IMPLÓM József
1973 *Mezőberény újratelepítése és története a kései feudalizmus korában (1723–1848).* In: SZABÓ Ferenc (szerk.): *Mezőberény története. I–II. Mezőberény, (I.)* 93–111.
- IVÁN László
1995 *Ami a térképről (részben) leolvasható.* Földrajzi Értesítő LXIV. 3–4. 259–271.
- JUHÁSZ Éva
2000 *Moro raj jertyiszár.* (Studia Minoritatum 1.) Szekszárd – Debrecen, Romológiai Kutatóközpont
- KEMÉNY István
1974 *A magyarországi cigány lakosság.* Valóság XVII. 1. 63–72.
- KEMÉNYFI Róbert
1994 *Etno-kultúrgeográfiai vizsgálatok két magyar–román faluban.* (Folklór és Etnográfia 84.) Debrecen
- 1996 *Etnikai térszerkezeti vizsgálatok multietnikus települések néprajzi kutatásában.* Regio 7. 4. 120–132.
- 1998 *A történeti Gömör és Kis-Hont vármegye etnikai rajza. Az etnikai határ és a vegyes etnicitás kérdése.* (Gömör Néprajza L.) Debrecen 295.
- 1999a *Az etnikai tér és a nemzetállamiság eszméje.* Tabula 2. 2. 3–26.
- 1999b *Etnikai besorolás és statisztika. Elvi alapvetés a gömöri cigányok három évszázados jelenlétének vizsgálatához.* Regio 10. 1. 137–155.
- 2001 *A katonai felvételezések alkalmazása a cigányság térbeli hely-*

- zetének települési vizsgálatában. In: HÁLA József – SZARVAS Zsuzsa – SZILÁGYI Miklós (szerk.): Számadó. Tanulmányok Paládi-Kovács Attila tiszteletére. Budapest, 231–248.
- KOCSIS Károly
1996 *Adalékok az etnikai földrajzi kutatások és etnikai térképezés történetéhez a Kárpát-medence területén.* Földrajzi Közlemények CXX. (XLIII.). 2–3. 167–180.
1998 *Etnikai földrajz.* In: TÓTH József – VUICS Tibor (szerk.): Általános társadalomföldrajz. Budapest – Pécs, I. 279–301.
- MEITZEN, August
1897 *Die Flur Thalheim als Beispiel der Ostanlage und Feldeinteilung im Siebenbürger Sachsenlande.* Archiv für Vereins für siebenbürgische Landeskunde 27. 3. 651–692.
- MEZEY Barna (szerk.)
1986 *A magyarországi cigánykérdés dokumentumokban. 1422–1985.* Budapest
- MILLEKER Rezső
1935 *Néprajzi térkép és nemzetiségi kataszter.* Földrajzi Közlemények LXIII. 189–205.
- MOLNÁR Ambrus
1973 *A belterület története és helynevei.* In: SZABÓ Ferenc (szerk.): Mezőberény története I–II. Mezőberény, (II.) 155–178.
- MOLNÁR Éva
1993 *Te tót (német) vagy! – mondta anyám magyarul.* Regio 4. 1. 134–149.
- PLESOVSKI Zsuzsanna
1997 *Adatok a mezőberényi evangélikusok vallásökológiájához.* Néprajzi Látóhatár VI. 1–4. 417–426.
- SCHENK, Annemie –
WEBER-KELLERMANN, Ingeborg
1973 *Interethnik und sozialer Wandel.* Marburger Studien zur vergleichenden Ethnozoologie. Bd. 3. Marburg
- SCHOLZ, Fred
1975 *Die Hindus in der pakistanischen Provinz Belutschistan.* Geographische Rundschau 27. 460–469.
- SEBŐK László
1994 *Utószó.* In: JAKABFFY Imre: Magyarázat Közép-Európa nemzeti-ségi térképéhez. Budapest, 1942. 85–91.
- SICK, Wolf-Dieter
1968 *Die Siebenbürger Sachsen in Rumänien.* Geographische Rundschau 20. 1. 12–22.
- SZABÓ László
1966 *Mária Terézia 1760/61-es cigányrendelete a Jászságban.* Jászkunság XII. 3. 125–131.
- SZILÁGYI Miklós
1973 *Mezővárosi közösség és néphagyomány.* In: SZABÓ Ferenc (szerk.): Mezőberény története I–II. Mezőberény, (II.) 179–215.
1995 *Mezővárosi társadalom – paraszti műveltség.* (Folklór és etnográfia 87.) Debrecen
2000 *Mezőberény.* In: PALÁDI-KOVÁCS Attila (főszerk.): Magyar néprajz VIII. Budapest, 966–976.
- VOGELSANG, Roland
1983 *Chinatowns und die chinesische Minorität in Nordamerika.* Erdkunde 37. 212–226.
1984 *Zur geographisch orientierten Untersuchung ethnischer Minoritäten, dargestellt am Beispiel der chinesischen Kanadier.* Zeitschrift der Gesellschaft für Kanada-Studien 4. 6. 108–132.
1985 *Ein Schema zur Untersuchung und Darstellung ethnischer Minoritäten – erläutert am Beispiel Kanadas.* Geographische Zeitschrift 73. 3. 145–162.

A STATISTICAL-GEOGRAPHICAL METHOD FOR ANALYZING
ETHNIC AND DENOMINATIONAL SPACE-STRUCTURES

In his paper the author presents the methodological tools for the preparation of ethnic-denominational space-structures on a local level, and for their historical analysis. The aim of so called "statistical-geographical" methodology is to examine in detail, and to interpret through local history, the spatial situation of different ethnic and denominational groups in a given location.

In the first part the author sums up the history of this research orientation. He mentions both its positive and negative (national-socialism) traditions. In the second part he shows how varied and multi-faceted a method it has become today. He covers the cases in which this method is applicable and in which it is not.

It is appropriate for providing a quantitative statistical background to a micro-level qualitative analysis. Based on statistical (consequently closed) data, it aims to reconstruct, in a thoughtful way, the ethnic-religious/denominational alteration of a given community. On the other hand, fieldwork data (ethnographic descriptions, interviews, observations), life histories, and the analysis of written local sources "flesh out" lean statistical data on ethnic-denominational affiliations.

It is not appropriate for revealing a qualitative network of the ethnic-denominational identity of an individual or of a community, nor for illustrating cultural processes (acculturation, assimilation). It can only indicate these sporadically at given points in time. That is, it is only able to present the tendency of these changes, expressed in numbers (e.g. the "roumanisation" or "magyarizataion" of the ethnic space). Nor is it appropriate for analyzing the deeper levels of the multi-faceted relationships of co-existing ethnic groups or denominations. With static maps demonstrating the momentarily ethnic or denominational situation, it provides a mere starting point for the complex study of local cultures.

In the second part of the paper, the author delineates the opportunities for enlarging the time-perspective of the "statistical-geographical" method, i.e. how fieldwork which is basically oriented in the present may acquire historical depth. On the basis of the formal characteristics and functional aspects, he

points out three research orientations, namely: comparative, indirectly analytical, full-time reconstructional. In these studies ethnic and denominational data merge; substituting or completing each other, they provide a sound basis for arriving at conclusions about the ethnic and/or religious space division. The author, dealing in detail with these three orientations and using maps as an illustration, discusses written and oral sources (archival data, military maps, personal recollections) that provide information about long-term changes in the spatial structure of a given location.



A GULYÁSOK, A SZENTEK ÉS A BOR. EGY 18. SZÁZAD VÉGI ISTENKÁROMLÁS „SÜRŰ” TÖRTÉNETE

Írásomban egy jó kétszáz évvel ezelőtti júliusi délután eseményeit kísérel meg „újramesélni” – azaz egyfajta történeti antropológiai/mikrotörténeti nagytó alá helyezve értelmezni.¹ A történet az 1770. évbe vezet bennünket, színhelye a Kiskunfélegyháza-hoz tartozó ferencszállási csárda, s maroknyi szereplőjének az eseményekről elmondott különböző verzióit egy még abban az évben megkezdett, majd 1771-ben újratárgyalt istenkáromlási per iratanyaga őrizte meg.²

Az 1770. július 4-én a csárdában megesett „skandalum” bírósági kivizsgálása kilenc – megszólaló és megszólaltatható – résztvevőt, nyolc férfit és egy

¹ Az újrameselés mint sajátos történetírói narratív szerepéről lásd BURKE 1992a és DAVIS 1987. Jelentősebb, s immár magyarul is olvasható mikrotörténeteket kínál DAVIS 1999 és GINZBURG 1991. A mikrotörténet művelésének elméleti és módszertani problémáiról lásd GINZBURG 1981 és LÉVI 2000. Jó áttekintést ad és további bibliográfiai tájékozódást kínál Szijártó 1996; A történeti antropológiáról és módszereiről lásd KLANICZAY 1984 és 1992; *Történeti antropológia* 1992 és 2000; *Misszionáriusok a csónakban*, 1988; *A német társadalomtörténet új útjai*, 1990. Tanulmányom címében a „sűrű” jelző Clifford Geertz immár klasszikusnak számító, „sűrű leírásnak” (*thick description*) nevezett módszerére utal (GEERTZ 1988) – egyrészt abban az értelemben, hogy az általuk vizsgált jelenségeket maguknak a kutatóknak kell vizsgálataik során minél „sűrűbbé” (vagyis minél sokrétegebbé és sokértelműbbé) tenniük, másrészt azonban abban is, hogy (kutatótól függetlenül) még a legbanálisabbnak tűnő társadalmi jelenség – vagy történet – is mindig és szükségszerűen „sűrű”, hiszen a közösségi és az egyéni lét legkülönbözőbb dimenzióit rejti magában.

² Csongrád megyei Levéltár, Szeged, Szeged város Levéltára, IV. A. 1018. c.: *Bűnfenyítő törvényszéki jegyzőkönyvek* 4. kötet, 309–317. Ezúton szeretnék köszönetet mondani az Országos Tudományos Kutatási Alap (OTKA) nyújtotta (F 023078 számú) pályázati támogatásért: az itt elemzendő perre a *Falusi és városi kommunikációs módok történeti antropológiája a kora újkori Magyarországon* című téma kutatása során bukkantam rá. Hálás köszönettel tartozom továbbá a szegedi Csongrád megyei Levéltár (a továbbiakban: CsmL, SZL) munkatársainak, akiktől nap mint nap értékes segítséget kaptam és kapok, valamint a szegedi Tudományegyetemen és Tanárképző Főiskolán az 1999/2000. tavaszi félévben tartott forráselemző kurzusom hallgatóinak, akikkel többször is megvitattuk ezt a pert.

asszonyt állít elének. Három gulyást: Hegyi Gergely és Bense Tamás félegyházi, továbbá Géczy András (más néven „Röpüllő”) kiskunmajsai illetőségű pásztorokat; a ferencszállási csárdást, Balog Ferencet és feleségét, Éva asszonyt; egy vagy két kocsmai muzsikust, Babos Antal és Rácz András személyében (előbbi bizonyosan zenész volt, utóbbi feltehetőleg); valamint egy jómódú, tekintélyes szegedi polgárt, Cseh Andrást és utóbbi kocsisát, Jenei Györgyöt. A kihallgatás során mindannyian római katolikusként vallották magukat.

A július 4-én történtek után figyelemre méltó gyorsasággal megindított – a tanúkihallgatásokat már 14-én illetve 23-án lebonyolító – büntetőper a három gulyás egyike, Hegyi Gergely ellen vette fel a Kiskun Kerület *crimen blasphemiae* tárgyában. A Pest megyei Kórkáról származó harminchat éves Hegyit, aki az első tanúkihallgatás időpontjára már fogságban ült Kiskunfélegyházán, azzal vádolták, hogy az említett nap délutánján a ferencszállási csárdában egyrészt magát a mindenható Istent, másrészt annak szentjeit káromlotta – utóbbiakat oly módon, hogy leöntötte borral a csárda falán függő szentképeket és különféle csúfságokat mondott nekik. 1770 nyara és 1771 tavasza között Hegyi – nem tudni hogyan – megszökött a félegyházi tömlőcből és Szegedre menekült, ahol egyházi menedékjogot kért és kapott a minorita ferencesektől. *Asylans* státusa azonban nem mentette fel a világi büntetés alól, csak annak mértékét enyhítette: egy év múlva, 1771. április 17-én ügye – ismeretlen módon és körülmények között – újra előkerült a szegedi tanács szokott törvényszéki ülésén (*Sedes Revisoriae Malefactorum*), amikor is hatvan botütésre ítélték.

A félegyházi gulyás perének eredeti iratai vagy nem kerültek a Szeged városi levéltárba, vagy elvesztek onnan: a peranyag kortárs másolatban (*copia*) maradt fenn a szegedi tanács egyik büntetőtörvényszéki jegyzőkönyvének a lapjain – jöllehet egyes dokumentumok még e másodkezű formában sem kerültek elő. A másolatok nem tartalmazzák például sem Hegyi *benignum examenét* azaz saját, önkéntes vallomását, sem a ferenceseknek adott *reversalisát*, fogadalomlevelét, s nincsen meg az 1770. július 14-i tanúvallatás hitelesítésének a dokumentuma sem. Ami fennmaradt, az az 1771. április 17-én Szegeden újra felvett per, illetve az ez utóbbi keretei között a bíróság által átnézett régebbi, Kiskunfélegyházán készült iratanyag másolata.³

Hegyi Gergely ügyének kultúrtörténeti, történeti antropológiai jelentőségét az a hallatlan sokszínűség, sokrétűség és sokértelműség adja, ami mind a gu-

³ 1771-ből a következő iratokat tartalmazza a jegyzőkönyv. Április 17-i dátummal a per megnyitására szóló formulát (*levata*), Tóth Mihály Szeged városi ügyész vádiratát (*actio*) valamint a meghozott ítéletet (*deliberatum*). Mindhárom dokumentum latin nyelvű, s mindhárom a Hegyi Gergely által elkövetett *blasphemia* körülményeit járja körül – sajátos, büntetőjogi nézőpontból, s a korszak joggyakorlatában bevett, az ártatlanság helyett a bűnösség vélelmének a jegyében. A per előző évben készült, majd a szegedi törvényszék által később áttekintett iratai a következők. „A” jelzet alatt egy 1770. július 23-án Kiskunfélegyházán lefolytatott tanúvallatás (*collateralis inquisitio*) illetve az erről kiadott, legnagyobb részt

lyás által elkövetett bűn mibenlétében, körülményeiben, mind pedig a jelenlévőknek arról adott interpretációiban – explicit vagy implicit módon – bennefoglaltatik. A július 4-i délután eseményeiben, mint látni fogjuk, a korabeli mindennapi élet több különböző szférája – vallás, erkölcs, jog, társadalmi hierarchia és hatalom – és az azokhoz fűződő tudásanyag, értékszemplélet és (ön)-representációs formák sűrűsödnek össze, s nyernekv látványos kifejezést egyetlen erőszakos aktusban, illetve annak megítélésében. Az egyes szereplők viselkedése, véleménye, a „skandalumról” nyújtott különféle értelmezései mögött ugyanakkor sajátos motivációk, érdekek és stratégiák sejlének fel, melyek vonalán egy további, az istenkáromlás ügye által mintegy eltakart, mögöttes történet is kirajzolódik.

Kezdjük a száalák felfejtését oly módon, hogy megvizsgáljuk, mi az az elbeszélésma, ami mindegyik tanúvallomásban közös, s milyen alkotóelemekből áll. Három ilyen elem fedezhető fel: a három gulyás – s főként Hegyi – mértéktelen alkoholfogyasztása, a csárda falán függő *valamiféle* képek borral történt leöntése Hegyi részéről, valamint *valamiféle* káromkodás mindőjük, de főként ismét Hegyi Gergely szájából.

Lássuk először a részegeskedés kérdését. Mind a félegyházi, mind a szegedi jelenlévők egybehangzóan állították, hogy Hegyi és két társa igencsak „boros” volt azon a bizonyos július 4-i délutánon. A harmincnyolc éves Balog csárdás azt vallotta, hogy amikor ő hazaérkezett a kaszálásból, a három gulyást már ott találta a kocsmaházban, „kik már az előtt 6 icze bört ittak meg.” Hegyi

magyar nyelvű tanúsvány (*testimonialis*), melyet Hampel József kiskun kerületi ülnök aláírása szignál. Ez tartalmazza a félegyházi illetőségű tanúk – a csárdás és a csárdásné, a muzsikusk, valamint a két gulyás – vallomását. Megvan a fenti tanúvallomások hitelesítéséről (*authentificatio*) valamint a tanúknak a vádlottal való szembesítéséről (*confrontatio*) szintén Kiskunfélegyházán készített dokumentum (illetve annak másolata), augusztus 3-i dátummal. Félig latin, félig magyar nyelvű, és a csárdásné, valamint Rác András muzsikusk részéről tartalmaz vallomásukhoz tett fontos kiegészítéseket. Szembetűnő, hogy Hegyi egyik társa, Bense Tamás nem volt jelen a hitelesítésen, az irat „*absensnek*” titulálja. A jegyzőkönyvbe „B” jelzet alatt egy 1770. július 14-én, Szabó János kiskun kerületi ülnök felkérésére Szegeden lefolytatott tanúvállatás (*inquisitio*) anyagát is bemásolták. A testimonialist Molnár András Szeged városi jegyző (*ordinarius notarius*) készítette, legnagyobb részt magyar, kisebb részt latin nyelven. Ekkor hallgatták ki a két szegedi illetőségű tanút, Cseh Andrást és kocsislegényét. jgy a Kiskunfélegyházán, mint a Szegeden megejtett tanúvállatások *utrumai* azaz kérdőpontjai Hegyinek a csárdában elhangzott káromkodására illetve a szentképek lelocsolásának pontos körülményeire kérdezek rá. 1771. április 2-án aztán Hampel József kiskun kerületi ülnök mindhárom az 1770. évből származó iratot hitelesítette, megerősítvén, hogy a Szegeden használt másolatok megfelelnek az eredetieknek. Ezen április 2-i dátum azt is bizonyítja, hogy az újabb per előkészítése, az iratok összeszedése, lemásolása már jóval a *levata* előtt megkezdődött és meg is történt. Az itt felsorolt iratok mindegyike megtalálható: CsmL, SZL, IV. A. 1018. c. 4., 309–317.

ekkor újabb „1 icce bort hozatott, aztat minnyájan becsülletessen meg itták, ez után ismét [...] másik icce bort hozatott, aztis meg itták, ez után harmadikat hozott,” amit az akkor már igen mámoros állapotban lévő gulyás kikapott a csárdás kezéből és szétlocsolta a szobában.⁴ A borból a csárda fala mellett a két gulyásra és a csárdásra is jutott. Balog csárdáson kívül ugyanakkor más nem vallotta, hogy ő ezen akkor nagyon „meg boszszonkodott” és megfenyegette Hegyit: „ha ugy cselekszik Kend, nem adok több bort Kiednek, és föl adom Kiedet.” Hegyi válasza is csak a szemmel láthatólag önmagát mentegő csárdás vallomásában fordul elő: „ne gondollyon Kend a’ borral, akar hova teszem én azt, kocsmáros Kend tartozik penzért bort adni.”⁵

A kicsit túlzásba vitt italozást Hegyi egyik társa, a huszonkilenc éves fél-egyházi Bense Tamás is elismerte, ám az ő vallomása éppenséggel a vádlottat látszik mentegegetni. Elmondása szerint „az Deutralis napon Hegyi Gergellyel, és Repüllő Andrással az Helységbül ki menvén bort innya a’ Ferencz Szállási Csárdában, a’ hol is majd estvélyig boroztak,”⁶ másnap pedig, amikor „a’ baromhoz menvén az utazás közben a’ Tanu, és Repüllő tudakozván az Invinculatust [azaz Hegyit], jute’ esziben tegnap mit vitt végben, kire az Invinculatus felelvén, vallyon meg száratlak a’ képek akit öszve locsoltunk, de másrúl nem emlekezett mivel Boros volt.”⁷ Az alkalmi alkoholos befolyásoltság alatt elkövetett vétkek, bűnök a korabeli büntetőjogi normák szerint gyakran (bár nem kizárólagosan) enyhébb megítélésben részesültek:⁸ a társát – és nyilvánvalóan önmagát is – védelmező Bense gulyás jó érzékkel appellál(hatot)t erre az enyhítő körülményre: olyan részekek voltunk, hogy szinte nem is emlékszünk arra, amit elkövettünk.

A csárda falán függő képek lelocsolásáról szintén mindegyik jelenlévő tanúságot tett, ám a vallomások egyes apró részletei igencsak eltérnek egymástól. Balog csárdás, mint láttuk, úgy állította be a történeteket, hogy Hegyi az ő kezéből kapott ki egy icce bort és azt locsolta szét. Bense gulyás azonban mint-ha magára akarta volna venni Hegyi bűnét, (illetve annak kiváltó okát) és azt mondta a bíráknak, hogy éppenséggel ő volt az, aki „egy kisded tálat hozzája hajtott, mivel pedig Hegyi Gergely, nem tudván ki hajtotta hozzája a’ tálat, a’

⁴ Ha nem számítjuk az utolsó iccét, a kocsmáros tanúsága szerint a három gulyás összesen nyolc icce, vagyis majdnem hat és fél liter bort ivott meg (1 icce = kb. 8 dl), ami több, mint két liter fejenként.

⁵ CsmL, SZL, IV. A. 1018. c. 4., 311.

⁶ Uo. 310.

⁷ Uo. 310–311.

⁸ HAJDÚ 1985. 201–203; BÓNIS 1962. 129. Enyhítő körülménynek tekinti a részegséget az alsó-ausztriai joggyakorlatból a XVII. század végén Magyarországra átszármazott és a XVIII. századi büntetőperekben szinte állandóan hivatkozott *Praxis criminalis* című büntetőjogi kézikönyv is. 44. articulusának 13. pontja szerint a vétkes az „improvisa ebrietas” miatt „ratione privatus est.” *Forma processus iudicii criminalis seu Praxis criminalis* 1687, 19.

keziben lévő Palaczk bört a' Tanúra, es Röpüllőre locsolta, ekkor a' falon függő képeket is megöntözte."⁹ Vagyis, Hegyi alapjában véve önvédelemből cselekedett, a „skandalum” hármójuk tettelegességgé fajuló szóváltásából eredt, a szentképek szándékos megcsúfolásáról szó sincs. A másik társ, a harminc éves kiskunmajsai „Röpüllő” is inkább mentegette Hegyit, bár mintha nem olyan egyértelműen tette volna, mint Bense: „hogyan volt Boros volt Hegyi, a' palaczkból széjjel locsolván a' Bort, a' kepekre is loccsant, de a' képekre való bor locsolást, szánt szándékkal locsolta, vagy sem, e' Tanu nem tudja.”¹⁰ Sosem lehet tudni, hogyan fog ítélni a bíróság, jobb a kivárás álláspontjára helyezkedni – gondolhatta a majsai gulyás, akinek, mint látni fogjuk, volt már dolga a törvényrel.

A Hegyi Gergelyt mentegetni, illetve besározni próbálók tábora abban a tekintetben is megoszlani látszik, hogy tulajdonképpen *milyen* képek leöntését is tulajdonították a hirtelen kezű gulyásnak. A vallomások összességéből az derül ki, hogy mind szentképek, mind pedig világi témájú képek egyaránt voltak a ferencszállási csárda kocsmaházának a falán. Figyelemre méltó, hogy azok, akik következetesen a szentképek szándékos megcsúfolásával vádolták Hegyit, éppenséggel a szegedi illetőségű tanúk voltak, Cseh András és kocsislegénye, a tizenhét éves Jenei György. Kettejük közül is az utóbbinak a tanúbizonyossága volt a leg súlyosabb a gulyás ügyében, melyre mind a félegyházi, mind a szegedi bírák egyaránt hivatkoztak, és számos egyéb jeltől is úgy tűnik, a feljelentés is tőle származhatott. Gyurka kocsis vallomásának idevágó részlete így hangzik: „Az Deutralis időben ezen Fatens, Cseh András Uramat Pestre fel vitte, és néki fogadott Kocsissa vala, a' midőn tehát hazafelé Szegedre jüttek volna, meg szállottak Ferencz Szállási Csárdán, hogy a' Lovait ki fogta a' kocsi-ból, bé ment az Korcsma házban, ottan látott három gulyást lenni, kik is borossak lévén, az többiek között Hegyi Gergelynek /:kit is jól ismer:/ Félegyházy gulyásnak keziben egy iczés palaczk tele borral lévén, vele az fatentis meg öntötte, és így káromkodva, az házban függő Szentek képihez fordulván [...], mikor azokat kényessen öntötte volna, beszéllet, s káromkodott”.¹¹

Hogy miket is mondott Hegyi, arra később térek vissza, most inkább szembe-szük a kocsis vallomását a csárdásnééval, a harmincnyolc éves Éva asszonyéval. Ő maga, elmondása szerint nem volt bent a kocsmaházban, amikor a képeket leöntötték. Gyurka kocsis ment ki hozzá, hogy szörnyülködve elmesélje, mi folyik odabenn. Éva asszony megdöbbenésének adott hangot, és megkérte a kocsislegényt, mutassa meg, melyik képpel történt a gyalázat. Erre „Jenei György a' Fatens asszonyal bé menvén az házban, az ajtó megett lévő képet mutatta mondván, ennek a' képnék mondotta, azon kép pedig világi Dáma, és

⁹ CsmL, SZL, IV. A. 1018. c. 4., 311.

¹⁰ Uo. 314.

¹¹ Uo. 316.

Jáger vagyon reá írva.”¹² A csárdásné ez esetben is, ahogy, mint látni fogjuk, a káromkodás esetében is, mintha védelmébe venné Hegyit: nem olyan súlyos dolog, ami történt, hiszen nem is szentkép volt az, amit a gulyás leöntött és káromlott. Éva asszony csak később, vallomásának augusztus 3-i authenticatiója során tette hozzá, hogy „mind a’ Szenteknek, mind a’ vilagiaknak képei meg voltak borral öntözve.”¹³ Ugyanezt a hezitálást tapasztaljuk Rácz András, huszonegy éves (valószínűleg muzsikus) legény esetében is, aki szintén csak az augusztusi szembesítés és hitelesítés során vallott úgy, hogy Hegyi Gergely „igen is a’ kepeket [a szentképeket, mint a kontextusból kiderül] borral öntözte.”¹⁴

Ami végül Hegyi Gergely másik fő vádlóját, a tekintélyes ötvenöt éves Cseh András szegedi cívist illeti, akit a periratok mindig „circumspectusnak” és „uramnak” tisztelnek, ő a maga részéről igyekezett kivonni magát az események erőszakosabb, durvább vonulatából, s inkább az ott sem lévő, mit sem sejtő, megdöbben vendég, illetve az ebből lett önkéntes erkölcsvédő és hitoktató szerepébe helyezkedett: „A Fatens a’ Deutralis időben, ugymint 4^{dik} Julius folyó holnapnak napjan, a’ midőn Pest felől Szegedre haza felé jött volna, Ferencz Szállási Csárdán meg szállott, del után circiter 2 óra tájban, es magának a’ konyhán midőn ebédet készítettett volna, hallott az Korcsma házban bizonyos zajt, ottan ivó bizonyos két emberektől, melly zajra az ottan lévő Kocsmáros ki jött az házból, meg szollitván a’ fatenst formalibus Gyűjjék Kend be csak, Cseh András Uram, az Kocsmában, nézze Kend, minémű illetlenségeket, és Káromkodásokat visznek végben, mely Kocsmáros szavára a’ fatens be menván a’ Korcsmában, látta hogy *már akkor a’ függő képek borral meg voltak locsolva*, mellyet látván a’ fatens intette őket [...] az képek locsolását pedig specificice mellyik cselekette, azt nem tudgya a’ fatens mivel őket soha sem látta, most sem isméri.”¹⁵ Hogy konkrétan miképpen is intette Csehi uram a gulyásokat, arra még visszatérek – ahogyan arra is, hogy talán mégsem voltak annyira idegenek neki...

A vallomások harmadik alapvetően közös eleme Hegyi Gergely káromkodásának a kérdése. Közös legalábbis abban az értelemben, hogy valamiféle káromkodást mindenki elismert – a csárdásné kivételével – és idézett is a bírák előtt. Nem mindegy azonban – ahogyan abban az időben sem volt az –, hogy pontosan mifélett. Tóth Mihály szegedi ügyész, amikor Hegyi perének 1771-es újrafelvételéhez elkészítette a vádiratot, az istenkáromlás tárgyában három országos törvényre hivatkozott. Egyrészt I. Ferdinánd 1563. évi törvényének 42. cikkére (melyet egyébként hibásan, 1560-as évszámmal idézett), mely szerint azok „a kik a teremő Istent, a keresztséget és a lelket s egyéb hasonlókat” ká-

¹² Uo. 313.

¹³ Uo. 314.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Uo. 315–316. (Kiemelés tőlem: Sz. K. I.)

romolják, első ízben nyilvános vesszőzést, másodízben botozást, harmadízben pedig a gyilkosok büntetését, azaz halált érdemelnek.¹⁶ Említette továbbá I. Lipót 1659. évi 42. törvénycikkét (megintcsak hibásan, az 1650-ik évre datálva), ami megújította és megerősítette az előbbit,¹⁷ valamint III. Károly 1723. évi 110. törvénycikkét (immár helyesen), amely azt mondta ki – minden részletezés nélkül –, hogy „az Istent, boldogságos Szűz Máriát és Isten szentjeit káromlók megbüntetendők,” illetve hogy „az istenkáromlók ellen a tételes hazai törvények szorosán megtartandók.”¹⁸ A vádirat megfogalmazásából, valamint az *utrumok*ból úgy tűnik azonban, hogy mindezekén túl létezett valamiféle, a törvényekben le nem fektetett hierarchiája is a káromkodásoknak: a kihallgatás kérdőpontjaiban „különös káromkodásnak” titulált forma – súlyosságát tekintve – nem volt azonos a többivel, ám sem Tóth ügyész, sem az *utrumok* nem pontosították, hogyan s miben tért el e két kategória egymástól.¹⁹ Az ügyész mindenesetre csak az ún. *graviora blasphemia* esetét nyilvánította fővétellel, a szándékos gyilkosok büntetésével sújtandónak.²⁰

A káromkodás terén Hegyi Gergely ellen a legsúlyosabb vád, ami a „különös” kategóriájába tartozott, a Teremtő és a teremtés káromlása volt, a gulyás szájából Tóth ügyész *actió*ja szerint elhangzott „b...m atta teremtette, b...m a lelkit, ördög teremtette” káromkodásformák.²¹ A vádpontok között továbbá az is szerepelt, hogy Hegyi nemcsak leöntötte a szentek képeit, hanem a szenteket istentelenül (*impie*) magához, mint halandó emberhez merészelt hasonlítani, „mondván, Igyatok b...m atta teremtették, ha szentek vattok, hiszen én is szent vagyok.”²² Amivel nyilvánvalóan kimerítette a III. Károly törvényében emlegetett, szentek elleni blaszfémia esetét.

A csárdában ott és akkor jelenlévők között ezúttal is kirajzolódni látszik a mentegetők és a vádlók tábora, melyekbe többé-kevésbé ugyanazok a személyek tartoznak, mint a részegség és a képek leöntésének az esetében. Mind a Hegyi védelmére kelők, mind pedig vádlói mintha osztoztak volna Tóth ügyész büntetőjogi ismereteiben, mintha maguk is jól tudták volna, hogy a káromkodás bűnén belül a korabeli jog lényeges különbséget tett enyhébb és súlyosabb esetek között, és korántsem csak abban a tekintetben, hogy visszaeső-e az

¹⁶ *Corpus juris 1526–1608* (1899), 507.

¹⁷ Uo. 1657–1740 (1990), 163.

¹⁸ Uo. 647.

¹⁹ Az istenkáromlás *indítékainak* Mária Terézia kora beli megkülönböztetéséről lásd HAJDÚ 1985. 17–18; XVIII. század végi büntetésformáiról Uo. 328–331. A káromkodás magyarországi történetéről a jogi (és vallási) néprajz szemszögéből összefoglalást készített MAKOLDY 1926; A káromkodás és az istenkáromlás kora újkori megítéléséhez lásd még BÓNIS 1962. 129–131; ECKHART 1954. 128–132; KÁLLAY 1999. 192–198; VARGA 1958. 33; *Forma processus iudicii criminalis* 1687. 28–29.

²⁰ CsmL, SzL, IV. A. 1018. c. 4., 310.

²¹ Uo. 309.

²² Uo. 310.

illető, avagy nem. Ugyanazt látjuk itt is, mint a részegeskedés kérdésében: a tanúk nagyon is tisztában látszanak lenni azzal, mivel lehet mentegetni, illetve mivel lehet még nehezebb helyzetbe hozni a vádlottat, jól tudják, milyen szavakért mi várható a bíraktól. A Hegyi védelmére kelők például szemmel láthatólag igyekeztek az általa kimondott kifogásolható szavakat vagy az enyhébb káromlások kategóriáiba préselni vagy teljesen eltagadni. Bense gulyás az előbbi stratégiát alkalmazta, amikor azt mondta, hogy „gyakran együtt lévén ez előttis Hegyivel, de soha attával, vagy teremtettével való káromkodását nem hallotta, ha nem ha meg haragudott, leg kedvesebb szava járása az volt: s. v. [*salve venia* = 'tisztesség ne essék szólván'] b...m a' ló lelkit.”²³ „Röpüllő” és a csárdásné az utóbbi fogáshoz folyamodott, a teljes tagadáséhoz. A majsai gulyás „ambátor gyakran együtt lett volna, ennek előtte is Hegyivel, soha csak egy attát, vagy teremtettét sem hallott túle mondani”,²⁴ Éva asszony pedig, amikor Gyurka kocsis kijött hozzá elújságotni a kocsmaházban történeteket, valamint azt, hogy Hegyi „a' képek ellen illy képpen káromkodott volna s. a. [*salvis auribus* = tisztesség ne essék szólván] b...m a' lelkit”, némileg színpadiasnak tűnő vallomása szerint „kezait öszve csapván mondotta Jenei Györgynek, hiszen a' nem olly káromkodó ember.”²⁵ A mentegetők körébe tartozik végül a már említett ifjú Rácz András is, aki Hegyinek „attával való káromkodását noha mindenkor ben volt, nem hallotta.”²⁶

Ami a vádlókat illeti, megintcsak figyelemre méltó, hogy a legsúlyosabb, a Teremtőt és alkotását blaszfemizáló káromkodással csak és kizárólag Gyurka kocsis vádolta Hegyit: az ő vallomásából emelte ki és idézte Tóth ügyész a „különös káromkodás” esetét kimerítő szavakat. A kocsis szerint Hegyi a szentképek leöntése előtt is és után is „sokszor káromkodott [...] illyformán: b...m atta teremtette, b...m a lelkit, ördög teremtettét”.²⁷ Gazdája, Cseh András ezúttal is inkább a háttérbe húzódott: nem hallotta ugyan, hogy a gulyások „az Isten ellen különös káromkodásokat vittek volna végben,” azt azonban igen, hogy „egmás között /:mivel bor vala benne:/ így káromkodtak, B...m a' lelkit, b...m az annyát.”²⁸

Ami a szentképek és a szentek profanizáló megszólítását, kimondott szavakkal is elkövetett megcsúfolását illeti, ez annak a bizonyos ferencszállási délutánnak és az egész pernek is az egyik legérdekesebb pontja. Többen is tanúsították, hogy Hegyi Gergely nem egészen az elvárható kegyes reverenciával és tiszteletteljes „távolságtartással” fordult a falon függő – és már bortól ázó – szentképekhez. Ebben a tekintetben csak a csárdásné és Bense gulyás vet-

²³ Uo. 311.

²⁴ Uo. 314.

²⁵ Uo. 313.

²⁶ Uo. 314.

²⁷ Uo. 316.

²⁸ Uo. 315.

te a védelmébe – mint mindig. Utóbbi határozottan kijelentette, hogy „Hegyi Gergely sem Isten, ő Szent Felsege, sem pedig a’ Szentek képei ellen nem káromkodott, sőt a’ csárdában lett mulatásokkal csak egy rosz szót sem hallott tőle.” Azt ugyan ő is elismerte, hogy rálocsolta a bort a képekre, „de hogy valami botránkoztató szót mondott volna a’ képeknek, [...] nem hallotta.”²⁹

Figyelemre méltó, hogy a Tóth ügyész által megfogalmazott *actio* abban a formájában ismét csak Gyurka kocsis vallomására épített és építhetett. Ez esetben is a szegedi gazda legénye volt az, aki a legsúlyosabb bűnnel, a legnagyobb fokú profanizálás elkövetésével vádolta Hegyit, Tóth ügyész vádirata ezúttal is az ő vallomásából idézte a gulyás szavait. A kocsis szerint, miközben a gulyás „kényessen öntözte” a képeket, még azzal a felszólítással is fordult hozzájuk, mint említettem, hogy „igyatok, *b...m atta teremtették, ha szentek vattok hiszen én is szent vagyok.*”³⁰ Ez utóbbi kitétel semelyik másik tanú vallomásában nem fordul elő. Sőt, ezúttal is azt látjuk, hogy Hegyi szentekhez intézett beszédének más, nemcsak a két muzsikus, hanem a csárdás, sőt Cseh András gazda által is tanúsított fordulatait a jelenlévők mintha nem tekintették volna „különös káromkodásnak”. E meglehetősen egybehangzó vallomások egyetlen sajátos felszólítást idéznek különböző változatokban. Babos Antal huszonnégy éves fél-egyházi származású muzsikus már a júliusi tanúvallatás során elmondta, hogy amikor „a’ falon függő képeket és a’ borozó társait, ugy e’ Tanutis borral locsolta, akkor Hegyi azt mondotta, *igyatok Szentek, már én jól ittam.*”³¹ Rác András ugyanakkor csak az augusztus eleji szembesítés és *authenticatio* alatt tette hozzá vallomásához – mint már említettem –, „Hogy igen is a’ kepeket borral öntözte, és nekik azt mondotta; hogy *igyatok Szentek tiis.*”³² Balog csárdás szerint pedig „a’ midőn a’ Társaira, ’s képekre locsolta a’ bort, akkor azt mondotta a’ képeknek, *igyatok Szentek, szomjan ne maradgyatok velem edjütt.*”³³ A csárdás mindazonáltal úgy vélekedett, hogy „ámbár gyakran megfordult legyen az házban közöttük, Hegyitül az *mindenható úr Isten, vagy Szentei, ’s – Képei ellen leg kisebb káromkodást nem hallott.*”³⁴ Cseh András gazda maga is hasonlóképpen vallott a szentek ilyen értelmű felkéréséről és annak megítéléséről, jóllehet, ő nem nevezte meg, melyik volt a gulyások közül, aki kimondta az ominózus szavakat. Elmondása szerint, amikor megkérdezte őket, „mért cselekeszitek az ilyen illetlenségeket az képeken,” kettejük azt válaszolta, hogy „mi gondod néked arra, *had igyanak ők is /:a képeket gondolvan:/ ne ulljenek szárazon.*”³⁵ S ahogy a csárdás, Cseh András is hozzátette:

²⁹ Uo. 311.

³⁰ Uo. 316. (Kiemelés tőlem: Sz. K. I.)

³¹ Uo. 313. (Kiemelés tőlem: Sz. K. I.)

³² Uo. 314. (Kiemelés tőlem: Sz. K. I.)

³³ Uo. 312. (Kiemelés tőlem: Sz. K. I.)

³⁴ Uo. (Kiemelés tőlem: Sz. K. I.)

³⁵ Uo. 315. (Kiemelés tőlem: Sz. K. I.)

„de hogy a' képekre, vagy pedig az Isten ellen *különös káromkodásokat* vittek volna végben, azt nem hallotta.”³⁶ Mintha még a vádlók szerint se lett volna akkora sértés, profanizáló tiszteletlenség, még kevésbé istenkáromlás, hogy a szenteket ily módon igyekezett valaki „bevonni” az emberek társaságába.

Az 1771-es szegedi *deliberatum*, jóllehet, maga is megkérdőjelezte, hogy történt-e itt tulajdonképpen olyan súlyú blaszfémia, amivel Gyurka kocsis vádolta Hegyit, a csárdában okozott „scandalum” okán azért elég szigorúan büntette a vádlottat, hiszen a másodszer is visszaeső káromkodóknak megítélni szokott botozást rendelte el.³⁷

Úgy tűnik azonban, Hegyi Gergely képekhez való viszonyának volt egy másik aspektusa is – pontosabban egyesek így akarták beállítani –, ami jócskán túlmélt a profanizálás bizonyos fokig tolerálható/tolerált módozatain. Erre Balog csárdás vallomásából és annak Éva asszony vallomásával való összevetéséből derülhet némi fény. A csárdás ugyanis nemcsak az együtt ivásra történő – féligmeddig tréfásan is hangzó – felszólítást adta Hegyi szájába, hanem – válaszul az őáltala és Cseh gazda által is megtett dorgálásra – azt a kijelentést is, hogy „B...m a' lelkit, eb-atta, *sem nem kapálnak, sem nem kaszálnak*.”³⁸ Ebben a fordulatban valamiféle elkeseredett lázongás is megfogalmazódni látszik, s a kérdés, hogy konkrétan *melyik* képről mondhatta ezt a félegyházi gulyás – illetve mire is gondolhattak, akik ezzel vádolták – itt még nagyobb jelentőséggel bír. Balog csárdás a maga részéről inkább bizonytalankodott. Megemlítette, hogy „a' falon más világi rendes képekis vannak,” éppen ezért, hogy „azoknak [a szentképeknek] mondotta-e [...] nem tudhattya.”³⁹ Éva asszony vallomásában mindazonáltal a fenti káromlás első része egyértelműen nem szentképekre vonatkozóan, hanem a korábban már említett világiakhoz kapcsolódóan hangzott el: „világi Dáma, és Jáger képe” volt azon a képen, amire Gyurka kocsis rámutatott.⁴⁰ Amennyiben a hölgy és a vadász képének szólt a kifakadás, benne – függetlenül attól, hogy csak tulajdonították-e a félegyházi gulyásnak, vagy valóban elhangzott – a társadalmi hierarchia alján elhelyezkedőknek a „fentiekkel” szembeni ellenséges attitűdje érhető tetten: az istenkáromlás esete vagy vádjá ezen a ponton mintha a társadalmi rend elleni lázadáséba is átcsapna. A csárdásné éppen azért, hogy mentegetni és tisztázni igyekezett Hegyit a blaszfémia bűne alól, akarva-akaratlanul is egy legalább annyira súlyos, ha nem súlyosabb bűn elkövetéséhez szolgált bizonyítékkal, s ezzel még inkább alátámasztotta Gyurka kocsis vádjait.

Valamiféle lázadó attitűd akkor is felsejlik, ha mégsem a világi, hanem a szentképekhez szólt a „*sem nem kapálnak, sem nem kaszálnak*” kitétel. Az égi

³⁶ Uo. (Kiemelés tőlem: Sz. K. I.)

³⁷ Uo. 317.

³⁸ Uo. 312. (Kiemelés tőlem: Sz. K. I.)

³⁹ Uo.

⁴⁰ Uo. 313.

madarokról szóló evangéliumi textus⁴¹ parafrázisa a gulyás szájában valamiféle a szentekkel kapcsolatos ellenézés (megvetés? felháborodás?) eszközévé válik, sőt, más megnyilatkozásaival együtt szemlélve mintha a hivatalos kultusz kereteit is feszegetné. Hegyinek a csárdással és Cseh gazdával lezajlott vitáját a bíróság előtt elbeszélve, mind a csárdás, mind Cseh András hasonló, a szentekkel kapcsolatos szabados-vitatkozó álláspontot tulajdonít a gulyásnak. Hegyi egyrészt tagadja, hogy viselkedése, szavai istenkáromlásnak minősülne. Balog csárdás intésére, hogy feljelenti, ha nem hagyja békén a képeket, kijelenti például, hogy „ha fel ad is Kend, abban is benne marad Kend, mert én nem káromkodom.”⁴² Cseh gazda kérdésére, hogy ugyan miféle ember, hogy ilyesmit cselekszik, azt mondja, hogy „én pápista vagyok, Uram,” ahogyan arra a kérdésére is, hogy „hát te ki képe vagy?”, a vallásos tanításnak megfelelő választ adja: „én az Isten képe vagyok.”⁴³ Ugyanakkor, amikor Cseh András rápirít, hogy ha mindez így van, akkor hogyan csúfolhatja meg a szentek képeit, Hegyi egyenesen azt válaszolja: „nem Isten az” – majd meglegelve a kioktatást, „bé ment az házban, ’s tánczolt.”⁴⁴ A gulyás ez utóbbi kijelentése mindkét lehetséges értelme szerint a katolikus szentkultusz megsértését, semmibevevését jelenti. Akkor is, ha úgy kell értenünk, hogy a képen ábrázolt szentek magát a képet, mint tárgyat nem teszik szentté, hiszen mind a kép kultuszának, mind a szentkultuszának éppen az az egyik sarokköve, hogy a szakralitás aurája a „hordozókra” és tartozékokra is kiterjed;⁴⁵ valamint akkor is, ha úgy kell érte-

⁴¹ Máté 6, 26: „Nézzétek az ég madarait! Nem vetnek, nem aratnak, csűrbe sem gyűjtenek – mennyei Atyátok táplálja őket. Nem többet értek ti náluk?”: *Biblia. Ószövetségi és újszövetségi Szentírás*. Budapest, 1982 [negyedik kiadás]. Szent István Társulat, 1102.

⁴² CsmL, SzL, IV. A. 1018. c. 4., 312.

⁴³ Uo. 312.

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ A szentkultuszban szereplő képek, szobrok, tárgyak „inherens” szakralitásáról és a nekik tulajdonított csodás hatalomról a kora újkori Magyarországon kinyomtatott mirákulumos könyvek bőségesen tájékoztatnak: Szűz Mária képeit üdvözölni (süvegelni) kell; azok megszólalnak és visszaköszönnek; ha bántják őket, véreznek, könnyeznek vagy azonnal bosszút állanak a vétkesen; nem fogja őket a tűz; a betegek testére helyezve pedig gyógyító hatást fejtenek ki: NÁDASI 1658; ESTERHÁZY 1690. és 1691; A korszak magyarországi mirákulumirodalmát a búcsújárás szempontjából tekinti át és elemzi: TÜSKÉS 1993, ahol összefoglalóan tárgyalja a szentképekhez kapcsolt fent említett funkciókat is: Uo. 24–31., 73–81. és 124–128.; Egy a Krisztus keresztjével 1703-ban Pesten elkövetett istenkáromlás-gyanús ügyről s az abban szereplő, a kereszt, mint tárgy szakralitásával kapcsolatos *pro* és *kontra* érvekről lásd BÓNIS 1962. 129–130.; A szentek képeinek bármiféle – akár szóbeli akár tettleges – megsértése a korábban említett *Praxis criminalis* 59. articulusa szerint is kimerítette a blasphemia bűnét: *Forma processus iudicii criminalis* 1687. 28–29.; A kora újkori magyarországi szentképekről általában lásd SZILÁRDFY 1984. és 1995; SZILÁRDFY – TÜSKÉS – KNAPP 1987; A kora újkori magyarországi szentkultusz kutatásának perspektíváiról lásd TÜSKÉS 1984, a búcsújáráshoz fűződően Uő. 1993.

nünk, hogy a szentek nem egyenrangúak Istennel, hiszen – éppen szentségük-
ből fakadóan – akkor sem lehet és megengedett tiszteletlenül bánni velük.

Önkéntelenül felmerül a kérdés: csak nem valamiféle protestáns attitűd szí-
nezi Hegyi Gergelynek a szentképekhez és magukhoz a szentekhez való viszonyát? Vagy csak mások igyekeznek őt így beállítani? Cseh András gazdának a csárdás asszisztenciájával a gulyásoknak tartott kioktató dorgálása mindesetre ilyen értelemben hangzott el – illetve ilyen értelemben tálalták azt a bíróság előtt. „Honnan valók vattok?, vallyon Keresztények vattoke? vagy pedig Kálvinisták, vagy Eretnekek?, mért cselekeszitek az ilyen illetlenségeket a képeken?” – hangzottak a háttérből hirtelen előlépő, bőbeszédű hitvédővé lett Cseh gazda felháborodott kérdései.⁴⁶ Kifejezetten Hegyi Gergelyhez így intézte korholó szavait: „lád Atyafi miért cselekszed az olyan rendetlenségeket, ha azt Kalvinista latná tőled, kinevetne bennünket, hogy a’ Páplisták miképpen becsüllik a’ Szenteknek képeit.”⁴⁷ Majd „mutatván Hegyinek a’ Kristusnak koporsóban fekvő képit, mondotta, hát ezt miért tartjuk az házban, úgye azért, hogy meg emlékezzünk a képirül, s többeket eféléket példázván előtte: de ezen beszédekre Hegyi semmit sem felelt.”⁴⁸ A gulyás protestáns rokonszenvére látszik célozni végül Gyurka kocsis korábban idézett vallomása is, mely szerint Hegyi egyenesen azzal ösztönözte a képeken lévő szenteket vele együtt inni, hogy egyenrangú velük, „ő is szent.” Ezt a fordulatot, mint említettem, semelyik más jelenlévő nem erősítette meg. Ha viszont Cseh gazda ennyire explicit módon hasonlította a kálvinistákhoz és „lutheránusokhoz”⁴⁹ Hegyi viselkedését, akkor talán nem annyira meglepő, hogy legénye is a protestánsokról elterjedt hétköznapi tudásanyagból merített vallomásának a megfogalmazásában.

Kíséreljük meg most összefoglalni, hogyan is alakultak az erőviszonyok Hegyi Gergely körül. Látszólag három – valójában azonban csak két – tábor látszik kirajzolódni a július 4-i eseményeknél jelenlévők között. Egyrészt Hegyi támogatóinak/védőinek a csoportja: ide tartozik a két másik gulyás, a félgyeházi Bense Tamás és a kiskunmajsai Géczy András alias „Röpüllő” – jóllehet, utóbbi nem feltétlenül és önzetlenül, mint láttuk –, valamint a csárdásné. Másrészt a semlegesek (meglehetősen képlékeny) csoportja: bizonyos kérdésekben a két muzsikusz és a csárdás egyformán bizonytalankodva vallanak, más vádpontokban azonban az előbbieket inkább Hegyi pártját fogják (például a káromkodás kérdésében), míg az utóbbi Cseh gazda és kocsisa oldalára áll. Utóbbi kettő pedig egyértelműen és mindvégig ellenséges Hegyivel szemben. Mivel magyarázhatjuk e három tábor kialakulását? Milyen motivációk és érdekek állhatnak a háttérben?

⁴⁶ CsmL, SzL, IV. A. 1018. c. 4., 315.

⁴⁷ Uo. 312.

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ Uo. 312.

Ami a támogatókat illeti, a három gulyás összetartása, itt-ott ugyan hézagos, de érezhetően meglévő és működő véd- és dacszövetsége aligha szorul magyarázatra. Tulajdonképpen mindhárman részesek voltak Hegyi „bűnében” – ahogyan például Cseh gazda és Balog csárdás is legtöbbször együtt emlegette őket – érthető hát, ha egymást védve összedolgoztak. A csárdásné esetében sajnos semmilyen fogódzópontot nem kínálnak a periratok azon túl, hogy szinte minden kérdésben másképpen vallott, mint hitese ura. Mindenesetre, nyomós oka kellett legyen, hogy jobb stratégiának vélte a saját vendégfogadójában skandalumot okozó vádlott mellé állni, mintsem Cseh András és a „rend” táborát erősíteni. Ugyanilyen nyomós oka kellett legyen annak is, hogy a vélhetőleg semleges tanúként beidézett muzsikások – mind Bense gulyás, mind a csárdás őket nevezte meg a bírák előtt „további jó tanúknak” – maguk is inkább Hegyi Gergely malmára hajtották a vizet. Úgy tűnik – mint látni fogjuk –, létezett ilyen ok.

Az ellentáborból Balog csárdás legfőbb motivációja nagy valószínűséggel foglalkozásából és az ezzel járó, tőle elvárt szerepből fakadt. Számos, a 18. század második feléből származó alföldi-délalföldi lokális helyhatósági rendelet igyekezett a vendégfogadók, csárdák működését szabályozni oly módon, hogy egyrészt tiltották az ott lebonyolított illegális ügyleteket és a törvényen kívüliek befogadását, másrészt pedig a csárdásoktól maguktól is megkövetelték, hogy a közrend felügyelőiként (olykor egyenesen besúgóként) is tevékenykedjenek.⁵⁰ Mindez persze nem jelenti azt, hogy Balog csárdás bizonyosan azonosult is ezzel a szereppel: a bíróság előtt mindenestre úgy prezentálta magát, mint aki megfelel a kívánalmaknak. Azon túl, hogy – elmondása szerint – szinte állandóan intette, dorgálta Hegyit („ugyan mért cselekszi Kend ezeket, lattya Kend, nem szép dolog ez”⁵¹), még feljelentéssel is megfenyegette úgy részegeskedésért, mint káromkodásáért. Cseh András oldalán önmagát is a hit védelmező-

⁵⁰ Bihar megye 1794. évi statútuma például úgy rendelkezik, hogy „a város és helybeli bírák a külső csárdákra is gyakori szorgalmatos vigyázással legyenek, mert olyan helyekre vonják inkább magokat a kóborló gonosztevők, nem tartván attól, hogy valaki passusát ottan vizsgálja,” s elrendeli, hogy „valamint pásztorok, úgy mindenféle lakosok általjában eltilalmaztatnak, hogy úton, útfélen, csárdákba semmi szín alatt cserét vagy vásárt ne tegyenek bírák híre nélkül, mivel az efféle csere és vásár már magába rejti a gyanúságot, mely ha kivilágosodik, azonnal az cserélt, s vett jószága elvételődik, maga pedig mind az adó, mind a vevő büntetés alá vettetik.” (*Corpus statutorum*, III, 447); Csongrád megyének egy 1830. évi statútuma a csárdákat továbbra is a „gonosztevőknek rejtek- és menedékhelyeiként” aposztrofálja (Uo. 459); Bihar megye 1794-es rendelete pedig megköveteli, hogy a „csaplároknak is meg kell parancsolni, hogy kivált a gyanús személyeket passus-mutatásra kényszerítsék, melyet ha az utas cselekedni nem akarna, azonnal a bírónak hírt tegyenek,” s hozzáteszi, „mely rendelést ha a csaplárok elmulatnának, mint orgazdák úgy fognak bünteteni.” (Uo. 447).

⁵¹ Uo. 312.

je és a helytelen viselkedés ostorozójaként igyekezett a bírák előtt feltüntetni, védelmezve a saját jól felfogott kocsmárosi érdekeit és reputációját.

Az igazi kérdés azonban a két szegedi szereplő motivációja. Ugyan miért jelentett fel – már amennyiben, ahogy az *actio* és a *deliberatum* alapján úgy tűnik, valóban ő volt – egy tizenhét éves kocsislegény egy más helységben lakó, nálánál jóval idősebb gulyást egy kissé túlzásba vitt kocsmái mulatozás mindennapos és meglehetősen jelentéktelen ügyében? És miért vádolta olyasmikkel, amik a többség szájából nem vagy nem egészen úgy hangoztak el – hiszen öneki magának az esetből az égvilágon semmi kára nem származott? (Leszámítva azt a néhány csepp bort, ami a ruhájára került.) Továbbá miért asszisztált mindehhez a „circumspectus” Cseh gazda, akinek szintén legfeljebb csak az ebédjét zavarták meg a duhajkodó gulyások? Ennyire buzgó katolikusok, a közérkölc s ennyire kérlelhetetlen örei lettek volna?

Vagy történt még valami más is azon a délutánon?

Az egyik gulyás és a „semleges” muzsikuskok szerint igen. Lássuk most a történet azon szálát, amiről a nyolc tanú közül mindössze ez a három beszélt, s aminek semmi köze sincsen – legalábbis közvetlenül – az istenkáromlás bűnéhez.

Babos Antal muzsikuskok szerint a „Deutrális napon a’ Tanu jelen volt a’ Ferencz Szállási Csárdában, a’ hol is egy Szegedi Úr Hegyitúl a’ Lovát kérte, de meg nem alkhattak [alkudhattak], mivel pedig Hegyi boros lévén, ló hátton nyargalodzott, és a’ Szegedi embernek így szollott: Uram jo ló ez, B...m a’ ló lelkit.”⁵² Hasonlóképpen tanúskodott a másik zenész, Rác András is: „e’ Tanu jelen volt a’ Deutralis időben, Ferencz Szállási Csárdában [...] hogy a’ Szegedi Ur meg akarta venni a’ lovát, akkor Hegyi dicsérvén mondotta, jo ló ez Uram, s. a. B...m a ló lelkit.”⁵³ „Röpülő” gulyás vallomása pedig úgy szól, mintha egyenesen azért mentek volna azon a délutánon a ferenczszállási csárdába, hogy eladják a lovat, s ő a maga részéről nevéen is nevezi a potenciális vevőt, azaz Cseh gazdát: „az kérdésben vett napon e’ Tanu Hegyi Gergellyel ment ki a’ Ferencz Szállási Csárdában: a’ hol is [...] Szegedi Lakos Cseh András Hegyi Gergelytúl a’ Lóvát kérte, kit Hegyi dicsérvén mondotta, Uram jo Ló ez s. a. B...m a’ ló lelkit.”⁵⁴

Figyelemre méltó, hogy erről az adásvételi ügyről – pontosabban szándékról és az alku meghíúsulásáról – nemcsak az ellentáborba tartozók nem ejtettek egy árva szót sem, hanem a bíróság sem kérdezett rá, sem a félegyházi, sem a szegedi tanúkihallgatások alkalmával, ahogyan a per 1771-es újra tárgyalása során sem. Nem szerepel a *levatában*, nem szerepel a vádiratban, s nem fordul elő a *deliberatumban* sem. Vajon miért?

Az a tény, hogy egy ló adásvétele helyszínének éppenséggel egy csárdát tesznek meg, valamint az, hogy az eladók éppenséggel a pásztortársadalomhoz

⁵² CsmL, SZL, IV. A. 1018. c. 4., 313.

⁵³ Uo. 313.

⁵⁴ Uo. 314.

tartozó gulyások, a korszak délföldi jószágtolvajlási és orgazdasági büntető-pereinek az ismeretében⁵⁵ több, mint gyanús. Az egymás után kiadott korabeli helyhatósági rendeletek a csárdákat a 18. század második felétől mélyen a 19. századba nyúlóan valóságos orgazdafélszkekként kezelik: szigorúan elrendelik egyrészt, hogy a „pusztán vagy korcsmáknál s annál kevesebbi [sic!] esméretlen embertől lovat, vagy marhát vásári cédula nélkül akármennyi számú esmeretes emberek jelenlétében is vásárolni tilalmas legyen, hogy így hamis és megvásárlott tanúk bizonyossága által a lopott jószágnak ura ne adathassék,”⁵⁶ továbbá tiltják azt is, hogy „csikósok, gulyások s mind juhászok semmi marhát, akár magáét akár gazdájáét eladni, maga vagy gazdája számára venni vagyis cserélni, gazdája jelenléte nélkül ne merészeljenek.”⁵⁷

Ha viszont lopott lovat akart eladni Hegyi Gergely Cseh gazdának, akkor miért nem igyekezett a társa elhallgatni vagy letagadni az egészet? Vagy ha mégis legális ügyletről volt szó, akkor miért nem beszélt róla maga Cseh gazda is? És legfőképpen, miért nem kérdezett rá a jószág adásvételével kapcsolatos ügyeket máskor oly éberrel figyelő és ellenőrző hatóság?

Az egyik magyarázati lehetőség a következő volna. Az egész adásvételi ügy nem igaz, kitalált történet, egyfajta koholt ellenvád Hegyi Gergely szegedi vádlói ellenében abból a célból, hogy mintegy megindokolja és mentegesse a gulyás viselkedését, az alku meghiúsulása feletti elkeseredését, az abból fakadó italozást, káromkodást és a szentképek megcsúfolását. A két gulyás ötlötte ki – esetleg a csárdásné segítségével – és vette rá a muzsikusokat, hogy ők is eszerint valljanak. A bírák azonban rájöttek, hogy hazugság – például mert a „circumspectus” Cseh András szavának nagyobb hitelt adtak, mint a gulyásokénak meg a zenészekének –, s ezért nem foglalkoztak vele a továbbiakban. Ez a verzió azonban továbbra is nyitva hagyja a szegedi vádlók motivációjának a kérdését, illetve csak az erkölcs és a hit védelmének – véleményem szerint nem elégséges – indokát kínálja.

A másik magyarázati lehetőség, amit sokkal inkább valószínűnek tartok, így hangzik. „Röpülő” és a muzsikusok az igazat vallották, Cseh gazda valóban meg akart venni Hegyitől egy lovat. Mivel azonban sem ő maga, sem a kocsi- sa még csak utalásszerűen sem említette a délután ezen mozzanatát, az a ló valószínűleg nem legálisan volt Hegyi birtokában, s a két szegedi nagyon jól tudta ezt. Cseh András és kocsi- sa tehát egyáltalán nem véletlenül járt a csárdá-

⁵⁵ A szegedi Csongrád megyei Levéltár Bünyenyítőtörvényszéki jegyzőkönyveinek (IV. A. 1018. c.) 1738 és 1774 közötti, valamint Bünyenyítőtörvényszéki iratainak (IV. A. 1018. d.) 1729 és 1805 közötti anyagában a tárgyalta bünyenyítőtörvények túlnyomó többségét a jószág- (elsősorban ló- és marha-) tolvajlási perek teszik ki. A jószágtolvajlás és orgazdaság eseteit általában, a 18. század végi rabtáblák alapján tárgyalja: HAJDÚ 1985. 220–230.

⁵⁶ Csongrád megye 1807. évi statútuma: *Corpus statutorum* III, 459.

⁵⁷ Szeged város 1727. évi statútuma: Uo. 736.

ban azon a délutánon – a találkozót talán Gyurka kocsis szervezte meg, aki mint vallomásában is elmondta, már korábban is jól ismerte Hegyit. A gazdának, aki jóllehet, legtöbbször többes számban beszélt a gulyásokról és tagadta, hogy bármelyiket is ismerné, magának is tudnia kellett a lebonyolítandó ügyletről, vagyis arról, hogy miféle jószágot és kiktől fog megvenni. Azt is valószínűnek tartom, hogy az alkuhoz a muzsikuskok és Hegyi két társa lehettek a tanúk, ahogyan nagy valószínűséggel ők szolgáltatták volna az ún. szóbeli tanúbizonytságot – a kor jogi nyelvén szólva a *testimonium humanumot*⁵⁸ – is a tényleges adásvételhez, ha az valami miatt nem hiúsult volna meg. Talán Cseh Andrásnak nem nyerte meg a tetszését a felkínált ló: Hegyi káromkodásából és a ló dícséréséből mindenesetre erre lehet következtetni. Az is elképzelhető azonban, hogy nem találta megnyugtatónak a ló származásával kapcsolatos bizonyítékokat – akár egy kézen-közön szerzett vagy hamisított *passus* formájában adták is azt elé a gulyások, akár élő és kikérdezhető *emberi bizonytságo* *ra* hivatkoztak.⁵⁹

A gulyások egyike, „Röpüllő,” a maga részéről úgy tűnik, nem tartott a bizonyítékok megkérdőjelezhető voltától, ezért is merhette bevallani az ügyletet a félegyházi bíróság előtt. Gécz András neve a korszak és a vidék más jószágto

⁵⁸ A szóbeli és az írásbeli tanúbizonytságo

⁵⁹ A vidék helyhatósági rendeletei még a 19. század elején is ismételtetik azt a „régibbnek” titulált rendszabást, miszerint *vásári cédula* vagy *passus* iratása nélkül nem szabad semmiféle „járó jószágot” eladni, illetve megvenni. Lásd például Csongrád megye 1807., 1821. és 1826. évi statútumait: *Corpus statutorum* III, 459, 472 és 481. A rendeletek efféle sorozata, valamint a Csongrád megyei Levéltár 18. század végi jószágto

⁶⁰ A Csongrád megyei Levéltár Bünyenyítőtörvénysszéki iratai között az 1770-es években Szegeden lefolytatott jószágto

ratán kívül – a törvényszékekre, s így nagyon jól tudhatta, mit és hogyan lehet és kell ott mondani, mit és hogyan lehet bizonyítani. A másik gulyás, a valamivel fiatalabb Bense Tamás azonban nem volt ilyen vakmerő. Ő a délutáni események ezen vonulatából csak Hegyinek a szóban forgó négy lábú lelkével kapcsolatos káromkodásáról vallott, mint korábban idéztem, arról már nem, hogy ez milyen összefüggésben hangzott is el. Talán félelmének tudható be az is, hogy a szembesítésről és a tanúvallomások augusztus 3-i authenticációjáról is hiányzott – valószínűleg elmenekült.

Nehéz elképzelni továbbá, hogy Balog csárdás és Éva asszony is ne tudtak volna a készülő illegális adásvételről. A korszak és a vidék peranyaga szerint igen gyakran előfordult, hogy éppenséggel a kocsmárosok funkcionáltak a lopott jószág orgazdáiként,⁶¹ s joggal vélhetjük, hogy egy csárdásnak már csak a saját érdekében is tisztában kellett lennie azzal, mi is zajlik az általa vezetett intézményben. Ahogy feltehetőleg a csárdásnéak is. Amikor azonban a Hegyi és Cseh gazda közötti ügylet meghiúsult és megtörtént a „skandalum,” férj és feleség útjai kettéváltak. A csárdásné a bíróság előtt a gulyásoknak ’falazott’, jöllehet, a lóügyről (osztva talán Bense gulyás kétségeit?) nem tett említést, a csárdás viszont a közrend, a vallás – valamint saját csárdási státusa – védelmében Cseh gazda mellé állt.

Az itt bemutatott értelmezést az 1771. áprilisi szegedi vádiratnak és ítéletnek a feljelentő kilétére vonatkozó utalásai is alátámasztják. Az ott legtöbbször hivatkozott (és legsúlyosabb) vádak, mint említettem, Gyurka kocsis felé mutatnak, aki azonban nyilván nem önszántából, hanem gazdája biztatására jelenthette fel Hegyit. A háttértörténet ismeretében immár úgy érvelhetünk, hogy a „circumspectus” szegedi civis és a gulyások közötti illegális ügylet meghiúsulása után Cseh gazda megijedhetett (talán meg is zsarolták), hogy mégis kiszivárogozott, miféle üzletet is akart kötni, amelyben ráadásul, mint a délután további eseményei mutatták, nemcsak egy enyveskező, hanem egy részegeskedő, káromkodó, istenkáromló, erőszakos gulyás lett volna a partnere. Ezért indított – véleményem szerint jó híre és reputációja védelmében, annak bemocskolását megelőzendő – pert a Kiskun Kerület törvényszéke előtt, oly módon azonban, hogy ő maga mindig igyekezett a háttérben maradni (ahogyan vallomásaiban is ennek megfelelően beszélt a saját szerepéről), s fő vádlóvá a lopott ló megvétele érdekében megszervezésében valószínűleg szintén sáros kocsislegényét tette meg. A per tulajdonképpeni célja, a szegediek legfőbb motivációja tehát az lehetett, hogy az illegális adásvételi ügyletet elkendőzzék a – lehetőleg minél súlyosabb – blaszfémia vádjával, s hogy Cseh András uram ne mint orgazda,

⁶¹ Az 55. jegyzetben említett Csongrád megyei perekon túl az 1770/90-es évek országos rabtabelláiból hoz példákat HAJDÚ 1985. 226.

hanem mint becsületes törvény- és vallástisztelő polgár kerüljön ki a ferencszállási délután zürzavarából.⁶²

Ami végül a bíróságok hallgatását illeti az adásvétel tárgyában, sajnos csak találgatni lehet. Cseh gazdának és kocsisának vagy sikerült teljes mértékben letagadniuk, és mint a gulyások által koholt vádat, visszautasítaniuk az egészet – mégpedig a pernek még 1770. július 13-a és 24-e közötti fázisában, mielőtt hivatalos szegedi kihallgatásuk megtörtént volna –, vagy pedig Cseh András valamilyen módon „összedolgozott” a Kiskun Kerület valamint a saját városa bíróságával, akik aztán maguk is jobbnak látták nem bolygatni a lóügyet. A találgatás csak találgatás marad, az viszont bizonyos, hogy *valaminek* történnie kellett, hiszen három tanú teljesen egybehangzó vallomását egyetlen bíróság sem hagyhatta egyszerűen figyelmen kívül...

A lóeladási kísérlet, egy bármennyire is illegális, mégis formális és a szokásjog által szabályozott *alku* háttértörténete új – a blaszfémia vádját más aspektusból érintő – megvilágításba helyezheti a szentképekkel való bánásmódot is. A középső- és kora újkori jogi és vallási gyakorlatból jól ismert, hogy szakrális tárgyak, ábrázolások, képek jogi-hitelesítő funkciót is betölthettek. A középső és a kora újkori ajándékozási, adásvételi aktusok során ilyen szentesítő szerepet bírt a templom, az oltár, az utóbbira helyezett szerződés vagy Biblia, míg a bíróságokon az eskütétel alkalmával előbb szentek különböző ereklyéit, kereszteteket, majd evangéliumos könyveket, Bibliákat használtak.⁶³ A 17–18. századi Magyarországon konkrétan a szentképekkel kapcsolatban ilyen jogi színezetű használati módról tanúskodnak – pontosabban ilyen jellegű ismeretanyagot (is) terjesztettek – például egyes mirákulumoskönyvek.⁶⁴ Így például

⁶² A kora újkori társadalom presztízsértékei között roppant fontossággal bíró becsület-koncepciót német – és elsősorban a középső és alsó, a városi és a falusi rétegekre vonatkozó – példákon keresztül tárgyalja VAN DÜLMEN 1990. különösen: 57–91. A kora újkori Magyarországon kiadott jogi-eljárásjogi irodalom szintén tág teret szentel a „rút hírnév” alóli megítézés törvényes módozatainak, így például Kithonich János Werbőczy *Hármaskönyvéhez* készített, s a 17. század elejétől egészen a 19. század közepéig többször kinyomtatott eljárásjogi kézikönyve négy cikkelyben tárgyalja hosszan a (nemesi és polgári) tisztességvesztés eseteit és az az alóli felszabadulás lehetőségeit: KITHONICH 1650, 205–212 (Jómagam a munka e lőcsei kiadását használtam); A polgári „jó hír” és reputáció védelme hasonló részletességgel jelenik meg a szabad királyi városok jogkönyvében is, ahol a rágalmazás (a vérontással együtt) külön fejezetet is kap: *Jus civile* 1701, *Tractatus secundus*: 29–87.

⁶³ Középkori példákat tárgyal CLANCHY 1993. 253–293. és THOMAS 1978. 27–57. (Angliából), BLOCH 1939. 171. és SCHMITT 1990. 58–134. (Franciaországból); Az összeurópai középkori kultúrából válogat KLANICZAY – KRISTÓF 2001; Középkori magyarországi példákat idéz KLANICZAY 1990. 223.; Kora újkori magyarországi példákat elemez KRISTÓF „*How to Make a (Legal) Pact...*” (megjelenés alatt).

⁶⁴ A fogadalomtétel aktusához kapcsolódó motívumait összefoglalja TÜSKÉS 1993. 124–125., ahol megemlíti egyéb jogi/vallásos aktusoknak (például keresztelő, házasságkötés) a (búcsúhelyi) szentképek előtti lebonyolítását is: Uo. 181.

Nádasi János „*A' Boldogságos Szűz az halállal tusakodók anyja*” című, 1658-ban Nagyszombatban kiadott csodatörténet-gyűjteményében, amelyet Jászberényi Tamás fordított magyarra, egyes történetek a szentképeket a fogadalomtétel aktusa fontos eszközeként jelenítik meg: nekik/előttük kell a hívőnek elköteleznie magát.⁶⁵ Esterházy Pál *Az boldogságos Szűz Maria szombattya, az-az minden szombat napokra való aetatosságok* című, ugyancsak Nagyszombatban 1691-ben majd 1701-ben is megjelentetett mirákulumos könyvének néhány csodaelbeszélése a képnek tett felajánlás szóbeli formáján túl annak írásbeli, valamint a megegyezés gesztusát, a kézfogást idéző, rituális formáját is megjeleníti.⁶⁶ A fogadalomtételnek egy ugyancsak szentképhez fűződő, megint másfajta gesztusát reprezentálja Esterházy 1690-ben Nagyszombatban megjelent másik munkájának, *Az egész vilagon levő csudalatos Boldogságos Szűz kepeinek rövideden föl tet eredeti* című mirákulumgyűjteménynek az egyik elbeszélése.⁶⁷

Ebben az értelmezési keretben tekintve a ferencszállási csárda falán függő szentképeket, nem zárható ki, hogy azok esetleg valamely szakrális/jogi szentesítő funkcióval (is) bírhattak a Hegyi Gergely és Cseh András között lezajlott

⁶⁵ A Szent Aloysius Gonzagáról szóló történetben például a mindössze egyesztendő kisfiú „*a' Boldog Aszony képe előtt Florentiában örök szüzességre, és Szombat napoknak megböjtölésére erős fogadással kötö magát.*” NÁDASDI 1658. 103. (Kiemelés tőlem: Sz. K. I.)

⁶⁶ A harmincnegyedik szombat alatt a szentkép még kifejezettebb jogi funkciót tölt be: „Franciaországban egy Priscus névű Franciai Király, ki még Pogány vala, hogy hallotta volna [...], hogy egy Szűz egy Fiat szülne ez Világra, ki meg-váltója lészen az Emberi Nemzetnek, Carnotumban faragot Bóldogságos Szűz képéhez [...] méne Országának fő Tagjaival, s' az egész Országát, Birodalmát az szülendő Szűznek ajánlá, *kiről levelet-is írata, s' azon kép-eleibe tette.*” ESTERHÁZY 1691. 125. Ugyanebben a műben a negyvennyolcadik szombat alatti csodatörténet szintén a felajánlás és a fogadalomtétel sajátos gesztusát köti a szentképhez: „völt egy igen aétatos Özvegy Aszszony, kinek Ura meg-halván igen nagy szegénységre jutott. Ezen szegény Aszszony-állat nem tudván mihez nyúlni, két kis leánkája lévén, az Bóldogságos Szűz Templomába méne [...], ott az Szeplőtelen Szűz képe, s' Oltárelőtt le-borúlván az két kised leánkával együt így szólla. O te gyönyörúséges és Felséges Szűz Maria, [...] légy mind énnékem, mind pedig e' két gyermekemnek Tútora, végy óltalmod-alá, imé mind a' kettő tiszta Szűz, kiket kezedbe ajánlok, vedd óltalmod-alá, ártatlan gyermekimet, hogy mind hárman magasztalhassuk Szent Nevedet. Mely imádság-után *az Oltárra vivén két leánkáját, fogá kezeket, s' tévé az Bóldogságos Szűz kezére,* mondván ihol én édes kegyelmes Aszszonyom ezeket én ez mái napon néked adtam, semmi közömet nem tartván hozzájok, kérlek még is nagy alázatossággal, méltóztassál gondgyokat viselni.” Uo. 149–150. (Kiemelések tőlem: Sz. K. I.)

⁶⁷ A történet szerint Montpellier városára egykor az Úr nagy dörgés, villámlás közepette olyan jégesőt és „mennykőhullást” küldött, hogy a város már elveszni látszott. „Erre nézve az egész Tanács *a' Boldog Szűz Templomában futván a' Város kulcsait lábai elejében vetvén*” könyörgött a Szűznek, hogy üzze el a veszedelmet a fejük fölül – ami meg is történt. ESTERHÁZY 1690. 179–180. (Kiemelés tőlem: Sz. K. I.)

üzletelés során. Jóllehet, ezt a feltételezést semmiféle közvetlen szövegszerű megfogalmazás nem támasztja alá a periratokban, az azokban leírt *szituáció* (szentképek egy közintézmény falán, ahol egy jogi aktus zajlik) mégis felbátorít arra, hogy felvessem egy ilyen olvasat lehetőségét is. A szentek együtt ivásra való felszólítása például – a polgárjogi ügyletek során rituálisan kötelező áldomásívás szokását (is) idézheti. Figyelemre méltó, hogy ez a szokás olyannyira bevett és kötelező érvényű volt, hogy még lopott jószág értékesítése esetén, teljesen illegális ügyletekben is megjelent, amint azt a vidék más büntetőperei tanúsítják. (A csárdák meglátásom szerint azért is kaphattak az illegális jószágkereskedelemben központi szerepet, mert azokban mindig akadt kellő számú „szóbeli bizonyság,” akik az ilyen ügyleteknél tanúskodhattak, és az áldomásívás non-verbális szentesítő rítusánál is jelen lehettek.) Innen nézve, Hegyi Gergely elkeseredett cselekedete mintegy gúnyos legyintés e szokásra (is): ihatunk már a füstbe ment alkura...

A szentek kultuszának volt továbbá egy másik, az egyház által a középkor óta kárhozott, elítélt aspektusa: a szentekhez folyamodók meg is büntethették – mégpedig ábrázolásaikban – a segítségüket megtagadó szenteket, így módon is kikényszeríteni akarván a kérés teljesítését.⁶⁸ Ez a gyakorlat a kora újkori Magyarországon is ismert kellett legyen,⁶⁹ jóllehet nyomai csak elszórtan lelhetők fel, s nem is mindig egyértelműek.

A szabad királyi városok jogkönyvének, a 16. század végi kéziratban illetve XVIII. század eleji nyomtatásban is ismert *Jus civile*nek az egyik cikkelye például máglyával büntetendőnek ítéli, ha valaki valamely „Szentnek képei-nek, úgy mint Feszületnek, Boldog Szűz Mária képének falra, vagy egyéb féle eszközre felirattattnak *szemeit ki vájné*, hogy abból ördögösséget űzne, avagy hogy másképpen ki gondolt módon [...] ahoz hasonlították.”⁷⁰ Vajon

⁶⁸ A középkori nyugat-európai szentkultusból a szentek „megalázásának” jellegzetes példáit tárgyalja GEARY 1979.

⁶⁹ A jelenség magyarországi előfordulásának a lehetőségét – a „verletzes Kultbild” mirákulumirodalom közvetítette nemzetközi elbeszélésmotívumának alapján – Tüskés Gábor vetette fel. Vizsgálatai szerint a motívum főként határvidékeken tűnik fel nagyobb gyakorisággal, s a kép megsértőiként Magyarországon elsősorban törököket és protestánsokat jelenítenek meg a csodatörténetek. Megemlíti továbbá, hogy az ilyesfajta történetek akár valamilyen valóságmag köré is szerveződhetnek: TÜSKÉS 1993. 34. Itt mondanék köszönetet Benedek Katalinnak, Égető Melindának és Tomisa Ilonának, akikről a szentképek és szobrok megbüntetésére vonatkozóan értékes, (ám elsősorban recens) néprajzi adatokat kaptam – ezek számbavétele és értékelése meghaladná a jelen tanulmány kereteit.

⁷⁰ A második rész harminchatodik cikkelyének ugyanitt található latin nyelvű megfelelője, valamint 16. századi kézírata Szent János képét is odasorolja az említettek közé. *Jus Civile* 1701, 60 (Kiemelés tőlem: Sz. K. I.); A XVI. század végi kéziratot változtatot kiadta HARSÁNYI 1909. Utóbbiban a Szent János képére történő hivatkozás Uo. Art. 36, 74.

varázslásról, mágikus eljárásról van-e itt szó, vagy a szentkép szándékos fizikai bántalmazásáról? A szemkiszúrás aktusát egyik mirákulumos könyvünk éppenséggel ez utóbbi kontextusban jeleníti meg, jóllehet, a büntető szándék tekintetében ez sem egyértelmű.⁷¹ A 16. század közepétől a 18. század végéig Magyarországon legnépszerűbb katolikus katekizmus, Canisius Péter *Keresztyeni Tudomannac reouid Summája*, melyet Vásárhelyi Gergely fordított magyarra,⁷² a gyónás mikéntjét tárgyalva szintén tartalmaz egy a szentképek esetleges bántalmazásával számoló, azt firtató kérdést. Az ötödik halálos bűn, a *harag* bűnének eseteit sorolva kérdezi: „Isten boszszuságára *Képeit ferteztettedé meg haragodban, auagy szaggattadé el?*”⁷³

Olykor a korszak katolikus városaiból is előkerülnek a szentképekkel szemben való tiszteletlen viselkedésről, sőt bántalmazásukról tanúskodó peres ügyek,⁷⁴ s – legalábbis elbeszélésmotívumként – kora újkori mirákulumos könyveink is jól ismerik azt. *Az egész vilagon levő csudalatos Boldogsagos Szűz kepeinek rövideden föl tet eredeti* például több olyan történetet is tartalmaz, melyek éppenséggel a *kálvinisták* (és a zsidók) nyakába varrják az efféle bánásmódot⁷⁵ – mintegy megtámogatva a Cseh gazda monológiájában is tetten érhető, a felekezetek közötti különbségekről alkotott leegyszerűsítő, „populáris” véleményeket.

Végül explicite a szentkép megbüntetésének a szándékáról szól *Az boldogsagos Szűz Maria szombattya* negyvenhetedik szombathoz rendelt története,

⁷¹ ESTERHÁZY *Az boldogsagos Szűz Mária szombattya* című művében a harminckettedik szombathoz rendelt történet olyan kontextusba ágyazza e szokást, mely a képek meggyalázása után azonnal bekövetkező természetfeletti büntetést hangsúlyozza: „egy Eretnek Cyprius névű Constántia Várasában lakozó Ember [...] Szombat napon az Bóldogságos Szűz Temploma mellett el-menvén egy ökör szekérrel, midőn az Litániákat hallaná, se meg nem állot, se süveget nem vetet, sőt az Litániákat kárhoyztatá, és az minémű Bóldogságos Szűz képe az ajtó-előt állot azt rútol szidalmazván, *eggyik szemét az nála-való késsel ki-vájá*, hogy azzal az Bóldogságos Szűznek valami mocskot tenne; az honnét, nem meszsze hanem csak egynéhány lépésnire menván, im az ökrök meg-dühödvén, az szekeret diribról darabra ronták, kinek eggyik szege igyenesen azon Embernek szemeibe esvén, azontúl az jobbik szemét, mellyet ő-is az Bóldogságos Szűz képének ki-vájta vala, ki tolyá, s’ azon helyen az egész szeme ki folyván meg-vakúla fél szemére.” ESTERHÁZY 1691. 110–111. (Kiemelés tőlem: Sz. K. I.)

⁷² CANISIUS 1604. (Jómagam e második kiadást használtam.)

⁷³ Uo. 74. (Kiemelés tőlem: Sz. K. I.)

⁷⁴ Így például Székesfehérvárról, ahol 1758-ban Salamon István „a Szüzanya képére köpött, hogy az csak egy darab papíros,” amiért harminckét korbácsütést kapott. KÁLLAY 1996. 193. Majd 1774-ben Alföldi András úgy fakadt ki a – valamilyen módon – ráesett Szűz Mária kép miatt: „B...m a boldogságos lelkét a képének, miért esett a nyakamba!”, s a földhöz is vágta a képet. Ő is ugyanazt a büntetést kapta. Uo. 196.

⁷⁵ ESTERHÁZY 1690. 105., 143. és 136–137.

melyben egy istenfélő papot a sátán paráználkodásra ingerel, s ő hiába fordul Máriához, az nem segít legyőznie a kísértést. Ezért „egy Szombat napon mégyen az Szentegyházba, látván az óltáron az Bóldogságos Szűz képét Szent Gertrud Szűz képével egygyütt, az holott az Bóldogságos Szűznek szép aranyas Korona vala fejében, az másiknak pedig egy gyenge fatyol, le-térdepelvén nagy fohászzkodásokkal, és könnyhullatásokkal monda. O mennek földnek Királyné Aszszonya, az én lelkemnek Isten után leg-nagyobb reménye, ihol mindennap imádkozom tellyes szívvvel előtted, kérlek, hogy az Istentelen fajtalan gondolatoktól meg-mencs, az kik-miatt már erőm-is éppen el-lankadt, s' csak nem kétségbe esem, s' imé még is o édes Anyám nem szánsz-meg engem az te igaz hív szolgálodat, nem távozván el-tőlem az gonosz gondolatok, nem tudom azért már hová hajcsam bűnös fejemet, *hanem imé látom Szent Gertrud képét Korona nélkül lenni ahoz folyamodom, s' fejedről le-vévén az Koronát annak tészem fejébe ha segíteni nem akarsz.*” Erre Szűz Mária azon nyomban megjelenik és elűzi a kísértést.⁷⁶

Ami immár a ferencszállási esetet illeti, az ottlévők vallomásai annyit kétségtelenül tanúsítanak, hogy a lova eladásával sikertelenül próbálkozó gulyás elkeseredése éppenséggel a szentek és képek ellen fordult. „B...m a lelkit, ebatta,” „nem isten az,” „sem nem kapálnak, sem nem kaszálnak” – az itt változt kontextus ismeretében vajon értelmezhetjük-e úgy Hegyi szavait és a szentképek lelocsolását, mint a szenteknek az üzlet meghíúsulása miatti szándékos bántalmazását, netán mint valamilyen rituális büntető/kényszerítő akust? Lehetséges, hogy azért veti és csúfolja meg Hegyi a szenteket, mert úgy véli, hogy azok nem segítettek neki az alku során?

Ezeket a kérdéseket, bármennyire is izgalmas, új prespektívákat nyithatnak történetünk megértésében, egyelőre inkább csak megfogalmazni, mintsem megválaszolni tudom.

*

Az ilyen és hasonló „mikrotörténetek” egyszerre reprezentálnak valamely egyedi, úgy és abban a formában soha máskor meg nem történt *eseményt*, valamint annak olyan aspektusait, melyek a kor társadalmára, kultúrájára nézve *általánosíthatók* is lehetnek.⁷⁷ Az itt tárgyalt történetben az esemény – a ferencszállási délután és a rákövetkező büntetőper – a 18. század végi magyar városi-pusztai kisemberek életvilágát⁷⁸ idézi, ennek egyedi, egyszeri leképező-

⁷⁶ Uo. 147–148. (Kiemelés tőlem: Sz. K. I.)

⁷⁷ Egyediség és általánosítás, esemény és struktúra viszonyáról, valamint a mikrotörténeti kontextualizálás problémáiról lásd LÉVI 2000.

⁷⁸ Alfred Schütz kifejezését értelmezi és továbbgondolja HABERMAS 1994; BERGER – LUCKMANN 1998; IMHOF 1992; BAUSINGER 1995.

dése, ahogyan a kilenc szereplő, valamint – bizonyos fokig – a bírák is ez utóbbinak az egyedi, individuális „termékei”. Ám a vallomásokban, s a bíróságok által megfogalmazott vagy éppen elhallgatott vádakban felsejlő motivációk, stratégiák és értékek már korántsem csak szubjektív, individuális megnyilvánulások voltak. Az a tudásanyag, amit a kilenc szereplő a korabeli büntetőjogi és polgári jogi normák, a törvények és elvárások, a vallásos viselkedés, a felekezetek közötti különbségek, a becsület és a tisztesség értékei vagy akár a rend és a lázadás kifejezésformái terén felhalmozott, s amiről a per során – szó szerinti és átvitt értelemben egyaránt – tanúságot tett, továbbá az a mód, ahogyan ezt a tudásanyagot az egyes individuumok – a saját céljaik érdekében, tudatosan, *pro* vagy *kontra* argumentumként – felhasználták, közösségi-társadalmi eredetű volt. Egyrészt a korabeli pásztortársadalom, másrészt a városi polgárság, harmadrészt pedig a kettőnek mintegy határán elhelyezkedő „csárdatársadalom” produktuma.

Ami a csárdákat illeti, ezek egyrészt fontos elosztópontjai voltak a korszak illegális jószágkereskedelmének, ugyanakkor azonban a XVIII. század végi megyei/városi rendeletek a közrend védelmének, s a ferencszállási eset tanúsága szerint a későbarokk katolicizmus, a vallásos értékek közvetítésének a feladatával is felruházták őket. A csárda falán a világi és vallásos képek a szekuláris és szakrális értelemben egyaránt hierarchizált társadalmi rend „bevézésének” vizuális eszközeiként szolgáltak,⁷⁹ ami azonban korántsem zárt ki másfajta használati módokat. A csárdás, valamint a csárdásné és a muzikusok hezitáló, egymástól is eltérő vallomásaiban, lavírozó magatartásában a csárdáknak pontosan ezen, hol a „legálishoz”, hol az „illegálishoz”, vagy inkább *mind* a „legálishoz”, *mind* az „illegálishoz” húzó marginalitása, mindkét szféra által befolyásolni és dominálni kívánt társadalmi „küszöb”-funkciója nyilvánult meg. Hegyi és a gulyások üzelmeiben, „skandalumot” kiváltó szavaikban és tetteikben pedig nem más jelent meg, mint – a rend és a hatalom szempontjából tekintve – e határterületi „illegálitás” több, egymásra rétegződő, egymásba mosódó, sűrű formája.

Ezen a ponton már feltehetjük a kérdést: vajon valóban olyan erőszakos lázadó – sőt, „kálvinistagyanús” felforgató – személyiség lehetett-e Hegyi Gergely, mint amilyennek a vádlók láttatni akarták? Vagy olyan kicsit iszákos, kicsit szabadszájú „hétköznapi” pásttoreMBER, mint amilyennek a védők lefesteni igyekeztek? Hegyinek a történekekkel kapcsolatos saját verziója, mint említettem, nem maradt fenn. A magam részéről a két tábor hangoztatta vélemények eredője mentén tudom elképzelni történetünk főszereplőjét: a ridegpástorok világához tartozó, a megyei/városi rendhez és a társadalmi/vallásos

⁷⁹ A korabeli magyarországi szentképek készítésének és használatának körülményeiről átfogó képet ad SZILÁRDFY 1984. 7–44.; a búcsújáráshoz kapcsolódó kegyképekről lásd SZILÁRDFY – TÜSKÉS – KNAPP 1987. 46–56.

értékekhez meglehetősen kívülállóként viszonyuló férfiként, akitől éppen ezért nem állott távol, hogy kritikusan értékelje ugyanezt a rendet, s hogy értékelésének nemcsak merész szóbeli, hanem – akár rituális, akár profán – „tettleges” kifejezést is adjon. Ebbe a képbe pedig belefér a szentek, mint szakrális segítők és közvetítők „emberi” képre formálása s a hozzájuk való közvetlen-intim, esetlegesen akár ambivalens vagy negatív viszonyulás (amit akár „populáris” vallásosságnak is nevezhetünk), ahogyan belefér a társadalmilag tőle különbözőkről, főként a felette állókról alkotott és ki is mondott ellenséges vélemény (amit akár lázongásnak is nevezhetünk). Belefér továbbá a lopott lovakkal való üzletelés is. A gulyás mindenesetre kiváló stratégiát alkalmazott, amikor – minden ellenségeskedése és kritikája ellenére – mégis kihasználta a saját társadalmát illetve a római katolikus egyház nyújtotta lehetőséget, s a kiskunfélegyházi per után a szegedi minoritákhoz menekült *asylumba*. Ez a döntése ismét csak számos, hasonló helyzetbe került kortársának a stratégiáját idézi,⁸⁰ választása tehát félig-meddig közösségi eredetű tudásanyagból eredt; a maga szempontjából viszont mintegy a kívülállóságáért kapott büntetést volt képes ily módon enyhíteni.

A gulyás hátán 1771-ben a nyilvánosság előtt csattanó hatvan botütés nemcsak egy javakorabeli szegedi civis tekintélyét és reputációját védte meg implicit módon, hanem azt is kifejezésre juttatta, mégpedig nagyon is expliciten, hogy a városi/megyei hatóságok alapvetően máshol húzzák meg *legális* és *illegális* valamint *szent* és *profán* határait, mint a pásztorok vagy más kismemberek.⁸¹ A verbális és a non-verbális kommunikáció (a beszéd, a gesztusok, a viselkedés) kontrollálására való kettős törekvés számos, Hegyi Gergely ügyéhez hasonló pert eredményezett területünkön a XVIII. század második felében. A gulyás története csak egy – az első – azok közül, melyeket e sorozatból elkezdtem feldolgozni, s a továbbiakban majd bemutatni kívánok. A többi per tanulságaival összevetve lehet majd megállapítani és értékelni azokat a szerepeket és stratégiákat, melyeket a XVIII. század végi dél-alföldi helyi hatalom képviselői ugyanúgy eljátszottak illetve alkalmaztak abból a célból, hogy a tőlük is elvárt viselkedési normákat és értékeket megerősítsék és megvédjék, mint ahogyan Cseh András gazda vagy Balog csárdás is tette a közrend, a vallás, ám ezeken keresztül (és ezeket ügyesen felhasználva) elsősorban a saját jól felfogott érdekében. Más perek, más mikrotörténetek azt is hasonlóképpen

⁸⁰ Az 55. számú jegyzetben említett jószágtolvajok (gulyások, csikósok, kondások), illetve a korszak más jellegű bűnöket elkövetett menekülői (főleg gyilkosok és rablók) közül igen sokan folyamodtak a szegedi ferencesekhez menedékjogért, amit rendszerint el is nyertek (pontos statisztikai adatokkal egyelőre nem szolgálhatok).

⁸¹ A kora újkori büntetési módokat és büntető szertartásokat mint sajátos morális színjátékokat, megtisztító-elrettentő-nevelő célzatú látványosságokat tárgyalja VAN DÜLMEN 1990.

bizonyítják majd, hogy a szélesebb társadalmi „legalitás” megtestesítői és szószólói feddhetetlenségének az árát gyakorta a Hegyi Gergelyhez hasonló kisembereknek kellett megfizetniük.⁸²

*

Az 1770. július 4-i ferencszállási délután történetének elbeszélése során számталanszor kellett éljek a feltételezés, a megengedés különféle kifejezőeszközeivel: a *talán*, az *esetleg*, a *valószínűleg*, a *már amennyiben* alkalmazásával. Jóllehet, mindvégig úgy éreztem, egyfajta detektívmunkát (is) végzek, az eredmény jócskán eltér attól, ahogyan egy Sherlock Holmes egyszer s mindenkorra megoldotta valamely ügyét.⁸³ A mikrotörténetírás elsődleges célja a kontextualizálás, ám az korántsem sikerül(het) mindig a megkívánható mértékben. S a büntetőper dokumentumtípusa maga is sokkal inkább olyan kutatói hozzáállást igényel, ami nem egyetlen, abszolút igazság feltárására irányul, hanem egymással konvergáló illetve szemben álló érvek összegyűjtését és magyarázatát célozza. Magyarázat persze igen sokféle lehet, ahogyan a fentiekben mindig jelezni is próbáltam, rámutatva a számomra legvalószínűbbnek tűnőkre.

Fenntartva esetleges tévedéseim, túl- vagy alulinterpretálásaim lehetőségét, s számolva azzal, hogy újabb iratok is felbukkanhatnak még, hadd zárjam ezt a történetet Mario Vargas Llosa *A beszélő* című regénye városi jogásznővendékből a macsigengák énekmondójává lett hősének kedvenc szófordulatával: „Én legalábbis így tudom.” Itt és most.

IRODALOM

- | | |
|---|---|
| BAUSINGER, Herman | zés. Ford. Tomka Miklós. Budapest, József Műhely Kiadó |
| 1995 [1986] <i>Népi kultúra a technika korszakában</i> . Ford. Szijártó Zsolt. Budapest, Osiris – Századvég Kiadó (Folklór sorozat) | BLOCH, Marc |
| | 1939 <i>La Société féodale. La Formation des liens de dépendance</i> . Paris, Éditions Albin Michel |
| BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas | BÓNIS György |
| 1998 [1966] <i>A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai érteke-</i> | 1962 <i>Buda és Pest bírósági gyakorlata a török kiűzése után 1686–1708</i> . |

⁸² Itt szeretnék köszönetet mondani kritikus olvasóimnak, Sárkány Mihálynak és Vargyas Gábornak észrevételeikért és ötleteikért. Jóllehet, a történet jelen változatába csak egy részüket tudtam beépíteni, a tervezett további mélyfúrás során nagy segítséget jelentenek majd.

⁸³ Conan Doyle hősének jelek, jelzések, nyomok minúciózus olvasásából és fel-, illetve megfejtéséből álló módszerét a történészek vizsgálati módszeréhez hasonlítja GINZBURG 1980.

- Szerk. Tóth András. Budapest. Akadémiai Kiadó. (Budapest várostörténeti monográfiái XXIII.)
- BÓNIS György – DEGRÉ Alajos
1970 *Tanulmányok a magyar helyi önkormányzatok múltjából.* Budapest. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó
- BÓNIS György – DEGRÉ Alajos – VARGA Andre
n. d. *A magyar bírósági szervezet és perjog története.* Budapest. (Kézirat gyanánt.)
- BURKE, Peter
1992a [1991] „History of Events and the Revival of Narrative.” In: Uő (ed.), *New Perspectives on Historical Writing.* Pennsylvania. The Pennsylvania State University Press, 233–248.
1992b [1991] (Ed.) *New Perspectives on Historical Writing.* Pennsylvania. The Pennsylvania State University Press
- CANISIUS, Péter
1604 *Catechismus [...] Keresztyeni Tudomannac reouid Summája.* Bécs. (RMK I. 387)
- CLANCHY, Michael T.
1993 [1979]. *From Memory to Written Record. England 1066–1307.* Oxford, UK – Cambridge, Mass. Blackwell Publishers
- CORPUS JURIS HUNGARICI.
Magyar törvénytár.
1899 *1526–1608.* Budapest. Franklin Társulat
1900 *1657–1740.* Budapest. Franklin Társulat
- CORPUS STATUTORUM HUNGARIAE MUNICIPALIUM. *A magyar törvényhatóságok jogszabályainak gyűjteménye*
1892 *III. A tiszántúli törvényhatóságok jogszabályai.* (Szerk. Kolosvári Sándor és Óvári Kelemen) Budapest, Magyar Tudományos Akadémia
- DAVIS, Natalie Zemon
1987 *Fiction in the Archives. Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth-Century France.* Stanford, California, Stanford University Press
1999 [1983] *Martin Guerre visszatérése.* Ford. Lafferton Emese és Sebők Marcell. Budapest, Osiris Kiadó (*Mikrotörténelem* sorozat)
- ECKHART Ferenc
1954 *A földesúri büntetőbíráskodás a XVI–XVII. században.* Budapest. Akadémiai Kiadó
- ELIADE, Mircea
1996 [1957] *A szent és a profán. A valósi lényegről.* Ford. Berényi Gábor. Budapest, Európa Könyvkiadó
- ESTERHÁZY Pál
1690 *Az egész vilagon levő csudalatos boldogságos Szűz kepeinek rövideneden föl tet eredeti.* Nagyszombat (RMK I. 1394). Faksz.: Budapest. 1994. Balassi Kiadó, MTA Irodalomtudományi Intézete. (*Bibliotheca Hungarica Antiqua XXX*)
1691 *Az boldogságos Szűz Maria szombattya, az-az minden szombat napokra való aetatosságok.* Nagyszombat (RMKI I. 1413). Faksz.: Budapest. 1995. Balassi Kiadó, MTA Irodalomtudományi Intézete. (*Bibliotheca Hungarica Antiqua XXXI*)
- GEARY, Patrick J.
1979 „L’Humiliation des saints.” *Annales E. S. C.*, 34, 27–42.
- GEERTZ, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures. Selected Essays.* New York. Basic Books
1988 [1973] „Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez.” Ford. Berényi Gábor. In: *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai*

- módszerek a társadalomtörténetben. Szerk. Vári András. Budapest, Akadémiai Kiadó, 13–61. (Kérdőjel sorozat). (Újraközölve: Geertz, Clifford: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Szerk. Niedermüller Péter. Budapest, 1994. Századvég Kiadó, 170–199. *Antropológia* sorozat)
- 1994 *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Szerk. Niedermüller Péter. Budapest, Századvég Kiadó. (Antropológia sorozat)
- GINZBURG, Carlo
- 1980 „Signes, traces, pistes. Racine d'un paradigme de l'indice.” *Le Débat*, 6 (1980), 3–44.
- 1981 „La micro-histoire.” *Le Débat*, 17 (1981), 133–136.
- 1991 [1976] *A sajt és a kukacok. Egy XVI. századi molnár világképe*. Ford. Galamb György János. Budapest, Európa Könyvkiadó (Mérleg sorozat).
- HABERMAS, Jürgen
- 1994 [1982] *A társadalomtudományok logikája*. Ford. Adamik Lajos et al. Budapest, Atlantisz Kiadó (Mesteriskola sorozat)
- HAJDÚ Lajos
- 1985 *Büntett és büntetés Magyarországon a XVIII. század utolsó harmadában*. Budapest. Magvető
- HARSÁNYI István
- 1909 (Közl.) „Buda, Pest, Kassa, Bártfa, Nagyszombat, Pozsony, Eperjes és Sopron szabad városok polgári jogai és régi szokásai.” *Történelmi Tár*, 1: 52–87; 4: 481–509.
- HOBBSAWM, Eric J.
- 1974 [1959] *Primitív lázadók. Vázlatok a társadalmi mozgalmak archaikus formáiról a XIX. és XX. században*. Budapest, Kossuth Kiadó
- IMHOF, Arthur E.
- 1992 [1985²] *Elveszített világok. Hogyan gyűrték le eleink a mindennapokat – és miért boldogulunk mi ezzel oly nehezen...* Ford. Gellériné Lázár Márta. Budapest, Akadémiai Kiadó (*Hermész Könyvek* sorozat)
- JUS CIVILE, sive statuta, privilegia, praerogativaeqvae ac consvetudines municipales regiae ac liberae civitatis Cassoviensis*.
- 1701 Bártfa. (RMK I. 1619)
- KÁLLAY István
- 1985 *Úriszéki bíráskodás a XVIII–XIX. században*. Budapest. Akadémiai Kiadó
- 1999 *Városi bíráskodás Magyarországon 1686–1848*. Budapest. Osiris Kiadó
- KITHONICH János
- 1650 *Directio methodica processus iudicariii iuris consuetudinarii [...]* Rövid igazgatas a' Nemes Magyar Orszagnak és hozzá tartozó Részeknek szokott törvény folyasirol. Lőcse (RMK I. 835)
- KLANICZAY Gábor
- 1981 „A középkori magyarországi szentkultusz-kutatás problémái.” *Történelmi Szemle* 24, 273–286.
- 1984 „A történeti antropológia tárgya, módszerei és első eredményei.” In: *Történeti antropológia. Az 1983. április 18–19-én tartott tudományos ülészak előadásai*. (Szerk. Hofer Tamás). Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport (Antropológiai írások 8–10), 23–60.
- 1990 *A civilizáció peremén. Kultúrtörténeti tanulmányok*. Budapest. Magvető Kiadó
- 1992 „Történeti antropológia Magyarországon.” In: *Közelítések. Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. szü-*

- letésnapjára.* (Szerk. Mohay Tamás) Debrecen, Ethnica kiadás, 349–351.
- KLANICZAY Gábor – KRISTÓF Ildikó
 2001 „Écritures saintes et pactes diaboliques. Les usages religieux de l'écrit (Moyen Âge et Temps modernes)” *Annales HSS*, juillet–octobre, 4–5, 947–980.
- KÖZELÍTÉSEK. Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára*
 1992 (Szerk. Mohay Tamás) Debrecen, Ethnica kiadás
- KRISTÓF Ildikó
 1999 „»Rendeld el házadat, mert meghalsz.« A végrendelet készítés normái és formái a 16–17. századi magyarországi falvakban és mezővárosokban.” In: *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára.* Szerk. Benedek Katalin és Csonka-Takács Eszter. Budapest. MTA Néprajzi Kutatóintézet, 521–556.
- (megjelenés alatt) „How to Make a (Legal) Pact with the Devil? Literacy and Customary Law in Witch Confessions in Early Modern Hungary”. In: *Demons, Spirits, Witches. Christian Demonology and Popular Mythology.* Ed. Klaniczay, Gábor and Pócs, Éva. Budapest, CEU Press
- 2002 „A számtól a szövegekig: alfabetizációtörténet, olvasástörténet vagy kommunikációtörténet?” *Acta Papensia. A Pápai Református Gyűjtemények Közleményei*, II, 1–2, 3–29.
- KÜLLÖS Imola
 1988 *Betyárok könyve.* Budapest, Mezőgazdasági Kiadó
- LÉVI, Giovanni
 2000 [1991] „A mikrotörténelemtől.” In: *Történeti antropológia. Módszertani írások és esettanulmányok.* Szerk. Sebők Marcell. Budapest, Replika Kör, 127–146.
- LLOSA, Mario Vargas
 1993 [1987] *A beszélő.* Ford. Pál Ferenc. Budapest, Magvető Kiadó (Világkönyvtár sorozat)
- MAKOLDY Sándor
 1926 „A káromkodás elterjedése és büntetése hazánkban 1850-ig.” *Ethnographia* XXXVII 3 (1926), 122–131. és 4 (1926), 169–182.
- MEZNERICS István
 1933 *A megyei büntető igazságszolgáltatás a 16–19. században.* Budapest. (Értekezések Eckhart Ferenc jogtörténeti szemináriumából I.)
- MISSZIONÁRIUSOK a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben.*
 1988 Szerk. Vári András. Budapest, Akadémiai Kiadó (Kérdőjel sorozat)
- NÁDASI János
 1658 *A' Boldogságos Szűz, a halállal tusakodók anyja.* Ford. Jászberényi Tamás. Nagyszombat. (RMK I. 931a)
- A NÉMET társadalomtörténet új útjai. Tanulmányok*
 1990 (Szerk. Vári András). Budapest, Közép- és Kelet-Európai Akadémiai Kutatási Központ
- FORMA processus iudicii criminalis seu Praxis criminalis*
 1687 Nagyszombat. (RMK I. 1621)
- REIZNER János
 1900 *Szeged története. IV. Szeged RÉGI MAGYAR KÖNYVTÁR. Az 1531–1711. megjelent magyar nyomtatványok könyvszeti kézikönyve. I–II.* Ed. Szabó, Károly
- 1879 I. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó Hivatala

- 1885 II. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó Hivatala
- SCHMITT, Jean-Claude
1990 *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*. Paris. Gallimard
- SZEGED története 2: 1686–1849.
1985 (Szerk. Farkas József). Szeged, Somogyi Könyvtár
- SZIJÁRTÓ István
1996 „Mi a mikrotörténelem?” *Aetas*, 157–182.
- SZILÁRDFY Zoltán
1984 *Barokk szentképek Magyarországon*. Budapest, Corvina Kiadó
1995 *A magánáhitat szentképei a szerző gyűjteményéből I. 17–18. század*. Szeged, Néprajzi Tanszék (*Devotio Hungarorum* 2)
- SZILÁRDFY Zoltán – TÜSKÉS Gábor –
KNAPP Éva
1987 *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások magyarországi búcsújáróhelyekről*. Budapest, Egyetemi Könyvtár (*Bibliotheca Universitatis Budapestinensis Fontes et Studia* 5)
- TÁRKÁNY SZÜCS Ernő
1981 *Magyar jogi népszokások*. Budapest. Gondolat
- THOMAS, Keith
1978 [1973]. *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*. London. Peregrine
- TÓTH István György
1996 „Mivelhogy magad írást nem tudsz...” *Az írás térhódítása a művelődésben a kora újkori Magyarországon*. Budapest. A Magyar Tudományos Akadémia Történettudományi Intézete
- TÖRTÉNETI antropológia. Az 1983. április 18–19-én tartott tudományos ülésszak előadásai
1984 (Szerk. Hofer Tamás). Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport (*Antropológiai írások* 8–10)
- TÖRTÉNETI antropológia. Módszertani írások és esettanulmányok
2000 (Szerk. Sebők Marcell). Budapest, Replika Kör
- TÜSKÉS Gábor
1984 „A barokk kori szenttisztelet rétegei.” In: *Történeti antropológia. Az 1983. április 18–19-én tartott tudományos ülésszak előadásai*. Szerk. Hofer Tamás. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport (*Antropológiai írások* 8–10), 138–151.
1993 *Búcsújárás a barokk kori Magyarországon a mirákulumirodalom tükrében*. Budapest, Akadémiai Kiadó
- VAN DÜLMEN, Richard
1990 [1985] *A rettenet színháza. Ítélezési gyakorlat és büntetőrituálék a kora újkorban*. Ford. Bérczes Tibor. Budapest, Századvég Kiadó – Hajnal István Kör (*Metamorphosis Historiae* sorozat)
- VARGA Endre
1958 (Szerk.) *Úriszék. XVI–XVIII. századi perszövegek*. Budapest. Akadémiai Kiadó. (A Magyar Országos Levéltár Kiadványai II. Forráskiadványok 5.)

THE SHEPHERDS, THE SAINTS AND THE WINE.
A 'THICK DESCRIPTION' OF A BLASPHEMY CASE
AT THE END OF THE 18TH CENTURY

In this article the author puts events that took place in a country inn ("csárda") on July 4, 1770 at Fülöpszállás near Kiskunfélegyháza (Southern Hungary) under a micro-historical magnifying glass. During the judicial investigation of the "scandal" nine people were interrogated: three herdsmen, the inn-keeper, his wife, two musicians from the inn, a well-to-do prestigious burgher from the city of Szeged and his young coachman. The focus of the investigation was *crimen blasphemiae*: one of the shepherds was charged with cursing the almighty God and his saints – the latter by spilling wine on the sacred images on the wall of the inn and treating them atrociously.

The author argues that the importance of this case lies in the polysemy or multivalence that informs the nature of the "crime" and its circumstances as well as in the participants' diverging interpretations of it. On the one hand, different spheres of contemporary everyday life – such as religion, customary law, oral/gestual/visual communication, social hierarchy and power etc. – seem to be condensed in the events of this July afternoon which were given expression in one 'dense' act. On the other hand, behind the various behaviours, opinions and interpretations of the "scandal" by the different actors one can detect special individual and communal motivations, interests and strategies, typical of the region and the historical period concerned. Furthermore, at the root of these different motivations and strategies another story – that of a failed attempt of selling a stolen horse, hidden by the crime of blasphemy – takes shape.

Being convinced that any banal event of everyday life reveals highly important aspects of social life, the author tries to retell this "deep" story by adhering to the methodology of micro-historical analysis.

A TÖRTÉNETIMONDA-HAGYOMÁNY NÉHÁNY ELMÉLETI ASPEKTUSA

Hőseszme, halhatatlanság és a visszatérés képzete

A történeti monda mint a magyar népköltészet egyik leginkább ismertnek vélt, ám valójában alig kutatott alműfaja s egyben mint a történeti tudat egyik speciális válfaja, közvetve a folklór egészét átszövi. FERENCZI Imre írja, hogy a „mondahagyomány is egyik olyan krónikája történelmünknek, amelyben egyformán nyoma van a poéta tehetségének, a dolgok okait fürkésző elmének, az írott históriának, az évszázadokon át vándorló elbeszélő motívumoknak, a múlt idealizálásának, a jelen kritikai értékelésének, a nevelésnek és a közösségi törekvéseknek”.¹ A ma ismert mondahagyomány nyilvánvalóan immár csak töredékeiben mondható a magyarság honfoglalás előtti szóbeli kultúrája örökségének, hiszen a rögzítés ősi gyakorlata immár az új helyhez, új hősköz, új eseményekhez igazította a hagyományozódás feltételeit és lehetőségeit. Az államalapítást követően bekövetkező társadalmi és ideológiai változás (a feudális társadalmi rend kialakulása és a kereszténység felvétele) az élet egészét érintő szinkretizmust eredményezett: így a hagyományok újraalkotását is.

A ma ismert magyar történeti mondaanyag középkori rétegét illetően sajnálatosan kevés adattal rendelkezünk. Igaz, az európai nemzetek vonatkozó szövegfolklórjáról többnyire ugyanez mondható el, ami alapjában véve törvényszerű is, hiszen a történeti mondák gyűjtése, feltárása és közreadása lényegében csak a 19. század elején kezdődött meg.² Bizonyára a német kultúrával való szoros kapcsolat az egyik fő oka, hogy az 1820-as évekre már a magyar szellemi élet figyelmét is mind intenzívebben foglalkoztatta e kiterjedt, sokszínű hagyományokat őrző műfaj, sőt hamarosan az első publikált szövegek is megjelentek.³ A reformkor költői és írói közül többen maguk is végeztek gyűj-

¹ FERENCZI 1966. 62.

² Lásd a GRIMM testvérek 1816–1818-ban megjelent *Deutsche Sagen* című kétkötetes gyűjteményét, melynek előszavában a monda első definícióját is megadták: „Das Märchen ist poetischer, die Sage historischer.” (Újabb kiadása: GRIMM 1956. 7.)

³ Kivált MEDNYÁNSZKY Alajosnak, a kor gyakorlatának megfelelően átírt, illetve stilizált, ám még így is egész sor folklóradatot megőrző gyűjteményei érdemelnek figyelmet (MEDNYÁNSZKY 1826; 1829; 1832–1834).

téseket a történeti hagyományok terén (KISFALUDY Sándor, PULSZKY Ferenc, GARAY János, TOMPA Mihály, KÖVÁRY László stb.): a korabeli uralkodó terminológiai szerint a nép ajkán élő „regék” után kutatva.⁴ E gyűjtések eredményeképpen az 1850-es évek végére a létező folklórányaghoz képest minimális, ám mégis több száz történeti mondát, illetve mondatöredéket jegyeztek le.⁵

A történeti mondák iránti 19. századi érdeklődés annyiban törvényszerű volt, hogy a részben vagy egészben hiányzó – rangosnak tekintett – epikus műfajok (mítosz, hőseposz, hősenek, történeti ének) helyett és azok hiányában fedték fel a korabeli művészek és folkloristák a valóban létező magyar népmondát.⁶ Jól vette észre FERENCZI, hogy a történeti népmondák iránti érdeklődés későbbi lanygulását is éppen ez a felfokozott várakozás idézte elő: „egyfajta desilluzio lopakodott a kutatók tudatába, mintha a »nép« költészetéhez fűzött remények túlzottak lettek volna. Valóban túlzott volt a romantikus eszmékből táplálkozó remény, de szerencsétlenségre nem revízió következett, amely a nép történeti tudatának alaposabb megismerését tűzi ki célul, hanem a néphagyomány forrásértékének lebecsülése.”⁷ A 19. század második felében meginduló társadalmi átalakulás – bár régióként eltérő súllyal – megváltoztatta a szóbeli hagyományozódás feltételeit,⁸ ezért is különösen sajnálatos, hogy a századforduló körüli évtizedekben, illetve általában az utóbbi másfél évszázadban intenzíven alig gyűjtöttek történeti mondákat – kiváltképp szakmailag is kontrolláltan, hitelesen.⁹ S bár a sokat hangoztatott, 24. órával kapcsolatos folklorisztikai közhely immár évtizedek óta aktualitásként jelenik meg, ma már – sajnos

⁴ A 20. századra a *rege* megnevezés fokozatosan kikopott a köztudatból, s helyét a szinonimaként szórványosan már addig is használt *monda* foglalta el (lásd még a *babonás történetek – hiedelemmonda* elnevezés hasonló jellegű változatát).

⁵ Számbelileg és folklorisztikai értelemben is számottevő anyagot közöl TOMPA Mihály 1846-ban megjelent *Népregék, népmondák* című gyűjteménye, valamint az 1850-es években IPOLYI Arnold és KÖVÁRY László egy-egy kötete is (IPOLYI 1854; Kövály 1857).

⁶ VOIGT 1980. 539.

⁷ FERENCZI 1966. 61. Adaléku lásd: LUBY 1938. 169–176; PRÜTTING 1953. 19.

⁸ Lásd: KATONA 1962.

⁹ KÁLMÁNY Lajos, SZENTMIHÁLYI Imre, FERENCZI Imre, BOSNYÁK Sándor és DOBOS Ilo-
na voltak mindössze azok, akik céltudatosan és számottevő mennyiségben gazdagították a manapság rendelkezésünkre álló történetimonda-anyagot, amely jelenleg – a helyi mondákat, kincsmondákat, betyármondákat, vallásos tematikájú narratívákat, valamint a bűn és bűnhődés típusú történeteket is ide sorolva – kb. 10 000 szöveget tesz ki. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének Monda Archívuma ennek alig 15-20 százalékát tartalmazza, s azok egy része is hiányosan adatolt, kétes lejegyzésű szöveg: mint tudományos gyűjtemény a későbbi mondarendszerezés céljára alkalmatlan. E szövegek túlnyomó része a Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattárából került elő, ottani gyűjtések kivonata, ám maga az adattár valójában a történeti mondák sokszorosát rejti még, csak éppen feltárásuk, feldolgozásuk nem történt meg ez idáig. Hasonlóképpen jórészt figyelmen kívül hagyta az eddigi kutatás a vidéki múzeumok, néprajzi tanszékek, valamint egyes határon túli múzeumok és néprajzi műhelyek

– valóban jól bemerhető az az idő, amíg még a tradicionális folklórszövegek megörökíthetők (köztük talán leginkább éppen a monda műfaja), ezért is sürgető és megkerülhetetlen egy átfogó, szisztematikus feltárás. Másrészt pedig a prózai néphagyományok számos jelenségének megértése csakis a gyűjtőmunka során tett közvetlen megfigyelések útján lehetséges.¹⁰ A tervszerű gyűjtés fontossága már az ISFNR (International Society for Folk Narrative Research) 1962-es antwerpeni konferenciáján is szóba került, jórészt a nemzeti mondakatalógusok készítésének igénye kapcsán (ez volt aztán a fő témája az ISFNR következő évi budapesti tanácskozásának).¹¹ A tervezett Magyar mondakataszternek, illetve a Történeti mondák katalógusának csak egy ilyen szisztematikus feltárás (a nyelvterület minden részére kiterjedő gyűjtés és adattári kutatás) által van realitása, ellenkező esetben csak olyasféle torzó születhet, amely legfeljebb egyes részeiben lesz úgy-ahogy használható. Így a dolgozat témáját alkotó mondatípus szövegei is mind az abban szereplő hősök hagyománykörét, mind pedig a főbb motívumokat tekintve – eddigi ismereteinkkel ellentétben – egy majdani rendszerezésben hangsúlyosan kell hogy szerepeljenek.

A történeti monda heterogén eredetű, rendkívül sokrétegű történeti tudatot tükröz, melyben a műveltségi elemek rendszerint harmonikusan ötvöződnek a rurális alapréteggel. Az európai mondahagyományban különösen fontos szerep illeti meg azon vándortípusokat, vándormotívumokat, melyekből aztán az egyes népek, nemzetek szövegfolklórja építkezett – egy-egy internacionális elemet lokális vonássá téve. A rögzítés ősi gyakorlatának megfelelően a nemzetközi típusok, motívumok mint idegenből érkezett szellemi javak helyhez (szikla, barlang, emberi kultúrjavak stb.), személyhez (szentek, történeti hősök, betyárok) kötődnek, majd alig egy-két emberöltő alatt már „hitelesítésük” is végbemegy.¹² A keresztény szentek legendáriumai kivált sok példát mutatnak a fentiekre,¹³ amely a magyar anyagban is jól megfigyelhető.

kézirattárát, vonatkozó adattárát; a mondai tárgyú narratívák százait rejtő kéziratot (lásd például Pesty Frigyes 1864-es helynévtárát) és publikált földrajzinev-gyűjtéseket, valamint egyes önkéntes gyűjtők (például Bosnyák Sándor) e téren elért eredményeit. Magunk 1995–2000 között a magyar nyelvterület egész sor tájegységén (Gyimes, Torna megye, Medvesalja, Zoborvidék, Kalotaszeg, Szilágyság, Kővár-vidék, Úz völgye – valamint részben: Somogy, Palócföld, Bihar, Aranyosszék, Felcsik, Gyergyó) végeztünk átfogó jellegű, minden, az adott vidékhez tartozó településre kiterjedő mondagyűjtést, mintegy 12 000 új mondaszöveget gyűjtve fel, melyeknek 35-40 százaléka a történeti és helyi monda.

¹⁰ Erre már más kutatók is utaltak. Lásd: FERENCZI 1960. 155.

¹¹ DÖMÖTÖR 1964. 166–167.

¹² ORTUTAY 1959. 231.; KATONA 1980. 249. DÉGH Linda ellenben úgy vélte, hogy a mondák elterjedéséhez két-három emberöltőnél nagyobb idő, bizonyos történelmi távlat kell (1952. 40.).

¹³ Lásd: GÜNTER 1949. 194. A magyar mondaanyagon belül kivált a Szent László-mondakör ilyen (MAGYAR 1998a. 35–193.).

Az északkelet-magyarországi Rákóczi-hagyománykör tárgyalása kapcsán FERENCZI Imre felhívta a figyelmet a történeti mondákban jeles vidékeken az ún. „memorizált pontok” jelenlétére, melyeket a valóságos, illetve mondai események centrumaként értelmezett, s ahonnan véleménye szerint hullámgyűrűhöz hasonlóan terjedtek tovább az adott hagyományok, újabb és újabb tradícióköröket alkotva, illetve más tradíciókörökkel olvadva egybe.¹⁴ E tetszetős elmélet persze elsősorban csak egy-egy adott mondakörre, illetve annak törzs-területére vetítve értelmezhető, ami viszont általánosabb érvénnyel e folklórjelenségből is kitetszik, az az, hogy mennyire fontos a táji, kistáji kötődés egy adott hagyomány kialakulását és fennmaradását illetően. Azokon a területeken, ahol a már jelzett emocionális tényezők elmaradtak vagy bármi okból kikoptak a köztudatból, a történeti mondai vonatkozások is mindössze szórványosan szerepelnek¹⁵ (például az Alföldön). Ez azon egyik karakteres vonás, mely a történeti mondát műfajilag kijelöli, hiszen a regionális és táji differenciáltság nagyobb jelentőséggel bír, mint más epikus műfajokban.

Míg a történeti mondák kapcsolódásait egy-egy konkrét jeles hely, illetve rendkívüli személy jelenti, élményalapját rendszerint a háborús vagy viszontagságos korok, események. „A helyi ütközet a lokális jellegű hagyományoknak, a nagy területeken végbemenő és huzamosabb ideig tartó invázió a táji vagy még szélesebb horizontban kiterjedő élménykörnek vetette meg az alapját.”¹⁶ A közösségre kiható események emlékezete nem véletlenszerű, hiszen a nép főképpen annak emlékét őrizte, amely mélyrehatóan befolyásolta sorsának alakulását (idegen népek pusztításai; a hajdani szebb kor letűnte; a jövőbe vetett hitre okot adó hőstettek, jelek, személyek stb.).

A népi tudatformák statikus (survival) és dinamikus (revival) megjelenései a történeti mondára mint folklórműfajra egyaránt, olykor egyazon szövegen belül is jellemzőek. Lényegében majd minden mondaszöveg kapcsán esetenkénti vizsgálódást igényel e tudatelemek arányának meghatározása – már amennyiben ez egyáltalán lehetséges. Az eredetiség és a műveltségi réteg örök kérdőjele ez, melyre számos szöveg (típus, motívum) esetében a gondos filológiai kutatás, a szövegkritika, a tájtörténeti és művelődéstörténeti adatok választ adhatnak ugyan, generális módszer azonban nem létezik a válaszkeresést illetően. Néhány támpont mindazonáltal adott. Mint GREXA Gyula írja: „A monda korának megállapításánál elsősorban magából a monda tartalmából kell kiindulnunk, a följegyzés évszáma csak azt a határt jelzi, melynél későbbi keletkezésű a monda már semmi esetre sem lehet.”¹⁷ Elég itt utalni a *Kalevala* több ezer éves részleteire, bár azok mai szövegén erősen meglátszik LÖNNROT szerkesz-

¹⁴ FERENCZI 1966. 63–64.

¹⁵ UJVÁRY 1995. 65, 68.

¹⁶ FERENCZI 1968. 26.

¹⁷ GREXA 1922. 28.

tői beavatkozása. A Sigfried-monda a századelőn a Feröer-szigeteken még élt a nép ajkán, s ha az ottani énekek nem is a monda legrégebbi idejéből származnak, akkor is legkevesebb ötszáz évesek kell legyenek. A Parsival-monda esetében is minimum hétszáz éves az eredeti, mely független Crestien de Troyes és Wolfram von Eschenbach költői feldolgozásaitól.¹⁸ Hasonló kontinuitás, belső fejlődés a dolgozatunk témáját alkotó mondák és hiedelmek esetében is feltételezhető – s ez esetben lényegében irreleváns, hogy az a magyar folklórban belső fejlődés eredményeként mint etnikus specifikum avagy mint átvétel, mint internacionális elem jelenik meg.

A folkloristák többsége szerint a kontinuitás az orális hagyományban nehezen képzelhető el évszázadokon keresztül, ami nagy általánosságban igaz is, hiszen az emlékezet felfrissítéséhez időről időre tárgyi és spirituális fogódzók szükségesek. Szerencsés – és korántsem kivételszámba menő – vidékeken, illetve mondahősök, mondatípusok esetében azonban a magyar anyagon belül is találunk rá számos példát. Ilyen a Szent László-mondakör nem egy eleme, de még Szent István népi hagyománykörének egyes adatai is, ilyen IV. Béla menekülésének Torna megyei emléke, ilyen a veres barátok mondája, a Bebek-monda, avagy az újabb időkből Rákóczi népi hagyománykörének egy jelentős része. S csak látszólag zavaró, hogy egyes, itt jelzett narratívák egyike-másika templomi szószékről is elhangozhatott, illetve tankönyvek, kalendáriumok, ponyvanyomtatványok, helytörténeti kiadványok lapjain is napvilágot látott. DOBOS Ilonának a tarcaliak történeti tudatára vonatkozó kutatásai bizonyították, hogy az újkori műveltségi hatások csekély nyomot hagytak a helybeliek történeti tudatában, illetve történelmi ismereteiben,¹⁹ és amennyiben mégis, az rendszerint helyi „specialisták”, a történelem iránt érdeklődő jó elbeszélők tudásanyagaként, fokozatosan variálódván öröklődött tovább.

A történeti mondaanyag 19–20. századi rétegének többségét mindazonáltal érte az adott időszakban változó mértékű műveltségi hatás, esetenként közvetett életre hívójaként is. Számos példát lehetne sorolni folklorizációra, refolklorizációra is – igaz, a néprajztudomány máig sem adott választ arra, hogy mi az, ami miatt folklorizálódik valami, és hogy az mennyi idő alatt következik be. Másrészt úgy véljük, hogy a „lesüllyedt kultúrjavak” (gesunkenes Kulturgut) elméletét, miszerint a népnek nem volt kultúrateremtő ereje, s csak a felsőbb osztályok műveltségét vette át vagy utánozta,²⁰ mára már meghaladta a folklorisztika. Helyette leginkább REDFIELD ún. „kis” és „nagy” tradíciókról szóló elmélete nyert teret, miszerint igenis létezik/létezett önálló paraszti szájhagyó-

¹⁸ Uo.

¹⁹ DOBOS 1971. 130–134.

²⁰ Lásd: NAUMAN 1921. 3–7. Tény persze, hogy a „Hochkultur”, azaz a magaskultúra mindig is létezett és elvált a népi kultúrától, ám a kettő között az elmúlt századokban állandó kölcsönhatás ment végbe s eleve sem volt éles választóvonal közöttük. Kivált így volt ez a középkori magyar kultúra tekintetében.

mányozó műveltség, melyet ugyan a nagy nemzeti kultúra befolyásol, ám annak nem függvénye, hiszen maga is önálló kultúrateremtő erővel rendelkezik.²¹

Mint minden folklóralkotás megszületésében, tovább költésében, tovább örökítésében, a történeti mondát illetően is meghatározó az individuumok szerepe. Már DOBOS Ilona is felfigyelt arra, hogy egy adott településen három-négy átlagon felüli tudású adatközlőtől több anyag gyűjthető a falu történetére vonatkozóan, mint rajtuk kívül a község összes többi lakójától.²² Ezek a „specialisták” rendszerint némileg iskolázott és „világlátott” (lásd: katonaviselt) emberek, s rendszerint férfiak az illetők.²³ Mint FERENCZI jól vette észre: „Alkotástechnikailag kettős folyamat játszódik le: egyrészt rendelkezésre áll a kollektív élmény- és formakészlet, másrészt adva van a költői tehetségű egyén primer megfogalmazása, amely aztán részben vagy egészben befogadást nyer a közösségben.”²⁴ Tehát a folklórt rendszerint konkrét (szemléletes) látásmódú személyek alkották meg, s minthogy ezek az alkotások többnyire szimbolikus jelentőséggel bírnak, végeredményben művészi ihletésről (is) tanúskodnak.²⁵ Az így keletkező mondahagyományból pedig aztán a népi közösségek már mint autentikus forrásból meríthettek, s amennyiben az említett tárgyi és spirituális fogódzók is léteztek az adott vidéken vagy településen, a szájhagyományozó műveltség törvényszerűségei hosszabb időn keresztül specialisták nélkül is működtetni voltak képesek a létező helyi folklórtudás zömét.

Ambivalens megállapításnak tűnik, pedig az ismert folklórányagot áttekintve szembetűnő, hogy a történeti monda egyik legjelentősebb forrása a néphit, amely főként két átmeneti jellegű mondacsoportban: a kincsmondákban és a bűn és bűnhődés típusú narratívákban csúcsondik ki, ám lényegi része a legendáknak, és többé-kevésbé latens módon a történeti eseményekről, történeti személyekről szóló elbeszéléseknek is (lásd például a Rákóczi áruló lányáról szóló mondákat).²⁶ Az ez irányú kutatások azt is tapasztalták, hogy a paraszti hitvilág erejének gyengülésével, a hiedelem és a monda közötti kontaktus megszüntével az epikus megformálás lehetőségei is visszaszorultak, többnyire úgy, hogy az adott narratíva nem a korábbi teljes, hanem immár csak lerövidített, le-

²¹ REDFIELD 1958.

²² DOBOS 1971. 130.

²³ Hasonló tapasztalatai voltak FERENCZINEK is a Zempléni-hegyvidéken (1960. 432). Itt szeretnénk utalni rá, hogy a hiedelemmondának és a vallásos tárgyú narratíváknak is megvoltak egy-egy közösségben a maga specialistái – többnyire asszonyok.

²⁴ FERENCZI 1966. 61.

²⁵ FERENCZI 1968. 8. A fantáziának mint kulturális faktornak a szerepére már KARL HEYMANN is felhívta a figyelmet (1956. 6). Lásd még: PEUCKERT 1962. 1644–1645.

²⁶ DOBOS Ilona mutatott rá a történeti tárgyú narratívák képződésének vizsgálatakor, hogy a helyi értelmiség, ha sokáig falun élt, idővel elszakadt a városi kultúrától, és a faluban elfogadott hiedelmek hatása alá került (1971. 136).

kerekített, szüzszerű változatban élt/él tovább.²⁷ Tulajdonképpen ebből származik VON SYDOW azon megfigyelése is, miszerint a legtöbb monda rövid, egyepizódos történet.²⁸

„A mondára – írja FERENCZI – a mitologikus ábrázolásmód, a művészi megjelenítés primitív formája jellemző. A konkrét-absztrakt (típusalkotás) ábrázolás helyett megelőlszik az életmozzanatok, a szituációk és a történet szereplőinek sematikus tipizációjával. Personifikáló ábrázolásban különös súlyt kap a külső (kicsi és nagy) és belső (jó és rossz) tulajdonság szembeállítása.”²⁹ Ez a polarizáció kivált a történeti mondákban figyelhető meg: mind a szereplők (hősök) jellemének ábrázolásában, mind pedig a narratíva alaphangjának (optimista vagy tragikus) meghatározásában. A magyar mondaanyagban a tragikus események a nyugat-európainál nagyobb súllyal vannak jelen (a történelmi körülmények által determináltak), ám azokkal összefüggésben (lásd: polarizáció vagy bináris oppozíció) az optimista, sőt anekdotikus beállítás is gyakran megfigyelhető (az ellenség felett aratott győzelmek, hőstettek, Mátyás királyról szóló történetek).

A fentebb már említett, típusalkotársra való hajlamon és lokális kötődésen kívül a sajátos időkezelés jellemzi talán leginkább a történeti mondákat. Egyrészt mert a mondai események az éppen aktuális hőshöz vagy nációhoz (lásd ellenségkép: tatár–török–orosz stb.) kapcsolhatók, másrészt mert egyfajta dialektikus időkép jellemzi, mely éles kontrasztot mutat az időtlenné színezett mesei idővel.

Bár alakításában és fenntartásában elvitathatatlan az egyéniségek szerepe, a szövegfolklor döntő ismerve a közösségi létforma. A hagyományozódás folyamatában meghatározó jelentőségük volt a memorizálást elősegítő nyelvi formuláknak, egyszerű gondolatmeneteknek, aktualizáló folklormechanizmusoknak, kivált a kontaminálódásnak.³⁰ Bizonyos mondák szinte „slágerszerűen” terjedtek, mígnem valami okból meg nem unták azokat (lásd: veres barátok mondaköre, huszitákhoz fűződő hagyományok, illetve a hiedelemmondák sorában például a Lenore-típus).³¹

A történeti mondák egyik legfőbb szervező eleme az azokban szereplő epikus hős alakja, aki rendszerint a cselekmények középpontjában áll. Az archaikus kor embere még minden határozott szándékú, felelősségteljes cselekvést rítusként értelmezett, a cselekvés végrehajtójára pedig mint mitikus hőstre tekintett. Mint ELIADE írja, a hagyományos kultúrákban egy tárgy, személy vagy

²⁸ SYDOW 1948. 74.

²⁷ FERENCZI 1968. 31. S mindez törvényszerű jelenség, hiszen a történeti monda továbbörökítésének egyik fő motíválója éppen valamilyen élmény, az érzelmi reflektálás.

²⁹ FERENCZI 1968. 33.

³⁰ ORTUTAY 1959. 212; LÜTHI 1960. 351.

³¹ Igaz, a kikopás folyamata falun jóval lassúbb, mint a városiasabb községekben (DOBOS 1971. 149).

cselekvés csak akkor válhatott valóságossá, ha valóságosan vagy szimbolikusan archetípusát ismételte meg, élte újra. A legendás szenteket és a nagy uralkodókat is az egykori hős, az archetípus ismételőinek tekintették.³² Így volt ez már az archaikus epikában is, melyben a kultúrhérosz vagy nemzetségsős cselekedetei kapnak központi szerepet.³³ A kereszténység sohasem tudta kitörölni a népi rétegek tudatából az archetipikus szemléletet, „mely a történelmi személyiségből példaadó hőst, a történelmi eseményből pedig mitikus kategóriát alakított”.³⁴ S ezen aligha lehet csodálkozni, hiszen többnyire pozitív hősokeket örökítettek meg, akik egy adott közösség (város, vidék) ideáltípusát képviselték.

Az évszázadok során a mitikus hős, a hérosz fokozatosan veszített mitikus tulajdonságaiból, s lényegi jellemzőin túl fizikailag is egyre inkább emberi jegyekkel lett teljes: már nem óriás, csupán hatalmas termetű, s nem sárkányt vagy egyéb szörnyeteget győz le, hanem (csak) az ellenséget.³⁵ Az eredeti kapocs azonban sohasem szakadt el teljesen: a mondák hősei, bár többnyire valóságos személyek, kiemelkednek a közösségből, és esetenként továbbra is öltenek magukra mitikus vonásokat. Olykor a modern idők történelmi alakjai is – visszakapva a népi emlékezéstől az eredeti jelentést – archetípust vagy archetipikus cselekedetet ismételnék meg, idéznek fel³⁶ – még akkor is, ha immár a démonizált hatalmakkal szemben kudarcot vallott embert ábrázolják, nem pedig az ideálként tisztelt legyőzhetetlen hőst.³⁷

Mindazonáltal a történelmi mondák hőseinek cselekedetei immár jórészt emberi normákkal mérhetők, s koruk hősideálját testesítik meg. Így váltak a kora középkor hősideáljaivá a szentek (majd a harcosszentek és lovagszentek), a késő középkorban pedig a társadalmi igazságtalanság ellen fellépő legendás alakok (a „jó király”, szabadságharcosok, betyárok). Ezek a mondák már alkalmasabbak voltak a szociális és morális elemek kifejezésére is, szemben a mítoszi, hősepiikai szituációt leképező történetekkel. DOBOS Ilona a Rákóczi-hagyománykör kapcsán jegyzi meg, hogy a különféle történelmi személyiségek mondaköreiből „világosan kitűnik, milyen erős egy-egy tájegység hagyományának ereje, amely a mindenkorú hőst övezi, és milyen keveset változtat ezen a valóságos személy és a történelmi szituáció”.³⁸ S valóban: ennek talán leg-

³² ELIADE 1993. 50; COCCHIARA 1962.

³³ SÁNTHA 1943. 6–10. Owen CHADWICK szerint a mítosz az utolsó, nem pedig az első lépcsőfoka volt a hős fejlődésének (1940. 762).

³⁴ ELIADE 1993. 205.

³⁵ DOBOS 1980b. 640.

³⁶ ELIADE 1993. 74. Lásd még CARLYLE tanulmányát a hőskeresés és hősimádás örök megújulásáról (CARLYLE 1943). Híres elméletében NIETZSCHE az örök visszatérés mítoszáat elevenítette föl.

³⁷ FERENCZI 1968. 27.

³⁸ DOBOS 1986. 131.

markánsabb példája a nyírségi, szabolcs-szatmár-beregi Rákóczi-mondakör, melyen szinte „átüt” a vidék korábbi fő népi hősenek, Szent Lászlónak a hagyományköre. De lényegében a magyar nyelvterület egésze felosztható olyan, meghatározott régiókra, melyeknek folklórját, szövegfolklórját mintegy kijelöli egy-egy történeti hős alakja. Ilyen Szent László kapcsán Bihar, Abaúj-Torna, Nógrád, Erdély és Moldva nagy része, Szabolcsban Báthori Gábor, Csíkban és Gyimesben a tragikus véget ért Báthori Endre fejedelem, Somogyban Koppany, Nyugat-Baranyában Zrínyi, Észak-Magyarországon IV. Béla, Szatmárban és Máramarosban Pintye, a már említett északkeleti régióban és a Zempléni-hegyvidéken pedig Rákóczi. Szent István alakja – Mátyás királyéhoz hasonlóan – országosan egyenletesebb eloszlást mutat, bár néhány kistáj őt is mintegy „attribútumává” avatta (lásd: Somogy, Mátyusföld, Észak-Moldva).

A halhatatlan és visszatérő/visszavárt hőskről szóló narratívák azonban epikus személytől és tájegységtől rendszerint függetlenek. Leginkább azért, mert e történetek mélyén ott rejtőzik, gyakran ki-kiütözve az archaikus tudatformákkal való szoros kapcsolat. Az emberi képzelet örökölt lehetőségei arról, ami ősidők óta lehetőség és ígéret volt³⁹ – köztük az öröklété és az örök visszatérése is. A megtisztító erőké, mint volt az özönvíz a világ elpusztulásának és újratereztetésének mítoszában.⁴⁰ Mint ELIADE írja: „a primitív felfogásban »új korszak« nemcsak az új uralkodóval kezdődik, hanem minden házasság beteljesedésével, minden gyermek megszületésével stb. Mert a világmindenség és az ember szüntelenül megújul, megannyi eszköz segítségével, a múlt elpusztításával, a gonosz és a bűn megsemmisítésével.”⁴¹

A halhatatlanság, illetve a másvilági élet a primitív népek hitvilágának és a tételes vallásoknak egyaránt központi eleme, üzenete. A lélek halhatatlansága mint univerzális képzet egyike azon elementáris közösségi motívumoknak, melyek a mítoszok, mesék és mondák világában is helyet kaptak. Az antik kultúrákban metaforikusan ezt fejezték ki maguk az égitestek is (a Nap, mely lenyugszik, de másnap újra felkél; a Hold, mely láthatatlanná válik, de rövidesen mint újhold tűnik fel újra): ez a föltámadásban és új életre ébredésben való hit az egész ókori Keleten elterjedt volt.⁴² Ez az eszme hatotta át az egyiptomiak

³⁴ ELIADE 1993. 205.

³⁵ DOBOS 1980b. 640.

³⁶ ELIADE 1993. 74. Lásd még CARLYLE tanulmányát a hőskeresés és hősimadás örök megújulásáról (CARLYLE 1943). Híres elméletében NIETZSCHE az örök visszatérés mítoszáat elevenítette föl.

³⁷ FERENCZI 1968. 27.

³⁸ DOBOS 1986. 131.

³⁹ JUNG 1948. 100.

⁴⁰ FRAZER 1918. 293. j.

⁴¹ ELIADE 1993. 122.

⁴² MAHLER 1908. 4; HONTI 1936. 34–39; uő. 1962. 265–272.

halotti kultuszát és hitvilágát (Osiris-kultusz), s mint narratív motívum a sebezhetetlenség képzete is voltaképpen a halhatatlanságba vetett hittel volt rokon. Egy kínai mítosz a mitikus Kunlun-hegyen a *halhatatlanság fáját* említi, mellette pedig egy csodás kertet, melyben a halhatatlanság vize folyik.⁴³ A bibliai Paradicsom, benne a Tudás fájával ugyanezen gondolat zsidó-eurázsiai előfordulása.⁴⁴

A fenti mitikus hagyományokat, az istenek halhatatlanságát az európai kultúrkörben egyes „jó királyok” örökölték. De az Európán kívüli népek körében is igen elterjedt az a hit – kivált fényes korszakok után a hanyatlás korában –, hogy – miként HERRMANN Antal fogalmaz – a „hatalmas uralkodók és nemzeti hősök, a nemzeti eszmények és aspirációk főképviselei, a nemzeti energia megtestesülései nem haltak meg, hanem tovább élnek, rejtőznek, s maga idejében visszatérnek mint nemzetszabadítók és népboldogítók, mint idegen uralom megtörői és régi hatalom és dicsőség felelőstői, mint az igaz vallásnak diadalra juttatói.

Nyugaton inkább nemzeti, politikai, keleten viszont inkább vallási, dogmatikai jellege van ezen hitnek, melyből aztán legendák és mondák, mítoszok és dogmák sarjadoznak.”⁴⁵ A messianisztikus, chiliasztikus és mahdi mozgalmak ugyanezen néphitben gyökereznek.⁴⁶ A visszatérő hős típusa (mítosza) általánosan ismert a világ – s kivált Eurázsia – népeinek folklórájában, de minden nép visszatérő hőseinek megvannak a sajátos, egyedi vonásai is.

Csakis az európai folklórra jellemző, itt viszont meghatározó súllyal bír azon kiterjedt mondakör-mondatípus, melyet a néprajzi szakirodalomban Kyffhäuser-mondatípusként emlegetnek.⁴⁷ Ennek lényege (szüzséje), hogy a legendás uralkodó (király) nem halt meg, hanem egy hegy, illetve barlang mélyén alszik seregével együtt, várva „az időt”, amikor katonái élén újra népe segítségére siethet.⁴⁸ A típus elterjedése, előfordulásának intenzitása már önma-

⁴³ BODROGI–DOBOSSY–DÖMÖTÖR 1970. 348.

⁴⁴ Nem kizárt bizonyos genetikus kapcsolat e mitikus fák és a mondahagyományban hangsúlyos szerephez jutó hosszú életű és többnyire történeti hősök által híressé lett famatuzsálemek folklórbeli szerepe között. Közvetve ugyanis a maradandóság képzetét közvetítik a mondabeli primér funkció mellett. Lásd például: ELEK 1896. 381; SZENTMIHÁLYI 1958. 20–30; BOSNYÁK Sándor gyűjtése (Klészse). Egyedül Rákóczi kapcsán közel száz ilyen nevezetes fát említ a néphagyomány (részletesen lásd *Rákóczi a néphagyományban. Rákóczi és a kuruc kor mondavilága* című monográfiánkban).

⁴⁵ HERRMANN 1916. 2.

⁴⁶ HELLER 1908. 12.

⁴⁷ DOBOS 1973. 420.; uő. 1980a. 377–378. Helyesen utal rá, hogy ez az elnevezés némileg megtévesztő, ugyanis azt sugallja, mintha egy német (türingiai) folklórjelenséggel lenne dolgunk, holott az a brit szigetektől az uráli népekig mindenütt rendkívül elterjedt.

⁴⁸ A magyar folklórisztikában e típust IPOLYI említi először (IPOLYI 1854. 160, 345). Lásd még: BINDER 1900. 786; HELLER 1904. 257–258; DOBOS 1980a; *A magyar folklór* 1989. 264.

gában is jelzi, hogy jellegzetes *vándordomdáról* van szó, azon kollektív – bár utóbb nemzetekre lebontott – vágyak megtestesüléséről, melyek egy jobb kor eljövételébe vettek. Mint HELLER Bernát fogalmaz: „Az ábránd oly közös, oly emberi. A nép nem tud józan lemondással abba beletörődni, hogy legdicőbb vezetőit örökre elvesztette. Visszavárja őket, annál türelmetlenebb epedéssel várja, minél sötétebb a jelen kor ahhoz a kéhez viszonyítva, mely benne a múltból él.”⁴⁹

Stith THOMPSON *Motif-Indexe* a típus egész sor előfordulására és változataira utal az eurázsiai népek folklóráját áttekintve. Így a szorosán vett Kyffhäuser-típus kapcsán német, angol, skót, skandináv, délszláv, örmény, zsidó, perzsa és indiai ismeretét jelzi.⁵⁰ A narratív folklóralkotások egyes kutatói (Georg von HAHN, Alfred NUTT) az epikus műfajok hősteremtését vizsgálva számba vették az antik és középkori irodalom epikus hőseinek életrajzában szereplő főbb jellegzetességeket. A közös jegyek sorában mindig hangsúlyos helyet foglalt el a hős *visszatérése*. Joseph CAMPBELL az epikus hős kalandjainak sorát az elválás/elválasztás – beavatás – visszatérés által meghatározott szakaszokra osztotta.⁵¹ Jan de VRIES az epikus hős életének tíz lényeges elemét mutatta ki, melyek között a hős sebezhetetlensége és diadalmas visszatérése is (visszatér abban az országba, ahonnet egyszer elűzték/száműzték, és legyőzi ellenségeit) meghatározó alkotó- és szervezőelemként van feltüntetve.⁵² Az ez irányú kutatásokat az 1960-as években Alan DUNDES összegezte és fejlesztette tovább, tizennyolc epikus hős, többnyire antik mitológiai alak történetét elemezve. Szerinte az életsors fontos mozzanatai három csoportba oszthatók. A születéshez, a beavatáshoz és a halálhoz, tehát az átmenet rítusaihoz kapcsolódnak, s melyekben témánk szempontjából az alábbi fő elemek bizonyultak relevánsnak: a hős eltűnik, valamint úgy tudják, hogy nem halt meg (illetve egy vagy több, szentnek tartott sírja is van).⁵³

A belső-ázsiai változatok jellegzetessége, hogy a visszatérő hős történetéből hiányzik a passzív periódus, s leginkább lovon és az égen át jelenik meg újra.⁵⁴ Nem ritka az sem (főként a német és nyugati-szláv változatokban), hogy a

⁴⁹ HELLER 1904. 257.

⁵⁰ Lásd: THOMPSON – a továbbiakban: Mot. – 1956. D 1960. 2. A típus változatai: Mot. A 502. (*The Sleeping Army*); Mot. A 571 (*Culture hero asleep in mountain*); Mot. A 580. (*Culture hero's – divinity's – expected*); Mot. A 581. (*Culture hero – divinity – returns*); Mot. A 172. (*Gods intervene in battle*); Mot. D 1960. 2. 1. (*King asleep in mountain will awake when his horse's shoes are worn down*). A típus távolabbi párhuzamai: Mot. D 1960. (*Magic sleep*); Mot. 1960. 1. (*Seven sleepers*).

⁵¹ CAMPBELL 1956.

⁵² VRIES 1963. 210–226.

⁵³ DUNDES 1965. 142–157.

⁵⁴ Ezen különbségre Csaba királyfi és Szent László hagyományköre kapcsán BINDER Jenő figyelt fel először (1900. 787).

Kyffhäuser-mondák a különféle világvége-jóslatokkal, eszkatologikus szövegekkel összefüggésben jelennek meg, e közvetett módon a narratíva forrásvidékére vezetve tulajdonképpen.⁵⁵

A 19. század a nemzeti hősök születésének a kora. A nemzeti függetlenséget nélkülöző népek esetében megújult funkciókkal, de lényegében a megszo-
kott narratív szerkezetet, formulákat (és rendszerint motívumokat) használva tűnnek fel új (és nem ritkán régi: lásd Rákóczi) népi hősök a tárgyalt szerep-
körben. S ennyiben e típus az európai folklóron belül fokozatosan közép-kelet-
európai sajátossággá vált. Zofia SOKOLEWICZ több lengyel nemzeti hős hagyomá-
nykörét vizsgálva ugyancsak arra figyelt fel, hogy fő vonalakban tipológiai-
lag rokon a sorsuk, így: visszavonulnak – de majd visszatérnek, ha még egy-
szer szükség lesz rájuk.⁵⁶ E nemzeti hősök egyik legfontosabb vonása is az,
hogy nehéz történelmi időben jelennek meg – s mint azt a magyar példák is bi-
zonyítják: rendszerint nemzeti szimbólummá váltak.

A magyar nyelvterületen, a magyar folklórnban a halhatatlanság – KÁLMÁNY
Lajos kifejezésével élve „örökéletűség” – motívuma és a visszavárt hős mon-
datípusa ugyan gyakori, ezen belül azonban a szorosán értelmezett Kyffhäuser-
típus csak szórványosan lelhető fel. A magyar hagyománykör sajátossága,
hogy abban a típus három fő nemzetközi rétege mintegy ötvöződik: egyaránt
megjelenik ugyanis a bizánci legendáriumok harcosszent sémája, a keleti, ún.
„égi lovas” (Hadak útja) típus, valamint a barlang mélyén pihenő, alvó hős kép-
zete. Közös elem, hogy mindig népet megsegítő hősről számol be a hagyomá-
ny, ám a több történelmi korszakon átívelő azonos elképzelés mindig az
adott kornak megfelelően nyer megfogalmazást, rímelve mintegy a történelmi
háttérre: tehát valamelyest örökösen változva, aktualizálódva.

Így a 19–20. századi népmondákban már az a jellemző, hogy a hős, akinek
visszatértét várják, nem király, hanem „csak” szabadságharcos, népvezér, for-
radalmár stb. (Rudolf királyfi is valójában bukott trónörökös), s a csodaszerű-
ség is fokozatosan zsugorodik, egyre reálisabbá válik.⁵⁷ A hősök immár nem
évszázadokat alusznak keresztül, hanem csak eltűnnek, s a halhatatlanság mo-
tívuma is annyiban módosul, hogy a népi képzelet immár inkább csak kitolja
néhány évtizeddel kedvelt és visszavárt hősének életidejét. E narratívákban
mind nagyobb szerepet kap a szóbeszéd – mintegy a rémhír műfajának előz-
ményeként –: a hős nem halt meg, ugyanis helyette egy álhalottat temettek el,
illetve álruhában vándorol az országban, több helyen is látták-látni vélték.⁵⁸
S ugyancsak az újabb kori réteg jellemzőjeként megjelennek az „álhősök” is –
a jelzett több ezer éves hiedelmet esetenként törvénytörési jelentések fogalmaz-

⁵⁵ KOMOROVSKÝ 1999. 141–158.

⁵⁶ SOKOLEWICZ é. n. 125–136.

⁵⁷ DOBOS 1973. 421.

⁵⁸ DOBOS 1986. 217.

ványaivá degradálva. Ami valamiképpen törvényszerű is volt, hiszen a polgárosodással az eredeti világréptől való eltávolodás a múlthoz fűződő kapcsolatokat is oly gyakran negligálta, illetve jelképekké tette.

Összességében azonban a magyar mondahagyomány egészére e funkciószűkülés csak korlátozott érvénnyel volt jellemző. A paraszti szájhagyomány ugyanis túl azon, hogy még a gondolkodás tudomány előtti korszakát tükrözi, bámulatos biztossággal volt képes összekapcsolni a különböző népek, évszázadok, sőt évezredek műveltségi elemeit.⁵⁹ Mintegy igazolva COCCHIARA azon megfigyelését, hogy a folklórban a régen túlhaladott fejlődési fokok ösztöni és szellemi megnyilatkozásai ismételten megújulhatnak, illetve visszatükröződhetnek az újonnan születő alkotásokban.⁶⁰ S miként FERENCZI a szájhagyomány működéséről fogalmaz: „Noha nem képes felleltározni az eseményeket, sőt akárhányszor nagyon is messze jár a valóságtól, mégis megvalósul benne a lényeglátás, a bennünk és általunk létrejövő történet egészének megragadása. Ezt pedig csak azáltal tudja elérni, ha összekapcsolja a rideg valóságot és az eszményi mását, az objektív eszményt és a szubjektív igényt.”⁶¹

IRODALOM

- | | |
|---|---|
| BINDER Jenő | COCCHIARA, Giuseppe |
| 1900 <i>Párhuzamok Aranyhoz</i> . Egyetemes Philológiai Közlöny, 786–791. | 1962 <i>Az európai folklór története</i> . Budapest |
| BODROGI Tibor – DOBOSSY László – | DÉGH Linda |
| DÖMÖTÖR Tekla és mások | 1952 <i>A szabadságharc népköltészete</i> . Budapest |
| 1970 <i>Mitológiai ábécé</i> . Budapest | DOBOS Ilona |
| BRAY, Dorothy Ann | 1971 <i>Tarcal története a szóhagyományban</i> . Budapest |
| 1992 <i>A List of Motifs in the Lives of the Early Irish Saints</i> . Folklore Fellows Communications 252. Helsinki | 1973 <i>Petőfi-mondák</i> . Ethnographia 418–429. |
| CAMPBELL, Joseph | 1980a <i>Kyffhäuser-mondatípus</i> . In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): Magyar Néprajzi Lexikon. 3. Budapest, 377–378. |
| 1956 <i>The Hero with a Thousand Faces</i> . New York | 1980b <i>Mondahős</i> . In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): Magyar Néprajzi Lexikon. 3. Budapest, 640 |
| CARLYLE Tamás | 1986 <i>Paraszti szájhagyomány, városi szóbeliség</i> . Budapest |
| 1943 <i>Hősökről</i> . Budapest | |
| CHADWICK, Owen | |
| 1940 <i>The Growth of Literature</i> . II. Cambridge | |

⁵⁹ FERENCZI 1966. 69.

⁶⁰ COCCHIARA 1962.

⁶¹ FERENCZI 1966. 56.

- DÖMÖTÖR Tekla
1964 *A mondakutatók nemzetközi értekezlete Budapesten.* Ethnographia 166–167.
- DUNDES, Alan
1965 *The Hero of Tradition. The Study of Folklore.* University of California at Berkeley. Prentice-Hall International, Inc. Englewood Cliffs, 142–157.
- ELEK Zoltán
1896 *Gömörmegyei népmondák.* Ethnographia 380–383.
- ELIADE, Mircea
1964 *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy.* New York – London
1993 *Az örök visszatérés mítosza.* Budapest
- FERENCZI Imre
1960 *Rákóczi alakja az abaúj-zempléni néphagyományban.* Ethnographia 389–436.
1966 *Történelem, színhagyomány, mondahagyomány. (Egy magyar népmondakör történeti és társadalmi összefüggései.)* Ethnographia 49–69.
1968 *A népmonda. (Valóságélmény, hagyomány, költészet.)* Kandidátusi értekezés tézisei. Budapest
- FRAZER, James George
1918 *Folklore in the Old Testament.* I. London
- GREXA Gyula
1922 *A Csaba-monda és a székely hunhagyomány.* Budapest
- GRIMM, Brüder
1816 *Deutsche Sagen.* I. Berlin
1956 *Deutsche Sagen.* München
- GÜNTER, Heinrich
1910 *Die christliche Legende des Abendlandes.* Heidelberg
- HELLER Bernát
1904 *Nemzetek és vallások mondái. Csodás alvókról, rejtőző Szabadtókról.* In: Évkönyv. Az Izraelita Irodalmi Társulat Kiadványai. XIX. Budapest, 242–258.
- 1908 *A Kiffhäuser-mondafaj magyar vonatkozásai.* Ethnographia, 146–153.
- HERRMANN Antal
1916 *Rudolf királyfi a mondában.* Ethnographia 1–16.
- HEYMAN, Karl
1956 *Phantasie.* Basel–New York
- HONTI János
1936 *Mesék és mítoszok a halálról és halhatatlanságról.* Ethnographia, 34–39.
1962 *Válogatott tanulmányok.* Budapest
- IPOLYI Arnold
1854 *Magyar Mythologia.* Pest
- JUNG, Carl Gustav
1948 *Bevezetés a tudattalan pszichológiájába.* Budapest
- KATONA Imre
1962 *A népi epika újkori átalakulása egy társadalmi csoport körében. A magyar kubikusok elbeszélő költészete.* Az MTA Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei 178–230.
1980 *Parasztságunk történelemszemlélete.* In: FRANK Tibor – HOPPÁL Mihály (szerk.): Hiedelemrendszer és társadalmi tudat. I. Budapest, 242–254.
- KOMOROVSKÝ, Ján
1999 *Pramene l'udovných eschatologických legiend a povestí.* Slovenský Národopis 2–3. 141–158.
- KÖVÁRY László
1857 *Száz történeti rege.* Kolozsvár
- LUBY Margit
1938 *Népünk történelmi tudásáról.* Társadalomtudomány 169–176.
- LÜTHI, Max
1960 *Das europäische Volksmärchen, Form und Wesen.* Bern

A magyar folklór

- 1989 (Szerk.): ORTUTAY Gyula. Második kiadás. Budapest
- MAGYAR Zoltán
- 1998a *Szent László a magyar néphagyományban*. Budapest
- 1998b *Báthori Endre alakja az erdélyi néphagyományban*. Kolozsvár
- 2000a *Szent István a néphagyományban*. Budapest
- 2000b *Rákóczi a néphagyományban. Rákóczi és a kuruckor mondavilága*. Budapest
- MAHLER Ede
- 1908 *A halhatatlanságban való hit az ókori keleti népeknél*. Ethnographia 1–12.
- MEDNYÁNSZKY Alajos
- 1826 *Malerische Reise auf dem Waagflusse*. Pest
- 1829 *Erzählungen, Sagen und Legenden aus Ungarns Vorzeit*. Pest
- 1832/34 *Elbeszélések regék 's legendák a' magyar előkorból*. I–II. Pesten
- NAUMANN, Hans
- 1923 *Primitive Gemeinschaftkultur, Beiträge zur Volkskunde und Mythologie*. Jena
- ORTUTAY Gyula
- 1959 *Variáns, invariáns, affinitás. (A szájhagyományozó műveltség törvényszerűségei.)* Az MTA II. Osztályának Közleményei X. 195–238.
- PEUCKERT, Will-Erich
- 1962 *Sage*. In: STAMMLER, W. (Hrsg.): *Deutsche Philologie im Aufriss*. III. (2. Aufl.) Berlin, 1641–1676.
- PRÜTTING, Hildegunde
- 1955 *Zur geschichtliche Struktur der volkstümlich Geschichtsüberlieferung untersucht an der Pfalz*. Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde. München, 16–26.
- REDFIELD, H.
- 1957 *The Little Community*. Chicago
- SÁNTHA György
- 1943 *A harcos szentek bizánci legendái*. Budapest
- SOKOLEVICZ, Zofia
- é.n. *National Heroes and National Mythology in 19th and 20th Century Poland*. Ethnologia Europae 21 (2). 125–136.
- SYDOW, Carl Wilhelm von
- 1948 *Selected Papers on Folklore*. Copenhagen
- SZENTMIHÁLYI Imre
- 1958 *A göcseji nép eredethagyománya*. Budapest
- THOMPSON, Stith
- 1955/58 *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*. I–VI. Copenhagen
- TOMPA Mihály
- 1846 *Népregék, népmondák*. Pest
- UJVÁRY Zoltán
- 1995 *Rákóczi-mondák a folklórban*. In: *Miscellanea*. I. Folklór és etnográfia 89. Debrecen, 63–71.
- VOIGT Vilmos
- 1980 *Hős*. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Ortutay Gyula. Magyar Néprajzi Lexikon*. 2. Budapest, 592–593.
- VRIES, Jan de
- 1963 *Heroic Song and Heroic Legend*. London

SOME THEORETICAL ASPECTS
OF THE HISTORICAL LEGEND TRADITION
(CONCEPTION OF HERO, IMMORTALITY AND
THE IDEA OF RETURN)

In my paper I examine some theoretical problems and aspects of the historical legend tradition with special reference to the conception of the hero shaping it, and the types of narratives that have immortality and the return of the hero as their central theme. This tradition is but a small part of the whole corpus of Hungarian and international historical legends. It may nevertheless be taken as characteristic and essential to the whole, since historical legends as a genre are characterised by both stability and change. The concept of the 'hero' at issue has been around over different periods and centuries and adhered to a number of different historical personalities – sometimes by accident but generally deliberately –, whose poetic folklore traditions denote Hungarian history in an expressive way – mostly metaphorically or symbolically, but increasingly realistically as we draw nearer to our age.

The forerunners of this legend pattern may be found in many traditions (antique hero-cult, German mythology, Mahdi-belief and the like), but it is notable that the most important texts are of Central Asian origin. By examining the occurrences of this legend type, I have found one and a half dozen historical personalities in whose popular folklore tradition the above mentioned ideas and conceptions are present. So the traditions concerning Crown Prince Csaba, Saint Ladislaus, King Matthias, reigning Prince Rákóczi, revolutionary hero and martyr poet S. Petőfi and the Habsburg Prince Rudolph belong to this category. However, it is true that in some cases (e.g. King Matthias') the traditions were known by and borrowed from neighbouring populations. The medieval heroes of this legend type, and its medieval strata, are characterised by narrative sub-types and spiritual impulses that exist simultaneously – a phenomenon that becomes extremely rare later on.

MEGSZÁLLOTTSÁGJELENSÉGEK, MEGSZÁLLOTTSÁGRENDSZEREK. NÉHÁNY KÖZÉP-KELET-EURÓPAI PÉLDA

Tanulmányomban néhány közép-délkelet-európai megszállottságjelenséget tekintek át, és ezek interpretálásra teszek javaslatot.¹

A *megszállottság* a természetfeletttel való kommunikáció egyik alapformája. Elméletileg szorosan a transz pszichobiológiai állapotához, illetve – az etnopszichiátriában divatosá lett kifejezéssel – a normálistól eltérő vagy *módosult tudatállapotok* (*ASC = altered states of consciousness*) valamely fokozatához kötődik. Eszerint a transz a megszállottságélmény létrejöttének alapfeltétele, „pszichobiológiai kondíciója.”²

1. A szűkebb meghatározások szerint a megszállottság olyan élmény vagy magyarázat kísérette ASC állapot, amely szerint az egyén egy idegen szellem befolyása alá kerül, ez be is léphet testébe, személyiségét megváltoztatja, illetőleg „megtestesül” az uralma alá vont *gazda* (*host*) személyben.³ Különösen a pszichológia, pszichiátria felől közelítő kutatók az idegen szellem jelenlétét (pszichológiailag: *többes személyiség, multiple personality* létrejöttét) hangsúlyozzák s nem a módosult tudatállapotot; terminusként is ezt használják.⁴

2. A másik lehetőség az, hogy a megszálló nem hatol a megszállott testébe, csak ott van körülötte, kívülről támadja, tartja uralma alatt (ezt nevezik *circumpossession*nak vagy *obsession*nak [német *Umsessen*]⁵ vagy – angol terminusával – *essence possession*nak, *lényegi* vagy *általános megszállottságnak*.) Ez

¹ Tanulmányom első megfogalmazásakor a megszállottság térségünkben ismert változatainak átfogó áttekintésére törekedtem. Időközben azonban publikáltam a halotti megszállottságról egy rövidebb, a démoni megszállottságról és ördögüzésről egy hosszabb összefoglalást (Pócs 2001a; 2001b), ezért most a megszállottság e két kulcsponti formációjáról aránytalanul röviden írok, utalva a bővebben kifejtett verziókra, néhány ismétlést azonban (különösen a bevezető oldalakon) nem tudok elkerülni.

² CRAPANZANO 1987. 14.

³ BOURGUIGNON 1976. 7–8; HOLM 1982. 8–15; SIIKALA 1982.

⁴ OESTERREICH 1921. I. fejezet; DANFORTH 1985; ARBMAN 1963. III. 211, 239; CRAPANZANO 1987. 14; GOODMAN 1998.

⁵ BENZ 1972. 137–139.

nem konkrét, nem személyes; lényegét jól kifejezik a magyar (ördögre, rossz szellemekre vonatkozó) *körülvesz, kerülget, kísér, kísért* terminusok, vagy BENZ vár metaforája: a possessio az elfoglalt vár, míg az obsessio a „kívülről” támadott vár.⁶ (Lauri HONKO például ezt tekinti alapkategóriának, és ezen belül szűkebb kategóriának a testbe hatolást.)⁷

E két fajta viszony valamelyike szolgál alapjául minden megszállottságjelenségnek. Ezek szokásos csoportosítása a szellemek mibenléte és az ember-szellem viszony irányulása alapján:

a) a szellemek támadó behatolása, erőszakos uralkodása (ezek természet-szerűleg „rossz” démonok);

b) isteni megszállottság, amikor az istenség a testbe mint egy szent edénybe hatol, illetve az embert pártfogásába veszi, uralma alá hajtja. Ez sokszor egyidejűleg *unio mystica* is, misztikus egyesülés az istenséggel (a két kategória részben fedi egymást), amit a kollektív rítusok esetén az istenség maszkokkal, táncokkal, „utánzással” való megjelenítése is hangsúlyoz;⁸

c) a *mediumizmus (mediumship, mediumism)*,⁹ amikor az ember mintegy közvetítő edénye egy másik ember vagy a közösség felé az istenség, szellemek akaratának, üzenetének, divináció esetén az emberek kérdéseire adott válasznak.¹⁰ Ilyenkor (többnyire) nincs szó a megszállottság bizonyos tekintetben legfontosabb jellemzőjéről: a megszállott emberen való uralkodásról, és különösen nem a szellemvilág agresszív támadásáról.

A kapcsolat létrehozásának technikája biopszichikai meghatározottsága alapján kétféle lehet: α) spontán és β) akaratlagos,¹¹ illetőleg rituális. A szellem/istenség rituális testbe hívása történhet kollektív rituális transz (megszállottságkultuszok), valamint a médiumizmus különböző változatai: látók, jósök, papok, gyógyítók – tehát különböző vallási tisztségviselők – megszállottsághatártechnikái révén, akik számára hivatásuk betöltéséhez szükséges a megszállottság állapotának akaratlagos elérése.

A pszichobiológiai meghatározottság mellett több újabb összefoglalás – például SIKALA és HOLM tanulmányai¹² – a transztechnika alkalmazási körén

⁶ BENZ 1972. 141.

⁷ HONKO 1968. 29.

⁸ A Benz szerkesztette, 1972-ben megjelent vallástörténeti-vallásetnológiai konferencia előadásain alapuló kötet több szerzője az isteni megszállottságot Ergriffenheitnek (‘elragadtatás/elragadtatottság’) nevezi, és csak a démonit mondja Besessenheitnek (BENZ 1972). A miszticizmus kategóriájáról e kontextusban lásd HOLM 1982. 8.

⁹ A médiumizmus szót – megfelelő magyar kifejezés híján – az itt említett angol szavak nyomán hoztam létre.

¹⁰ ELIADE 1987. 376: „...the oracular medium ... loses all awareness ... and therefore often remains ignorant of the message that is communicated...”

¹¹ OESTERREICH megkülönböztetése szerint (i. h.).

¹² SIKALA 1982. 103; HOLM 1982. 3.

kívül is terjedő vallási/kulturális jelenségként is tárgyalják: az ASC csoportjait részben fedő, specifikus kulturális interpretációt igénylő kategóriaként. FIRTH a helyi szociálpszichológiai és kulturális interpretációra helyezvén a hangsúlyt, azt írja, hogy a megszállottság „phenomen of abnormal behaviour which are interpreted by other members of the society as evidence that a spirit is controlling the person's actions and probably inhabiting his body”.¹³ A megszállott pszichobiológiai élményei, élményeinek saját interpretációja és a külső szemlélők magyarázatai egyaránt messze túlterjedhetnek a transzállapot valódi megletén. Erica BOURGIGNON például „possession belief and non-trance behaviour”-ról beszél bizonyos betegségstünetek magyarázatával kapcsolatban.¹⁴ Gyakorlatilag megszállottságnak tekinthetünk minden kulturálisan annak tekinthető formát; LEWIS szavaival: „If someone is, in his own cultural milieu, generally considered to be in a state of spirit possession, then he or she is possessed.”¹⁵

Egy másik szemszögből nézve: a transzviselkedéshez asszociált hiedelmek természetesen nem mindig megszállottsággal kapcsolatosak, hanem lehetnek például a samanizmus kategóriájába tartozó jelenségek. A samanizmus és megszállottság kategóriáinak meghatározása és megkülönböztetése alábbi tematikánk szempontjából is érdekes. E téren a kutatásban eleinte inkább a szembeállítás, sőt a merev elválasztás volt jellemző: a megszállottságra egy, a támadó/uralkodó szellemeknek alárendelt viszony, míg a samanizmusra a szellemek irányítása („mastering spirit”, „spirit mastery”) jellemző. Akár a samanizmus, akár a megszállottság túláltalánosítása együtt járt a megkülönböztetés abszolutizálásával. Az a vélemény, hogy minden transzjelenség vagy a szabad lélek testtől elszakadása, minden „testen kívüliség élmény” samanizmus, a mai napig kísért, nem annyira a vallásetnológiában, mint az európai – vagy akár a magyar – folklorisztikában.¹⁶ De a lélekvesztés, illetve lélekutazás hiedelme az etnológiai kutatásban is egyik sarkpontját jelentette a samanizmust és a megszállottságot elválasztó, őket éppen e merev elválasztás alapján meghatározó nézeteknek, a samanizmusnak általában ez a par excellence ismérve.¹⁷ (Semmilyen általam ismert meghatározásból nem marad ki, azokéból sem, akik, mint pél-

¹³ CRAPANZANO 1987. 12 idézi FIRTH 1967. 296 lapjáról, ahol ő a megszállottság, médiu-
mizmus és samanizmus három kategóriáját különbözteti meg.

¹⁴ BOURGIGNON 1973. 11.

¹⁵ LEWIS 1978. 46.

¹⁶ Vö. például a Guntram-monda kapcsán komolyan felmerült kérdést: az európai mon-
daviariások lehetnek-e egy keletről hozott samanizmus hozadékai: vö. LIXFELD, H. 1970
(valamint VOIGT Vilmos szerkesztői kommentárja) és LIXFELD, H. 1972.

¹⁷ FINDEISEN (1957. 121–139) majd Luc de HEUSCH (1971. 228) szerint például a sámán
legfontosabb jellemzője a testet elhagyó lélek utazása a szellemvilágba a világtengely men-
tén. HULTKRANZ (1978; 1984) és ELIADE (1987) szerint is a lélekutazás legfontosabb vagy
legalábbis legnyilvánvalóbb jele a samanizmusnak.

dául HULTKRANZ, nem egyetlen meghatározó jegyet emelnek ki, hanem kulturális komplexumként írják le a samanizmust¹⁸).

LEWIS joggal hívta fel a figyelmet arra, hogy a kulturális interpretáció igen különböző lehet egy-egy mégoly azonos jelenség esetén is, nem helyes például egy állandó, változatlan kozmogóniai rendszert elkülöníteni a samanizmus jellemzőjéül; ezt a tunguz samanizmus konkrét példájával teszi világossá;¹⁹ mint írja: „Those who practise controlled possession, 'mastering' spirits, are in the Arctic known as 'shamans'.”²⁰ BOURGUIGNON véleménye szerint – és ennek igazáról európai példáink is meggyőznek – a két rendszer alternatív, egymást kiegészítő magyarázatokként egyazon társadalomban egyidejűleg is jelen lehet.²¹ FIRTH²² az ember–szellem viszony alapján különbözteti meg a megszállottságot és médiumizmust a samanizmustól, és ez rendben is van, csak nem szabad elfelejtenünk, hogy ugyanannak a gazda–szellem viszonynak egy más társadalmi-kulturális kontextusban egészen eltérő magyarázata lehet.

Ahogy a samanizmus, úgy a megszállottság meghatározása és megkülönböztetése sem lehetséges egy-egy, a rendszerből kiemelt jelenség alapján. Paradox módon a test par excellence „megszállása” sem határozhatja meg a megszállottságot mint rendszert. Megszállottságmozzanatok ugyanis ugyanúgy előfordulnak a samanizmus rendszereiben, mint ahogy testen kívüliség, lélekutazás a megszállottság rendszereiben. Mivel a speciális viszony a szellemvilághoz önmagában csak a megszállottságot mint jelenséget határozza meg, a jelenségek helyes interpretálásához a szellemvilággal való kommunikáció különböző megszállottság alapú rendszereiben kell őket elhelyeznünk. Azt minősítjük megszállottságrendszernek, amikor a megszállottság mint a szellemvilággal való kommunikáció egy formája valóban a rendszer funkcionális magja és nem csak egy „benne” előforduló jelenség.

A továbbiakban áttekintek néhányat a legfontosabb megszállottságformációkból a magyar parasztság és a szomszédos közép-kelet-európai népek hiedelemrendszereiből és rituális gyakorlatából. Más témák vizsgálatára során kezdem arra figyelni, hogy mennyire jelen vannak a megszállottságrendszerek és -eszmék Közép- és Kelet-Európa néphitében, rituális gyakorlatában, és mennyi olyan jelenség van, melyet megszállottságnak kell értelmeznünk, noha eddig ez nem merült fel a kutatásban. A samanizmus és megszállottság meghatározásával és megkülönböztetésével kapcsolatos etnológiai, etnopszichiátriai és vallásetnológiai viták és véleménycserék és különösen egy – ezt a kér-

¹⁸ HULTKRANZ kritériumai magukban foglalják az ELIADE által hangsúlyozott mennyei legfőbb lényt és a sámán misztikus repülését a világtengely/világfa mentén: HULTKRANZ 1978. 43.

¹⁹ LEWIS 1978. 56.

²⁰ LEWIS 1978. 64.

²¹ BOURGUIGNON 1968. 9.

²² Vö. a 13. jegyzetben idézeteket.

dést erősen exponáló – francia konferencia²³ adtak számomra indítékot ahhoz, hogy a megszállottság közép-kelet-európai népi elképzeléseivel és gyakorlatával kapcsolatos adalékaimat összeszedjem, és ha mégoly hiányosak is, megpróbáljam segítségükkel végiggondolni, hogyan is állunk ezek fényében a megszállottság különböző formációival. Egyelőre nem tudom az összes általam megszállottság-alapúnak tekintett rendszert, illetve az összes megszállottságjelenséget számba venni, olyannyira hiányzik az ilyen irányú adatgyűjtés (pl. az ún. samanisztikus varázslók ilyen szempontú vizsgálatához; a dél-európai megszállottságkultuszok vonatkozásában is kevés az ismeretem). Sok „gyanús” jelenséget ezért csak éppen megemlítek az alábbiakban, csak néhányra térek ki részletesebben. Adataim hiányosak, nem e célra gyűjtöttem őket, és igen heterogén módon vonatkoznak – a jobban feltérképezett magyarországi terepen kívül – Közép- és Kelet-Európa némely velünk többé-kevésbé szomszédos területére. Így az összehasonlító adatokra vonatkozó utalások is meglehetősen esetlegesek lesznek, és időnként Európa távolabbi tájaira is elkalandoznak, de ez sem lesz tanulság nélkül. Úgy vélem, mindeme hátrányok ellenére és fenntartások mellett is hasznos egy áttekintés a problematikáról.

A témát szisztematikusan csak az említett párizsi konferencia óta, két csíki falu néphitének feltérképezése céljából végzett terepmunkán²⁴ kíséreltem meg gyűjteni, és az eredmény elég meglepő volt: a vizsgált római katolikus falvakban sokféle és igen eleven megszállottságképzet él, a megszállottságtól megtisztító rítusok eleven gyakorlatával, a román papok, szerzetesek ördögűző szertartásaival, volt megszállottokról szóló, sőt olykor tőlük maguktól hallott élményelbeszélésekkel.²⁵

A rendszerek vizsgálatában általában nehézséget okoz, hogy ezek társadalmi meghatározottsága már igen kevéssé fogható meg, ritkán találkozunk megszállottakkal és megszállottságrítusokkal, inkább csak ezek elbeszélte emlékeivel: a teljes rendszereknek a töredékes elemeiből, narratív metaforáiból tudjuk csak rekonstruálni a szimbolikus rendszereket. Segít értelmezni az utóbbit, amikor – mint némely újonnan gyűjtött erdélyi adategyüttesünkben – kezünkben van a működő rendszer s a csak szimbolikus/metaforikus kifejezésmód együttese. Alább bemutatott újkori európai adataink másodlagossága, sokszor „már csak folklór/narráció” mivolta indokolja, hogy a megszállottság fenti, LEWISTŐL idézett meghatározását így egészítsük ki: amiről a megszállottság kul-

²³ „Le Chamanisme: perspectives Religieuses et Politiques” című konferencia Chantillyban 1997-ben.

²⁴ A pécsi egyetem diákjaival töltöttem három hetet Csikkarcfalván és Csíkjenőfalván; a gyűjtést ők még további 2-3 hétig folytatták. Köszönöm tanítványaimnak, hogy saját adataim mellett az ő gyűjtésüket is felhasználhattam e dolgozatban.

²⁵ Gyűjtési eredményeimet kiegészítette KESZEG Vilmos azóta megjelent könyve a Mészesség néphitéről, az ördögi és halotti megszállottság sok adatával. (KESZEG 1999).

turálisan meghatározott metaforikus kifejezőmódjával beszélnek, az megszállottság. Ez a metaforikus rendszer természetesen a testtel, a test fiziológiai és fizikai állapotával kapcsolatos.²⁶

HALOTTI MEGSZÁLLOTTSÁG

A sokféle kulturális meghatározottságú megszállottságjelenségnek és -rendszernek vannak közös sajátosságai, mégpedig az élők és holtak, valamint a lélek/szellem és test viszonyára vonatkozóan. Ezek az ember- és szellemvilág közti kommunikáció alapjául szolgáló archaikus közegnek és eszköztárnak és egyúttal mindegyik rendszer archaikus mélystruktúrájának tekinthetők. Ezekről a legközvetlenebbül a halotti megszállottság formációiban megnyilvánuló jelenségekről bővebben írtam halotti megszállottságot elemző tanulmányomban,²⁷ itt most felsorolásszerűen a leglényegesebbekről:

Az embernek – minden európai nép hiedelmei (vallása) szerint – van *élet-lelke*, amely esetleg a test meghatározott helyén/szervében (pl. szív) székel, vagy a vér lehelet/lélegzet testesíti meg, és van egy *szabad, külső vagy árnyék-lelke* (*hasonmása, alteregója*), ami elszakadhat a testtől. Ölteth állatalakot is, vannak továbbá testi/fizikai és lelki/szellemi változatai, illetőleg *kísérőlélek, sorslélek* és *örzőszellem* funkciót betöltő alakjai. Van továbbá egy – ezekkel azonos vagy nem azonos –, hasonló alakváltozatokban megjelenő, halál után tovább élő lélek.²⁸ A különböző megszállottságrendszerekben mindezek – például élő ember lelke (testi vagy szellemi hasonmása) vagy holt ember lelke – éppúgy lehetnek megszállottak, mint megszállók. A testek-lelkek-hasonmások-szellemek változatos konstellációi mindegyikének többféle interpretációja lehetséges, ugyanakkor ezek nem feltétlenül és csakis megszállottságjelenségként értelmezhetők. A szellemek például megtestesülhetnek megszállottság-élmény/magyarázat nélkül is, az élők hasonmása, a halottak szelleme ölteth állatalakot, amit bizonyos rendszerekben megszállottság, máshol, más interpretációk szerint nem az.

Az élők-holtak világának flexibilisek a határai, az ember testi és szellemi mivoltában egyaránt könnyen átjuthat rajtuk. A határokon átjutás egyik alternatív formája a megszállottság (másik a testet elhagyó lélek „utazása”). Ebben fontos tény, hogy a megszállott nemcsak a megszálló szellemlény énjét fogadja magába és fogadja irányítójául, hanem testi kondíciói is átlényegülnek szel-

²⁶ Vö. BODDY 1994. 411.

²⁷ PÓCS 2001a.

²⁸ E felsorolás igen vázlatos, leegyszerűsített képe a valóságnak. Lásd a téma néhány fontos feldolgozását: ROHDE 1925; PEUCKERT 1960; WIEGELMANN 1966; BUCHHOLZ 1968; MEYER-MATHEIS 1974; STRÖMBÄCK 1975; LECOUEUX 1992. A kérdés kissé bővebb taglalása: PÓCS 1997. 2. fejezet.

lemivé; így jön létre (az élők vagy holtak) szellemtulajdonságokkal bíró teste: *fizikai alteregója*,²⁹ amely a megszállottság kontextusában értelmezve megszállt (élő vagy holt) test, amely például könnyű lesz, lebeg, nem süllyed le a vízben, felszáll, „elragadják”; ennek az archaikus eszköztárnak éppen az *elragadás* az egyik leggyakoribb metaforája, ami szinte minden megszállottságrendszerben megjelenik.

Ehhez a mélystruktúrához tartozik az archaikus világgép kettős tér-idő szerkezete is, amely az élők–holtak kommunikációs formáinak fontos alapja, ennek révén minden olyan megszállottság-formációban szerepe lehet, amelyben a „megszállóknak” van valamilyen halotti kapcsolata. Ennek az archaikus világgépnek megfelelően, amelynek mai napig sok nyoma észlelhető Európa folklórájában³⁰ az univerzum élők és halottak világára tagolódik, a tér egy darabja, egy-egy időszakasz vagy az élőké, vagy a holtaké. Saját térfelület bizonyos időszakaszokban – például a keresztény naptár halotti periódusaiban – mintegy megszállva tartják a halottak: birtokba veszik a terepet, amely ilyenkor az élők számára tilos, tabukkal sújtott.³¹

Noha a köztudat szerint Európában (csak) az ördögi megszállottság formációi jellemzőek, és a vallásantropológiai kutatás a halotti megszállottság klasszikus területének Afrikát és a Közel-Keletet tartja,³² a halotti megszállottság különböző típusai Európában – adataim alapján eddig úgy látom, hogy főleg Kelet-Európában – is jelen vannak. Másrészt Európa megszálló démonainak sorába korántsem csak a keresztény ördög tartozik, hanem van egy gazdag nem keresztény népi démonvilág, amelynek számos „megszálló” alakja van kapcsolatban a halottakkal (de természetesen a keresztény ördöggel is). Általában nehéz a halotti és démoni megszállottságot egyáltalán kettéválasztani. Európai viszonylatban sokszor szinte egyazon rendszer részeként kell egy archaikusabb halotti-démoni és egy kulturálisan szervezettebb keresztény ördögi megszállásról beszélnünk. Halotti megszállottságról szóló tanulmányom részletesebb bemutatására hivatkozva itt csak felsorolásszerűen említem meg a halotti megszállottságnak a Kárpát-medencében és környékén ismert formációit.

1. A „rossz” halottak ember elleni agressziójának fő formája a *circumpossession/obsessio* – lényegi megszállottság – az előbb említett kettős tér- és időszerkezet jegyében. Jelenkori adataink szerint ott, ahol a *jó/rossz háziszellemek* kettőssége ismert, mint például a keleti szlávoknál, románoknál (magyaroknál igen szórványosan), ott ezek a rossz szellemek gyakori megszállói az élőknek.

²⁹ PEUCKERT (1960) majd LECOUEUX (1992) hívták fel először a figyelmet a fizikai alteregó szellemi alteregótól („lélektől”) való megkülönböztetésének fontosságára az európai hiedelemrendszerekben, elsősorban germán vizsgálati anyagok tanulságai alapján.

³⁰ Lásd GUREVICS 1974; PÓCS 1983; PÓCS 1992b.

³¹ Erről részletesebben: PÓCS 1983; PÓCS 1986.

³² GOODMAN 1998. 95–99.

A halottak megszállják az emberi településeket, és azt rossz befolyásuk alá vonják, ami szoros kapcsolatot, közvetlen kontaktust jelent a halottak világával – a megszállottság révén az ott lakók maguk is mintegy halottakká lesznek. A támadó kísértetek poltergeist jelenései, a halottak idejében az élők elragadása földi kvázitúlvilágokra gazdag kulturális variációkban létező jelenségek a mai Európában is. A házat megszálló, zűrzavart keltő, zajkeltő, „hajingáló”, olykor az embereket, állatokat bántalmazó kísértet lehet például az orosz domovoj, kikimora, a német kobold, a román moroi.³³ Megszállóként támadnak sok esetben a vezeklő, státus nélküli (kereszteletlen), túlvilágra, illetve purgatóriumba nem jutott lelkek is;³⁴ vezeklő vagy elkárhozott halottak a magyar *rosszak*, *gonoszak* is, akikhez a halotti időszakokban hasonló jelenségek fűződnek,³⁵ vagy a mezőségi tisztátalan. Ez utóbbinak és a hasonló román hiedelem-lénynek az adataiból a „terek megszállásának” archaikus vonásai rajzolódnak ki.³⁶ A rossz halottak „térmezszállásához” szorosan hozzátartozik az élők éjszakai kihívása, elragadása, meghordozása: az elragadás mintegy ideiglenes halál. Vannak eksztázisban, álomban – „túlvilágjárásként” – megélt formái is, de sajátos módon „testileg” is lehetséges (lélekben vagy „testben” lebeg, repül, eltéved, máshol találja magát: a káoszba = halálba jut). Európa több pontján – Erdélyben is – találkozunk annak a nyomaival, hogy az ijedség nevű betegség (aminek talán legeredetibb változata a halottaktól való félelem a halottak helyein) tulajdonképpen rossz halottak általi megszállottság.³⁷

A rossz halottak egy sajátos, úgy látszik, Európa nagy részén ismert csoportja a *széllelkek*, a szélben, felhőben száguldó *vihardémonok* (német nyelvterületen *wütendes Heer*, *wilde Jagd*, a magyar karácsonyi *rosszak*, magyar és délszláv *kereszteletlenek*). Ezek a sokszor halotti időkben (például a téli napforduló körül) megjelenő lélekcsoportok a felhőkben száguldanak, a szélbe, felhőbe *ragadják el* az élőket.³⁸ A megszállottság másik rájuk jellemző metaforája az *ütés*, ami a hirtelen jövő bénaság széldémonokkal kapcsolatos magyarázata.³⁹

³³ STENIN 1890. 268; MANSIKKA 1911; CANDREA 1944. 152–156.

³⁴ Lásd erről részletesebben: PÓCS 1997. 33–36; PÓCS 2000. A legfontosabb szakirodalomból: PENTIKÄINEN 1968; SCHMITT 1994; LECOUTEUX 1987a. 233–248.

³⁵ Lásd a Magyar Néphit Archívum „Rosszak” csoportját a MTA Néprajzi Kutatóintézetében.

³⁶ KESZEG 1991. 91–95; MUŞLEA – BÎRLEA 163–170.

³⁷ Lásd: MANNINEN 1922. 13–21; VAJKAI 1943. 25; OLÁH 1986, 136–137; KOMÁROMI 1995. 13–20.

³⁸ Levegőben, szélben embereket is elragadó gonosz lelkek, lásd például MANNINEN 1922. 107–117 (finn, lapp, inkeri, észti, germán, orosz stb.); MOSZYŃSKI 1929. 651–653; MEISEN 1935; KURET 1975; ZEČEVIĆ 1981. 123–125; JANKÓ 1891. 277.

³⁹ Ütés: MANNINEN 1922. i. h.

2. A tisztátalanokkal kapcsolatban jól dokumentált forma a személyes megszállottság, a *possessio* is. KESZEG Vilmos mezőszéki leírása szerint a gonosz lélek vagy tisztátalan által megszállt ember depressziós, bánkodik, fél egyedül, izgatott, önkívületben van, énekel, ruháit leszaggatja, nagy erő szállja meg, forog-forog körben, majd elesik, nem beszél – és amikor a tisztátalan elhagyja, kimerült, erőtlen, nem tud megállni a lábán.⁴⁰ Úgy látszik, a román néphitben is nyomatékosan jelen van a halotti megszállottságnak ez a konkrét formája: úgy képzelik, hogy „a tisztátalan bemegy az emberek és állatok testébe”; másrészt a megszállottság révén az ember „több lélekhez” jut, saját isteni lelkén kívül egy gonoszhoz is⁴¹ (ami pontosan egyezik az ördögi megszállottság középkori egyházi elképzelésével).

Amennyire adatainkból megítélhető, mindkét forma esetében a rossz halottak befolyásának par excellence megszállottságformájáról van szó, ahol a megszállottság a természetfeletti kommunikáció lényegi magját jelenti.

3. A *médiúmizmus* rituálisan indukált formái⁴² közül a halottakkal kapcsolatos rendszerek világszerte igen elterjedtek.⁴³ E formák a halotti megszállás egyéb formáitól elválnak, inkább az istenségek médiumaival vannak kapcsolataik. A magyarság gyakorlatából is ismert falusi médium-halottlátó változatokra Európa több pontjáról vannak adataink.⁴⁴ Ezek valószínűleg nem tükrözik a jelenség igazi elterjedtségét, múltbeli súlyát Európa hagyományos kultúráiban. Az elit kultúra halottidéző gyakorlata mellett bizonyos népi formák is éltek Európának legalábbis sok területén. A 19. század óta fokozatosan terjedő okkultista médiumizmus⁴⁵ hatása is kimutatható, de úgy látszik, bizonyos hagyományos „falusi” formák ettől függetlenek voltak.⁴⁶ Ami a magyar *halottlátót* illeti, annak médiumtípusa, úgy látszik, kevésbé volt elterjedt, mint a halottak odaidézése és „látása”;⁴⁷ friss gyűjtésekből származó adatainkból úgy látszik, hogy Dél-Magyarországon és Erdélyben volt leginkább honos ez a változat.

⁴⁰ KESZEG 1999. 93, 316.

⁴¹ MUŞLEA – BIRLEA 1970. 171.

⁴² ZUESSE terminusával invited spirit mediumship, vagy mediumistic divinatory trance: ZUESSE 1987. 376.

⁴³ A fent említett 1997-es chantilly konferencia sajnos még nem publikált és ezért nem hivatkozható előadásából leszűrt tapasztalat (különösen feltűnőek voltak – a magyar halottlátó szerepével való hasonlóságuk okán – az indiai, kínai, japán, koreai médium-halottlátóról szóló előadások).

⁴⁴ Lásd: PÓCS 1997b és az ott közölt európai adatok.

⁴⁵ Lásd erről például PARKER 1975. 57–62.

⁴⁶ Csíkbán például a helyi falusiak jól ismerik az újkori spiritizmus értelmiségiek által gyakorolt módszereit is (helyi orvosoktól vagy valamikori bukaresti értelmiségi családoktól, ahol cselédkedtek), de pontosan megkülönböztetik a halottlátás helyi hagyományaitól.

⁴⁷ A magyar halottlátóról, illetve két típusáról összefoglalóan: DIÓSZEGI 1958. 297–302; BARNA 1981; CZÖVEK 1987. Lásd részletesebben az adatokról: PÓCS 2001a.

Sajnos a rituális technikákra vonatkozó adatok elég szűkszavúak. Európa egészét tekintve Karéliából vannak a leggazdagabb dokumentumaink, Matt SALO leírásából: a látó a beteggel együtt kimegy a temetőbe, varázskörben megidézi a halottakat, akik megszállják mind a gyógyítót, mind a beteget, és azok transzban megkapják tőlük a gyógyulásra vonatkozóan kért információkat.⁴⁸

HALOTTI ÉS ISTENI MEGSZÁLLOTSÁG: TÜNDÉREK

A halotti megszállottság fontos délkelet-európai kulturális variánsa a *tündérek* általi megszállottság. A közép-délkelet-európai tündérek kapcsolatban vannak a halott ősökkel; jellegzetes szinkretisztikus hiedelemleányok, akiknek egyik „gyökere” – legalábbis a szláv hiedelmeket illetően – a halottak. A görög és albán tündérvilágnak is vannak halotti vonásai,⁴⁹ de ez a helyzet a germán, valamint kelta nyelvterületek tündérhiedelmeivel kapcsolatban is.⁵⁰

Az általam jobban ismert kelet-délkelet- és közép-európai (keleti szláv, délszláv, görög, albán, román és magyar) tündérhiedelmek és -kultusz adataiból világos, hogy több-kevesebb intenzitással (a románságnál igen nagy mértékben) honos a tündéri megszállottság jelensége, mégpedig több formában. A legalapvetőbb változat egyezik a halotti megszállottság bizonyos formáival, ez az archaikus tér-idő szerkezetben működő *obsessio*; ez a tündérek „rossz halott” oldalával függ össze. Ennek egyik formája az, hogy a tündérek halotti jellegű tér-idő tabuik megsértőit – tehát aki az ő idejükben az ő tereikre: forrásaikra, ösvényeikre, a réteken tánchelyeikre merészkedik – betegségekkel büntetik, illetve elragadják. A halotti térbe (időbe) jutás eredményei az onnan „hozott” jellegzetes tündérbetegségek: fejfájás, epilepsziára utaló tünetek, végtagbántalmak.⁵¹ Az elragadás az e térségben nagy számban ismert memoratok szerint lehet transzállapotban megélt kvázihalál: ideiglenes lét a tündérek földi másvilágán,⁵² lehet „testi” és „lelki” egyaránt, történhet ébren és álomban. A tündéri elragadás egy jellemző – halottakkal, ördöggel kapcsolatban is közismert – vonatkozása a felragadás, felemelkedés élménye. Tárgyak, mezőn a széna „felragadása” is a tündéri uralom kiterjedésének a jele: „...ahogy takartunk, így

⁴⁸ SALO 1974. 141–160

⁴⁹ Lásd erről részletesen közép-délkelet-európai összefoglalásomat: PÓCS 1986.

⁵⁰ HARTMANN, E. 1936; HARTMANN, H. 1942; EVANS-WENTZ 1966; LECOUTEUX 1988, 1992.

⁵¹ Mindezek részletesebb bemutatását lásd PÓCS 2001a „Tündéri megszállottság” című részében.

⁵² Bár vannak tündérmennyország-képzetek is, oda is ragadnak el a tündérek földi halandókat: ezek már inkább egy isteni aspektusú megszállottsággal kapcsolatosak. Lásd erről PÓCS 1986a. Az ír tündérhiedelmek hasonló motívumai: HARTMANN, H. 1942. 131–134.

felvette, s vitte fel a levegőbe, s akkor mondták, na a szépasszonyok megkerültek.”⁵³ A halottakkal kapcsolatos *megűt* metafora a tündéri megszállottság kontextusában is gyakori,⁵⁴ ami feltehetően a tündérek Nyugat- és Közép-Délkelet-Európában egyaránt regisztrált széldémon természetével függ össze.

A tündéri megszállottság mint a test konkrét megszállása – a possessio – elsősorban a román hiedelmekből ismerős. A testbe hatoló tündérek – éppúgy, mint minden testbe hatoló halott – testileg-lelkileg átstrukturálják az embert. Ennek igen jellemző metaforája a testrészek – vagy arc – *elvétele*: „elveszik a kezét-lábát, vagy eltorzítják az arcát.”⁵⁵

A halotti aspektusú megszállottságtól nehezen választható el a tündérek ambivalenciájából következő másik oldal: az isteni megszállottság jegyei. A zenével-tánccal indukált megszállottság – elragadtatás – a Balkán kollektív megszállottságkultuszainak a része, de megjelennek az egyéni megszállottság kontextusában is e hiedelmek az egész közép-délkelet-európai területen, a tündérek kettős, halotti/istennői lényének megfelelően. Román, bolgár, magyar narratívákat egyaránt ismerünk a zenével, tánccal elragadtatódott és az embereket az isteni tündérkirálynő táncoló csapataiba, fel az égbe elragadó tündérekéről. A zene és tánc (rítusokból ismerős) transzindukáló szerepét tulajdonítják e szövegek a tündéreknek, akik például egy román hiedelem szerint „elandalítják énekükkel, álomba ringatják” az embereket.⁵⁶ ELIADE ír – román tündérhiedelmek kapcsán – a dionüszoszi eksztázisra emlékeztető nympholeptosz állapotról, amely nimfák általi megszállottság, más szempontból *unio mystica* – „megistenülés” –, ami valóban oly jellemző volt Dionüszosznak Thrákiában a késő ókorig élő kultuszára.⁵⁷ Másrészről ez a fajta megszállottság – a mai hiedelemmondák szerint – *circumsessio* jellegű állapot: az istenség az embert környezetébe vonja, uralkodik rajta anélkül, hogy testileg megszállná (emellett a testen kívülség állapotára, „mennyei” lélekutazásra is vannak adatok; ami, úgy látszik, bármiféle megszállottságformációnak része lehet).

Ez a rendszer bizonyos pontokon nehezen választható el a halotti megszállottságtól, más pontokon az ördögi megszállottságtól. Ezen túlmenően a tündéri megszállottság bizonyos tekintetben az isteni megszállottság kapcsán említendő kétpólusú gyógyító rendszerek közé is sorolható; megjelenik a mediterrán megszállottság-kultuszok kettős formációiban is. A sokféle kapcsolat elle-

⁵³ PÓCS Éva gyűjtése.

⁵⁴ Ez a nyugat-európai *fairy-strike*. EVANS-WENTZ ír adatai (1966. 266–273) szerint például ember, ház, tehén, fejtöredény megszállása egyaránt bekövetkezhet „tündérütés” révén.

⁵⁵ CANDREA 1944. 160.

⁵⁶ CANDREA 1944. 160. Szerb ruszalkákkal kapcsolatban hasonló: ZEČEVIĆ 1978. 38. Magyar adatokat és további balkáni párhuzamokat lásd: PÓCS 1986a. Csíki adatok: PÓCS 2001a. 130–131.

⁵⁷ ELIADE 1980; ROUGET 1980; PORTEFAIX 1982. Lásd erről és az esetleges történeti kapcsolatokról PÓCS 1986a, további szakirodalommal.

nére úgy látjuk, van sajátos (balkáni? vagy csak egy-egy néphez kötött?) „tündéri megszállottság” is, ami nagyjában-egészében – bizonyos tájankénti, népenkénti különbségekkel – par excellence megszállottságrendszernek tekinthető.

DÉMONIKUS MEGSZÁLLOTTSÁG: BETEGSÉGDÉMONOK

A testbe hatoló ártó szellem mint betegségokozó nagyon általános elképzelés.⁵⁸ Most szempontunkból azok a betegségdémonok érdekesek, amelyek ténylegesen behatolnak a testbe – és onnan a gyógyulás érdekében ki kell űzni őket. Mint megszállók – például a keresztény ördöggel ellentétben – nem kerítik a megszállottat teljesen hatalmukba, hanem úgy is mondhatjuk, hogy egy sajátos „feladatuk” van: egy jellegzetes betegség kirobbantása. Ennek megfelelően speciális helyük is lehet, amit a testben elfoglalnak. Kelet-Délkelet-Európában még az újkorban is ismertek – ha nem is feltétlenül önálló hiedelemként, de a ráolvasásszövegekben megnevezett-megőrzött démonikus betegségokozóként.⁵⁹ A betegségdémonok a testet megszálló keresztény ördög alakjának fontos „előzményei” voltak. Ezt a hellenisztikus démonhit sok vonatkozását⁶⁰ magukba építő középkori exorcizmus és benedikció szövegek, és maguk az ördögűző rítusok is tanúsítják, amelyek szintén örökölték az ókori keleti (babiloni, héber), valamint görög és kora keresztény démonűző gyakorlatból.⁶¹

Az egyházi benedikciók nagy hatással voltak a népi ráolvasáskincsre, ezen keresztül a betegségképzetekre, ezért a ráolvasásszövegekben megjelenő, testet megszálló betegségokozók elsősorban az egyházi benedikciók, illetve az ördögűző és gyógyító gyakorlat hagyatékának tekintendők, még akkor is, ha őrzik egyes vonásait egy eredetileg azok által közvetített kereszténység előtti

⁵⁸ HONKO 1959. 31–32.

⁵⁹ Magyar ráolvasásokból például ilyen „démonkiűző” szöveghelyzetben fordul elő: *sűly, igézet, szentantaltüze, rossz szél*. Lásd: PÓCS 1985–1986. II: „Szent és gonosz találkozása” típus. *Rossz szél*: ERDÉLYI Zsuzsanna 1976. 104.

⁶⁰ Ennek az irodalma túllépné itt a terjedelmet. Jó összefoglalás a hellenisztikus démonhitről például: STEPLINGER 1922 (a keresztény ördöggépzetek előzményeit keresi a későantik démonhiedelmekben).

⁶¹ Lásd erről PÓCS 1984, 1986b 1988; 1990b. Ezt az örökséget részletesen vizsgálja Adolph FRANZ a nyugati egyház benedikcióit összefoglaló munkájában (1909). Az ókori keleti démonok hatalmas irodalmából nem idézhetem itt még a legfontosabb műveket sem; lásd például Alfred JEREMIAS (1913) összefoglaló munkáját.

démonvilágnak is.⁶² Az újkori Európa egészéről ismerünk olyan ráolvasástípusokat, amelyek megfogalmazásukban, formai sajátosságaikban, jellegzetes démonűző formuláikkal e valamikori démonhitre utalnak; a szövegmotívumok eredetét több esetben – bizonyíthatóan – az asszír–babiloni, héber és görög démonűző szövegekig lehet visszavezetni. Az ortodox Kelet-Európában még élnek bizonyos betegségdémonok hiedelmei (orosz lázdémonok, román, szerb koleradémonok, igézet mint a fejet megszálló démon stb.),⁶³ e helyeken a gyógyító ráolvasások még valódi démonűző szövegek. A ráolvasásszövegek jóvoltából a betegségdémonok megszállásának képzeteiről sok információt nyerhetünk: a típusonként változó démonűző formulák konkrétan megnevezik a demont, felsorolják neveit, tulajdonságait, számát, az általa okozott károkat, felszólítják a testből távozásra, sokszor megadják testből távozásának útvonalát is. Egy magyar példa:

...Térj meg, térj meg
hetvenhétféle betegség,
fejből,
füliből,
hátából,
mejjiből,
szüviből,
derekából,
hasából,
lábujjiból...⁶⁴

A test betegségdémonok általi megszállása voltaképpen csak egy sajátos megszállottságjelenség, amely azonban az ördögi megszállottság középkori Európát eluráló keresztény rendszerébe integrálódván egyik fontos alkotó elemévé lett annak.

⁶² Ez az egyszerűsítő megfogalmazás természetesen sokoldalú, bonyolult folyamatokat takar: egy-egy ráolvasástípus „történetében” sokszoros kölcsönhatásokat kell feltételeznünk az elit írásbeliség és a folklór közt, bár a kelet-európai hiedelemrendszerekben a 20. században ismert „népi” betegségdémonok egy része, úgy látszik, bizánci közvetítéssel éppen ráolvasások szövegeivel hagyományozódott az egyházi és laikus gyógyítókön keresztül.

⁶³ A kelet-európai betegségdémonok adatairól nincs jó összefoglalás. Érintik a betegségdémonok kérdését: Pócs 1995–1996. II. „Szent és gonosz találkozása” típus; Pócs 1990; RYAN 1999. 172–174, 244–250, 442.

⁶⁴ Lábnik, Moldva, Pócs 1995–1996, II. 483.

DÉMONI MEGSZÁLLOTTSÁG: MORA/MOROI/LIDÉRC „NYOMÓ” ÉS INCUBUSDÉMONOK

A fentemlített archaikus lélek-, hasonmás- stb. képzeteknek legközelebről elsősorban és legvilágosabban a mora/lidérc lények megszállottságjelenségeiben van fontos szerepük. E lények embereket támadó éjszakai démonok (illetőleg démonként támadó emberek); több fajtájuk van jelen az európai hiedelemrendszerekben, a már a görög forrásokban dokumentált *ephialtestől* a magyar *lidércig* vagy a démonikus „nyomó” boszorkányig. A magyar néphit e lényei elsősorban a germán, szláv és román szomszédainknál ismert *Mahr/mora/zmora/moroi* – egymással nevükben rokon, és sok hasonló tulajdonsággal rendelkező – démonikus lényekkel mutatnak tipológiai egyezéseket, némely vonásuk esetében genetikus kapcsolatról is beszélhetünk. (Sok hasonló jellegzetessége van a német nyelvterület *Alp*, a német, osztrák, szlovén, horvát *Schrat*, *Schrattel*, *skrat* stb. nevű lényeknek is.)⁶⁵ Mind a megszálló halottak, mind a boszorkány hiedelemrendszere felé szoros kapcsolataik vannak, a népi hiedelemrendszerek megszálló ördögének alakját is gazdagították. Mindezek a démonok alapvető rokonságban vannak a *werwolffal*, sok tekintetben azonosak velük.⁶⁶ Megszállottsággal kapcsolatos vizsgálatomba mégis a werwolftól függetlenül, „önállóan” vontam be őket. Ennek egyik oka a werwolf kutatásával kapcsolatos számos megoldatlan kérdésem, éppen a „werwolfságot” mint esetleges önálló – ilyen értelemben a megszállottság és samanizmus rendszereivel egyenrangú – rendszert illetően; másrészt az, hogy rokonságuk/azonosságuk okán a mora lényekkel kapcsolatban levont tanulságok a megszállottság kontextusában többé-kevésbé a werwolfra is érvényesek. A *werwolf–mora–varázslók–samanizmus–megszállottság* elhatárolásának és kapcsolatainak pontos tisztázása azonban még így is, úgy is várta magára.

A mora/lidérc lények archaikus vonásai sok egyezést mutatnak számos európai nép hiedelmeiben. Jellegzetes hármasság alakok: ez a hármasság többé-kevésbé jellemző egész Közép-Délkelet-Európára:

1. Élő ember, aki testétől elszakadó szabad lelkét, alteregóját ki tudja küldeni: ez a testtől függetlenedett hasonmás mint éjszakai „nyomó” démon támad.

⁶⁵ Részletesebb bemutatás: Pócs 2001b. A mora/lidérc lények átfogóbb ismertetését lásd: Pócs 1988. 145–170; Pócs 1994. 89–102; Pócs 1997. 2–3. fejezet, bibliográfiával. Ebből néhány jelentős mű: RANKE 1933; PEUCKERT 1960; TILLHAGEN 1960; STRÖMBÄCK 1976–1977; LECOUTEUX 1985b; 1987b; 1992; LIXFELD, G. 1971, SZENDREY 1955. Jelen kontextusunkban fontosak KESZEG Vilmos, valamint CSÖGÖR Enikő új gyűjtésű mezősegi, illetve tordai lidércadatai: KESZEG 1999. 81–85, 291–306; CSÖGÖR 1998. 90–101.

⁶⁶ Lásd e kérdés némely vonatkozásáról Pócs 1997. 2. és 7. fejezet.

2. Halott, amely mint démonikus lény támadja meg az előbbiekhöz hasonlóan az embereket. (Lényegében a fenti „rossz” halottakkal azonos: lehet státus nélküli élőkből vagy az „élő” morából keletkezett gonosz démon.) Mind az élő hasonmás, mind a halott változat embereket támadó, megszálló démonként lép fel. Jellegzetes egyéni sajátosságai: nyomás, gyermekágyasok megtámadása, incubus vagy succubus démon szexuális agressziója ellenkező nemű egyén ellen (láthatatlan szellemlényként vagy állat – például tyúk, pulyka, macska – képében), illetve meglovagolja, „lovává teszi” az embereket, aminek általában szexuális vonatkozása is van. Fontos alakváltozata e kétféle démonnak a *repülő tüzes lény*, *tüzes sárkány*, amely leszállva mint szerelmi partner jelenik meg egy élő ember (például távollévő vagy meghalt férj, szerető) képében az ellenkező nemű egyénnek. Mint rendszeresen látogató szerelmi hálótárs beteggé teszi, elsorvasztja áldozatát (magyar *tüzes lidérc*, *lúdérc*, *lúdvérc*, szlovák *mora*, szerb, bolgár *mora*, illetve *zmaj*, *zmej*, román *zburator* stb., rokon lények a skandináv, német, francia rendszerekben is vannak). Mind a nyomás, mind a „lidércszerető” jelenség értelmeződhet a démonikus megszállottság egy fajtájaként is, az erdélyi magyar vagy román néphitben sokszor kimondottan megszállottságtünetek és -magyarázatok tanúi lehetünk. Csak egyetlen példát említek: a román néphit szerint a tüzes *zburator* vagy *zmeu* egy férfi vagy egy nő „képében” jelenik meg (nő is jelenhet meg férfinek), de előfordul az is, hogy a szerető lélekalakja száll le tüzes kígyó képében. Akit megszáll a *zburator*, az „zburatorrá válik”, „fejébe száll”; a *zburator* mint madár „bejárja az ember egész testét”. A *zburator* megszállta egyén megzavarodik, elgyengül, depressziós lesz, vagy meg is hal.⁶⁷

3. Segítőszellem, amely az újkori narratívok tréfás alakja (*lidércsirke* és hasonlók minden környező népnél ismertek), amely feltehetően kapcsolatban van bizonyos varázslótipusok „igazi” (samanisztikus) segítőszellemével.⁶⁸ Jelen kontextusunkban az a fontos, hogy ez a különböző állatok (tyúk/kakas, gyík, kígyó, béka) alakjában megjelenő segítőszellem gazdája megszállásának testbe hatoló, *possessio* változatát is gyakorolja. Ez alapvetően erotikus jellegű megszállás: ugyanúgy, mint a tüzes repülő démonok, e lények támadásának is leglényegesebb sajátossága a szexuális agresszió. Keletmagyar és román hiedelmeket ismerünk – ha szórványosan is – a nőket „alulról”, például nemi szervükön keresztül megszálló, s méhükben vagy gyomrukban tanyát verő kígyóról, gyíkról, békáról is. Például román adatok szerint a *spiritus* nevű kis segítőszellem-kígyó gazdasszonya szeretője lehet.⁶⁹ E motívumok idetartozására

⁶⁷ MUŞLEA – BÎRLEA 1970. 189–194.

⁶⁸ Ez utóbbi problematikába azonban itt, mint már fentebb jeleztem, nincs terünk belépni. Lásd erről: PÓCS 1988, 1994.

⁶⁹ MUŞLEA – BÎRLEA 1970. 14.

Giovanni PIZZA hívta fel a figyelmet, aki azután velük kapcsolatban érdekes következtetésekre jutott az európai megszálltságjelenségek vonatkozásában.⁷⁰

A halál után tovább élő léleknek hasonló variánsai lehetnek. A mora lények – jellegzetes hármaskör alakváltozataikkal és lélekképzeteikkel együtt – a boszorkányhiedelmek legfontosabb alapját jelentették ebben a térségben. Minden sájtáságukat örökölte a boszorkány, amely viszont mind megszállóként, mind megszállottként komoly szerepet kap az ördögi megszálltság rendszereiben, ahogyan alább még látni fogjuk. Másrészt az itt nem tárgyalt varázslói rendszereknek is alapját képezték: ami a varázslók őseivel és segítőszellemével való viszonyt illeti, a varázslók és boszorkányok rendszereinek viszont megszálltságjelenségeket kölcsönöztek, az ördögi megszálltságészme és exorcizmus 4. századtól növekedő szerepével is kapcsolatban.⁷¹ (Mindezt mint werwolf-rokon lények is tették, illetőleg a werwolfnak e folyamatokban hasonló szerepe volt.) Arra a kérdésre, hogy a mora/lidérc lények rendszere megszálltságrendszernek tekinthető-e, *nem* a válaszom. Egyelőre inkább – a werwolf-rendszerekkel együtt – önálló kommunikációs rendszernek látszik, amelynek a lényege (például az ördögi vagy isteni megszálltsággal szemben) az *emberek közötti* természetfeletti kommunikáció, mégpedig az ember démonikus alteregói, halála után tovább élő szellemei révén. E kommunikáció sajátos formái megszálltságnak talán csak a keresztény ördögi megszállás rendszerébe integrálás eseteiben tekinthetők.

DÉMONI MEGSZÁLLOTSÁG: A KERESZTÉNY ÖRDÖG

Az ördögi megszálltság népi kultúrákból ismert nézetei és rítusai (mitöbbrészben az elit egyházi nézetek is) sok tekintetben szorosan a démoni vagy a halotti megszálltság nem keresztény formációira épülnek, illetve azokkal mai napig kölcsönhatásban vannak. Sok vonatkozásban a halotti megszálltság archaikus jelenségeinek helyét vették át a szervezettebbnek látszó ördögi megszálltság és ördögűzés keresztény technikái, utóbbi viszonylagos másodla-

⁷⁰ PIZZA (1998) a nőket „alulról megszálló” béka, kígyó démonokról ír, saját gyűjtésű dél-itáliai anyagát elemezve; a tarantella pók csípése által okozott megszálltságot is rokon jelenségnek tekinti. Tanulmányának leglényegesebb következtetése az, hogy az európai varázslói rendszereket nem (kvázi)samanisztikus rendszereknek, hanem megszálltság-rendszereknek kell tekintenünk. Én magam ezt most kicsit a „ló másik oldala” effektusként értekelem.

⁷¹ Vö. BROWN, P. 1980. 6. fejezet. Másutt BROWN (1970. 31–34) arról ír, hogy a 4. századra az ördög vált minden baj okává; az ember természetes ellenségévé (a varázsló, illetve boszorkány helyett), a démonok lettek a varázsló segítői a „csatákban”.

gosságát sok átmeneti eset bizonyítja. Ezzel együtt valódi megszállottság-rendszerről van szó, ahol a kommunikáció alapjellemezője és fő célja a megszállottság. E keresztény formáció – mint már eddigi példáinkból is kitetszett – ki is terjesztette hatókörét eredetileg nem megszállásjelenségekre is, amelyek ebben a rendszerben értelmeződnek alternatív módon megszállottságként is.

Az egyházi demonológia ördögтанáról, az ördöggépzetek gyökereiről, változásairól, valamint az ördögi megszállottság és ördögűzés hivatalos eszméiről és liturgikus gyakorlatáról részletesebben kifejtettek⁷² összefoglalásaként a következőket mondhatjuk: A középkori és újkori teológia fontos tétele, hogy a Sátánnak hatalma van az ember testébe hatolni, ezzel őt uralma alá hajtani, és testi funkcióit elrontani, tehát beteggé tenni őt. A testbe hatolás mellett különönböztették a kívülről támadást: a *possessio* mellett az *obsessiót* is.⁷³ Reálisan, konkrétan (akár többedmagával) a testbe hatoló démonról volt szó, amely fizikai tüneteket és betegségeket okozott. Jellegzetesen démonikusnak tartott betegségek voltak például a lelki betegségek, epilepszia, örültség, depresszió, holdkórosság, hisztéria. (Az t – Közép- és Kelet-Európa népi démonképzeteiből nagyon ismerős – gondolatot, hogy a megszálló ördög szexuális kapcsolatot is létesít áldozatával, elveszi a nők szüzességét, a 13. századtól követhetjük nyomon.) Mivel nemcsak a démon, hanem az istenség, isteni szellem is beléphet a testbe, a szent és ördögi szellem közti határ nem volt éles – az orvosi traktátusok és démontani kézikönyvek fontos pontja volt a fiziológiai modell megrajzolása mellett a szellem mibenlétének meghatározása, a démoni vagy isteni megszállottság kritériumainak lefektetése.⁷⁴ Fontos volt az ördögűző manuálok, traktátusok, rölapok (majd a vallásos ponyva, pamfletek, „wonderbooks”, vásári képek, például az orosz *lubki*) – és az ezek eszméit közvetítő prédikációk – hatása a népi ördöggépzetekre és a laikus ördögűző gyakorlatra, nyugat-európai kutatások szerint főleg a 17. század végétől.⁷⁵ SZACSVAY Éva megfigyelése szerint például a SAMORJAI-féle 1636-os lőcsei evangélikus ördögűző rendtartás erősen befolyásolta a 17–18. századi protestáns prédikációk ördögmotivikáját is,⁷⁶ és ennek nem elhanyagolható szerepe lehet a népi megszállottság-képzetekben. Kelet-Európa egynémely ortodox kolostorában gazdag anyaga lelhető fel a kéziratot és nyomtatott varázskönyveknek, receptkönyveknek, ördögűző könyveknek; ilyeneket még ma is terjesztenek kegyes

⁷² Lásd: PÓCS 2001b. 140–150.

⁷³ FRANZ 1909. 514–527; THOMAS 1973. 569–570. Egy 20. századi római katolikus teológiai meghatározás szerint: „...der Teufel vom Körper eines Menschen Besitz ergreift und so über ihn verfügt, als sei es sein eigener”: RODEWYK 1963. 22; NEWMAN 1998. 737–739.

⁷⁴ Lásd erről például: SLUHOVSKY 1999; NEWMAN 1998. 733–770.

⁷⁵ MIDELFORT 1992. 118–119.

⁷⁶ SAMORJAI 1636. 210. KRISTÓF Ildikónak köszönöm, hogy felhívta figyelmemet e traktátusra.

olvasmányul. A kolostorok ördög-ikonográfiájának a fontossága is nagy volt Európa pravoszláv területein.

A hivatalos keresztény megszállottságkonceptió népi mentalitásra tett hatásával kapcsolatban figyelniük kell a keresztény ördög képzetének kialakulását is: a zsidó ördög alakját alakító asszír–babiloni démonvilágot, az Ószövetség ördögörökségéből a zsidó „halál angyalát”, a nyugati és keleti egyház korai démonait.⁷⁷ Valerie FLINT leírja a késő antik (alsó levegőréteget elfoglaló, ott horizontális síkban röpködő) démonok keresztény angyallá és ördöggé válásának lassú folyamatát,⁷⁸ melynek egyébként még ma sincs vége. Az ördög magába olvasztotta Nyugat-Európában a kora újkorig, keleten még később is a már említett halottakon, betegségdémonokon, tündéreken és mora/lidérc (werwolf) lényeken kívül is a néphit változatos negatív konnotációjú alakjait, és idomult hozzájuk.⁷⁹ A keresztény ördög nem foglalt el minden megszállottsággal kapcsolatban lehetséges pozíciót, mint tudjuk, Európa sok helyén fennmaradtak különböző egyéb támadó, „megszálló” mitikus lényeknek a hiedelmei. Ezek közül is legfontosabbak a halottak. A tisztátalanoknak, gonoszoknak, rosszaknak nevezett rossz halottak kelet-európai alakjai sokszor közelítenek vagy egybemosódnak a keresztény ördöggel, ezt magyar, észt, orosz, román adatok egyaránt dokumentálják.⁸⁰ Az ördög és a megszállottság keresztény nézeteinek hatása azonban oly nagy volt, hogy az újkorban már nem lehet a keresztény nézeteiktől és az egyházi ördögűző praxistól független néphittényekként leírni a „népi” démonokat és megszállottságképzeteket.

Az ördögi megszállottság magyar adatainak nagyobb része közemúltbeli erdélyi gyűjtésekből, közlésekből származik.⁸¹ Az adatok aránytalan eloszlása a magyar nyelvterületen valószínűleg a mai napig igen eleven ortodox ördögűző gyakorlat, illetve a román és egyéb kelet-európai népi megszállottságképzetek hatásának is köszönhető. Az a tény, hogy az erdélyi magyarság – amennyiben igénybe vett ilyen szolgáltatást – a 20. században legalábbis többnyire nem magyar, hanem román papokhoz, szerzetesekhez járt ördögöt kiűzetni, magát és javait ördögtől megtisztíttatni, segített itt fenntartani egy archaikusabb (valószínűleg régen általános európai) szintet.

⁷⁷ A keleti örökségről, valamint a késő ókori, kora középkori démonvilágról lásd például: BÖCHER 1972. 75–76; FRANZ 1909. I. 518–520. Az incubus és succubus démonok történetéről lásd például: ROSCHER 1903; RANKE 1927; LECOUEUX 1987b.

⁷⁸ FLINT 1991. 146–157.

⁷⁹ Lásd a néphit ördögalkajairól: PÓCS 1992; RÖHRICH 1966; WOODS 1959. A középkori, kora újkori egyházi ördöggképzetek néphitkapcsolatairól is ír: CHAMPNEYS 1992; MIDELFORT 1992. 99–102; THOMAS 1971. 569–573. Az ördög 16. századi protestáns egyházi irodalmának és mondaanyagának párhuzamos összefoglalása: BRÜCKNER – ALSHEIMER 1974.

⁸⁰ KESZEG 1999. 93; LOORITS 1949. 1. 375; MAKSZIMOV 1994. 5–27; IVANITS 1989. 40–45.

⁸¹ Elsősorban saját pécsi egyetemistákkal végzett csíki gyűjtésünk és KESZEG 1999.

Ördögre vonatkozó néphitadataimból mindkét fő megszállottságértelmezés kirajzolódik: a megszálló vagy a testébe megy az embernek, miáltal az „ördögiesül”, vagy csak kapcsolatban van vele, „kívülről” tartja állandó befolyása alatt. A keletmagyar (és hasonló román) adatok az ördög kísértéseiről szólnak: „incselkedik” az ördög, az embert „körülveszi”, „hatalma van” rajta, „kísérti”. „Kísérik azt a lelket, akit el akarnak csábítani, s elrontani, hogy rosszra tegye magát” és így tovább, sok hasonló adatot említhetnénk. Az ördögi jelenések gazdag variációs skálája ismert az erdélyi, moldvai magyarságnál – és a román néphitben is. A lényegi megszállottság személyes és területek megszállásával kapcsolatos változatát egyaránt reprezentálják ezek az adatok:⁸² elragadás, nyomás, zajkeltés, szexuális agresszió, egy terület egy időre az ördög hatalmába kerül (= átok alatt van). A halotti megszállás sajátosságai jelennek meg itt is: „szellem”-hatások érvényesülése, poltergeist jelenségek a megszállt lakóhelyen vagy egy tágabb körzetben; a házban magát poltergeistiként produkáló ördög sokszor tulajdonképpen a hazajáró lélek látomása. Ez megerősíti Jean-Claude SCHMITT vizsgálati eredményeit a kárhozott lelkek élők közt megjelenő csapataira vonatkozó képzetek késő középkori diabolizációjára vonatkozóan,⁸³ és azt a feltételezést is alátámasztja, hogy a rossz halottak fel-felbukkanása az ördögök „mögött” meglehetősen általános európai jelenség. Másrészt megjelennek a háttérben a *mora/lidérc* lények is: a nyomással, valamint az incubus ördögök szexuális kísértéseivel, kíntásával kapcsolatban utalhatunk a lidércszerető és a vele genetikus kapcsolatot tartó ördögszerető démonikus alakjára, illetve egy népies ördög–lidérc egyezésre magyar és román, bolgár és egyéb kelet-európai vonatkozásban.⁸⁴

A *circumpossessió*nak az archaikus térszerkezetre utaló megnyilvánulásával találkozunk egy jellemző, sok új gyűjtésű adattal képviselt jelenségcsoportban. Eszerint ördöglátomás részese lesz az ember, ha ördögi helyekre, vagyis ördög megszállta házba, telekre megy (például ahol valaki öngyilkos lett). Erre vonatkozóan is Székelyföldről tudtam idézni a legszemléletesebb példákat. Egy csíki adat szerint elvitte az ördög az öngyilkos lelkét, de ő maga „ottmarad az udvaron (...) ha bémegek az udvarra, jónöm kell ki. Annyira fel vagyok idegesedve, ha bémegek, s undorodom (...) éreztem a veszedelmet”.⁸⁵ Az elragadás archaikus térszerkezetre utaló metaforája ördögi kontextusban is fon-

⁸² Az idézett adat: saját gyűjtés Csíkkarcfalván. Bővebb adatbemutatót, román adatokkal is lásd: Pócs 2001b.

⁸³ SCHMITT 1994. 15–145.

⁸⁴ Magyar adatokat lásd: Pócs 1996a. 59–62; 1992a. 73, mindkettő további irodalommal; példák a mai magyar és balkáni folklórból: Pócs 2001b. Az ördögszerető mint szövetséges vonatkozásában lásd a 60. és 68. jegyzetekben említett cikkeimben közölt adatokat és azok irodalmát.

⁸⁵ Csíkkarcfalva, saját gyűjtés.

tos. Nemcsak az isteni megszállottság esetén – ahol természetesnek tűnik –, hanem a megszállottság ördögi pólusán is gyakori a „felragadás” elbeszélés-motívuma, sőt a felemelkedés élménye is: az embert megszálló, elragadó démonok a késő ókor óta egy föld feletti, föld közeli levegőrétegben száguldoznak, ide ragadják el áldozataikat.⁸⁶ Egy csíkjenőfalvi asszony mesélte: „ördögkísértésből. Az ilyeneket kísérik... felkapta az embert... s úgy elvitte, valami hegy közepire, tisztásra letette.”⁸⁷ Erre vonatkozó példáink általában testi elragadtatásra vonatkoznak, de nem kizárólagosan: például egy csíkszenttamási asszony a Sátán egy elragadási kísérletére úgy emlékszik vissza, hogy ijedtében anyjának kiáltott: „Jaj, édesanyám, viszik el a lelkemet, édesanyám, viszik el a lelkemet!”⁸⁸

A *possessio*, a testbe hatoló, testben székelő ördög eszméje is jelen van a népi elképzelésekben: adataink szerint Kelet-Európa ortodox területein nagyobb mértékben, mint Közép-Európában (a magyarságnál elsősorban Erdélyből dokumentálható). A megszállottság e típusára következtethetünk, amikor a narratívok világosan elmondják, hogy az ördög bemegy az emberek és állatok testébe és megkínozza őket, és akibe belement, „ördög vót abba az emberbe”, „ördög van benne”, „megördögösödött”.⁸⁹ Közelmúltban végzett terepmunkánkon Csíkban az adatközlők többsége csak a megszállottság okozta bajokról beszélt: általános rossz közérzet, fejfájás és főleg depressziós tünetek: mély lehangoltság, „sötétség” érzése, halálvágy, öngyilkossági késztetések (románok szerint az epilepsiát is a megszálló ördög okozza). Személyes megszállottságélményként is beszéltek szorongásos és depressziós tünetekről: „...gyötrik, hogy nyugta nincs. S egyedül nem mer maradni, úgy fél...”; „...Igen, mert a gonosz lélek bennem, uralkodott bennem.”⁹⁰

A depresszió–megszállottság kapcsolathoz társul még egy motívum: az öngyilkossági késztetés. Például egy csíkkarcfalvi nőnek a komaasszonyát csábították az ördögök öngyilkosságra, kaszákkal, villával „döfködtek a szemibe, és hívták az istállóba, hogy kösse fel magát... az Isten meg mindig valakit odarendelt, hogy ne tegye” (végül a pap szabadította meg).⁹¹ Ez a mozzanat 16. századi egyházi nézetekkel és egy Európa-szerte igen elterjedt mondatípussal

⁸⁶ Saját gyűjtés.

⁸⁷ Saját gyűjtés.

⁸⁸ Saját gyűjtés.

⁸⁹ Csíkkarcfalva, GRAF Orsolya gyűjtése. Román adatok: MUŞLEA – BÎRLEA 1970. 171; CANDREA 1944. 114; MIKAC, 1934. 197; és vö. a boszorkány megszállásával kapcsolatos fentebbi balkáni adatokat.

⁹⁰ Saját gyűjtés, Csíkkarcfalva. Hasonlóak a román adatok: MUŞLEA – BÎRLEA, 1970. 163–171.

⁹¹ DERJANECZ Anita gyűjtése.

is egybecseng.⁹² Szintén a hivatalos megszállottság-nézetekből táplálkozik az a felfogás, hogy a kereszteleetlen gyermeket az ördög tartja megszállva (vö. keresztelés mint ördögűző rítus). Csíkkarcfalván az újszülöttet úgymond „a Sátán kerülgeti, hogy el tudja ragadni”, „gonosz lélek megszállja” míg a szülés után hat héttel esedékes asszonyavató rítuson át nem esett az anya.⁹³

Közép-európai vonatkozásban Leander PETZOLDT foglalta össze az ördögi megszállottság folklórnarratíváit a középkortól a jelenkorig.⁹⁴ Változatos tünetlistát állított össze a narratívokból: az ördögtől megszállott reszket, szeme forog, kutyaként üvölt, irtózik a szent tárgyaktól, Jézus nevétől, sőt: érzi, hogy két lélek van benne.⁹⁵ E tünetek egy része a magyar és a kelet-európai néphitből ismerttel egyezik, ilyen például a szent dolgoktól való félelem: ezt feltehetően a demonológiai traktátusok közvetítették a közép-kelet-európai térség népi gyakorlatába és hiedelmeibe. Ezzel szemben úgy látszik, hogy a tárgyakkal közvetített, vagy átok következtében létrejött megszállottság nézetei⁹⁶ a népi boszorkányhiedelmekből erednek, és másodlagosan kapcsolódtak a keresztény ördöghöz: mindkettő az ördögi megszállottságnál tágabb hatókörű, elsődleges alkotóeleme a népi boszorkányságrendszereknek.⁹⁷ (Bár az átok e szerepe helyet kap mind a római katolikus, mind az ortodox megszállottságtanok között is.)⁹⁸

DÉMONI MEGSZÁLLOTTSÁG: A BOSZORKÁNY

A boszorkánynak mint a hagyományos társadalmak intézményesített bűnbakjának és feszültségkeltő, -oldó szereplőjének, továbbá mint hiedelemlénynek egyaránt sokrétű kapcsolatai vannak a (démoni) megszállottság rendszereivel, legtöbb talán az előbb tárgyalt ördögi megszállottsággal. Fent említett, démoni

⁹² MIDELFORT 1992. 116–117. Ez összefügg a lélekért való harc általános keresztény eszméjével a halálos ágynál: az ördög az öngyilkosságra csábított lelkét harc nélkül megnyeri. Lásd az erre vonatkozó népi nézeteket: PETZOLDT 1964–1965. 77; BARGHEER 1931. 28; IVANITS 1984. 48.

⁹³ Saját gyűjtés, illetve MUZSAI Nóra gyűjtése.

⁹⁴ PETZOLDT, 1964/1965.

⁹⁵ I. m. 84–86.

⁹⁶ I. m. 79.

⁹⁷ Az átok szerepéről a boszorkányság közösségi rendszereiben lásd például: THOMAS 1971. 599–611; LABOUIE 1993. 121–145; PÓCS 2001c. 419–459. MIDELFORT is úgy véli, hogy az átokkal okozott megszállottság „népi eredetű”: MIDELFORT 1992. 103.

⁹⁸ RODEWYK római katolikus megszállottság-kézikönyvében: 1963. 128. 1996-ban közölte a pécsi diákokkal közös gyűjtésünkön egy maroshévi román szerzetes is közölte velünk e nézetét (a tolmácsolást, fordítást KOMÁROMI Tündének köszönöm).

megszállottságot összefoglaló tanulmányomban részletesen írtam a kora újkori boszorkányüldözéssel összeforrt megszállottságesetekről, az ördögtől megszállott boszorkány demonológiai fikciójáról (és ezzel együtt az ördögtől megszállott boszorkány és az ördöggel kötött szövetség azonosításának eseteiről).⁹⁹ A 15. század végétől a 16. század közepéig boszorkányüldözéshez hasonló járványról beszélhetünk Nyugat-Európa több területén, ahol szinte egygyé váltak a megszállottságügyek, egyházi vádak és ítéletek a boszorkányság és boszorkányüldözés történetével.¹⁰⁰ Mindez hatással volt a boszorkányság népi rendszereire is, amennyire az erre vonatkozó gyér számú vizsgálatból megítélhető.¹⁰¹ Úgy látszik, hogy a népi hiedelemrendszerek boszorkánya megszálló és megszállott vonásait legalább olyan mértékben köszönheti démonikus és varázsló őseinek, rokonainak,¹⁰² mint az egyházi demonológiának és ördögűzésnek.

Közép-Kelet-Európában a boszorkányperek kora óta a mai napig nyomon követhető, hogy akár a boszorkányvaddal illetett közönséges személyeket, akár a falusi mágia, jóslás specialistáit „megszállottként” tartották számon, vagy egyenesen ördögi megszállottsággal vádolták. Több ilyen, ambivalens funkciójú és megítélésű megszállott „tudós” alakot tartanak számon a közép- és kelet-európai hiedelemrendszerek (orosz *klikjusi*, *jurodivije* – ’szent bolondok’ – *ikotnici* vagy az oroszok pogány múltjából megőrződött *volhv* vagy *kugyesnyik* nevű megszállott varázslók).¹⁰³ Keresztény kontextusban azután az effajta személyek megszállottsága jellemző módon istenivé vagy ördögivé polarizálódott (a tudás „ördögi” eredetivé lett, megszerzése kárhozatot von maga után, vö. Faust-monda). Az ördögi megszállottak pozitív látó, tudós képességei és ezek ambivalens megítélése már a középkori forrásokat (például a fentebb említett megszállottságraktátusokat), illetve az ördögűző gyakorlatot is végigkísérő motívum, említettük ezzel kapcsolatban a megítélés nehézségeit a jó avagy rossz szellem megszállásának hasonló tünetei miatt.¹⁰⁴ Azonban ez – legalábbis ebben a térségben – kevésbé a boszorkányüldözés hatása, sokkal inkább „alulról jövő”, a népi hiedelemrendszerekben gyökerező elképzelés, amely a

⁹⁹ Lásd a kérdést részletesebben: PÓCS 2001b; illetve MIDELFORT 1992.

¹⁰⁰ A francia pereket lásd például MANDROU 1968; WALKER 1981; a salemi perről: BOYER – NISSENBAUM 1974.

¹⁰¹ Lásd például a spanyol boszorkányság vonatkozásában: CARO BAROJA 1967. 158–166.

¹⁰² A boszorkány hiedelemalakjának rokonsági köréről, összetevőiről lásd PÓCS 1997. 3. fejezet.

¹⁰³ Lásd e lények adatait például IVANITS 106–107; RYAN 1999. 240; VINOGRADOVA 1998. 131–140.

¹⁰⁴ A középkor, kora újkor élő szentjeinek, prófétáinak vonatkozásában számos példát említhetnénk erre az ambivalenciára, a szentek változó megítélésére. Lásd például: KLEINBERG 1990; DINZELBACHER 1995; KLANICZAY 1990–1991; BEYER 1996. 167–274.

megszállottság révén többlettudást szerzett, „beavatást” nyert varázslókra, tudósokra, boszorkányokra vonatkozik, akiknek ambivalenciája a mora/lidérc-vagy halott-, tündér hátterű segítőszellem-hiedelmek folyamánya is lehet.¹⁰⁵ E lények Európa újkorában többnyire a néphit varázslóinak, tudósainak segítő-ördögévé lettek, de kikövetkeztethető ilyesféle „megszálló” segítőszelleme például a magyar *táltos*nak is, valamilyen lidércszerű lény alakjában, és volt ilyen szelleme a bolgár/szerb/macedón *zmej/zmaj/zmija* varázslónak is.¹⁰⁶ Megemlíthetjük itt a finn „tudós”, a *tietäjä* alakját is, akinek samanisztikus lélekutazásait Anna-Leena SIIKALA leírása szerint megszálló segítőszelleme teszi lehetővé.¹⁰⁷ A megszállott tudósok, varázslók önálló tanulmányt igénylő néphitbeli alakjait a továbbiakban mellőzve, a (magyar és közép-kelet-európai) boszorkány ezen aspektusáról szólunk néhány szót (ami sok tekintetben a „varázsló és segítőszelleme” rendszereknek mintegy negatív változata).

E térségben, de különösen a magyarság keleti területein, illetőleg az ortodox Balkánon a boszorkány gyakori – ha nem általános – sajátága, hogy megszállott, mégpedig ördögi segítője, pártfogója által. A boszorkány ördögi megszállásának képzeleti mögött előtűnnek azonban a halottak és moraszerű démonok által megszállt boszorkány vonásai. A boszorkánnyal kapcsolatban mindkét fő megszállottságtípussal találkozunk: vagy „kívülről” tartja az ördög állandó befolyása alatt: „körülveszi”, „kíséri”, vagy pedig a testébe megy. Ami az utóbbit illeti, a bolgár, román, szerb, horvát, bolgár, kasub boszorkány egy-egy típusa par excellence megszállott, vagyis, ahogy a hiedelemközlések elmondják, bételepül a „rossz szellem”, „ördögi lélek”, illetve az ördög.¹⁰⁸ A magyar boszorkánypererek adatai részben az egyházi demonológia megszállottságtanainak visszhangjai. (Például: egy Sopron megyei per 1745-es adata szerint egy aszszony reszket, megnémul és azt mondják „olyannak látszott, mint akit a gonoszok megszállnak.”¹⁰⁹) De szintén megjelennek e kontextusban is a személyes megszállottság népi nézetei. Ezek szerint a megszállott boszorkány azonosul ördögi és/vagy halotti megszállójával, erre vall az általános keletmagyar terminológia, a magát a boszorkányt jelölő ördög, rosszak, gonoszok. Ennek az ördöggel azonosult boszorkánynak az egész ortodox Délkelet-Európában megvannak a párhuzamai görög, román, bolgár, szerb boszorkányok személyé-

¹⁰⁵ EDSMAN (1967) jellegzetes képet rajzol egy 18. századi svéd gyógyítóasszony segítőszellemeinek ambivalenciájáról.

¹⁰⁶ Erről a kérdésről készülöben van egy összefoglaló tanulmányom, de a segítőszellemek vonatkozásában néhány dolgot már megírtam, lásd: PÓCS 1988 és 1992.

¹⁰⁷ SIIKALA 1990.

¹⁰⁸ MARINOV 1914. 213–215; MUŞLEA – BÎRLEA 1970. 171; PAMFILE 1916. 136; CANDREA 1944. 148; ĐORDEVIĆ 1953. 6; ZEČEVIĆ 1981. 140; KRAUSS 1908. 57–70; LILEK 1869. 202–225; MIKAC 1934. 197; PERKOWSKI 1972. 31.

¹⁰⁹ Deserits Ferencné Kis Erzsébet pere, Vadosfalva: KLANICZAY – KRISTÓF – PÓCS 1989. 664.

ben.¹¹⁰ Ezzel a boszorkányalakokkal kapcsolatosak az „ördögszövetség” itt ismert népi ideái is: az ember az ördöggel azonosul, és nemcsak az ördög segítségével, hanem mintegy megtestesült ördöggként hajtja végre tetteit. E „lényegi megszállottságból” kinövő népi ördögszövetségtanok párhuzamosak és függetlenek a boszorkányüldöző demonológia elvárásaitól (az ortodox Délkelet-Európában nem is volt boszorkányüldözés).¹⁹¹

Az ördög által megszállott boszorkány alakja a vizsgált közép-délkelet-európai térségben sok vonatkozásban a *moralény* sajátágaival magyarázható: a megszálló démon, ördög ugyanaz a „lélek”, amely testéből ideiglenesen (a hiedelmek szerint álomban, transzban) távozhat, és légy, pille, lúd, pulyka alakban rontani megy, például éjszaka az alvók házába behatolva mint „nyomó démon”, illetve mint ördögi incubus száll meg másokat. Ugyanez a megszálló lélek a „boszorkány avatása” és a „boszorkány halála” hiedelmekben is megjelenik mint orrán, száján be-, illetve kiszálló légy vagy más rovar, lepke stb. (Ez utóbbi hiedelmek pozitív, „jó” varázsló kontextusa is ismert: segítőszellem megszerzésétől kezdve például a bolgár vagy román boszorkány tudós, látó képességeket nyer, egyúttal az „ördögé lesz”).¹¹²

A megszállott boszorkány más (közép-kelet-európai) alakváltozatai halotti megszállásra utalnak. A román „élő” strigoi a megszálló *tisztátalan* (= rossz halott) segítségével kapja tudományát.¹¹³ A boszorkány halotti és/vagy morakapcsolataival – ezen keresztül a fent említett archaikus lélekképzetekkel – hozható összefüggésbe az alteregók – mind az élő, mind a holt alteregók – megszállásának jelensége. Ez pedig kapcsolatban van a Kelet-Délkelet-Európában igen jellegzetes kettős – élő és holt – boszorkányalakokkal is, amelyek – a hasonló mora (és werwolf) alakváltozatokkal függenek szorosan össze, azok képezik archaikus alapjukat.¹¹⁴ Ennek értelmében az orosz és ukrán boszorkány (és varázsló) egyik jellegzetes elnevezése – ’kétlelkű’: egyik lelke halálakor a túlvilágra jut, a másik lelke visszajár, illetve holt boszorkányként tevékenykedik.¹¹⁵

A délkelet-európai népek boszorkányhiedelmeiben mindez változatos helyi kulturális variációkban jelenik meg, az élők–holtak különböző alteregóféle-

¹¹⁰ Lásd a 116. jegyzetben említett irodalmat.

¹¹¹ Lásd erről bővebben: PÓCS 1992a.

¹¹² MARINOV 1914. 214; MUŞLEA – BÎRLEA 1970. 173–174.

¹¹³ LACKOVITS 1995. 125.

¹¹⁴ Ezekben a képzetekben szerepe van Kelet-Európában az e dolgozatban nem tárgyalt werwolfnak is, amely a mora-lényekkel több szálon összefügg. Lásd e vonatkozásairól PÓCS 1997a. 53–58.

¹¹⁵ Lásd a délkelet-európai „kétlelkű” boszorkányokról és varázslókról: TOLSZTOJ – TOLSZTAJA 1981. 44–120.

ségeivel, illetve azok bonyolult megszállási szisztémájával kapcsolatban.¹¹⁶ A magyarországi boszorkánypercek narratívjaiban például gyakori metaforája a boszorkány megszállottságának (és a boszorkány általi megszállottságnak is): az ember „képében”, „ábrázatjában”, „személyében” megjelenni. Ez testi vagy lelki hasonmásként értelmezhető, tehát alteregóját és nem őt magát szállja meg az ördög.¹¹⁷ Az ördög (vagy az ördög mögött felsejlő rossz halott) nemcsak az élők, hanem a holtak alteregóit is megszállhatja, s így „jönnek létre” a jellemző kelet-délkelet-európai „holt” boszorkányváfajok vagy legalábbis azoknak egy alternatív magyarázata. A román strigoi, amelynek élő és holt alakja is van, több adat szerint a „halott bőrébe bújt ördög”. A „boszorkány mint megszállt halott” ideája a 20. században az ortodox Kelet-Európában honos jelenségnek tűnik. A boszorkány késő középkori *'maszk'* (*masco, masca, larva*), *'halotti maszk'* (*thalamasca*) terminológiája azonban arra figyelmeztet, hogy a képzet a múltban általánosabb lehetett Európában. Valószínűleg a nyugat-európai boszorkányhiedelmek hátterében is fellelhetők voltak az archaikus lélekképzetekkel, illetve a *mora* (esetükben *mara/mar/mare*) lényekkel kapcsolatos vonások; e feltételezéshez tápot adnak Claude LECOUTEUX kutatási eredményei is.¹¹⁸

A boszorkány segítőállatai ugyane közép-kelet-európai területen a moralények fent említett hármas rendszerében jelennek meg: 1. mint a boszorkány alakváltozatai (lélekállatai), 2. mint segítői és 3. mint holtá utáni megjelenési formái. E morahiedelmekkel kapcsolatot tartó megszállott boszorkány lehet éppúgy az ördög által megszállott ember, mint – látszólag paradox módon – saját segítőszelleme (~lélekalakja) által megszállt lény, ami természetes következménye a *mora* lények fent említett sajátosságainak. A segítőszellemek/segítőállatok általi megszállottság azonban e jelenségeknek csak egy, nem mindegyik jelen lévő alternatív magyarázata. (Hasonlóan változó megítélést találunk a jelenségek nyugat-európai megfelelőivel kapcsolatban, bár van olyan kutató – például I. M. LEWIS –, aki a boszorkánynak a saját familiárisaival és egyáltalán az incubus-, és succubusdémonokkal való kapcsolatait magától értetődően megszállottságként értelmezi.)¹¹⁹

¹¹⁶ A délkelet-európai boszorkányhiedelmek teljes bibliográfiáját nincs terem közölni; néhány fontos mű: MOSZYNSKI 1939. II. I. 344; BURKHART 1989. 90–93; MARINOV 1914. 215; ĐORĐEVIĆ 1953; BOŠKOVIĆ-STULLI 1990; ZELENIN 1927. 395; KOVÁCS 1973. 51–87; KUROCSEKIN 1990; CANDREA 1944. 106–152; MUŞLEA – BIRLEA 1970. 244–277.

¹¹⁷ Lásd összefoglalóan, reprezentatív adatok közlésével: PÓCS 1997. 2–3. fejezet.

¹¹⁸ LECOUTEUX 1992. 220–224. E terminológiáról: LECOUTEUX 1985a.

¹¹⁹ Például dél-afrikai és 15–17. századi európai összehasonlításában: LEWIS 1970. Vagy THOMAS az angol boszorkány segítőállatairól azt írja, hogy esetlegesen lehetnek a boszorkány megszállói: THOMAS 1971. 626–627. A Wall házaspár „boszorkányállatokról” szóló összefoglalásában viszont nem merül fel a megszállottság lehetősége: NILDIN-WALL – WALL 1993. 67–76.

Egyedülálló sajátsága a boszorkánynak, hogy ő az ördög általi megszállottságát tovább is tudja adni; mintegy természetesen, kettős (ember-szellem) lényénél fogva lehet egy személyben *megszállott* is, *megszálló* is. Vagyis a boszorkány feltételezett rontását megszállottságtünetekkel is összekapcsolták: azt hitték, hogy a boszorkány küldte a testbe belépő gonosz szellemet, vagy magát a boszorkányt tekintették megszállónak. Ebben a kontextusban értékelhető a lényegi megszállás mint területek elleni agresszió, ahogy az például a „rossz helyek” magyar, horvát, szerb, román adataiban megjelenik. Ezek általában a (holt, démonikus) boszorkányok (és/vagy ördögök) szokott tartózkodási, megjelenési helyei, amelyek emberre veszélyesek, betegséget hozók. A halotti megszállottság vonásait viselik az éjjeli képzelgések, látomások, álmok poltergeistszerű boszorkányjelenései, amelyekkel az élőket ijesztik, kínozzák a démonikus boszorkányok. Az effajta megszállás jellegzetes metaforái: *reá megy*, *reá jár*, *kihívás*, *felragadás*, *elragadás*, valamint a *hordozás*; ahogy az ördög elragadja a boszorkányt a boszorkányszombatra, úgy a boszorkány is a közönséges embert. A megszálló elragadás egy sajátosan boszorkányhoz kötődő¹²⁰ metaforája: az elragadó boszorkány *lóvá teszi* áldozatait. Mindemellett a testbe hatoló possessio több változata is jelen van a közép-kelet-európai boszorkányhiedelmekben. (Áldozataikat belülről megevő, szívevő boszorkányok stb.¹²¹)

Mindez tulajdonképpen a megszálló démon valakire *küldésének* tágabb – és igen elterjedt – körébe vág. Valahogyan jelen van egy gonosz lélek, amely fölött a boszorkány rendelkezik, aminek a segítségével meg tudja rontani embertársait: „megszállottságot” vagy más betegséget tud „küldésével” létrehozni (sőt, *küldött* halott, poltergeist is előfordul azonos kontextusban). Ennek az elképzelésnek közép-kelet- és nyugat-európai adatai egyaránt léteznek. Megjelennek a boszorkányüldözés demonológiai kontextusában is: ilyenkor a megszállottságvádak a rontásvádak is magukban foglalták, vagyis úgy vélték, hogy a boszorkány küldte a testbe belépő gonosz szellemet.¹²² A szisztéma egyetemességére gondolva e jelenséget is valószínűleg a népi boszorkányság alapképzetei közé kell sorolnunk, amelyek alulról gazdagították a demonológia megszállottság-nézeteit és az üldözők „elvárásait”. Ugyanezt kell mondanunk az átok okozta megszállottság gondolatáról. Az, hogy a megszálló ördög „kül-

¹²⁰ Azaz hogy, mint fentebb említettük: feltételezhető, hogy eredetileg a mora lények sajátsága a megszállottak meglóvaglása. Lásd: BIHARI 1980. 78–79. L /I. IX. típus.

¹²¹ Mindeme módszerek részletesebben, példákkal: PÓCS 2001b.

¹²² Lásd például: THOMAS 1970. 583; MAIR 1980; CARO BAROJA 1967. 160; PETZOLDT 1964–1965. 82–93; IVANITS 1989. 106–107. Az orosz klikjusi megszállottságbetegségét boszorkány okozza: MANSIKKA 1911. 626. A középkori germán boszorkányságban is kitüntetett formája volt a rontásnak a küldés (lásd DAVIDSON 1973), és fellelhetjük érdekes megfélelítőit az afrikai és indiai boszorkányságban is: lásd PÓCS 2001b 169. jegyzetében közölt irodalmat. (De az utóbbi esetekben nem feltétlenül azonosítható megszállással.)

dése” történhet átok révén is, a középkori-újkori Európának valószínűleg az egyházi demonológia és a néphit szintjén egyaránt általános eszméje.¹²³ Noha WALKER szerint a megszálló szellem küldésének ideáját az exorcizmus kézikönyvek terjesztik,¹²⁴ én úgy vélem, hogy csak bizonyos speciális formáit eredeztethetjük a keresztény megszállottságtanokból. (Ezek azért a „népi” képzetek egységesítéséhez bizonyára hozzájárultak.)

A megszálló démon *küldésének* eseteiben megfordul a helyzet: nem a boszorkányt uralja egy megszálló hatalom, hanem ő uralja ördögét, majdnem úgy, ahogyan a sámán a segítőszellemét, azzal a döntő különbséggel, hogy a boszorkány rontásra használja őt. Nincs birtokomban az e téren igen változatos európai adatok összes változata, de valószínűnek látom, hogy ezen esetek többségében a megszálló keresztény ördögtől genetikusan eltérő segítőszellemekről lehet szó, mégpedig a varázslóknak e fejezet elején említett segítőszellemeiről (vö. a boszorkány varázsló „öseit”). Ilyenek például a *mora/lidérc* (és *werwolf*) alteregók segítőszellem változatai (a magyar néphitben: lidércsirke, lidérckigyó, béka – amit „küldeni” is lehet); de ide tartoznak több európai nép sokféle „küldött” (rontásra, megszállásra is „küldhető”) boszorkányállatai, familiárisai.¹²⁵ Ezek köre ugyan tágabb a megszállottság kereteinél, ugyanakkor vannak egyértelműen megszállottságként elkönnyvelhető formái. Említsünk e változó keretek megvilágítására egy példát, egy csíkszenttamási – volt megszállott – asszony elbeszélését. „Tiszta lélek” volt, mint mesélte saját magáról, mígnem egyszer egy szomszédsági csetepaté, majd kölcsönös sértegetések után megrontják: mégpedig egy ráküldött békával (és itatnak is vele „valami mocskot”), minek következtében megszállja az ördög. Depressziós tünetei vannak: „mint amikor a tüzet, amikor a tüzet leoltjuk, vízzel leöntjük, akkor egybe bennem az élet elaludt... S akkor aztán rosszul lettem. Rosszul éreztem magamat, rosszul ugye, mert a szívemet megölték, má olyan voltam. S akkor mindenütt csak feketeiséget láttam. ... örökké csak a szívem fáj, s a fejem... kezem s lábam megkocorodott. Gomolyáé váltak” – és ezt mind a rontó boszorkányként fellépő szomszédasszony okozta béka segítőjével.¹²⁶

A rontás eredményének megszállottságként való értelmezése gyakori, de esetleges jelenség. Sokféle változata van, a testi elváltozásoktól a halál után a testben talált vagy kihányt tárgyakig, amelyeket a megszállottság bizonyítékai-

¹²³ Csíki gyűjtésünk tanúsága szerint ez az ortodox keleten szorosan összefonódik: az ortodox papok, szerzetesek átkával éppúgy lehet megszállottságot okozni, mint laikusok személyes, családi átkozódásával.

¹²⁴ WALKER 1981. 7–10.

¹²⁵ Lásd THOMAS 1971. 527–531, 626, 653, 657; NILDIN-WALL – WALL 1993. A magyar, valamint a közép- és kelet-európai boszorkányállatokról lásd még a lidérc, illetve mora lények fentebb jelzett irodalmát.

¹²⁶ Sajat gyűjtés 1996-ban.

ként értékelnek, ugyanúgy, mint az egyházi exorcizmus esetében.¹²⁷ Itt megint csak egy tágabb fogalom egyik fajta értelmezési lehetőségéről van szó. A rontás – pontosabban a rontó varázslás, fekete mágia – különböző technikái: érintés, tárgyak juttatása a másik fél hatókörébe, éppúgy, mint az átok, általában és többségében ezen értelmezéstől függetlenül léteznek, bár a kétféle rendszer fogalmainak összemosódása hivatalos szinten is végbement.¹²⁸

A boszorkány mindemellett tehát nem feltétlenül „megszálló”. A boszorkányság lényege – „the attribution of misfortune to occult human agency”¹²⁹ – nagyobb kiterjedésű e megszállottságjelenségeknél, amelyek a vizsgált kulturális közegeken belül sem egyformán jelentkeznek. A közép-délkelet-európai néphitben mind a boszorkány őrző- és segítőszemléleteinek, mind az egyes rontástüneteknek és rontástevékenységeknek megszállottságként való értelmezése mindig csak alternatív lehetőség. A boszorkányság alapvetően emberektől érkező csapásokat magyarázó és elhárító rendszer, tehát esetében elsősorban ember-ember közti kommunikációról van szó. Ennek a kommunikációnak – a rendszerbe integrálódott mora (werwolf) lények okán – van ember-szellem kommunikáció aspektusa, és ez – mint már több vonatkozásban hangsúlyoztuk – alternatív módon megnyilvánulhat/értékelődhet megszállottságként is. A boszorkányüldözésnek komoly része lehetett benne, hogy a boszorkány és segítőszemlélete az egyházi megszállottságtanok és ördögűző rítusok hatókörébe vonódván fokozottabban „megszálló” és „megszállott” vonásokat vett föl, amelyek összefonódtak mitikus őseinek hasonló vagy így értelmezhető vonásaival.

ÖRDÖGŪZÉS

Ami a mai közép-kelet-európai ördögűző rítusokat illeti, az újkori néprajzi adatok részint papi, szerzetesi, részint a falusi specialisták, gyógyítók, varázslók, szent emberek kezén élő ördögtől megtisztító gyakorlatra utalnak. A papi és varázslói gyakorlat között szoros és kölcsönös kapcsolat volt;¹³⁰ az egyházi és laikus gyakorlat kettősségét az egyház hivatalosan is elismerte, illetve szabályozta. Ez lényegében a *possessio* esetén alkalmazott *nagy exorcizmus*, illetve

¹²⁷ Lásd például: PETZOLDT 1964–1965. 79; THOMAS 1971. 583; hasonlóképpen a 16. századi Itáliában: SLUHOVSKY 1999; CARO BAROJA 1964. 159–160.

¹²⁸ Lásd WALKER 1981. 2–6. Ezt tükrözi a demonológiai traktátusok egy része is, például a *Malleus Maleficarum* 1487-ben, vagy akár 1614-ben a *Rituale Romanum* előírása, miszerint az exorcizáló papnak meg kell kérdeznie az ördögtől, hogy vajon nem rontás révén szállta-e meg a beteget, és ha igen, akkor a házban fel kell kutatni az oda helyezett rontó tárgyakat.

¹²⁹ THOMAS 1971. 436.

¹³⁰ Lásd például ezekről a kérdésekről összefoglalóan: DI NOLA 1990. 345–349.

az *obsessio/circumpossessio* esetén alkalmazott *kis exorcizmus*, amit engedély nélkül, laikusok is végezhetnek.¹³¹

A keresztény ördögűzés legfontosabb szerepe vizsgált kontextusunkban az, hogy komoly egységesítő hatása lehetett a néphit démonikus megszállottsággal kapcsolatos nézeteire, mivel mindegyik itt bemutatott megszálló démon, illetve boszorkány ellen hathatós orvosságot kínált papoknak, varázslóknak, gyógyítóknak és köznépek egyaránt, a démonoktól megtisztító rítusok keresztény változatai a démoni megszállottság minden formájára kiterjedtek; a falusi gyógyítók, varázslók rítusai nagymértékben a papi rítusok népies utánezatai vagy a hivatalos rituálékban is megengedett laikus változatai.

A keresztény egyház által gyakorolt ördögűző rituálé történetéről, változásairól írt rövid összefoglalásomra hivatkozva¹³² itt csak annyit, hogy a legelső ördögűző szertartás (a keresztelő a 3. században) is már egy gazdag – babiloni, héber és görög-római – démonűző hagyományhoz kapcsolódott,¹³³ ez is hozzájárult későbbi univerzálódásához. A keleti és a nyugati formulák legfontosabb elemei azonosak (azóta is): a *démonnal folytatott párbeszéd* formulája, *Jézus nevében kiűzés*, *Jézus életének eseményeire hivatkozás*, *kézzátétel*, a *kereszt jele*, a *befújás* (*insufflatio*), *olajjal kenés*, valamint *bőjtölés* előírása az aktus előtt és után.¹³⁴ A hivatalos *exorcizmus* túlterjedt az embert megszálló Sátán kiűzésén, tágabb értelemben minden démontól megtisztító szertartást: élőlények, tárgyak, területek, levegő megtisztításának rituáléját jelenti, szoros összefüggésben a *benedikció*val, a megtisztított objektumra mondott áldással. Ez a szélesebb értelmezésű *exorcizmus* és *benedikció* egy tág megszálltságértelmezéssel, az archaikus térszerkezethez kötődő *circumsessió*val vagy lényegi megszállottsággal van kapcsolatban.

Közép- és Nyugat-Európában már csak néhány peremterületen rendszeres papi, illetve szerzetesi szolgáltatás az *exorcizmus*,¹³⁵ de a késő középkori kegyhelyeken még általános volt az ördögűzés az odazarándokló vagy odaszállított megszállottakból.¹³⁶ A kegyhelyek ördögűző papjai másféle tevékenységet is

¹³¹ RODEWYK 1963. 67.

¹³² PÓCS 2001b.

¹³³ Lásd FRANZ (1909. I. 523–583) összefoglalását, a nem keresztény előzményekkel együtt, továbbá: MIDELFORT 1992. 105–116. Kora keresztény keresztelő mint ördögűzés: DÖLGER 1909; és ennek előzményei: BÖCHER 1970.

¹³⁴ Lásd ezzel kapcsolatban Franz előbb említett művén kívül a gyógyító benedikciókról írt cikkemet, az ott közölt hivatkozásokkal: PÓCS 1984.

¹³⁵ Például Leander PETZOLDT szíves szóbeli közlése szerint dél-tiroli dominikánus szerzetesek szolgáltatása volt; RISSO és szerzőtársai (1972. 160) Dél-Itáliából közlik papok által gyakorolt „népies” ördögűző rítusok adatait.

¹³⁶ PETZOLDT 1964–1965. 81–91. Lásd még BROWN, P. 1993. 6. fejezete a kegyhelyek későantik-kora középkori kialakulásáról: a szent hely mindennapi életéhez tartoztak az ott tartózkodó, gyógyulni jövő megszállottak.

űztek: füvekkel gyógyítottak, a boszorkány rontását is elhárították, a betegeket – a megszállást vagy a rontást megelőzendő, vagy az enyhébb eseteket gyógyítandó – amulettekkel, talizmánokkal, áldásszövegekkel látták el.¹³⁷ Az újkorban Közép- és Nyugat-Európában már inkább csak ilyen gyakorlatról tudunk.¹³⁸ Az itt már csak nagyon behatárolt körülmények között végzett közvetlen ördögűzéssel¹³⁹ szemben az ortodox keleten a szent helyek eme szolgáltatásai még sok helyen fontos részei a falusi közösségek szellemi életének.¹⁴⁰ Az erdélyi tapasztalatok arra vallanak, hogy a római katolikus magyarság is igénybe vette az ortodox szerzeteseket – a gyógyítás, rontás, divináció mellett – mint ördögűzőket is; bár az igénybevétel – nyilván helyileg változó – mértékét nem tudjuk pontosan felmérni. A pap, illetve szerzetes (magyar vonatkozásban is többnyire ortodox pap) súlyos esetekben ördögűzést végez; máskor kisebb tisztító szertartást: fújással, füstöléssel, imával, vagy gyógyszert ad, szentelmények, szentelt tárgyak amulettként való viselését, böjtöt ír elő. Csíki adataim szerint például szenteltvizet kell a betegnek meghatározott időbeosztásban innia, szentelt dolgokat (kenyeret, borsot, sót) a nyakában vagy Jézusképet a fején viselnie, kendőjébe kötve. A fentebb idézett, volt megszállott csíkszenttamási asszony elbeszélte, hogy a román paptól ördöge kiűzésére szenteltvizet kapott, és: „azt a vizet ittam, amit a szent atyák küldtek, hát azt ittam, hát egyszer egy nagy fekete kígyó mén ki belülem.”¹⁴¹

Példáink arra vallanak, hogy a kegyhelyeken gyógyító szerzetesek, a papi ördögűzés példát szolgáltattak az ördögellenes elhárító akciók laikus gyakorlatának minden területéhez: ez a gyakorlat egyöntetűbb és „keresztényebb”, mint magának a megszállottságnak a változatos népi démonokhoz (is) kötődő nézetei. Az ördögtől megszabadító rítusok gyakori változata nálunk a keletmagyar területeken a házak, telkek, istállók megtisztítása, kevésbé papi ördögűzéssel, inkább házilag szerez: szent tárgyak, vagy a barátoktól kapott, kolostorból hozott szentelmények használatával. Egy csíkkarcfalvi asszony mesélte, hogy kénytelen állandóan szenteltvizet tartani magánál, hogy behinthesse az ördög megszállta helyet és környékét, ha arra kell mennie.¹⁴² Európa több helyéről ismerünk hasonló, ördög vagy boszorkány elleni, helyeket megtisztító népies

¹³⁷ Itáliában: BURKE 1978. 211–215; 1724-ben a baszkföldön CHRISTIAN 1989. 196–197.

¹³⁸ Lásd például a magyar kegyhelyekről: BÁLINT 1944. 117–118; osztrák, német területekről: SEBALD 1984. 134. PETZOLDT 1964–1965. 89–93.

¹³⁹ A római katolikusoknál csak püspöki engedéllyel rendelkező, erre hivatott papok végezhetik: RODEWYK 1963. 67. Mai esetekről lásd például: SCHÖCK 1978. 247–253; RODEWYK i. m. sok példája.

¹⁴⁰ Csíkból sok saját gyűjtésű adatom van erre; lásd még Tordatúrról: CSÖGÖR 1998. 103; vagy a PETZOLDT (1964–1965. 88–89) közölte görög mondákat a megszállottakat gyógyító román papokról.

¹⁴¹ Saját gyűjtés.

¹⁴² Csíkkarcfalva, saját gyűjtés.

exorcizmusokat, például állapotbetegségek esetén az istálló tömjénnel füstölését, szenteltvízzel tisztítását.¹⁴³ Ugyane rítusok szolgáltak a kísértetjárta (tehát halottak által megszállott) házak megtisztítására is.¹⁴⁴ Az ördögötől megtisztító rítusok mintáját követi a különböző mora/lidérc típusú démonok, illetőleg a démonikus boszorkány elleni védekezés is: amikor például az éjszakai nyomást megelőzendő szenteltvízzel hintik, tömjénnel füstölik a szobát, fekhelyet, a csecsemő bölcsőjét.¹⁴⁵ Utaljunk itt vissza még a betegségdémonokat kiűző, fentebb röviden taglalt ráolvasógyakorlatra. Némely ráolvasástípus esetében par excellence ördögűzés tanúi vagyunk, különösen ha szerzetesek gyógyítanak velük, mint ez az ortodox Kelet-Európában mai napig gyakorlat. A falusi gyógyítók szövegeiben s a rítusok gesztusvilágában is jelen vannak az ördögűzés elemei: a (betegségdémon) távozásra szólítása, a keresztt jele, a beteg testrészeknek (a démon tartózkodási helyeinek) megfogása, a fűjás és így tovább.

ISTENI MEGSZÁLLOTTSÁG

Az istenség általi megszállás gyűjtőfogalmába soroljuk a megszállottság mindazon kommunikációs formáit, amikor – ellentétben a negatív irányulású démoni megszállottsággal – egy isten vagy magasabb rendű szellem¹⁴⁶ uralma alá kerül az ember és ez az uralom pozitív irányulású: óvó, irányító, tanító, kinyilatkoztató kapcsolat a megszálló részéről. Rögtön jegyezzük meg: ez az elmélet; a gyakorlatban sokszor – hol a megszálló szellem ambivalenciája, hol a pozitív vagy negatív irányulás bizonytalansága miatt – nehézségek merülhetnek fel az isteni és démoni megszállás elválasztásában, kategorizálásában.

Az isteni megszállottság változatos formái meglehetősen általánosnak látszanak; Európa ó-, közép- és újkorát, az elit és népi kultúrát, a kereszténységet és a kereszténység előtti vallásokat, hiedelemrendszereket egyaránt átszövik, ugyanúgy, ahogy a halotti/démoni megszállottság. A démoni megszállottság erősen szinkretikus jellegével szemben az újkori Európában már szinte tisztán keresztény formációkkal találkozunk. Kivételt csak a tündérek rituális megtestesítői, a tündérkirálynő „elragadottjai” jelentenek (erről még alább szólnunk pár szót), valamint az antik szent helyek médiumainak néhány alább említendő keresztény „örököse”. Ha a varázslórendszerekben (például orosz *volhv* esetében)

¹⁴³ Lásd például EVANS-WENTZ (1966. 271–272) ír példáit, vagy: BOGDAN-BIJELIĆ 1908. 307; saját gyűjtésű adataim is vannak erre Csíkkarcfalváról.

¹⁴⁴ JANKUS Kinga és PÓCS Éva gyűjtése Csíkkarcfalván és Csikjenőfalván; KESZEG 1999. 330. Francia, angol, ír SCHMITT 1994. 156–157; THOMAS 1971. 570; BROWN, Th. 1979. 54; EVANS-WENTZ 1966. 267.

¹⁴⁵ Polgár, Heves megye, a Magyar Néphit Topográfia 9. kérdőívére adott válasz (a Néphit Archívumban).

¹⁴⁶ Ahogy BENZ kifejezi: „magasabb erő” BENZ 1972. 125.

fel is tételeznek pogány istenségeket mint valamikori megszállókat, az újkorra már ezeknek is teljességgel nyoma veszett.

Csak néhány – az általam jobban ismert térségben az újkorban is fontosnak látszó – formációt tudok e helyen röviden taglalni. Egy átfogó, mindenre kiterjedő részletes vizsgálathoz a kutatások, az összegyűjtött adatok is hiányoznak, ha lehet, még sokkal inkább, mint a fenti negatív változatok esetében. Ez alól kivételt jelentenek az ókori *médiumizmus* előbb említett esetei, ezek érdembe-
li tárgyalása azonban külön terjedelmes tanulmányt igényelne, a jelen dolgozat keresztény Európára terjedő kereteiben csak az újkori jelenségek esetleges előzményeként említjük meg őket.

MEGSZÁLLOTT TEREK, SZENT HELYEK

Az isteni megszállottságnak is van egy általános, *obsessio* fajtája, amely a halottakkal, ördöggel kapcsolatban már említett kettős térszerkezet keresztény variánsával függ össze, és leginkább középkori vallásos folklórszövegek motívumaiban fogható meg. Eszerint a halottakkal kapcsolatban említett dualizmus így alakul: a *saját univerzum*, az *emberi világ* a *keresztények világa*, ez az *Isten lakhelye*, az *idegen világ* a *halottak, démonok világa*, a *nem emberek, nem keresztények*, vagyis a *Sátán lakhelye*; a helyeket az Isten (Szentlélek) vagy a Sátán tartja mintegy megszállva – más lehetőség nincs. Elsősorban középkori vagy középkori eredetű folklórszövegek – archaikus imák és ráolvasások motívumai – utalnak az ördögi–isteni kettős térszerkezetre, mégpedig az emberi lakhelyek mágikus/vallásos védelmének kontextusában. Főleg magyar példákat idézek, de tudnunk kell, hogy mind az imaszövegek, mind a ráolvasások szövegkapcsolatai egész Európát behálózzák;¹⁴⁷ jó okkal tételezhetjük fel tehát, hogy általános európai sajátságokról van szó. Nézzünk egy-két példát az imák „mágikus védelem” motívumainak gazdag, változatos skálájából, amelyeknek az a tartalma, hogy ez a hely az istené (vagy egy szenté), ott van „szálláson” (= megszállás~megszállottság), tehát a Sátán nem jöhet be, illetve az ima behívja a szállásra az istenséget védelmül. Például:

Lassan zöngessétek az eget...,
nálunk vagyon szűz Mária szállásul!¹⁴⁸

¹⁴⁷ Vizsgálatokat nem végeztem e motívumok keresésére, de még véletlenül is elég sok a szemem elé került mind kelet-, mind nyugat-európai szövegekből. E keretekben nincs terem a szöveganyag hatalmas méretű bibliográfiájának bemutatására; csak néhány példát fogok illusztrációul idézni.

¹⁴⁸ Zivatar elleni ráolvasás részlete, a zivatart hozó démon elhárítására, Tiszaszigetről (Csongrád megye): Pócs 1985–1986. II. 413. Hasonló motívumok sorát lásd: ERDÉLYI Zsuzsanna 1976. I. szövegcsoportjában („Kevert tudatformájú-funkciójú szövegek”).

Vagy:

...Isten
Látogasd meg a lakást
és üzd el belüle ellenségeinket...
és azok incselkedéseit,
szent angyalaid lakjanak benne...¹⁴⁹

Említsünk meg egy német amulettszöveget, egy neustettini varázskönyvből:

Packe dich, du Teufelgeist!
Kennst du den der Christus heißt?
Packe dich von hier,
Denn Jesus Christus ist hier...¹⁵⁰

Az isteni megszállás szent helyé teszi a házat, lehozza a mennyet a földre (nem véletlen, hogy ugyane kontextusban mennyei látomásmotívumok is megjelennek). Egy 19. századi elzászi háziáldás színes litográfiájának szövege, amelyet a vásári röplapot keretező képen két angyal tart a ház fölé:

Hier ist nichts anderes denn Gottes Haus,
Hier ist die Pforte des Himmels.¹⁵¹

Az isteni megszállottság egy másik circumpossessio aspektusa a szent helyekkel kapcsolatos. *Szent hely* az, ahol az istenség megjelenik,¹⁵² leszáll a földre, ott „lakozik”, „megszáll” és megnyilatkozik az embereknek. LIMBACHER Gábor tudósítása szerint a karancshegyi szent gyógyítóasszony kijelentette, hogy az Isten ott van azon a helyen, ezért ő mindig látja látomásokban. Az isteni megnyilatkozásokat is ott a helyszínen tudja közvetíteni a szent helyet látogató hívőknek.¹⁵³ A magyarországi vagy más közép-európai, valamint az ortodox kelet-európai kegyhelyeken egyaránt „közvetítettek” még a 20. században is laikus szentek, „élő szentek”, szent gyógyítók és gyógyító, divinációt végző papok.¹⁵⁴ Hogy pontosan milyen megszállottság-formációról lehet szó

¹⁴⁹ Ráolvasás boszorkánynyomás ellen, Doroszló, volt Bácsbodrog megye, Pócs 1985–1986. II. 417.

¹⁵⁰ A volt keletnémet Institut für Volkskunde der Deutschen Akademie der Wissenschaften Ráolvasás Archívumának „Berufung/Beschreibung” csoportja, 81. számú szöveg.

¹⁵¹ Weißenberg, Elsaß, a berlini Museum für Europäische Kulturen kiállításán 2000 nyarán.

¹⁵² ELIADE 1958. 367–379.

¹⁵³ LIMBACHER 1994.

¹⁵⁴ LIMBACHER i. m.; saját gyűjtés Csikkarcfalván és Csíkjenőfalván; hasonló képet mutat be PETZOLDT (1964–1965) a kegyhelyekre, papokhoz, kalugerhez járuló megszállottak közép-európai mondáinak összefoglalásával.

ezekben az esetekben, nehéz eldönteni; adataink kevés információval szolgálnak a technikai részletekről. Az bizonyos, hogy a szent helyet megszálló istenség kisugárzó hatását közvetítik (ihletett szövegeikkel, gyógyító gesztusaikkal, kézrátétellel, fújással) ugyanúgy, ahogy az antik jósdák jósnői: a delphoi Püthia és más Apollón-jósdák profetikus megszállottjai vagy a középkor kegyhelyeinek Isten vagy egy szent által megszállt őrjöngői.¹⁵⁵ Konkrét possessióra kevés adatunk van, de a lényegi megszállottságnak – a „hely szentségének” – minden bizonnyal részesei ezek a karizmatikus egyéniségek. A román szerzetesek kolostori divinációs gyakorlatára vonatkozó információink¹⁵⁶ alapján a médiumizmus kategóriája is felmerülhet. Valerie FLINT középkori kegyhelyekre vonatkozó leírásaiból¹⁵⁷ világos, ami más esetekben is sejthető, hogy az élő és halott szenteknek, tehát a kegyhelyen szolgáló karizmatikus lelki vezetőknek és a kegyhely védőszentjeinek (FLINT példáiban legtöbbször tours-i Szent Márton) kisugárzó hatása nem válik élesen el. Ez a helyek és személyek lényegi megszállottságának összefonódottságán belül nem különül élesen el a médiumizmus szent helyekhez kötött formájából.

Másrészről a szent helyen a hívők médium közbeiktatása nélkül is részesülhetnek a megszálló istenség áldásaiból: gondoljunk akár a magánáhitat céljából a templomba menőkre vagy a kegyhelyekre gyógyulásért zarándoklókra: a szent forrásoknál önmagukat gyógykezelőkre. A középkori kegyhelyeken a megszállott betegek ördögöt üzetni – és az ördögtől megtisztulván magukat mintegy a Szentlélektől „megszállatni” jöttek a szent helyre.¹⁵⁸ A gyógyulást keresők inkubációjának (a szent helyen alvás, álomban találkozás a gyógyító istenséggel) ókori és középkori adatai sok esetben értékelhetők rituálisan indukált megszállottságként, illetve annak helyekhez kötődő circumsessio változataként.¹⁵⁹

SZEMÉLYEK

Erika BOURGUIGNON azt írja, hogy azokban a társadalmakban, ahol van legfőbb lénybe vetett hit, ritka a legfőbb lény általi megszállottság. A keresztény hagyományban a Szentlélek általi megszállottság gyakori, de a Szentháromság másik két tagja néhány ritka kivételtől eltekintve nem kap szerepet.¹⁶⁰ Más kutatók véleménye ennek ellentmond, például FALLAIZE a gyógyítók, papok, szent

¹⁵⁵ FINUCANE 1977. 108.

¹⁵⁶ Lásd PÓCS 2001c.

¹⁵⁷ FLINT 1991. 254–273.

¹⁵⁸ BROWN 1980. 140.

¹⁵⁹ Lásd például az epidauroszi Aszklépiosz-szentély inkubáció eseteiről: KEE 1983. I. fejezet: „Asklepios the Healer”.

¹⁶⁰ BOURGUIGNON 1976. 11.

specialisták kapcsán az isteni megszállottság széles hatóköréről beszél.¹⁶¹ Látuk az előbb a szent helyekkel kapcsolatos példákat, említsük itt meg a térszerkezet kettősségével is összefüggő archaikus hagyományt, amely szerint az emberben vagy a Sátán, vagy az Isten lakik, a kereszteléssel mint ördögűző rítussal megtisztított embert a Szentlélek szállja meg, azáltal lesz a keresztények közösségének tagja. Tehát a keresztény ember az *obsessio* értelmében így vagy úgy „állandó” megszállott.

Ilyen értelemben – legalábbis mint *circumpossessió*ról, *obsessió*ról – a közönséges emberek megszállottságáról is beszélhetünk, ami konkrétan két vonatkozásban fogható meg. Egyrészt az egyház kegyes nyelvének és a vallásos folklórműfajoknak a megszállottságra utaló metaforáiban, amely minden keresztényre érvényesen utal az emberre, mint az Isten/Krisztus/Szentlélek befogadására alkalmas szent edényre (*possessio*), illetve az embert körülvevő, áldást és védelmet sugárzó isteni lényekre (*circumpossessio/obsessio*). Ez Európa katolikus középkorában gyökerező archaikus sajátága minden keresztény egyházi nyelvnek. Az isteni megszállottság különböző folklórszövegekben megjelenő kifejezései igen számosak, imák, ráolvasások, démonűző szövegek szólnak a fejet, szívet, arcot megszálló Máriáról, Jézusról. Például archaikus népi imádságokból: „Szentlélek... szállj be szívébe.”¹⁶² „Szállj be szívembe, szenteld meg lelkemet...”¹⁶³ Vagy egy, a ma használt református énekeskönyv tartalmazta dicséretből:

Jöjj és lakozz bennem,
Hadd legyen már itt lenn
Templomoddá szívem, lelkem.

Az általános érvényű megszállottság ezen eszméje másrészt a Sátán és képviselői elűzésére szolgáló védelmi gesztusokban, szavakban, ráolvasásokban, szentelmények amulettszerű használatában, valamint a megszállottságot gyógyító, ördögűző rítusokban fogható meg. Ezek a távozó ördög helyett az (újbóli) isteni megszállottság kegyeiben részesítik az egyént. Az isteni *circumpossessio* a bajelhárítás, ördögtől óvás laikusok által is elérhető állapota, annak személyre szabott variánsa. Egy *menny–isten temploma–emberi test* azonosítás alapján összefonódik a hely és a személy megszállása, vagyis Isten megszállva tartja egyidejűleg az egymást feltételező szent helyet és keresztény embert. Az isteni *circumpossessio* e vonatkozására utaló jellegzetes motívum az archaikus imákban a ház megszállóiként is megjelenő őrző istenségeknek és szenteknek, angyaloknak az egyén védelmére hívása. Ezek ugyanúgy „körülveszik” az

¹⁶¹ FALLAIZE 1918.

¹⁶² ERDÉLYI 1976. 159.

¹⁶³ ERDÉLYI 1999. 893.

embert, mint a kísértő ördög. Csak egy példa ebből az Európa apokrif imakin-
cséből sok helyről ismerős változatos motívumsorból:

...Ajtómon Jézus Krisztus,
Ablakomon Boldogasszony,
Házam négy sarkába négy szép őrző angyal.
Őriztetek angyalok,
Kerüljetek keresztetek...¹⁶⁴

Nézzük az isteni megszállottság jellegzetes kifejezéseit ugyane folklórmű-
fajban. Ilyen az istenség az egyén *vállán* vagy a megszálló mint *fej*: „Fejem az
Úrjézus Krisztus...”¹⁶⁵ Ez a fej kettős jelentésén alapul: egyidejűleg utal arra,
hogy az isteni megszállók – possessio esetén – általában az ember nemesebb
szerveit, elsősorban is fejét és szívét foglalják el (szemben az altest ördögi
megszállásával), másrészt az ember isteni uralom alá hajtására, amennyiben a
megszállottság révén Isten az ura, „feje” lesz a megszállottnak. Ez a metafora
is leggyakrabban isteni–ördögi párban jelenik meg, „az ember vagy az ördögé,
vagy az Istené” archaikus dualizmus jegyében. Egy imapélda:

Vessz el előlem Sátán, ne késérgess engem,
Mert van nekem fejem,
Fejem az Úrjézus Krisztus”¹⁶⁶

Másik fontos metaforikus kifejeződése ennek a viszonyoknak az, hogy az
isteniség a megszállott *képében* jelenik meg, illetve az ember az őt megszálló
képét viseli. Ez az ördögi megszállottság vonatkozásában is ismert motívum
(említettünk példákat boszorkányperek szövegéből) igen elterjedt az archaikus
imák szövegkészletében. Az imaszövegekben ez is legtöbbször az isteni–
ördögi kettősségekben jelenik meg, a ház/egyén védelme isteni megszállottság/is-
teni szentségek által, hogy a Sátán ne szállhassa meg. Legkifejezőbb az az
1721-es abauji boszorkánypérből származó példánk, ahol egy boszorkánytól
megtámadott ember e szavakkal védekezik az ördögi szellemek elleni lélek-
harcban: „Én Christus képi viselő ember vagyok, nem bírsz én vélem.”¹⁶⁷

Ördögi, illetve démonikus, halotti eredetű betegségeket gyógyító ráolvasá-
sok az isteni–démoni kettősség jegyében a két világ összeütközéséről szól-
nak. Például elmondja a ráolvasás, hogy Szűz Mária vagy a Szentlélek beszáll
a testbe a démont kiűzendő és helyét elfoglalandó, pontosabban az istenséghez

¹⁶⁴ ERDÉLYI 1976. 190.

¹⁶⁵ I. m. 159.

¹⁶⁶ ERDÉLYI 1999. 893.

¹⁶⁷ Szabó Katalin pere, Abaujszántó, 1721: BESSENYEI 1997. 52.

méltó felsőtestbe hatol be: „fejére száll”, „szívére száll” a betegnek, míg a betegségdémon (mint említettük fentebb) alul, például a talpon át távozik:

Boldogságos szűz Mária
szálljon be a fejibe,
a szemibe,
a testjibe,
minden ize-csontjába.¹⁶⁸

Az ilyen típusú ráolvasásszövegek – noha a démonúzás kereszténység előtti, keleti hagyományaiiban gyökereznek – pontosan tükrözik a középkori egyház ama felfogását, hogy exorcizálás után visszatér a betegbe Isten, akinek teste annakelőtte is Isten temploma volt,¹⁶⁹ illetve: ha valakin hatalmat vesz az ördög, a gyógyítás a Szentlélek emberbe hatolása.¹⁷⁰ Jellemző e vonatkozásban egy Szent Hildegard (†1179) életrajzában feljegyzett szöveg: „Weiche Satan, aus dem Körper dieser Frau, und mache in ihrem Platz dem Heiligen Geiste.”¹⁷¹

KIVÁLASZTOTTAK

Az előbb taglalt általános vonatkozásoktól eltekintve, az isteni megszállottság a kiválasztottság, beavatottság jele és eredménye. A szentek, gyógyítók, látók előbb, a helyek kapcsán már említett adatai kiegészíthetők a keresztény őrzőszellemekkel (Isten, Krisztus, szentek, angyalok) azonosuló laikus szentek, élő szentek, később protestáns próféták, sőt profán varázslók középkori, kora újkorri példáival.¹⁷² Ezek legtöbbször a közösség laikus, lelki vezetője, olyan karizmatikus egyéniség, aki már életében a szentség jeleit mutatta, és a szentek reputációját nyerte el (amit azután követhetett – holtá után – az igazi szentté válás).¹⁷³ A kereszténység ószövetségi előzményeiről is beszélhetünk e vonatkozásban: a prófétákról meg van írva, hogy „az Úr lelke szállt” rájuk, így nyerték képességeiket.¹⁷⁴ Rokon jelenség az óangol, illetve középkori kelta költészetből ismert isteni megszállott *váteszek*, *énekmondók* ihletet adó isteni megszállottságával.¹⁷⁵ (Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy a kiválasztottak istenséggel való kapcsolatának általában nem feltétlen kritériuma a megszállottság; sokszor talán helyesebb volna a *misztikus egyesülés* tágabb kategóriáját használni; kevés azonban az adatok értelmezéséhez segítséget nyújtó fogódzónk bármelyik kategória abszolút érvényesítéséhez.)

¹⁶⁸ Magyarfalva, Moldva: BOSNYÁK 1980. 165.

¹⁶⁹ BROWN 1980, 141.

¹⁷⁰ FRANZ (1909. II. 526) idézi Rupert von Deutz erre vonatkozó nézetét.

¹⁷¹ I. m. 555.

Isteni megszállottság, ennek révén – mintegy beavatással – kapott tudás és a circumpossessio fogalmába sorolható megszállottságtünetek, olykor testi megszállottság is felmerül sokszor a közösségi *laikus gyógyítók* történeti adatai kapcsán. Például a DELCAMBRE vizsgálta 17–18. századi lotharingiai gyógyítók sokszor mennyei eredetű megszállottság révén kapják tudományukat.¹⁷⁶ Az orosz szent bolondok, a *jurodivije* középkori adatai isteni megszállottság (szent betegség: epilepszia) révén nyert varázsló- és látóképességekre valának;¹⁷⁷ velük kapcsolatban is megjelenik a szokásos ambivalens megítélés: az újkorban már őket is az ördög megszállottjainak tartják, ugyanúgy, ahogy a *kugyesnyik* és *volhv* nevű, eredetileg valamely pogány istenség által megszállt sláv varázslókat.¹⁷⁸

A megszállott látók, gyógyítók inspirátorai nemcsak az isteni–ördögi alternatíva körében mozognak. Mint említettük fentebb, a közép- és kelet-európai népi látók sokszor halottak által megszállottak. Az isteni megszállottság is képességeik egyik forrása, illetve az isteni megszállottság – az ördögihez hasonlóan – szorosan rárétegződött, összefonódott a halotti megszállottsággal.

A középkor szent embereire, varázslóira magyar vonatkozásban lényegében semmi, a kora újkorra nézve elsősorban csak a boszorkányüldözés jegyzőkönyvei állnak rendelkezésünkre. Megemlítendő ezenkívül Órás András 17. századi, KOMÁROMY András által közradott, majd VOIGT Vilmos által újra közölt és értelmezett dokumentuma, amely szerint e szent ember prédikációs tevékenysége háttérben angyali megszállottsága áll (transzba esik: „meghal” és az angyal beléköltözik, majd szól belőle).¹⁷⁹ A boszorkányperek szövegében fellelhető varázsló, látó, táltos, szent ember adatoknak csak némelyike értelmezhető szempontunkból; ezek közt van néhány táltos adat, ahol felmerülhet az isteni megszállottság valamely vonatkozása. Találkozunk például Istennel, Szűz Máriával, Krisztussal mint (egy „valamikori” nem keresztény szellemet helyettesítő?) kvázisamanisztikus őrzőszellemmel, amely adott esetben meg is szállhatja védencét.¹⁸⁰ E szűkszavú, nehezen értelmezhető adatok részletezését itt mellőzöm, ez már a varázslók segítőszellemeinek e dolgozatban nem tárgyalt vonatkozásaihoz vezetne. Szemléltetésül egyetlen biztosan idetartozó esetet

¹⁷² Lásd például: DINZELBACHER 1995; BURKE 1978; BEYER 1996.

¹⁷³ KIECKHEFER 1988. 12.

¹⁷⁴ ZUESSE 1987. 379; BENZ 1972. 132.

¹⁷⁵ A középkori kelta látnokokról, prófétákról, „költő-sámánokról” lásd például CHADWICK 1942; DAVIDSON 1989; WOOD 1989; GLOSECKI 1989.

¹⁷⁶ DELCAMBRE 1951. Lásd még BOUTELLER összefoglalását (1950. 201–235) vagy a svéd Catherina Fagenberg esetét: EDSMAN 1967.

¹⁷⁷ ANYICKOV 1914. 256–285; SCHRADER 1911. 816. és közölt forrásai.

¹⁷⁸ MOSZYŃSKI 1939. 365; ANYICKOV i. m. 256–285.

¹⁷⁹ KOMÁROMY 1893; VOIGT 1998.

¹⁸⁰ Lásd ezek ismertetését: PÓCS 1997a. 7. fejezet.

emelek ki, egy 1728-as jászberényi perben boszorkánysággal vádolt táltos-asszony, Tóth Erzsébet példáját. A dokumentumok szerint az asszony „kétfajú táltos”-nak vallotta magát, amit más szavakkal úgy fejezett ki, hogy „ő második személy az Úristennek”, illetőleg „Krisztusnak leánya” is – vagyis van öröszelleme, a megszállottság többes személyiségének kifejeződése a két fej és az atya-leány rokonsági viszony is, utóbbi a megszálló felsőbbségét is kifejezi).¹⁸¹ Az öröszellem-pártfogolt, valamint a megszálló-megszállott kettőse meglehetősen egybemosódik, ami a varázslók és segítőszellemek kapcsolat-hálózatának egyébként sem ritka jelensége.

TÜNETEK, JELENSÉGEK

Mint említettem fentebb, az isteni megszállottság és az istenséggel való teljes egyesülés, az *unio mystica*¹⁸² tulajdonképpen részben egymást fedő kategóriák. Az „istenülés” éppúgy lehet eme lelki azonosulás, mint a circumpossessio: az istenség hatásának, uralmának kiterjesztése az emberre és végső soron a konkrét testi megszállás, a possessio elemei is jelen lehetnek az unio mystica megnyilvánulásaival egyidejűleg. Mindez a kutató számára általában nem ellenőrizhető – a misztikus élmények megszállottságként való értelmezése csak akkor merülhet fel, ha konkrét utalás történik például egy szent testi megszállására (például a Szentlélek a „szívébe szállt”), a tünetek, narratívok, metaforák értelmezése során nem feltétlenül egyértelmű a megszállottság kategóriájába való besorolás. A középkori, kora újkori misztikusok, illetve élő szentek vizsgálatából az derül ki, hogy az isteni megszállottság mintegy gyűjtőkategóriája az istenséggel való egyesülés, illetve mediáció különböző formáinak. Nem véletlen, hogy egyes, keresztény középkorral foglalkozó kutatók a kettőt egy kategóriaként – például legutóbb Moshe SLUHOVSKY mint „Istennel való azonosulást” – kezelik, amely a démoni megszállottsággal, és minden azzal rokon egyéb jelenséggel (például ördögi szemfényvesztés: illúzió) szemben áll.¹⁸³ Ennek megfelelően e kutatók konkrétan a megszállottság tényével csak alkalmasszerűen, illetve inkább a démoni megszállottság és ördögűzés kontextusában foglalkoztak, amennyiben az isteni-ördögi megszállás, mint fent már említettük, sokszor egyazon jelenség két oldala. A középkori, kora újkori misztikusok normától eltérő viselkedése egyként lehetett isteni vagy ördögi megszáll-

¹⁸¹ Tóth Erzsébet peradatainak részletes ismertetését és forrását lásd: Pócs 1997. 164–168.

¹⁸² EDSMAN 1970.

¹⁸³ SLUHOVSKY 1999. Ernst BENZ (1972. 125) is egy általánosabb kategóriát használ, mégpedig az *elragadtatást* (*Ergriffenheit*), amely az *unio mystica* és a *circumsessio*, *possessio* fogalmaira egyaránt kiterjed, vallásos élmény, passzív megélése egy felülről/kívülről jövő hatalomnak.

lottság jele, szentként viselkedő karizmatikus egyéniségek ál, „hamis” szentnek bizonyulhattak, akik nem az Isten, illetve Szentlélek, hanem a Sátán megszállottjai, vagyis eretnekek, sőt boszorkányok.¹⁸⁴ Ezért volt fontos a tünetek minősítése. A tünetek – görcsök, test kicsavarodása, nyelvtudás, titkok tudása – mint SLUHOVSKY írja,¹⁸⁵ azonosak lehetnek az élő szentek isteni vagy démoni megszállottsága esetén (a különbség annyi, hogy az ördög megszállottja nem képes csodát tenni). Maguknak az érintetteknek is lehettek kétségeik afelől, hogy őket jó vagy gonosz szellem uralja. Ezt a kettősséget a jelenkori délkelet-európai szent emberek vonatkozásában is regisztrálhatjuk, amennyiben a Balkánon, görög, bolgár adatok szerint az epilepszia „szent betegségét” és a vele járó eszméletvesztéses állapotokat a megszállottságtransszal azonosították, és – az adott aktuális kontextusnak megfelelően – ördögi vagy isteni megszállottságnak minősítették.¹⁸⁶

Hasonlóképpen isteni–ördögi ambivalencia kereteiben ingadozó megítélésű megszállottságtünet volt a *felemelkedés, repülés, levitáció*. Ez mindenféle természetfeletti kommunikációnak, a misztikus egyesülésnek is része lehet, az ember megistenülésének bizonyítéka, a nagyon szent emberek megnyilvánulása volt a késő antik theurgisták óta.¹⁸⁷ Sokszor kimondottan megszállottságtünet:¹⁸⁸ a testbe szállt isteni lélek felfelé törekszik, és magával emeli a testet is (és a megszállott „testileg” repül, „ragadtatódik el”); másrészt a circumpossessio elragadtatásának és a samanisztikus lélekutazásnak egyaránt része lehet a repülés mint ASC élmény, illetve testenkívüliség-élmény, sőt az is, hogy őrzőszellem, őrzőangyal, mennyei szent vagy Krisztus vigye „föl” a megszállottat a menny isteni régiójába.

Mégis, felemelkedést sem csak istenit ismerünk: mint láttuk fentebb, a föld fölött, fák fölött száguldó démoncsapatok is „felragadták” megszállottjaikat (mint köztudott, a boszorkányüldözés összes demonológiai traktátusa hangsúlyosan tartalmazza az ördög segítségével való repülés boszorkányvadásját). A fent idézett volt ördögi megszállott csíkszenttamási asszony – elbeszélése szerint – többször felemelkedett megszálló ördöge által. Ugyanő az isteni póluson is részesült ebben az élményben: „Máriával úgy fenn voltam, ugye, s hogy vele voltam... egy olyan jó érzés volt. Jó világosság, jó érzés volt. Akkor nem féltem...”¹⁸⁹ – a kétféle „felragadás” azonossága mellett ez esetben különbség-

¹⁸⁴ DINZELBACHER 1995. 32–36, 56–96, 159–166; SLUHOVSKY 1999.

¹⁸⁵ SLUHOVSKY 1999.

¹⁸⁶ BLUM–BLUM 1965. 52–54 és BENOVSZKA–SZABKOVA szíves szóbeli közlése az epilepsziásokról mint isteni megszállott látókról, szent emberekről – ami ugyanőket mint ördögi megszállottakat illeti, fentebb említettünk erdélyi magyar és román adatokat.

¹⁸⁷ Indiai, mohamedán, zsidó, keresztény szentek egyaránt felemelkedtek, repültek: ELIADE 1999. 152; DODDS 1971. 232–233.

¹⁸⁸ DINZELBACHER 1997. 111–138.

¹⁸⁹ Saját gyűjtés.

gei is világosak: a démoni megszállottság depressziós feketeségével szemben az isteni megszállottság pozitív, „világos” élmény.

Az isteni megszállottság jelenkori magyar és közép-kelet-európai adatai túl sokat nem mondanak a megszállottságának konkrét mibenlétéről, „technikai”, azaz pszichobiológiai háttéréről (nem számítva a kollektív megszállottságrítusokat). Többnyire csak a megszállottak tevékenységei – például gyógyító rítusaik – utalnak a megszállottságnak legalább elvi, illetve az erre utaló szöveg- és gesztusmetaforák szintjén észlelhető jelenlétére. Arra, hogy valaki konkrétan teste istenség általi megszállottsága révén nyeri tudását, elsősorban görög varázslók, szent gyógyítók adatai vallanak. E személyeknek – a Blum házaspár közlései szerint – beavató látomásuk lehet, „ahová” egy szent – például szent Illés – ragadja el őket (transzban, álmukban), illetve a szent vagy a „lélek” megszállja őket, minek következtében transzban a „szentekkel beszélnek”.¹⁹⁰ Magyar szentek, látók Csík megyei adatai arra vallanak, hogy itt is él – nyomokban – az az elképzelés, hogy kiválasztásuk úgy történik, hogy spontán módon megszállja őket Isten vagy a Szentlélek. Az Istentől inspirált prédikációk adatai is megszállottságra vallanak: a máréfalvi szentasszony – GAGYI József adatai szerint – „kegyelemben” van: ilyenkor transzban fekszik, utána énekel, imádkozik, prédikál.¹⁹¹

Az isteni megszállottság jelenkori megnyilvánulási formáiról legtöbbet a szent gyógyítók rítusaiból tudunk meg. Az istenség megszállta gyógyítók – kétpólusú rendszerek kereteiben – a megszálló ördöggel, betegségdémonokkal, „rossz” halottakkal veszik fel a harcot. Úgy látszik, legáltalánosabb gyógyító módszerük az, hogy transzba esve azonosulnak a beteggel, és átveszik tőlük a rossz szellemet.¹⁹² ELIADE az efféle gyógyító rítusokat meglehetősen általános jelenségként írja le, ami túlmegy az isteni-ördögi megszállottság keresztény Európára korlátozódó szembenállásán.¹⁹³ Orvosilag VASS József magyar pszichoterapeuta ezt úgy fejezi ki, hogy az orvos-beteg közös transzában az én-azonos és én-idegen szellem küzd a lélekért.¹⁹⁴ Ha ehhez hozzávesszük a tündéri megszállottsággal kapcsolatos kollektív rítusok hasonló elvű gyógyító gyakorlatát (az alább említendő ruszália rítusokban) és Felicitas GOODMAN egyetemes áttekintését,¹⁹⁵ azt kell mondanunk, hogy a keresztény ördögűzők, gyógyítók gyakorlatában egy nagyon egyetemes jelenség keresztényiesített adaptációjáról van szó. Ugyanez lehet a helyzet az Isten-Sátán harcnak egy másik változatával: amikor is a gyógyító csatába megy védőszelleme segítségével, hogy kiűzze a démont. Transzban, álomban lefolytatott „lélekcsatákról” van szó, ame-

¹⁹⁰ BLUM-BLUM 1970. 52–54.

¹⁹¹ GAGYI 2001.

¹⁹² EDSMAN 1967; MARTINO 1948. 5. fejezet; lásd még a 200. jegyzet adatait is.

¹⁹³ HANNA 1987. 209–210.

¹⁹⁴ VAS 1998.

¹⁹⁵ GOODMAN 1998. 23–25.

lyek részletes elbeszéléseivel találkozunk például boszorkánypereink jegyzőkönyveiben, a rontó boszorkány és a rontás azonosítója, gyógyítója között, de vannak rá német gyógyítókkal, illetve középkori germán boszorkánysággal kapcsolatos adataink is, amelyek kereszténység előtti germán lélek (alteregó, kísérlőlélek) elképzelésekben, illetve *mora* (germán *mara*) sajátságokban gyökereznek.¹⁹⁶ Isteni-ördögi megszállottsággal kapcsolatos értelmezésüket egy csiki adat illusztrálhatja, amely szerint egy ördögtől megszállott asszony víziójában látta, ahogy Isten legyőzi az őt megszálló ördögöt.¹⁹⁷

Lauri HONKO is megszállottsággal hozza kapcsolatba az ilyen jellegű gyógyítást,¹⁹⁸ nem kell azonban a lélekcsaták adatait feltétlenül és mindig (isteni-démoni) megszállottságként értelmeznünk. A jó-rossz segítőszellemek lélekcsatáinak víziói megjelenhetnek nem megszállottság alapú samanisztikus rendszerekben,¹⁹⁹ valamint az európai gyógyítók, varázslók nem keresztény segítőszellemével kapcsolatban is (a *mora*/lidérc lények révén azonban van egy közös szál).

A gyógyító szellemcsaták harmadik formája az Istentől megszállott démonüző küzdelme a Sátán ellen. A testet megszálló betegségdémonokat ráolvasással kiűző gyógyítók „harcában” a gyógyító lehet ténylegesen megszállott: ismerjük az eksztatikus állapotban énekelt, recitált ráolvasások – igaz ritka – eseteit is, amikor a gyógyító isteni őrzőszellemével azonosulva küldi ki a démont.²⁰⁰ Ilyen kivételes adat például egy Erdélyi Zsuzsanna által közölt *öntőimádság*, amelyet révült állapotban recitáltak (ezt értelmezhetjük megszállottságként is), mégpedig lelkibetegek gyógyítására.²⁰¹ Megszállottság okozta betegségekre vall a szöveg démonkiküldő tartalma, a távozó démon útvonalának kijelölése: „...se húsába, se csontjába meg ne akadjon...”, és a (bizonyára *Daimón*ból torzított) *Damión* megnevezés megjelenése. Hogy elvileg más esetekben is az isteni megszállottság révén nyert „Lélek” segítségével űzik ki a démont a ráolvasásokat recitáló gyógyítók, arra a szövegek efféle fordulatai utalnak: „Istennek lelke által...” (űzi az ördögöt),²⁰² vagy: „Nem én, hanem Krisztus”,²⁰³ de erre utal az a már említett tény is, hogy ezek a ráolvasások a közép- és délkelet-európai népi használatban a papi ördögűzés gesztuskincsét is „örökölték”. Ilyen például a beteg testrészek (ahol a démon székel) meg-

¹⁹⁶ PÓCS 1997. 132–137; SEBALD 1984; MEYER-MATHEIS 1974; BUCHHOLZ 1988.

¹⁹⁷ Saját gyűjtés.

¹⁹⁸ HONKO 1959. 31.

¹⁹⁹ Vö. például DIÓSZEGI (1958. 342–395) táltos lélekcsata értelmezését.

²⁰⁰ Például óangol: GLOSECKI 1989. 72, 103; finn: SIHKALA 1990; bolgár: tündérvadászlók gyógyítják így a tündérek megszállása okozta betegségeket; Ivanička GEORGIEVA szívés közlése, és lásd GEORGIEVA 1983. IV. fekete-fehér tábláját.

²⁰¹ ERDÉLYI 1976. 140–141.

²⁰² ERDÉLYI 1976. 116.

²⁰³ Uo.

fogása, az ortodox ördögűzésből ismert fújás, a megszállt test tagról tagra haladó lemosása, amely gesztusokra gyakran az elmondott szöveg is utal. Csak egy példa az utóbbira:

Most én téged rossz megfoglak,
mind az öt ujjammal megnyomlak...²⁰⁴

MÉDIUMIZMUS

Míg az isteni megszállott kiválasztottak az istenség szent edényei, akik megszállójuk révén saját, belőlük is kisugárzó karizmatikus erőt nyernek, a médium közönséges ember is lehet, akinek nincs saját kisugárzása, ő csak az „üzenet” szócsöve. Ez az elmélet; a gyakorlatban azért, mint láttuk a halottlátók kapcsán, túl mereven nem választható el a két kategória. Nem tudunk keresztény formációk tiszta eseteiről, legfeljebb az előbbi próféták és látók tevékenységének ide is utalható aspektusait említhetjük. Ez mindenesetre feltűnő jelenség az Európa ókorában virágzó médiumizmus változatos típusaira gondolva – hogy például csak Püthia jósait, Apollón és más istenek megszállottjait, a késő antik theurgisták divinációs gyakorlatát említsük.²⁰⁵ Tehát az elvi-módszertani alapok megvoltak, ezt is lehetett volna „örökölni”, mint a megszállottság sok más formációját. Úgy tudjuk azonban, hogy ez nem történt meg másutt, mint magában Görögországban, ahol a mai Delphoiban is működik egy keresztény jósdá, Isten megszállta, máshol, más görög jóshelyek Szent György megszállta médiumokkal.²⁰⁶ Mégis az antik jósdák, pontosabban a theurgisták önszugesztív transztechnikájának „öröksége” – legalábbis DODDS vélekedése szerint²⁰⁷ – a megszállottak automatikus beszéde, és maga a jóslás, a rejtett dolgok (isteni megszállottak általi) felfedése is.

RITUÁLIS TRANSZ, MEGSZÁLLOTTSÁGKULTUSZOK

A pravoszláv Balkán megszállottságkultuszainak (román, bolgár, szerb, macedón, görög *călușarii*, *ruszália*, *nesztinárok* és rokonaik) témája külön tanulmányt igényelne, mégpedig elsősorban az isteni megszállottság kontextusában, amelynek képzetei valamilyen formában mindegyik kultuszban jelen vannak.

²⁰⁴ PÓCS 1985–1986. II. 350.

²⁰⁵ DODDS 1971. 200–234; HERZOG 1931.

²⁰⁶ BLUM 1965. 64.

²⁰⁷ DODDS 1971. 229–231.

E néhol mai napig élő rítusokat szerteágazó irodalom dokumentálja,²⁰⁸ a kutatók azonban velük kapcsolatban a megszállottság jelenségeire kevésbé figyeltek,²⁰⁹ inkább az fordult elő, hogy a *samanizmus* kategóriájában tárgyalták őket.²¹⁰

Nincs terünk e tanulmányban részletes elemzésre, de e rítusok mint par excellence megszállottság-rendszerek említetlenül nem maradhatnak, ezért itt kénytelen vagyok újra ismételni és pár szóval kiegészíteni már publikált vázlatos összefoglalásaim néhány kitételét.²¹¹ A zenével és tánccal indukált eksztázison alapuló rítusokban az istenség megszállta szent gyógyítók a betegekkel közös transzban veszik fel a harcot a megszálló ördöggel, betegségdémonokkal, rossz halottakkal (rossz tündérekkel) – a szellemcsata képzete mindegyikben megjelenik, mint a gyógyító rítusok egyik központi mozzanata. A megszálló istenség, jó szellem révén nyert erejükkel kiűzik a rossz szellemet a betegből. Az istenség jelenlétének és a szellemcsatának rituális megjelenítése is lehet.

Az isteni oldalon olyan nem keresztény mitikus lények is megjelennek, mint a délszláv, román tündérkirálynő, egyáltalán, a tündérmegszállottság fent említett hiedelmeivel a kapcsolat; a ruszália és a călușarii rítusai sok tekintetben tündérmitológiával (a tündérmennyországba elragadottakkal) kapcsolatos zenés-táncos eksztázis mitikus modelljének rituális megjelenítései. Leghatározottabban keresztény megszállója a nesztinárok gyógyító társaságának van, Szent Konstantin személyében, de a ruszália rítusok tündérkirálynője „helyén” is előfordul a Szentlélek. A démonikus ellenfelek között jelen vannak a megszálló halottak és rossz tündérek is: a ruszalia és călușarii rítusait húsvét és pünkösd között, a halottak emberek között tartózkodásának idején gyakorolják. A halottak szerepe azonban nem egyértelműen negatív. Örzőszellem aspektusuk kerül előtérbe, amikor a megszállott ruszaliák transzukból felébredve mint a közösség őseinek médiumai közvetítenek információkat a falu jövő évi sorsára nézve.

Meg kell még említenünk e kollektív rítusok kapcsán egy, a „szellemharc” vonatkozásában rokon jelenséget: a kora középkori gyógyító *templomi tánc*-

²⁰⁸ Legteljesebb, mindegyik kultuszra kiterő összefoglalás: ANTONIJEVIĆ 1990. Még néhány fontos leírás, illetve elemzés, további irodalommal: ARNAUDOV 1917. 50–58; MARINOV 1914. CALVERLEY 1946; KLIGMAN 1981; RIZNIĆ 1890. 115–116, 145–148; MAJZNER 1921. 226–257; KÜPPERS 1954. 212–224; ZEČEVIĆ 1978; SCHARANKOV 1980; DANFORTH 1985; PUCHNER 1981; PÓCS 1986. 228–232; JUNG 1998; GRYNÆUS 2000.

²⁰⁹ Kivétel DANFORTH i. m., aki számára ez központi kérdés.

²¹⁰ Lásd például: ZEČEVIĆ 1977; BANDIĆ 1977; ezzel szemben JUNG Károly (1998) ki vonja a sámánizmus kategóriája alól a ruszalia rituáléját. CLOSS létrehoz egy „fából vaskarika” kategóriát: a ruszalia rítusát és rokonait „Besessenheitschamanismus”-nak nevezi: CLOSS 1971. 11–12.

²¹¹ Pócs 1998 és 2001a.

kat, amelyek feltehetően történeti kapcsolatban is vannak a jelenkori balkáni formák némelyikével. E körtáncok résztvevői az angyalok vagy Szentlélek által megszállva az ördög megszállottjait gyógyították, oly módon, hogy a betegeket bevonták a közös táncba és (bizonyára) a közös transzba – ahogy az előbb említett rituális társaságok még a 20. században is tették.²¹² További rokon jelenségek a késő középkor (magyar zarándokokat is érintő) ún. *táncjárnányai*, amelyekben a megszállott táncolók ördögi megszállottakat (vagyis ördögi megszállásként értelmezett betegségekben, görcsökben, rángásokban – vitustánc, szentantaltüze – szenvedőket) ragadtak magukkal, hogy kegyhelyeken, a kegyhely gyógyító szentje – például szent Vid, szent Antal – révén („megszállásával”) gyógyuljanak meg.²¹³ Végül említsük meg utolsóként az újkori Dél-Itália rokon jelenségeit: az *argia* vagy a *tarantizmus*, *tarantulizmus* zenével-táncsal (*tarantella* és a védőszent – például szent Pál – segítségével) megszállottságot gyógyító rítusait, amelyek kapcsán a helyi néphitnek megfelelő démonikus megszállók változatos soráról kellene beszélnünk, például a béka vagy kígyó képében a nőket méhükben megszálló boszorkányról vagy a démonikus tarantula/tarantella pókról, amelynek csípése okoz – szintén erősen szexuális konnotációjú – démoni megszállottságot.²¹⁴

*

A bemutatott példákkal szerettem volna felhívni a figyelmet arra, hogy a megszállottságként értelmezhető jelenségek és rendszerek jóval nagyobb számban és változatosságban vannak jelen Közép-Kelet-Európa népi hiedelemrendszereiben, illetve a vallási élet peremén, mint eddig véltük. A megszállottság pszichobiológiai szemszögből tekintve, mint transzjelenség, a természetfeletti kommunikációnak egy igen általános, mondhatni mindenütt jelenlévő csatornája. A jelenség, mint láttuk, önmagában nem releváns, ugyanaz a pszichobiológiai folyamat, illetve annak kulturális vetülete lehet megszállottságrendszer alkotórésze vagy más rendszer tartozéka, kulturális meghatározottsága szerint. Ami egy-egy megszállottságkategórián belül a mentális technikák egy-egy formációját, tehát a megszállottság különböző típusait (*possessio*, *circumpossessio* stb.) illeti, úgy látszik körképünkben, hogy nem helyes túl merev határokat húznunk ezek közé; helyesebb talán úgy kezelnünk őket, mint egyazon jelenség különböző ideológiai körülmények talaján létrejött eltérő változatait.

Kérdés, hogy milyen értelemben beszélhetünk megszállottságról mint egy jellegzetes kommunikációs technikán alapuló lehatárolható rendszerről, hiszen

²¹² BACKMAN 1952, különösen 328–392; HANNA 1987.

²¹³ Lásd például: HECKER 1832; 1865.

²¹⁴ de MARTINO 1961; HOVORKA – KRONFELD 1909. II. 757–788; SIGERIST 1970. 212–228; XI. fejezet: „Disease and Music”; GALLINI 1972. 149–154; ROUGET 1980. 211–240; PIZZA 1998.

a rendszerek, mint láttuk, több szálon összekötődnek, átalakulnak egymásba. Az egymásba átfolyó *halotti-tündéri-ördögi megszállottság* szoros kapcsolatai arra vallanak, hogy itt egy közös fogalomrendszer variánsairól van szó. Másrészt lazítják a rendszerek belső egységét a természetfeletti kommunikáció más rendszereivel való érintkezések, átfedések: a feltételezett *mora/werwolf* rendszerek megszállottságba való átjártsága, az *unio mystica* isteni megszállottságot részben magában foglaló, részben rajta túlterjedő fogalomköre. A *mediumismus* sem tisztán megszállottságrendszer: itt az alaprendszerektől kissé eltérő funkcionális maggal találkozunk. A belső és külső határok cseppfolyóssága nehezíti ugyan a kérdés eldöntését, de azért úgy vélem, bemutatott anyagom önálló rendszerek léteére is vall. Ilyenként volt meghatározható a halotti, tündéri, ördögi megszállottság egyaránt, egymásba átjártságuk, kapcsolataik ellenére; az isteni megszállottság, a kétpólusú isteni-ördögi rendszerekkel úgyszintén. Egyedi szimbolikus rendszerek megkülönböztetése, minden elhatárolási nehézség ellenére mégiscsak lehetséges, a megszálló szellemlények mitológiája, a kulturális interpretációk szimbolikája, a narratív metaforák révén.

A képlékeny határok problémái kifelé is felmerülnek, mint már említettem, legélesebben a *samanizmussal* kapcsolatban. Gondoljunk például a megszálló segítőszellemek vagy a szellemcsaták rokon jelenségeire az eurázsiai samанизmusban vagy a *mora/lidérc (werwolf)* lényekkel kapcsolatos megszállottság-jelenségek alternatív értelmezési lehetőségeire. Giovanni PIZZA GIACOMETTI javaslata nyomán felvetette,²¹⁵ hogy talán helyesebb volna – legalábbis Európa vonatkozásában – inkább *transzjelenségekről*, mintsem *samanizmusról és/vagy megszállottságról* beszélni. A magam részéről nem értek egyet a javaslattal. Azt gondolom, hogy attól függetlenül, hogy szerencsés-e vagy sem egy *európai samанизmus* kategóriát fenntartani, mindenesetre létezik a természetfeletti kommunikáció samанизtikus jelenségeken alapuló formája Európában is, amely határozottan elkülönül a megszállottságrendszerektől. Sőt, valószínűleg egy harmadik is létezik: ez pedig a *mora/lidérc (werwolf) lények rendszere*, mint az ember-ember/ember-démon kommunikáció kettős lényekre jellemző sajátos formája (negyedikként pedig esetleg a *mediumismus*).

E rendszerek pontosabb meghatározása, egymástól való elhatárolása további kutatásokat igényel, e tanulmány még inkább csak helyzetfelmérés volt. Az azonban bizonyosnak látszik, hogy a természetfeletti kommunikációnak legalább e három-négy kulturális rendszere elkülöníthető. Ha pedig így van, ne mossuk egybe őket egyetlen közös nevező, a transz révén, amely mint tudjuk, nagyon általános, de nem feltétlen szükséges technikai feltétele a természetfeletti kommunikációnak. Közös nevezőként helyesebb egyszerűen a *természetfeletti kommunikációt* kijelölni, amely mindegyik rendszer mindig jelenlévő funkcionális lényege.

²¹⁵ A fent említett, Chantillyban tartott samанизmus–megszállottság konferencián.

IRODALOM

- ANTONIJEVIĆ, Dragoslav
1990 *Ritualni trans.* Beograd
- ANYICKOV, E. V.
1914 *Jazicsesztvo i drevnaja Rusz.* Zapiszki Isztoriko-Filologicseszko Fakuetyeta Imperatorszko Sz.-Peterburgszko Unyiverszityeta. CXVII.
- ARBMAN, Ernst
1963 *Ecstasy or Religious trance. In the Experience of the Ecstatics and from the Psychological Point of View.* I–III. Uppsala
- ARNAUDOV, M.
1917 *Die bulgarischen Festbräuche.* Leipzig
- BACKMANN, E. Louis
1952 *Religious Dances in the Christian Church and in Popular Medicine.* Westport, Connecticut, Greenwood Press
- BALINT Sándor
1942 *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza.* Budapest
1944 *Sacra Hungaria. Tanulmányok a magyar vallásos népelet köréből.* Kassa
- BANDIĆ, Dušan
1977 *Šamanistička komponenta rusalskog rituala.* Etnološki pregled 15. Beograd
- BARGHEER, Ernst
1931 *Eingeweide. Lebens- und Seelenkräfte des Leibersinneren im Deutschen Glauben und Brauch.* Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter & Co.
- BARNA Gábor
1981a *A nora. Egy szláv eredetű hiedelemként a magyar néphitben.* Ethnographia 97. 413–435.
1981b *Totenseher im ungarischen Volksglauben.* Műveltség és Hagymány XX. 177–189.
- BENZ, Ernst
1972 *Ergriffenheit und Besessenheit als Grundformen religiöser Erfahrung.* In: ZUTT, Jürg (Hrsg.): *Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und psychiatrische Fragen.* Bern – München, Francke Verlag, 125–148.
- BESSENYEI József (szerk.)
1997 *A magyarországi boszorkányság forrásai.* I. Budapest, Balassi Kiadó
- BEYER, Jürgen
1996 *A Lübeck Prophet in Local and Lutheran Context.* In: SCRIBNER, Bob – TREVOR, Johnson (eds): *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400–1800.* New York, Macmillan, 167–274.
- BIHARI Anna
1980 *Magyar hiedelemmonda katalógus.* Előmunkálatok a Magyarországi Néprajzhoz 6. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport
- BLUM, Richard – BLUM, Eva
1965 *Health and Healing in Rural Greece. A Study of Three Communities.* Stanford, Cal.
1970 *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece.* London.
- BODDY, Janice
1984 *Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality.* Annual Review of Anthropology 23. 407–434.
- BOGDAN-BIJELIĆ, P.
1908 *Vještice (Konavle u Dalmaciji).* Zbornik za narodni život i običaji južnih slavena XIII.

- BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja
1990 *Horvátországi boszorkányperek és boszorkánymondák*. Ethnographia 101. 494–513.
- BOSNYÁK Sándor
1980 *A moldvai magyarok hitvilága*. Folklor Archívum 12. Budapest, MTA Néprajzi Kutató csoport
- BOURGUIGNON, Erika
1968 *World Distribution and Patterns of Possession States*. In: PRINCE, Raymond (ed.): *Trance and Possession States*. Montreal, 3–34.
1973 *Introduction*. In: BOURGUIGNON, Erika (ed.): *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*. Columbus, Ohio State University Press, 3–38.
- BOUTEILLER, Marcelle
1950 *Chamanisme et guérison magique*. Paris, Presses Universitaires de France
- BOYER, Paul – NISSENBAUM, Stephen
1974 *Salem Possessed. The Social Origins of Witchcraft*. Cambridge, Mass.
- BÖCHER, Otto
1970 *Dämonenfrucht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, W. Kohlhammer
1972 *Christus exorcista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, W. Kohlhammer
- BROWN, Peter
1970 *Sorcery, Demons and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages*. In: DOUGLAS, Mary (ed.): *Witchcraft Confession and Accusations*. London, 17–45.
1993 *A szentkultusz kialakulása és szerepe a latin kereszténységben*. Budapest, Atlantisz Kiadó. [The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity. University of Chicago Press, 1980]
- BROWN, Theo
1979 *The Fate of the Dead. A Study in Folk-Eschatology in the West Country After the Reformation*. Cambridge
- BRÜCKNER, Wolfgang – ALSHEIMER, Rainer
1974 *Das Wirken des Teufels. Theologie und Sage im 16. Jahrhundert*. In: BRÜCKNER, Wolfgang (Hrsg.): *Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur von Protestantismus*. Berlin, 394–519.
- BUCHHOLZ, Peter
1968 *Schamanistische Züge in der altislandischen Überlieferung. Dissertatio Múnter*. (Kézirat, Göttingen, Egyetemi Könyvtár)
1986 *The Devil's Deceptions: Pagan Scandinavian Witchcraft and Wizardry in Medieval Christian Perspective*. The Mankind Quarterly, 317–326.
- BURKE, Peter
1978 *The Historical Anthropology of Early Modern Italy. Essays on perception and communication*. Cambridge University Press
- BURKHART, Dagmar
1989 *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas*. Berlin – Hamburg
- CALVERLEY, A.
1946 *Notes on the Călușari Dancers of Romania*. Man XLVI. 85–88.
- CANDREA, I. A.
1944 *Folklorul medical român comparat*. București
- CARIĆ, A. E.
1899 *Volksglaube in Dalmatien*. Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina. VI. 585–608.

- CARO BAROJA, Julio
1967 *Die Hexen und ihre Welt*. Stuttgart. [Las bruyas y su mundo. Madrid, 1961]
- CERTEAU, Michel de
1980 *La Possession de Loudun*. Paris, Gallimard
- CHADWICK, Nora Kershaw
1942 *Poetry & Prophecy*. Cambridge University Press
- CHAMPNEYS, A. C.
1992 *The Character of the Devil in the Middle Ages*. In: LEVACK, Brian P. (ed.): *Witchcraft in the Ancient World and the Middle Ages*. New York & London, Garland Publishing, 126–191.
- CHRISTIAN, William A. Jr.
1972 [1972] *Person and God in a Spanish Valley*. New Jersey, Princeton University Press, 196–197.
- CLARK, Stuart
1997 *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford University Press
- CLOSS, Alois
1971 *Südosteuropa als ethnologisches Untersuchungsfeld über extatisches Brauchtum*. Wiener Ethnohistorische Blätter 3. 3–22.
- CRAPANZANO, Vincent
1987 *Spirit Possession*. In: ELIADE, Mircea (ed.): *Encyclopedia of Religion* 14. Chicago, 12–19.
- CZÖVEK Judit
1987 *A halottlátók a magyar néphagyományban*. Debrecen
- CSÖGÖR Enikő
1998 *Tordatúr hiedelemvilága*. Kolozsvár, Kriterion
- DANFORTH, Loring M.
1985 *Firewalking and Religious Healing. The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement*. Princeton
- DAVIDSON, Hilda R. Ellis
1973 *Hostile Magic*. In: NEWALL, Venetia (ed.): *The Witch Figure*. Folklore essays by a group of scholars in England honouring the 75th birthday of Katharine M. Briggs. London – Boston, 20–41.
- 1989 *Introduction*. In: DAVIDSON, Hilda R. Ellis (ed.): *The Seer in Celtic and Other Traditions*. Edinburgh, 66–78.
- DELCAMBRE, Etienne
1951 *Le concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVI^e et au XVII^e siècles 3. Les devins-guérisseurs*. Nancy
- DI NOLA, Alfonso
1990 *Der Teufel. Wesen, Wirkung, Geschichte*. München: Diederichs. [Il diavolo. Le forme, la storia, le vicende de Satana e la sua universale e malefica presenza presso tutti i popoli, dall'antichità ai nostri giorni. Roma, 1987]
- DINZELBACHER, Peter
1995 *Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit*. Zürich, Artemis & Winkler
- 1997 *Extatischer Flug und visionäre Weltanschauung im Mittelalter*. In: BAUER, Dieter R. – BEHRINGER, Wolfgang (Hrsgs.): *Fliegen und Schweben. Annäherung an eine menschliche Sensation*. München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 111–138.
- DIÓSZEGI Vilmos
1958 *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Budapest, Akadémiai Kiadó
- DODDS, E. R.
1971 *Supernormal Phenomena in Classical Antiquity*. Proceedings of the Society for Psychical Research 55. Part 203, March

- DORĐEVIĆ, Tihomir R.
 1953 *Veštica i vila u našem narodnom verovanju i predanju. Vampir i druga bita u našem narodnom verovanju i predanju.* Srpski Etnografski Zbornik LXVI. 5–255.
- DÖLGER, Franz
 1909 *Exorcizmus im altchristlichen Taufritual.* Paderborn, F. Schöningh
- EDSMAN, Carl-Martin
 1967 *A Swedish Female Folk Healer from the Beginning of the 18th Century.* In: EDSMAN, C.-M. (ed.): *Studies in Shamanism.* Scripta Instituti Donneriani Aboensis 1. Stockholm, 120–165.
 1970 *Mysticism, Historical and Contemporary. An Introduction.* In: HARTMAN, S.-C. – EDSMAN, C.-M. (eds): *Mysticism.* Stockholm, 7–33.
- ELIADE, Mircea
 1957 *Schamanismus und archaische Extasetechnik.* Zürich – Stuttgart. [Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1951]
 1958 *Patterns in Comparative Religion.* Cleveland – New York, 1958.
 1980 *The Fairies and the Călușari.* International Journal of Rumanian Studies 2 (3/4), 5–12.
 1987 *Shamanism: An Overview.* In: Eliade, Mircea (ed.): *Encyclopedia of Religion* 13. Chicago, 202–208.
 1999 *Misztikus születések.* Budapest, Európa Könyvkiadó. [Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation, 1959]
- ERDÉLYI Zsuzsanna
 1976 *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok.* Budapest, Magvető Kiadó
- 1999 *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok.* (Harmadik, bővített kiadás) Pozsony, Kalligram
- EVANS-WENTZ, W. Y.
 1966 *The fairy-faith in Celtic countries.* Oxford
- FALLAIZE, E. N.
 1918 *Possession. Introductory and Primitive.* In: HASTINGS, J. (ed.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics.* 10. Edinburgh, 122–126.
- FINDEISEN, H.
 1957 *Schamanentum.* Stuttgart
- FINUCANE, Ronald C.
 1977 *Miracles & Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England.* London – Melbourne – Toronto, J. M. Deut & Sons Ltd.
 1982 *The Appearances of the Dead. A Cultural History of Ghosts.* London
- FIRTH, Raymond
 1967 *Tikopia Ritual and Belief.* London
- FLINT, Valery
 1991 *The Rise of Magic in Early Medieval Europe.* Oxford
- FRANZ, Adolph
 1909 *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter.* I–II. Freiburg in Breisgau
- FRIJHOFF, Willem
 1978 *Prophétie et société dans les Provinces-Unies aux XVIIe et XVIIIe siècles.* In: DUPONT-BOUCHAT, M.-S. – FRIJHOFF, W. – MUCHEMBLED, R. (red.): *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas XVI^e–XVIII^e siècle.* Paris, 263–362.
- GAGYI József
 2001 *A szentasszony.* In: PÓCS Éva (szerk.): *Lélek – halál – túlvilág.* Vallássetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Tanulmányok a transzcendensről II. Budapest, Balassi Kiadó, 171–192.

- GALLINI Clara
 1972 *Die sardinischen Argia-Riten*. In: ZUTT, Jürg (Hrsg.): *Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und psychiatrische Fragen*. Bern – München, Francke Verlag, 149–154.
- GEORGIEVA, Ivanicska
 1983 *Bälgarszka narodna mitologija*. Sofia
- GINZBURG, Carlo
 1966 *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento*. Torino
 1989 *Storia notturna. Una dezifrazione del Sabba*. Torino.
- GLOSECKI, Stephen, O.
 1989 *Shamanism and Old English Poetry*. New York – London, Garland Publishing Inc.
- GOODMAN, Felicitas D.
 1998 *How about Demons; Possession and Exorcism in the Modern World*. Bloomington – Indianapolis, Indiana University Press
- GRYNAEUS Tamás
 2000 *Parázstánc. Előadások az ethnopsychiatria területéről II. Folklorisztikai olvasmányok II*. Szeged, 73–151.
- GUREVICS, A. J.
 1974 *A középkori ember vilásképe*. Budapest
- HANNA, Judith Linne
 1987 *Dance and Religion*. In: ELIADE, Mircea (ed.): *Encyclopedia of Religion 2*. Chicago, 203–212.
- HARMENING, Dieter
 1979 *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*. Berlin
- HARTMAN, Elisabeth
 1936 *Die Trollvorstellungen in den Sagen und Märchen der skandinavischer Völker*. Stuttgart – Berlin
- HARTMANN, Hans
 1942 *Über Krankheit, Tod und Jenseitsvorstellungen in Irland. I. Krankheit und Fairyentrückung*. München
- HECKER, J. F. C.
 1832 *Die Tanzwuth, eine Volkskrankheit im Mittelalter*. Berlin
 1865 *Die großen Volkskrankheiten des Mittelalters*. Berlin
- HERZOG, Rudolf
 1931 *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*. Philologus, Supplementband XXII. Heft III. Leipzig
- HEUSCH, Luc de
 1971 *Possession et chamanisme. In: Pourquoi l'épouser? et autres essais*. Paris, Gallimard, 226–244.
- HOLM, Nils G.
 1982 *Ecstasy Research in the 20th Century – An Introduction*. In: HOLM, Nils G. (ed.): *Religious Ecstasy. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Åbo, Finland, on the 26th–28th of August 1981*. Stockholm, 7–26.
- HONKO, Lauri
 1968 *Krankheitsprojekte. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung*. Folklore Fellows Communications 178. Helsinki
- HOVORKA, O. von – KRONFELD, A.
 1909 *Vergleichende Volksmedizin. Eine Darstellung volksmedizinischer Sitten und Gebräuche, Anschauungen und Heilfaktoren, des Aberglaubens und der Zaubermedizin*. I–II. Stuttgart
- HÖFLER, Max
 1899 *Studie über Krankheitsdämonen*. Archiv für Religionswissenschaft II. 86–164.

- HULTKRANZ, Åke
 1967 *Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism*. In: DIÓSZEGI, Vilmos – HOPPÁL, Mihály (eds): *Popular Beliefs and Folklore Traditions in Siberia*. Budapest – The Hague, 27–58.
- 1984 *Shamanism and Soul Ideology*. In: HOPPÁL, Mihály (ed.): *Shamanism in Eurasia*. Göttingen, Herodot, 28–36.
- IVANITS, Linda
 1989 *Russian Folk Belief*. Armonk, N. Y. – London, M. E. Sharpe, Inc.
- JANKÓ János
 1891 *Kalotaszegi babonák*. Ethnographia II. 273–286.
- JEREMIAS, Alfred
 1913 *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*. Berlin – Leipzig
- JUNG Károly
 1998 *A szertartásos önkívület kérdése a délszláv szakirodalomban*. PÓCS Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Tanulmányok a transzcendensről I*. Budapest, Balassi Kiadó – Pécs, University Press, 56–63.
- KEE, Howard Clark
 1983 *Miracle in the Early Christian World. A Study in Sociohistorical Method*. New Haven – London, Yale University Press
- KESZEG Vilmos
 1999 *Mezőségi hiedelmek*. Marosvásárhely
- KIECKHEFER, Richard
 1988 *Imitation of Christ: Sainthood in the Christian Tradition*. In: KIECKHEFER, Richard – BOND, George D. (eds): *Sainthood. Its Manifestations in World Religions*. 1–42. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press
- 1989 *Magic in the Middle Ages*. Cambridge
- KLANICZAY Gábor
 1990/91 *Miraculum und Maleficium. Einige Überlegungen zu den weiblichen Heiligen des Mittelalters in Mitteleuropa*. Wissenschaftskolleg Jahrbuch Berlin, 224–252.
- 2001 *Transz és szkepticizmus Johannes Nider Formicarius c. traktátusában*. In: PÓCS Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában*. Studia Ethnologica Hungarica 1. Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tan-szék, 39–106.
- KLANICZAY Gábor – KRISTÓF Ildikó – PÓCS Éva (szerk.)
 1989 *Magyarországi boszorkányperek. Kiseb forráskiadványok gyűjteménye*. I–II. Budapest
- KLEINBERG, Aviad M.
 1990 *Prophets in Their Own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*. Chicago – London, The University of Chicago Press
- KLIGMAN, Gail
 1981 *Căluș. Symbolic Transformation in Romanian Ritual*. Chicago – London
- KOMÁROMI Tünde
 1995 *Betegségsszemlélet Aranyosszéken*. Disszertáció. Kolozsvár (kézirat)
- KOMÁROMY András
 1893 *Ugocea vármegye levéltárából*. Századok XXVII. 35–40, 114–122.
- KOVÁCS Zoltán
 1973 *Die Hexen in Russland*. Acta Ethnographica 22. 51–87.
- KRAUSS, Friedrich S.
 1908 *Slavische Volksforschungen*. Leipzig

- KURET, Niko
1975 *Die Zwölften und das wilde Heer in den Ostalpen*. Alpes Orientales VII. 80–92.
- KUROCSKIN, A. V.
1990 *A boszorkány alakja az ukrán folklórban*. Ethnographia 101. 514–520.
- KÜPPERS, G. A.
1954 *Rosalienfest und Trancetänze in Duboka. Pfingstbräuche im ost-serbischen Bergland*. Zeitschrift für Ethnologie 79. 212–224.
- LABOUVIE, Eva
1993 *Verwünschen und Verfluchen: Formen der verbalen Konfliktregelung in der ländlichen Gesellschaft der Frühen Neuzeit*. In: BLICKLE, Peter (Hrsg.): *Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft*. Berlin, Duncker – Humblot, 121–145.
- LACKOVITS Emöke
1995 *Sajószentandrás hiedelemalakok*. In: LACKOVITS Emöke – LUKÁCS László – VARRÓ Ágnes (szerk.): *Íme az én népem*. Székesfehérvár, 125.
- LECOUTEUX, Claude
1985a *Hagazussa – Striga – Hexe*. Hessische Blätter für Volkskunde NF 18. 57–70.
1985b *Vom Schrat zum Schratel. Dämonisierungs-, Mythologisierung- und Euphemisierungsprozeß einer volkstümlicher Vorstellung*. Euphorion 79. 95–108.
1987a *Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter*. Köln
1987b *Mara – Ephialtes – Incubus. Le Cauchemar chez les Peuples germaniques*. Études Germaniques 42. 1–24.
- 1992 *Fées, Sorcières et Loup-garous au Moyen Age*. Histoire du Double. Paris
- LEWIS, I. M.
1970 *A structural Approach to Witchcraft and Spirit-possession*. In: DOUGLAS, Mary (ed.): *Witchcraft Confessions and Accusations*. London, Tavistock, 293–309.
1978 [1971] *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of the Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth
- LILEK, E.
1869 *Familien und Volksleben in Bosnia und in der Hercegovina*. Zeitschrift für Österreichische Volkskunde VI. 202–225.
- LIMBACHER Gábor
1994 *Gyógyítóasszony a Karancs-hegy lábánál a 20. század utolsó évtizedében*. Nagy Iván Történelmi Kör Évkönyve, 201–230.
- LIXFELD, Gisela
1971 *Der Alp. Analyse eines Sagentyps. Magisterarbeit Freiburg i. Br.* (Kézirat a freiburgi egyetem könyvtárban)
- LIXFELD, Hannjost
1970 *A Guntram-monda Paulus Diaconusnál*. (AT 1645 A). Ethnographia LXXXI. 136–147.
1972 *Die Guntramsage*. (AT 1645 A). *Volkserzählung vom Alter Ego in Tiergestalt und ihre schamanistische Herkunft*. Fabula 13. 60–107.
- LOORITS, Oskar
1949 *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*. I. Skrifter Utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för Folklivforskning 18. 1. Lund
- MAIR, Lucy
1980 *Witchcraft, Spirit Possession and Heresy*. Folklore 91. 228–238.

- MAJZNER, M.
1921 *Dubočke Rusalje. Poslednji tragovi iz kulta Velike Majke bogova*. Godisnjica N. Čupića XXXIV. 226–257.
- MAKSZIMOV, SZ. V.
1994 [1903] *Necsisztaja, nyevedomaja i kresztnaja szila*. Szankt-Peterburg
- MANDROU, Robert
1968 *Magistrats et sorciers en France au XVII e siècle*. Paris
- MANNINEN Ilmari
1922 *Die dämonistische Krankheiten in finnischen Volksaberglauben. Vergleichende volksmedizinische Untersuchung*. Folklore Fellows Communications 455. Helsinki
- MANSIKKA, V. J.
1911 *Demons and Spirits (Slavic)* In: HASTINGS, J. (ed.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics* IV. Edinburgh, 622–630.
- MARINOV, Dimitar
1914 *Narodna vjara i religiozni narodni obicsai*. Szbornik za narodni umotvorenija i narodopisz XVIII. Szofia
- MARTINO, Ernesto de
1948 *Sud e magia*. Torino
1961 *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano, Il Staggiore, 1961.
- MEISEN, Karl
1935 *Die Sagen von Wütenden Heer und wilden Jäger*. Volkskundliche Quellen, Heft 1. Münster
- MEYER-MATHEIS, Vera
1974 *Die Vorstellung eines Alter Ego in Volkserzählungen*. Disszertáció, Freiburg i./B. (Kézirat a freiburgi egyetem néprajzi intézetében)
- MIDELFORT, H. C. Erik
1992 *The Devil and the German People: Reflections on the Popularity of Demon Possession in Sixteenth-Century Germany*. In: LEVACK, Brian P. (ed.): *Articles on Witchcraft, Magic and Demonology* 9. Possession and Exorcism. New York – London, Garland Publishing Inc.
- MIKAC, J.
1934 *Vjerovanja (Brest u Istri)*. Zbornik za narodni život i običaji južnih slavena XXIX. 197.
- MOSZYŃSKI, Kazimierz
1939 *Kultura ludowa słowian II. Kultura Duchowa I*. Warszawa. [Kraków 1929].
- MUŞLEA, Ion – BÎRLEA, Ovidiu
1970 *Tipologia folclorului din raspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*. Bucureşti
- MÜHLMANN W. E. von
1972 *Ergriffenheit und Besessenheit als kulturanthropologisches Problem*. In: ZUTT, Jürg (Hrsg.): *Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und psychiatrische Fragen*. Bern – München, Francke Verlag, 69–94.
- NEWMAN, Barbara
1998 *Possessed by the Spirit: Devout Women, Demoniacs, and the Apostolic Life in the Thirteenth Century*. *Saeculum. A Journal of Medieval Studies* 73. No 3. 737–739.
- NILDIN-WALL, Bodil – WALL, Jan
1993 *The Witch as Hare or the Witch's Hare: Popular Legends and Beliefs in Nordic Tradition*. *Folklore* 104. 67–76.
- OESTERREICH, Traugott Konstantin
1921 *Die Besessenheit*. Langensalza
- OLÁH Andor
1986 „Újhold, új király!” *A magyar népi orvoslás életrajza*. Budapest
- PAMFILE, Tudor
1916 *Mitologie românească I. Dusmani si prieteni ai omului*. Bucureşti

- PARKER, Adrian
1975 *States of Mind: ESP and Altered States of Consciousness*. London, Malaby Press.
- PERKOWSKI, Jan
1972 *Vampires, Dwarves and Witches among the Ontario Kashubs*. Ottawa
- PETZOLDT, Leander
1964/65 *Besessenheit in Sage und Volksglauben*. Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 15–16, 76–94.
- PEUCKERT, Will-Erich
1960 *Der Zweite Leib*. In: *Verborgenes Niedersachsen*. Untersuchungen zur niedersächsischen Volkssage und zum Volksbrauch. Göttingen, 11–35.
- PIZZA, Giovanni
1998 *The Virgin and the Spider: Revisiting Spirit Possession in Southern Europe*. In: PAPA, Cristina – PIZZA, Giovanni – ZERILLI, Filippo M.: (a cura di): *Incontri di Etnologia Europea*. Napoli, 49–81.
- PÓCS Éva
1983 *Tér és idő a néphitben*. Ethnographia XCIV. 177–206.
1984 *Egyházi benedikció – paraszti ráolvasás*. In: HOFER Tamás (szerk.): *Történeti antropológia*. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 109–137.
- 1985/86 *Magyar ráolvasások*. I–II. Budapest, Akadémiai Könyvtár
1986a *Tündér és boszorkány Közép- és Délkelet-Európa határán*. Ethnographia XCVII. 177–256.
1986b *A „gonoszűzés” mágikus és vallásos szövegei*. In: TÜSKÉS Gábor (szerk.): „Mert ezt Isten hagyta...” Tanulmányok a népi vallásosság köréből. Budapest, Magvető Kiadó, 213–251.
1988a *Ráolvasás*. In: VARGYAS Lajos (főszerk.): *Magyar népköltészet*. Magyar néprajz V. Folklor 1. Budapest, Akadémiai Kiadó, 633–691.
- 1988b *Sárkányok, ördögök és szövetségeseik a délszláv-magyar kapcsolatok tükrében*. Folklor és Tradíció VI. 145–170.
- 1990a *Néphit*. In: DÖMÖTÖR Tekla (főszerk.): *Magyar néprajz VII*. Folklor 3. Népszokás, néphit, népi vallásosság. Budapest, 527–692.
- 1990b *„Lilith és kísérete”. Gyermekágyas-démonoktól védő ráolvasások Délkelet-Európában és a Közel-Keleten*. In: KRÍZA Ildikó (szerk.): *A hagyomány kötelékében*. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklor köréből. Budapest, Akadémiai Kiadó, 110–130.
- 1992a *A boszorkányszombat és ördög-szövetség népi alapjai Közép-Délkelet-Európában*. Ethnographia 103. 28–88.
- 1992b *„Nyers és főtt”: halál és élet. A kulturális vívmányok helye az európai parasztság archaikus világképében*. In: VIGA Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció*. 1. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére. Miskolc, Herman Ottó Múzeum, 11–24.
- 1994 *A kigyó, a mennykő és a tehének. „Kettős szamanizmus” és boszorkányság Közép-Délkelet-Európában*. Folklor és tradíció 7. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete, 89–102.
- 1996 *A magyar halottlátó és a keresztény Európa*. In: S. LACKOVITS Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében*. II. Veszprém, 25–41.
- 1997a *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban*. Budapest, Akadémiai Kiadó

- 1998 *Transz és látomás Európa népi kultúráiban*. In: PÓCS Éva (szerk.): Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Tanulmányok a transzcendensről I. Budapest, Balassi Kiadó – Pécs, University Press, 15–55.
- 2000 *Kereszteleitenek, zivatardémonok és az ördög*. In: L. IMRE Mária (szerk.): Népi vallásosság a Kárpát-medencében. III. (Dunántúli Dolgozatok [D] Néprajzi sorozat) Pécs, 45–57.
- 2001a *Megszálló halottak – halotti megszállottság*. In: PÓCS Éva (szerk.): Lélek – halál – túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Tanulmányok a transzcendensről II. Budapest, Balassi Kiadó, 119–139.
- 2001b *Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben*. In: PÓCS Éva (szerk.): Demonológia és boszorkányság Európában. *Studia Ethnologica Hungarica* 1. Budapest, L'Harmattan–PTE Néprajz Tanszék, 137–198.
- 2001c *Boszorkányság a vallás és mágia határán*. In: PÓCS Éva (szerk.): Két csíki falu néphite a századvégen. Budapest, Európai Folklór Intézet – Osiris, 419–459.
- PORTEFAIX, L.
1982 *Concepts of Ecstasy in Euridipes' „Bacchanals”*. In: HOHN, N. G. (ed.): *Religious Ecstasy*. Scripta Instituti Donneriani Aboensis XI. Stockholm, 201–210.
- PUCHNER, Walter
1981 *Beiträge zum thrakischen Feuerlauf (Anastenaria/Nestinari) und zum thrakischen Karnevalszenen (Kalogeros/Kuker/Köpek-Bey)*. *Anmerkungen zur Forschungsgeschichte und analytische Bibliographie*. Zeitschrift für Balkanologie XVII. 47–75.
- RANKE, Friedrich
1927 *Alp*. In: HOFFMAN-KRAYER, E. – BÄCHTOLD-STÄUBLI, H. (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* I. Berlin – Leipzig, 281–305.
- 1933 *Mahr und Mahrt*. In: HOFFMAN-KRAYER, E. – BÄCHTOLD-STÄUBLI, H. (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* V. Berlin – Leipzig, 1508–1511.
- 1971 *Das Wilde Heer und die Kultbünde der Germanen*. In: *Kleine Schriften*. Bern, 380–408.
- RISSE, Michele – ROSSI, Annabella – SATRIANI Lombardi, Luigi
1972 *Magische Welt, Besessenheit und Konsumgesellschaft in Süditalien*. In: ZUTT, Jürg (Hrsg.): *Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und psychiatrische Fragen*. Bern – München, Francke Verlag, 159–171.
- RIZNIĆ, L.
1890 *Rusalja*. *Am Urquell* 115–116, 145–148.
- RODEWYK, P. – ADOLF, S. J.
1963 *Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum*. Aschaffenburg, Paul Pattloch Verlag
- ROHDE, Erwin
1925 [1893] *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Tübingen
- ROSCHER, Wilhelm Heinrich
1903 *Ephialtes, eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen des klassischen Altertums*. Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der königlich-sächsischen Gesellschaft der

- Wissenschaften 20. Band. (II. Abhandlung). Leipzig
- ROUGET Gilbert
1980 *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession.* Paris, Gallimard
- RÖHRICH, Lutz
1966 *Az ördög alakja a népköltészetben.* Ethnographia LXXVII. 212–228.
- RYAN, W. F.
1999 *The Bathhouse at Midnight. An Historical Survey of Magic and Divination in Russia.* Trupp – Stroud – Gloucestershire, Sutton Publishing
- SALO, Matt T.
1974 *The Structure of Finnish Shamanic Therapy.* Dissertáció: New York University at Binghamton (kézirat, másolata a Finn Irodalmi Társaság könyvtárában, Helsinki)
- SAMORJAI János
1966 *Az helvetiai vallason levo Ecclesiaknak egyhazi ceremoniakrol, es rend tartasokrol valo könyvetske.* Lőcse (Széchenyi Könyvtár, RMK I/662)
- SCHARANKOV, Emanuil
1980 *Feuergehen. Psychologisch-physiologische und historisch-geographische Untersuchung des Nestinarentums in Bulgarien.* Stuttgart
- SCHMITT, Jean-Claude
1994 *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale.* Paris
- SCHNEEWEISS, Edmund
1961 *Volks Glaube und Volksbrauch. Serbo-kroatische Volkskunde. I.* Berlin
- SCHÖCK, Inge
1978 *Hexenglaube in der Gegenwart. Empirische Untersuchungen in Südwestdeutschland.* Tübingen, 247–253.
- SCHRADER, O.
1911 *Divination (Litu-Slavic)* In: HASTINGS, J. (ed.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics IV.* Edinburgh, 815–816.
- SEBALD, Hans
1984 *Shaman, Healer, Witch. Comparing Shamanism with Franconian Folk Magic.* Ethnologia Europaea XIX. 125–142.
- SIGERIST, Henry E.
1970 *Civilization and Disease.* College Park, Maryland, McGrath Publishing Company
- SIKALA, Anna-Leena
1982 *The Siberian Shaman's Technique of Ecstasy.* In: HOLM, Nils G. (ed.): *Religious Ecstasy. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Åbo, Finland, on the 26th–28th of August 1981.* Stockholm, 103–121.
1990 *Singing Incantations in Nordic Tradition.* In: AHLBÄCK, Tore (ed.): *Old Norse and Finnish Religions.* Turku, 191–205.
- SLUHOVSKY, Moshe
1996 *A Divine Apparition or Demonic Possession? Female Agency and Church Authority in Demonic Possession in Sixteenth-Century France.* *Sixteenth Century Journal* 28. 1039–1055.
1999 *Spirit Possession as a Self-transformative Experience.* In: SHULMAN, David – TROUMSA, Guy (eds): *Selftransformation in World Religions.* Oxford University Press, 733–770.
- STEMPLINGER, Eduard
1922 *Antiker Aberglaube in modernen Ausstrahlungen.* Leipzig

- STRÖMBÄCK, Dag
 1975 *The Concept of the Soul in the Nordic Tradition*. Arv 31. 5–22.
- 1976/77 *Ein Beitrag zu den älteren Vorstellungen von der mara*. Arv 32–33. 282–286.
- SZENDREY Ákos
 1955 *Hexe, Hexendruck*. Acta Ethnographica IV. 129–169.
- THOMAS, Keith
 1973 *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*. London
- TILLHAGEN, Carl-Herman
 1960 *The Conception of the Nightmare in Sweden*. In: Humaniora. Essays in literature, folklore, bibliography. Honoring A. Taylor in his seventieth birthday. New York, 317–329.
- TOLSZTOJ, N. I. – TOLSZTAJA, S. M.
 1981 *Zametki po szlavjanszkomu jazicsesztvu 5. Zascita ot grada v Dragascseve i drugih szerbszkih zonah*. In: VINOGRADOVA, L. I. – SZMIRNOV, Ju. I. (red.): *Szlavjanszkij i Balkanszkij folklor*. Moszkva. 44–120.
- VAS József
 1998 *Pszichoterápiás passió megszállottságról és megtisztulásról*. In: PÓCS Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás*. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Tanulmányok a transzcendensről I. Budapest, Balassi Kiadó – Pécs, University press, 237–264.
- VINOGRADOVA, Ljudmila N.
 1998 *Duhi, vszeljajuscieszja v cseloveka*. Studia Mythologia Slavica 1. 131–140.
- VLACHOS, Theodorakis
 1971 *Geister und Dämonenvorstellungen im Südosteuropäischen Raum griechischer Sprachzugehörigkeit*. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XXV. 217–248.
- VOIGT Vilmos
 1998 *Órás András extázisban*. In: PÓCS Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás*. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Tanulmányok a transzcendensről I. Budapest, Balassi Kiadó – Pécs, University press, 93–100.
- WALKER, D. P.
 1981 *Unclean Spirits. Possession and exorcism in France and England in the late sixteenth and early seventeenth centuries*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- WARD, Donald J.
 1973 *On the Poets and Poetry of the Indo-Europeans*. The Journal of Indo-European Studies 1. 127–144.
- WASCHNITIUS, V.
 1913 *Perht, Holda und verwandte Gestalten. Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte*. Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse 174. 2. Abhandlung. Wien
- WENTZ, W. Y. Evans
 1911 *The Fairy Faith in Celtic Countries*. London
- WIEGELMANN, Günter
 1966 *Der „lebende Leichnam“ im Volksbrauch*. Zeitschrift für Volkskunde 62. 161–183.
- WOODS, Barbara
 1959 *The Devil in Dog Form. A Partial Type-Index of Devil Legends*. Folklore Studies 11. Berkeley – Los Angeles, University of California Press
- WOOD, Juliette
 1989 *Prophecy in Middle Welsh Tradition*. In: DAVIDSON, Hilda R. Ellis (ed.): *The Seer in Celtic and*

- Other Traditions. Edinburgh, 52–65.
- ZEČEVIĆ, Slobodan
- 1978 *Neki primeri šamanske prakse u isto Srbiji*. Etnološki pregled 15. 37–43.
- 1981 *Mitska biča srpskih predanja*. Beograd
- ZELLENIN, Dmitrij
- 1927 *Russische (ostslavische) Volkskunde*. Berlin – Leipzig, 395.
- ZUESSE, Evan M.
- 1987 *Divination*. In: ELIADE, Mircea (ed.): *Encyclopedia of Religion* 4. Chicago, 374–382.

PATTERNS OF POSSESSION
IN CENTRAL SOUTH EASTERN EUROPE

The paper reviews examples of varied possession techniques in Central South Eastern Europe's peoples, in order to point out that possession, regarded from a psycho-biological point of view as a trance phenomenon, is a very common – one could say omnipresent – channel of communication with the supernatural. These phenomena create symbolic systems through the local mythologies of various spirit beings, the symbolism of cultural interpretations and narrative metaphors.

We know of par excellence techniques of possession, such as possession by the dead, by demons or by gods. Of these the present paper focuses on versions of demonic and divine possession found in Christian Europe. These do not include only the state of being possessed by the Christian Devil and the Christian God, in popular cultures the belief in possession by the dead (as well as other demonic beings surviving in folk beliefs) existed alongside the Christian doctrines of possession by the Devil. Popular systems are closely interrelated with church systems; in many respects, the views and rites of possession by the devil known in popular cultures (and even some of the church views) are based on non-Christian formations of demonic possession, or interact with them, to this very day. Satanic possession, which is connected to, or intertwined with divine possession at many levels, was a system of supernatural communication that was of key importance in Christian Europe; but – in the Middle Ages?, before the expansion of the Christian devil? – possession by the dead, flowing hidden beneath it like a subterranean stream, was probably just as important. Today, although probably limited to the Eastern Central European region, the latter still provides a rich breeding ground for the former as well.

The Christian Devil is also closely related to other “death” demons: fairies, werewolves, vampires, the mare/mara/Mahr/Alp beings, the figure of the demonic witch or sickness demons, all of which can “possess” humans in some form. Witchcraft is basically not a system of possession; several parallel cultural interpretations exist about the symbolism of its belief system. Nevertheless, Central and Southeast European witchcraft contains quite a few elements that are related to possession, which is probably due to its “deadly”

past and at the same time to the system's links with the Christian Devil. Many elements, symbols and metaphors of the merged concepts of possession by the dead, and by the devil, appear in witchcraft's belief systems through the witch's demonic guiding and helping spirits, the popular interpretations of the "Devil's Pact" or the dead-like attributes of the demonic "night" witch. On the one hand, the witch herself is possessed, namely by her evil spirit, demonic, devilish helper and patron; on the other, stemming from her/his dual (human and spirit-like) being, s/he can be possessed and possessing in one person, and given the nature of possession s/he more or less becomes a spirit-being (able to possess others).

Another form of par excellence possession systems is the "pure" form of possession by a deity (in the case of modern Europe by the Christian God, saints and the Holy Spirit). These usually appear in dualist systems, as the opposition of those possessed by the deity and by the Demon. Holy men, possessed by the deity fight the possessing devil, demons of sickness, "bad" dead, both in individual and collective forms.

It is clear that techniques that can be interpreted as possession can be found in popular belief systems, and on the margins of religious life in Central and Eastern Europe in a much greater number and variety than had been previously presumed. All these seem to have had a much more important role in the communication with the supernatural than for instance the quasi-shamanic techniques, the existence of which has been assumed by researchers in many cases, and which have been used for the interpretation of several phenomena of possession. Therefore it is important to note that the two kinds of communication systems cannot be sharply distinguished from each other; social/cultural interpretations can only delineate very flexible boundaries between them.



HANGALOV GYŰJTŐFÜZETEIBŐL (1907)

Az alábbiakban a legnagyobb hatású burját folklorista és etnográfus, Matvej Nyikolajevics HANGALOV [Матвей Николаевич Хангалов, (1858–1918)] öt kis írását adjuk közre. Hangalov munkássága a burját néprajzkutatás legkiemelkedőbb és legértékesebb teljesítménye; anyagának és írásainak ismerete a burjátokkal, illetve általában a sámánizmussal foglalkozó néprajzkutatók számára megkerülhetetlen. Éppen ezért sajnálatos, hogy közlései mindmáig hozzáférhetetlenek magyarul. Ezt a hiányt kívánja a jelen cikk – legalább részben – orvosolni.

A nyugati burját származású HANGALOV az Irkutszki Kormányzóság Ungini járása Zakulej falujában született 1858-ban. A balagani őslakos iskolában folytatta tanulmányait, majd Irkutszkban hallgatott tanítóképző szemináriumokat. A bilcsiri iskolában végezte tanítási gyakorlatát, és itt ismerkedett a helytörténet-kutatással. 1888-ban jelent meg első írása, az *Anyagok a szibériai sámánizmus tanulmányozásához; az Irkutszki Kormányzóság sámán-sága (Materialy dlja izučenija šamanstva v Sibiri. Šamanstvo u burjat Irkutszkoj gubernii¹)* az Orosz Földrajzi Társaság Kelet-Szibériai Tagozatának Tudományos Közleményeiben. Korai munkáit tanárával, N. N. AGAPITOVVAL közösen írta. 1890-ban

¹ HANGALOV gyűjtőfüzeteiben szereplő burját szavakat és szövegeket latin átírásban hozom, dőlten szedve jelölöm. (A nevek kiemelésében azonban a kötet konvencióit követjük – a szerk.). Az eredeti alakokat a magyar ragoktól és képzőktől kötőjellel választom el, és a nemzetközi orientalisztikában szokásos szabályok szerint írom át: a „č”-vel: a „cs”-t; az „s”-sel: az „sz”-t; az „š”-sel: az „s”-t; az „ž”-sel: az „zs”-t; a „x”-val: a „kemény h (klasszikus mongol »k«)”-t; „h”-val: a „a lágy h (mongol »sz«)”-t; az „j”-nal: a „j”-t; a „ ’ ”-vel: a »az előző jel lágyítását«, a „j”-vel: a „dzs hangot”-t; az „ ””-sel: az „a megelőző jel keményítését”-t; a szó eleji „je”-vel: a szó eleji „e”-t; a szó eleji „e”-vel: a szó eleji „э”-t; a „η”-vel: a „ng”-t; a „γ”-val: a klasszikus mongol intervokális „g”-t; a hosszúságot betűkettőzéssel jelzem. – HANGALOV gyűjtéseit a cirill betűs burját írás megalkotása előtt végezte és azokat nem az akadémiai írással (az orosz cirill írást latin kiegészítő jelekkel), hanem egy ehhez közeli, kipontozott mellékjeles cirill írással jegyezte le, nagyon következetesen.

jelent meg az *Új adatok a burját sámánsághoz* (*Novye materialy o šamanstve u burjat*) című munkája. HANGALOV a híres orosz utazó-etnográfussal, G. N. POTANYINnal is együttműködött: kölcsönösen segítették egymást dolgozataik, munkáik megjelentetésében. Születésének századik évfordulója alkalmából Ulan-Üdében, G. N. RUMJANCEV szerkesztésében, három kötetben adták közre HANGALOV gyűjteményes írásait (1958–1960).

DIÓSZEGI Vilmos 1957-ben, első szibériai kutatóútja során, a nyugati burjátok között jártakor felkereste HANGALOV szülőházát, találkozott a kutató leányával is. Irkutszkban, a Helytörténeti Múzeum, a hajdani Orosz Földrajzi Társaság Kelet-Szibériai Tagozata kézirattárában mikrofilmre fényképezte(tte) HANGALOV – orosz és részben burját nyelven írt – gyűjtőfüzeteinek lapjait, több mint 1500 sűrűn teleírt A/5-ös lapot. DIÓSZEGI Vilmos akkor, egy évvel a gyűjteményes HANGALOV-kiadás megjelenése előtt nem tudta, hogy Ulan-Üdében rövidesen napvilágot lát HANGALOV válogatott műveinek első (1958), majd további két kötete, így ő az összes gyűjtőfüzetet lemásolta(tta). Ilyen értelemben a hazahozott mikrofilmes anyag teljesebb, mint a háromkötetes, válogatott, orosz nyelvű kiadvány.

Ma ezeket a DIÓSZEGI mikrofilmezte(tte) anyagokat a többi, ezernél több, különböző mikrofilmre másolt, a sámánizmusra vonatkozó cikkel egyetemben a budapesti Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattárában őrzik, az ottani „Samán Archívum” (DIÓSZEGI Vilmos hagyatéka) részeként. A szöveg magyar fordítása viszont a MTA Néprajzi Kutató Intézete Adattárában található, az ugyancsak „Sámán (ezúttal „á”-val!) Archívumnak nevezett” DIÓSZEGI-hagyatékban. Fordítója ismeretlen; feltehetően a fordítást megrendelő DIÓSZEGI az írást nem akarta publikálni, csak olyan munkapéldánynak szánta, ahonnan példákat vehet saját írásaihoz.²

A nyugati burját sámánizmusra és szertartásokra vonatkozó, nyugati burját nyelvi terminusokkal és kifejezésekkel teli, orosz nyelvű HANGALOV-szövegek még a burját nyelv keleti, irodalmi változatát beszélők számára is jószerével érthetetlenek, nemhogy a burjátul egyáltalán nem, csak oroszul tudó fordító számára. E terminusok döntő részét nemcsak a publikált – a keleti (irodalmi) nyelvjáráson alapuló, de a nyugati szókészletet is részben bedolgozó – burját szótárak, hanem a burját sámánhite vonatkozó szójegyzékek sem tartalmazzák. Így nem csodálható, hogy a szövegben nehezen értelmezhető burját szóalakokat a fordító – szerencsére a kihagyásokat akkurátusan jelezve – egyszerűen kihagyta a szövegből. A szöveg közreadásának munkálatai során később, az eredeti szöveg DIÓSZEGI Vilmos által készített mikrofilm másolatának megtalálása után derült ki, hogy az egyik ilyen kihagyásra való utalás egy ötven soros burját imát jelöl.

² A szöveget valószínűleg KOVÁCS Zoltán, a budapesti Néprajzi Múzeum könyvtárosa fordította DIÓSZEGI Vilmos számára.

Az egyik feladatomban ezek után az lett, hogy a burját kifejezéseket megfejtszem, magyarázó jegyzetekkel lássam el, és így a szövegeket teljessé téve érthetővé és értelmezhetővé tegyem azokat.³ Mindezek alapján az egészében kihagyott nyugati burját ima szövegét is – HANGALOV egyéni, de következetes kézírását átírva – rekonstruáltam, majd KARA György tanár úr irányításával az imát magyarra fordítottam.

Ezen munkám során a sámánizmusra és a sámánszertartásokra vonatkozó szakterminusok magyarázatánál K. M. CSEREMISZOV *Burját–oroszló szótára* (1973) mellett I. A. MANZSIGEJEV a burját sámánizmusra vonatkozó terminusokat tartalmazó könyvét (1978) és HANGALOV három gyűjteményes kötetéből a második végén található (G. N. RUMJANCEV által írt) értelmező függelékét használtam.

Az 1907-es HANGALOV-gyűjtőfüzetek⁴ a budapesti Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattárában, a Samán Archívumban (DIÓSZEGI Vilmos hagyatékában), a kéziratokat (SAKÉ) tartalmazó dobozokban, *Xangalov/1-2* jelzet alatt található. Ezek közül a 18. füzet (*Xangalov/1*) tartalmazza a *Talgan' a nyugati xat-nak* és *Talgan' Uhan-Xat-nak* című írásokat (a 450–456 illetve 456–463 oldalakon), míg a 20. füzet (*Xangalov/2*) a *Hegyi vének*, *Az Üleji területben* és *Az Orgoli hegy* című írásokat (az 525–526, 527–528, illetve 529–530 oldalakon).

Az öt írás közül az első kettő, az *Áldozatbemutatás a nyugati gazdaszellemnek* (*Tajlgan zapadnamu xatu*)⁵ és az *Áldozatbemutatás a víz-gazdaszellemnek* (*Tajlgan uhan-xatu*)⁶ című írások HANGALOV gyűjteményes első kötetében, „A burját sámánizmusra vonatkozó új anyagok” (*Novye materialy o šamanstve u burjat*) című fejezetben már napvilágot láttak (1958: 515–522, illetve 523–529). A szövegeknek egyébként nem ez az első kiadása: a két szóbanforgó íráson kívül több más közlést is tartalmazó „Új anyagok” először 1890-ben, Irkutszkban, az Orosz Földrajzi Társaság Kelet-Szibériai Tagozatának néprajzi feljegyzései második kötete első részében jelent meg (*Zapiskax Vostočno-*

³ Nyugati burját antropológiai kutatásaimat – így a 2000-ben folytatott kilenc hónapos állomásozó antropológiai terepmunkámat egy nyugati burját faluban és többek között e cikk írását is – OTKA-, Eötvös-, ELTE Peregrinatio II. ösztöndíj-támogatásával végzem, végeztem.

⁴ A füzetek eredeti, orosz leltári száma és címe: *V. 100 Inv. 39146. Tetrad' dlja zapisani-ja materialov o šamanstve. Religioznie obrjady. M. N. Xangalov 1907 god. [V. 100 Inv. 39146. jelzetű füzet sámán anyagok feljegyzésére. Vallási szertartások. M. N. HANGALOV 1907-es év].*

⁵ *Tajlgan zapadnamu xatu. Tajlgan* = a mongol népeknél állatáldozat bemutatásával együttjáró szertartás. *Xat* = a másodosztályú szellemek kategóriája burjátul. A címből tehát két szó burját, egy orosz, és az egész cím az orosz nyelvtan szabályait követi.

⁶ *Tajlgan uhan-xatu. Tajlgan* = lásd előbb; *uhan* = víz; *xat* = lásd előbb.

Sibirskogo otdela Russkogo Geografičeskogo obšestva po etnografii tom II. vyp. I, Irkutsk, 1890 g. (I), 144, II str., s termja tablicami risunkov vkl. II.). A másik három HANGALOV-írás tudtommal most jelenik meg először, tehát sem oroszul, sem más egyéb nyelven eddig még nem jelent meg.

A jelen közlés célja a szövegek rekonstruálása és magyar nyelvű közzététele, tekintettel a bennük található adatok fontosságára. Kiválasztásukat a többi HANGALOV-írás közül az a fentiekben említett körülmény motiválta, hogy fordításuk DIÓSZEGI Vilmos hagyatékában a rendelkezésünkre állt. Nyilvánvaló azonban, hogy hasonló írásokat HANGALOV kézírataiban vagy gyűjteményes kötetekben bőven találhatunk, s hogy azok magyar nyelvű megjelentetése több mint kívánatos lenne. Az írásokban közölt imák és szertartások antropológiai elemzésére hely hiányában itt most nem vállalkozhatunk. A fordítások szövegén nem változtattunk, még akkor sem, ha az helyenként kívánatos lett volna. Az eredeti szöveg nyilvánvalóan stilizálatlan gyűjtőfüzetbeli feljegyzés, ami magán viseli a körülmények esetlegességeit.

M. N. HANGALOV: BURJÁT ÁLLATÁLDOZATOK (1907)

Talgaŋ' a nyugati xat⁷-nak
(Zalim ulus-ban,⁸ az első nojot nemzetségben,
Molka kerületben⁹ élő burjátoknál.)

Majdnem a *talgaŋ'*¹⁰ kezdetére érkezünk meg. Amikor odaértünk a *talgaŋ'*-ra, ott már ült egy öreg ember, aki elsőnek jött és tüzet rakott, ami mellé azután oda is telepedett. A Zalim burjátoknál ez így szokás, s ezt nevezik *gala abxanak*.¹¹

A *talgaŋ'*-on részt vevő burjátok lassan gyülekeztek; magukkal hozták az áldozati bárányokat és a kecskét, amiket elvezettek a régi *šerei-k*¹² déli oldalára, és kikötötték az oszlophoz. Azután odavezették az áldozati kancacsikót, amit egy külön oszlophoz kötöttek, ez az oszlop is a régi, tavalyi oszlopok déli oldalán állt. Az idevalósi burjátok nagyon vallásosak, s szigorúan betartják emberemlékezet óta az őseik által felállított rendet.

A *talgaŋ'* kezdetekor a következő rend volt: a régi *šerei*-ek előtt állt a ló megkötésére szolgáló oszlop, amihez hozzá volt kötve az áldozati kancacsikó,

⁷ *xat*: tengerik fia, másodosztályú szellemek (HANGALOV 1959. 397).

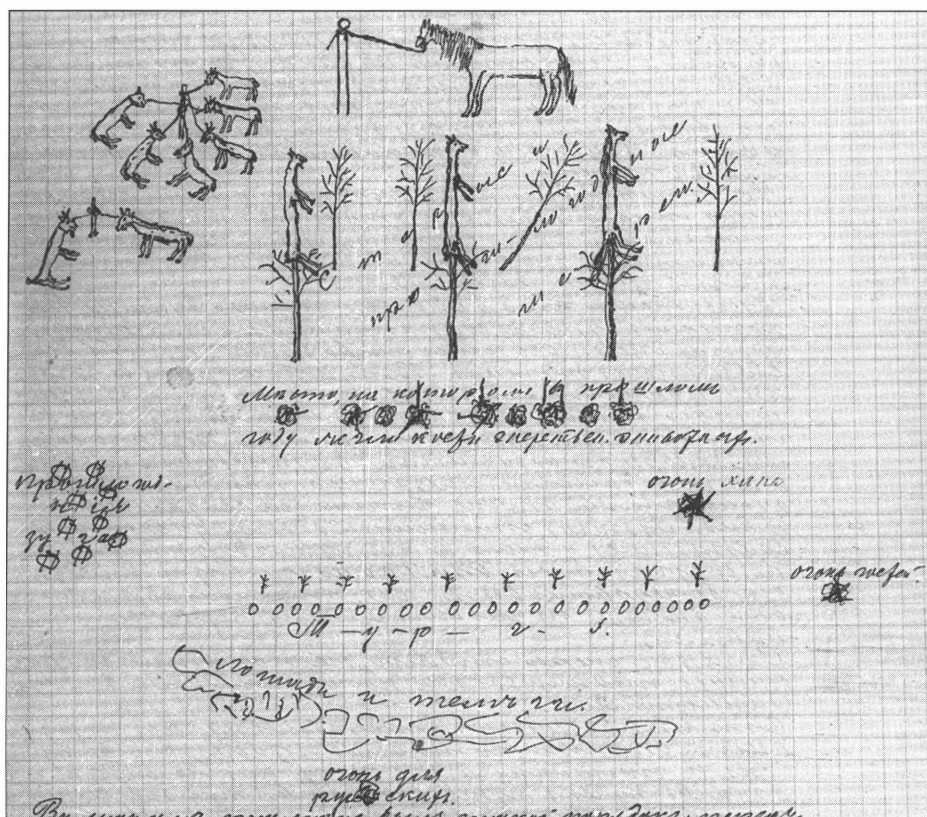
⁸ *ulus*: szállás, falu.

⁹ *vedomstvo* (orosz): hatóság, itt adminisztratív egység: kerület.

¹⁰ *tailgaŋ*: közösségi áldozatbemutató a szellemeknek (HANGALOV II. 385).

¹¹ *galai/galaa abxai*: tűzanyó (szellemasszony).

¹² *šere*: áldozati oltár.



emellett külön-külön póznákhoz volt kötözve hét bárány és egy kecske. A régi *šerei*-ken még rajt volt a múlt évi áldozati állatok bőre, az akkori *talgan'* emlékeként. Jobbszélről volt a kancacsikó bőre, utána a bárány bőre, s ezután a sor végén volt a kecske bőre. A régi *šerei*-ktől északra voltak azok a helyek, ahol az elmúlt évben elégették az áldozati állatok csontját, mindegyiket külön-külön, a szokásoknak megfelelően. Ezután következett a *han* tüze. Még északabbra helyezkedett el a *türge*, ezen ülnek a házigazdák. Kissé jobbra a *türge*-től¹³ a más *ulus*-okból érkezett vendégek tüze; az ideérkezett vendégeket rendszerint *zotni*-nak¹⁴ nevezik. A *türge*-nél álltak a befogott lovak a szekerek előtt, valamint a hátszlovak. A *türge*-től kissé távolabb dél-keleti irányban voltak a

¹³ *türge*: nyírfahajtás, amely a nagycsaládot, és ahol laknak: a sámánszertartáson a sátrat, a házat jelképezi.

¹⁴ *zotoi*: sok emberes (ČEREMISOV 258); *zotoi*, *zotoi*: tele- (ette magát, jóllakott), zsíros (kutya) (ČEREMISOV 256).

zuga-k,¹⁵ rajtuk vízzel teli üstök álltak. Az északi oldalon különállóan a szekerék és a lovak mögött egy tüzet raktak, amely mellett oroszok ültek, nekik nem engedték meg, hogy közel menjenek a *türge*-hez.

Amíg mi ott üldögeltünk, egy burját három nyírfapóznát hozott a *talgan'*-ra az áldozati állatok bőréhez, három másik nyírfapóznát a *derbelge*-nek¹⁶ és egy póznát a nyúlbőröknek, a *muxur šerei-re*¹⁷ szolgáló nyírfát az áldozati állatok csontjának elégetéséhez, ezeket az állatokat a *talgan'* idején fogják levágni.

Valamennyi nyírfapóznát (*šerei*-t) és *muxur šerei*-t letették a kijelölt helyen a földre, majd a *muxur šerei*-t a szokásoknak megfelelően kúposan helyezték el. Ezekre a *muxur šerei*-ekre ráhelyezték az előre összekötözött nyírfaágakat, amiket *aduhani burgahan*¹⁸ vagy *aduhani tebti burgahan*¹⁹ neveznek.

Ezekre az összekötözött ágakon vágják le az áldozati állatokat, ezekből az ágakból készítik a *šob xölgö*-t,²⁰ s amikor sül az áldozati állatok húsa, ezekre az ágakra rakják az úgynevezett *hegi myaxan*-okat.

Érdekes, hogy a *Molka* és a *Zungar-Bikot* burjátok körében fennmaradt egy nagyon régi szokás, hogy az áldozati állatokat összekötözött ágakon vágják le. A régi időkben a *zeegete aba*²¹ idején a megölt állatokról lenyúzták a bőrt, lestedték a húst, és ezt összekötözött ágakra rakták, nehogy a hús koszos legyen a földön, és később a nagyméretű közösségi állattartás idején a levágott háziállatok húsát és a leölt vadállatok húsát ugyancsak összekötözött ágakra rakták. Ez az ősrégi szokás mind a mai napig fennmaradt náluk. Más burjátok körében viszont szinte egyáltalán nincs ilyen ma már, ők csupán a *hegi myaxan*-t²² rakják nyírfaágakra; így ők szinte teljesen elfeledték ezt a szokást.

A régi *šerei*-ek még álltak, rajtuk megmaradt a tavaly feláldozott állatok bőre. A most hozott póznákról levágták az ágakat, ezeket csomóba kötözték, és a

¹⁵ *zuga*: *zuuxa*: hosszukás gödör, melybe tüzet raknak (HANGALOV II. 373).

¹⁶ *derbelge*: fehér színű szörkötél (HANGALOV II. 370), az evenek szertartásos életébe is bekerült e néven.

¹⁷ *muxur (muxar) šere*: (kurta) kis méretű áldozati hely, pózna? (ČEREMISOV 304; HANGALOV II. 377) esetleg az a négyszögletes szabályos farakás, amin az áldozati állat húsát elégetik, a máglya faváza; ekként járnak el a sámánok testének haláluk utáni elégetésénél (*galdaxa*), feltehetően, hogy közelebb és egyenesen kerüljenek az erős és tudós ősök világába. Az ilyen helyeket függőleges átjárás lehetőségének tartották a burjátok az ősök felé.

¹⁸ *aduhani burgaahan*

¹⁹ *aduhani tebti burgaahan*

²⁰ *šöbxölgö*: vö. halha *šöwx*: hegyes tárgy, ebből a burját vsz.: nyárs

²¹ *zeegete aba*: 'rozsomákvadászat', *zeegen*: rozsomák (ČEREMISOV 275), *aba*: közösségi kör, (hajtó)vadászat, ami egyben hadgyakorlat és a nemzetségi hierarchia megnyilvánulása, elrendezése (ČEREMISOV 275). Vö. MUNKUEV in ZAS: *zeege*: szalag, mellyel a vadászok a bekerített területet jelölik a vad riasztásakor.

²² *hegi*: állványra akasztott, helyezett; *myaxan*: hús, azaz áldozati hús(darab)

türge-n álló edényekre rakták. Ezeket a csomóba kötözött ágakat *hegi burga-han-nak*²³ nevezik, ezekre rakják a *hegi myaxan-t*. Ezután egy bárányt elkülönítettek a többtől, majd megkötözték, feltételezhetjük, hogy *Buxa noyon*²⁴ számára. A *zuga-n* az áldozati állatok számának megfelelően kilenc üst állt; a régi szokásoknak megfelelően mindegyik áldozati állat húsát külön főzik meg, egy külön üstben. Azután az áldozati állatok számának megfelelően *žido-t*²⁵ készítettek, amelyeken a *han-t* fehér lenvászon szalagból készítettek, s a tetejére egy darab lucfenyőkérget tettek; valamennyi így elkészített *žido-t* a *han* tüze körül földbe tűzték.

A földön fekvő *šerei*-eket felemelték, dőlt helyzetben felállították és megtámasztották a *muxur-šerei*-ekkel. Ezután a jobb oldalon előkészítettek egy *šerei-t* a nyúlbőr számára, erre a póznára fehér és kék lenvászoncsíkokat kötöttek a szokásoknak megfelelően, amit *xušu žololxo*²⁶ neveznek; az előkészített nyúl bőrt hozzákötözték a *šerei*-hez. Kissé távolabb a bal oldalon előkészítettek három *šerei-t*, amire a báránybőrből készült *derbelge-t* kötöttek.

Amikor mindezzel elkészültek, és mindent a maga helyére tettek, *tarasun-t*²⁷ kezdtek hinteni az oltalmazó *zajan-ok*²⁸ tiszteletére (a nyugati *Xat zayan-jainak* a tiszteletére), majdnem valamennyi házigazda előre lépett, és leült a *han* tüze mellé, öntött a *tarasun-ból* a maga csészéjébe, majd néhány cseppet a *han*²⁹ tüzére hintett; majd újból töltött egy kis *tarasun-t* a csészébe és átnyújtotta a sámánnak, aki körbehintett vele, mint ahogyan rendszerint a *tarasun-nal* hinteni szoktak három alkalommal egymás után. A megmaradt *tarasun-t* ezután odaadták az öreg embereknek, vendégeknek és a kissé távolabb ülő oroszoknak, a *tarasun-ból* őket sem rekesztették ki, hanem majdnem ugyanannyit adtak nekik, mint a többieknek. Mindenki megelégedetten és vidáman üldögélt. Ezután a *zuga-kon* tüzet raktak, s fölébe tették a vízzel teli üstöket.

Ekkor felállt Szergej sámán, kezébe vette mind a kilenc *žido-t*, s jobb kezében tartotta őket. Mind a kilenc *žido-n* meggyújtotta a tűznél a lucfenyőkérget, hogy füstöt eresszenek, majd megállt a *šerei*-ek előtt, és sámánkodni kezdett; a többi burját felemelte a három *šerei-t*, amelyekre a *derbelge* volt rákötözve, s

²³ *hegi burgaahan*: fűzfaállvány

²⁴ *Buxa noyon*: (az *exirit* és) a *bulagat* törzs mitikus őse.

²⁵ *židoo* vagy *žodoo*, *yodoo*: szibériai jegenyefenyő (kérge), amit a tisztításra használnak a nyugati burjátok, a fekete sámánok beavatását is ez jelképezi: *žodoo-s yodoo-s* sámán.

²⁶ *xušuun žololxo*: (pofájánál) fejénél (kantárral) irányítani.

²⁷ mongol: *darasun*: tejbor, kumis > burját: *darahan*; orosz: *tarasun* (jelentésben = *arxi*): tehéntejből készített, általában tizfokos, (különleges esetben az ingyencek által akár húszfokosra is lefőzött), opálosan áttetsző pálinka, mely egyben elengedhetetlen áldozati ital is (tehén)tejpálinka *tarasun*.

²⁸ *zayaan*, *zaján*: sors szellem (mong. *jaŋayan*: sors)

²⁹ *han*, *xan*, *xaan*, kán: úr, gazda; jelen esetben 'han tüze', a 'tűz ura', a 'tűz gazdája'; *galaaxan*: tűzisten.

mind a három póznát beásták a földbe. Ezután felemelték azt a póznát, amelyre a nyúlőr volt kötözve, és azt is beásták a földbe.

Szergej sámán egész idő alatt határozottan rendelkezett; ezután hozzáfogtak a fő szertartás előkészületeihez, ezt a szertartást *sasali bar 'xa*-nak³⁰ nevezik. Néhány ember elment, hogy megfogja az áldozati állatokat, mindezt nagyon lassan és hosszasan csinálták és általában nem siettek. A sámán a szokások szerint megszentelte a *žido*-kkal a *türge*-t, ami előtt a földbe voltak tűzve a nyírfaágak a szokásoknak megfelelően. Ezután elindult az áldozati állatok felé, s azokat ugyancsak megszentelte. Innen a sámán a *zuga*-hoz ment, ezt is megszentelte, majd külön-külön megszentelte mindegyik üstöt. Most másodízben ment a *türge*-hez, ezt másodszor is megszentelte, minden alkalommal azt kiáltotta: *šereg, šereg, šereg!* Majd mindezek után hozzáfogtak a *sasali bar 'xa* nevű szertartáshoz, ezeket a *sasali bar 'xa*-kat az áldozati állatok számának megfelelően kilencen tartották, közülük némelyiknek két-két csésze volt a kezében.

Szergej sámán a szokásoknak megfelelően jobb kéz felől állt, kissé előbbre a többiekénél, és sámánkodni kezdett, azt kiabálva *do-ho bag-daj*.³¹ Ezt hívják *tamalxa*-nak.³² Ezzel hívja a sámán a nyugati *xat*-okat, hogy fogadja el a sámánt és oltalmazza a burjátokat. Majd a sámán *sek* szavára mind a kilenc ember, aki a *sasali*-t tartja, azt kiáltja: *sek, sek, sek!*³³ A sámán tovább sámánkodik, hívja a nyugati *xat*-okat; a sámán *sek* jelére a *sasali xürüngü*-t³⁴ és a *tarasun*-t tartó emberek azt déli irányban elhajítják, majd mindannyian odamennek a *türge*-hez másodszor is, ott egy kevés kis *xürüngü*-t és *tarasun*-t töltenek a csészéjükbe a szokások szerint; most újra visszatérnek régi helyükre, és felállnak sorban egymás mellé, mint első alkalommal. Azok a burjátok, akik az állatokat tartották, mindannyian a szokásokhoz híven térdre ereszkedtek. Azok a burjátok, akik a *türge*-n ültek, szorgalmasan imádkoztak. Szergej sámán tovább folytatta a *sasali bar 'xa do-ho bag-daj* sámánszertartást, majd felkiáltott: *sek!*

A *sasali*-t tartó burjátok ugyancsak kiáltották *sek, sek, sek!*, végül a sámán *sek* jelére a *sasali*-t tartó burjátok újra kiáltottak, *sek, sek, sek*, majd a *xürüngü*-t és a *tarasun*-t déli irányban hintették. Ezután harmadszor is odamentek a *türge*-hez, újra töltöttek egy kis *xürüngü*-t és *tarasun*-t a csészékbe, visszamentek régi helyükre, és felálltak sorban egymás mellé.

A sámán tovább sámánkodott, és amikor jelt adott: *sek*, a burjátok harmadszor is hintettek *xürüngü*-t és *tarasun*-t déli irányba, majd az üres csészéket is

³⁰ *sasali bar 'xa*: hintő (szóró)áldozás tejpálinkával a szellemek tiszteletére és az ehhez kapcsolódó magatozás (HANGALOV II. 383), kl. mongol: *kačuli*

³¹ *doho bagdai*: ?

³² *tamalxa*: kőz, gyötör, széttép (ČEREMISOV 412).

³³ *sek, seg, söög*: a sámánimák leggyakoribb kezdőszava, a burját sámánok ezzel hívják a szellemeket.

³⁴ *xürüngü, xürünge* (kl. mongol: *körönge*): tejjital, a tejpálinka alapanyaga.

déli irányba dobták,³⁵ ezt nevezik *törüglexe*-nek. Azokat a csészéket, amelyek fenekükkel felfele estek le a földre, újra felvették, és most északi irányban hajították el a *derbelge* fölött. Egy csésze most is fenéssel felfele esett a földre. A sámán felvette ezt a csészét, és déli irányba dobta; a csésze *törüg*³⁶ esett le. Azokat a csészéket, amelyek *törüg* estek le, a burjátok felemelték, s amikor felvették, azt kiáltották: *törüg haixan*,³⁷ s füvet téptek a földről, a füvet a csészébe tették, s odavitték a *türge*-re.

Majd negyedízben töltöttek a csészébe *xürüngü*-t és *tarasun*-t, ez alkalommal színültig. Mindannyian visszamentek régi helyükre, és sorban egymás mellé álltak. A sámán sámánkodva odament hozzájuk, sorban egymás után megmártotta csészejükben a *žido* ágait, s elhajította déli irányban; ezután odamentek a *türge*-hez, ahol a *türge* földjébe szúrt ágakat megmártották a csészéjükben, majd visszamentek régi helyükre, és felálltak egymás mellé sorban. A sámán újra odament hozzájuk, megmártogatta csészejükben a *žido* ágait, és eldobta dél felé. Ezután a *tarasun*-t tartó burjátok kiitták a csészejüket, a *sagaan*-t³⁸ odaadták a házigazdáknak, akik a *sagalxa*-t³⁹ csinálták.

Azután a régi szokások szerint úgynevezett *aduhana sanaalxa*-t készítettek. Eközben a sámán odament az áldozati állatokhoz, és sámánkodni kezdett, a többi burját pedig elkészítette az *aduha sanalxa*-t, azaz minden áldozati állatnak odatartotta a szájához a *xürüngü*-t egy csészéjében. Ezután a földre fektették az előre elkészített összekötözött nyírfaágakat, ezekre ráfektették (rádöntötték) az áldozati állatokat s elkezdték a *talgan*' szokásai szerint megölni őket; a sámán az állatok füléhez hajolva kioktatta őket, hogyan kell a nyugati *xat*-okhoz úgy elmenniük, hogy a pihénél könnyebben és a nyílvevőnél gyorsabban menjenek.

Mindenekelőtt azt a bárányt ölték le, amit *Buxa noyon*-nak szántak, majd a többi bárányt, a kecskét és végül az áldozati kancacsikót. Mielőtt az áldozati állatokat leölték volna, vitába kezdtek egymással, hogyan kell az állatokat leölni: az öregek kitarottak amellet, hogy előbb kell a bárányokat, majd a kecskét, végül a csikót kell megölni.

Régi szokás az itteni burjátoknál, hogy a felnőtt lányok szabadon járkálnak a *türge* előtt, a *šerei* mellett, és segédkeznek az áldozati állatok belső részeinek a megtisztításában; más vidékeken ezt szigorúan megtiltják és nem tapasztalhatjuk a lányok ilyen szabad mozgását a *türge* előtt. Ez a szokás emberemlékezet óta így van náluk.

³⁵ Ha a nap felé esett, szerencsétlenséget jelentett.

³⁶ *töörög*: szerencse (HANGALOV II. 387); 1: szerencse, siker, 2: törvény; sors, végzet; szerencse-kocka, sors, sorsjáték.

³⁷ *haixai*: jó szerencse, *haixan*: szép, jó.

³⁸ *sagaan*: fehér, itt (fehér) tejes étel.

³⁹ *sagalxa*: tej hintésével való tisztítás.

Hozzáfogtak, hogy valamennyi áldozati állat bőrét lenyúzzák; háromnál a *talgan*' szokásai szerint jártak el, hogy azután elvigyék a *šerei*-re: a csikónál, az egyik báránynál és a kecskénél; ezeknek a fejét a légcsővel együtt rajta hagyták a bőrön, a légcsőhöz kapcsolódott a tüdő és a szív is, a tüdőnek és a szívnek egy darabkáját a szokásoknak megfelelően levágták. A többi áldozati állat bőrét úgy fejtették le, ahogy otthon is teszik. Valamennyi áldozati állatnak mind a négy lábából kivették az úgynevezett *xuyan*-t.⁴⁰ Amikor kivették és tisztogatni kezdték a belső részeket, minden állat húsát külön üstbe rakták és főzni kezdték.

Én az öreg emberekkel elmentem az *ulusz*-ba teázni, mivel náluk a hús főzése, a hús lefejtése a csontról és felaprítása apró darabokra, úgynevezett „*dangur*”-okra⁴¹ és *šuladxan*-ra és más efféle munka igen soká tart.

Amikor visszaértünk, a bárányhússal már végeztek, a csontokról apró darabokban lefejtették a húst, s belerakták a csészékbe és kosarakba; a színhúst, azaz a *dalanga*-t elosztották maguk között, és mindegyik házigazda a maga *dalanga*-részét a *türge*-re vitte. Hozzákezdtek a *muxur šerei* felállításához, annak végeztével fát raktak rá, erre rárakták az áldozati bárányok csontjait, mindegyik bárányét külön; kissé távolabb, oldalt állt a kecske *muxur šerei*-je.

Az áldozati kanca húsa még nem kész; a megfőtt húst elvitték, és nyírfaágakra rakták egy kissé jobbra a *han*-tól, s a csontokról apró darabokban lefejtették a húst. Amikor ezzel a munkával végeztek, az áldozati kanca csontjait a *muxur šerei*-re rakták, s a színhúst elosztották a házigazdák között. Ezt a húst *hegi myaxan*-nak nevezik.

Amikor befejezték a *dalanga* elosztását, mindegyik házigazda fogta a maga részét, és elvitte a *türge*-re. Eközben a *muxur šerei*-n tüzet raktak, ami igen lasan fogott lángot. A *türge*-n azok előtt az edények előtt, amikben a *dalanga* volt, mindegyik házigazda felállította csészéit az apróra vágott hússal, amit *dangur*-nak neveznek. A *šerei* és a *muxur šerei* északi oldalán a nyírfaágakra és kosarakba belerakták a *hegi myaxan*-t,⁴² mellette állt egy üst, amibe a húst rakták, ahogy a csontokról lefejtették, ezt úgy hívják, hogy *myadxan*. A *muxur šerei* két rúdja felakasztották az úgynevezett *xai myaxan*-t.⁴³ Amikor meggyulladt a tűz a *muxur šerei*-n, és erős lánggal lobogott, akkor levették a *muxur šerei* rúdjairól a *xai myaxan*-t, és rátették a *hegi myaxan*-ra.

Ezután hozzáfogtak az áldozati állatok bőrének előkészítéséhez: a csikó-, bárány- és kecskebőrt a szokásoknak megfelelően fel kellett kötniök a *šerei koto*-ra, amiket már előkészítettek; ráhúzták az előkészített bőroket, azután há-

⁴⁰ *xuyan*(g): némulás; gémberedés, dermedés, zsibbadás; elfásodás, elfásulás, megmerevedés; neuralgia: ideg- és arcfájdalom (ČEREMISOV 609).

⁴¹ *dangur*: főtt, csontos hús(darab) (HANGALOV II. 378), talán *dangaar*: külön-külön?

⁴² *hegi myaxan*: áldozati hús egy része

⁴³ *xai myaxan*: *xaidahan*: vadászrész, áldozati hús?

rom gödröt ástak a *šerei*-nek. Az áldozati állatok orrlyukába nyírfaágakat tűztek, homlokukba egy-egy *žido*-t dugtak.

Ezt követően a sámán sámánkodni kezdett. Eközben mind a három póznát a rájuk húzott bőrökkel felemelték és beásták a földbe; az áldozati állatok feje délnyugat felé nézett. Azután hozzákezdtek a fő vallásos szertartáshoz, a *myaxan sasali*-hoz⁴⁴ és az *ongo urulxa*-hoz.⁴⁵

Néhány házigazda kissé távolabb észak felé felakasztotta a *muxur šerei*-t, mindegyikük egy-egy csészét tartott a kezében, amiben *dangur* volt. A sámán jobb kéz felől állt, és sámánkodásba kezdett, hívta a nyugati *xat*-okat, hogy vegyék át a *talgan*'-t, és oltalmazzák azt.

Amikor befejezték a *myaxan sasali*-t, a sámán a többi *žido*-ra húst tűzött, és belevetette a *muxur šerei* tűzébe. A sámán azután a *muxur šerei* tűzébe *xalim*-ot⁴⁶ vetett, majd fogta és a főzőedénybe dugta a vakbél végét és egy darab húst, ezt a *zuga*-ba vetette, az üstből levest mert, amit a *šerei*-re hintett; a főzőedényt elvitte a *türge*-re. Most a sámán belekezdett az *ongo urulxa* vallásos szertartásba, majd a *dalanga xurulxa* szertartásba. Odajött mindegyik házigazda és a közelben álló első *šerei*-re vödörket akasztottak, amikben *danga*⁴⁷ volt. A sámán elvégezte az *ongo urulxa*-t, majd elvégezte a *dalanga xurulxa* szertartást is.

Mindazok a házigazdák, akik megcsinálták a *xurulxa*-t,⁴⁸ visszamentek a *türge*-re.

A sámán odament a húsokhoz, elvett belőlük néhány darabot, és a *muxur šerei* tűzébe vetette, azután ő maga is megevett néhány darab húst, ezzel mindenkinek megengedte, hogy egyék a húsból. Valamennyi házigazda kivette a maga húsrészét és megette. A vendégeknek *šuladhan*-t⁴⁹ és *hegi myaxan*-t adtak kosarakban.

Amikor megették a húst, és befejezték a vallásos szertartást, felálltak és hazamentek. Hazaérkezve vetettek egy darabot a *dalanga*-ból⁵⁰ a házitűzhely

⁴⁴ *myaxan sasali*: hússzórás a szellemeknek a tűzön keresztül

⁴⁵ *ongo urulxa*, *ongo uruulxa*: a szellemek bejövése, beleköltöztetése magába (aktív), vagy a beleköltöztetés elviseleése (passzív)

⁴⁶ *xalim*: kerekded faedény (HANGALOV II. 394)

⁴⁷ *danga*: *dalanga*?, *dangaar*?

⁴⁸ *xurulxa*, *xuruulxa*: a szellemek csalogatása, hívása (HANGALOV II. 403)

⁴⁹ *šuladaha(n)*: kicsontozott hús (ČEREMISOV 733), áldozati színhús (HANGALOV II. 407, MANŽIGEJEV 100)

⁵⁰ A *dalanga*: csontról lefejtett áldozati (szentelt) hús (HANGALOV II. 368). Birka és/vagy ló különböző testrészből apró darabokra vágva, a szertartás harmadik, befejező felvonásaként az áldozati oltáron (köznyelv: *šere*) elégetve az ősök tiszteletére (MANŽIGEJEV 42), azoknak a sámán imája közvetítésével átadva, a szertartás végén kupacokba szétosztva a részt vállaló háztartások száma szerint. Az otthon maradt aszonyok és gyerekek a házukban ehetnek belőle. A nemkívánatos részt nem lehet eldobni, kutyának, macskának adni, tűzbe kell vetni.

tüzebe, ezt úgy hívják: *dalanga deši*⁵¹ *bar'xa*, majd egészen reggelig és másnap egész nap mulattak.

Ezzel véget ért a *talgan'*.

Talgan' Uhan-Xat-nak

(*Ünet ulus*-ban, a harmadik nojot nemzetségben,
a *Molka* kerületben élő burjátoknál.)

A. I. *Xamaganov*tól megtudtam, hogy *talgan'* lesz náluk *Uhan Xat-nak*, a *talgan'*-t három nap múlva tartják. Alekszandr Iljin közvetítésével a helybeli öregektől engedélyt kaptam, hogy részt vegyek a *talgan'*-on, és néhány fényképfelvételt készítek. Majd elutaztam *Konovalovo faluba*, ahol megállapodtak *Ankhatanov fényképésszel*, hogy eljön az *Uhan Xat-nak* tartott *talgan'*-ra, és fényképeket készít. Három nappal később a fotográfussal együtt meg is érkeztem, s elmentem Alekszandr Iljinhez, akitől megtudtam, hogy a helybeli fiatal sámán megtagadta, hogy *talgan'*-t végezzen, amikor megtudta, hogy én is részt veszek a *talgan'*-on, és jegyzeteket készítek a szertartásról. Kénytelenek voltak egy másik *ulus*-ból meghívni egy öreg sámánt, *Xamagan-t*, aki beleegyezett, hogy elvégezze a *talgan'*-t *Uhan Xat-nak*. A *talgan'*-ra gyalog indultunk, mert nem kellett messzire mennünk.

Az *Uhan Xat talgan'*-t a szokások szerint az Angara folyó partján tartották meg. Majdnem a legkorábban érkezünk a *talgan'*-ra. *Ünet ulus* népe lassan gyülekezett. Az elsőnek érkező burjátok elfoglalták helyüket olyan sorrendben, ahogyan azelőtt ültek. Valamennyi *sagaan*-nal, *tarasun*-nal, *tarak*-nal,⁵² *salamat*-tal,⁵³ *amhan*-nal,⁵⁴ *šangi*⁵⁵ *alaad'i*-dal,⁵⁶ tejnek a fölével töltött, valamint az üres edényekkel érkezett, melyeket a *dalanga*-hoz hoztak magukkal. Sorban egymás mellé lerakták a *türge*-re. A *tarasun*-nal és a tejes ételekkel töltött edényeket az első sorba, az üresek mögéjük rakták.

A magukkal hozott áldozati állatokat a régi *muxur šerei*-től valamivel délebbre tartották, a következő állatok voltak: egy kanca, hét bárány és egy kecske. Az északi oldalon kissé jobbra megrakták a *han* tüzet, e mellé telepedtek az öregek és *Xamagan* sámán. Az öregektől mintegy hétölnyire tüzet raktak a vendégeknek, akik ezek mellett ültek le. A régi helyen, ahol a múlt esztendőben

⁵¹ *deši/deeše*

⁵² *tarak, tarag*: aludttej (ČEREMISOV 414).

⁵³ *salamat* (orosz): a tejfölt addig melegítik, míg zsírja meg nem jelenik a tetején, ekkor lisztet szórnak bele, és tovább főzik.

⁵⁴ *amhan, amusun* (klassz.): tejből és gabonamagból, régen fakéregből készített éték.

⁵⁵ *šangi*: kelt tésztából készített lepény.

⁵⁶ *alaada, alaadi*: oroszból *olaad'i*: lepények (ČEREMISOV 39)

volt a *zuga*, fölállították a magukkal hozott üstöket, éppen annyit, ahány áldozati állat volt. A *türgén* túl északra álltak a lovak és a szekerek, melyeken a *talgan*'-hoz szükséges valamennyi holmit ideszállították.

Közben egy szekéren meghozták a szükséges mennyiségű nyírfakarót; elől, jobb kéz felől kissé megdöntve lefektettek egy vékony nyírfapóznát a nyúlőr számára, ez utóbbit ráhelyezték a póznára, majd három vékony nyírfapóznát a *derbelge*-nek, ezt is a helyükre állították, majd megdöntve ráhelyezték a keresztudakra három vastagabb nyírfapóznát az áldozati állatok bőrének. A kecske bőrének szánt nyírfapóznát külön állították fel. A póznákon túl kúposan felállították a *muxur šerei* póznáit; *Muxur šerei*-eket az áldozati állatok számának megfelelően állítottak. Most a póznákról levagdosták az ágakat, ezeket külön-külön csomókba kötötték és ráfektették mindegyik *muxur šerei*-re. Ezt követően annyi *žido*-t készítettek, ahány áldozati állat volt, ezeket a kész *žido*-kat a kán tüze mellett betűzték a földbe.

A *talgan*'-t – mint említettük – az Angara folyó partján tartották; valamennyi burját arccal délnyugatnak, az Angara felé fordulva ült.

Ezalatt az idő alatt mindenki odaért a *talgan*'-ra, amelyre a helyi szokás szerint eljöttek a férjezett asszonyok, a fiatalabbak és öregebbek, valamint a leányok is; következésképpen az *Ünet ulus*-ban élő burjátok körében a férjezett asszonyok és a leányok részt vesznek a *talgan*'-on, amit *Uhan Xat*-nak tartanak a régi szokások szerint. A nők részvételének ez a régi szokása szinte valamennyi burját csoportnál fennmaradt a Biret Zungar nemzetség kivételével.

Amikor már mindenki megérkezett a *talgan*'-ra, a sámán *tarasun*-t kezdett hinteni az *Uhan Xat* védelmező *zayan*-jainak. Majdnem mindegyik házigazda, *tarasun*-nal teli csészét tartva a kezében, felállt, előre ment, és leült a *han* tüze mellé. Eleinte a *tarasun*-ból keveset merítettek a csészékbe, s azt a *han* tüzére hintették, majd odaadták a sámánnak, aki úgy hintett belőle, ahogyan rendszerint hinteni szoktak. A *tarasun*-hintés végeztével a megmaradt *tarasun*-t a házigazdának és a vendégeknek adtak. Így hintették a *tarasun*-t meglehetősen sokáig.

Ezalatt más helyeken más vallásos szertartásokra készülődtek a szokásoknak megfelelően: a *zuga*-n tüzet raktak, az üstökbe vizet töltöttek, és feltették a *zuga* tüzére.

Majd a nyúlőrt fehér és kék vászoncsikkokkal hozzákötözték a póznához; más burjátok három vékony nyírfakaróhoz kötözték hozzá a *derbelge*-t, amit birkagyapjából készítettek, s a helyére tették. A *tarasun*-hintés végeztével a sámán kézbe vette a *žido*-t, odament velük a póznához, és sámánkodni kezdett, közben a többi burját is odament a nyírfapóznához: először felemelték azt a póznát, melyre a nyúlőr volt kötve, majd azt a három póznát, melyekre a *derbelge*-t kötötték *Uhan Xat zurak*-jával;⁵⁷ valamennyi felemelt póznát beásták a

⁵⁷ *zurag*: szent kép; ongon: egy papírlapra a szertartás előtt a szellem képét rajzolják, majd ehhez imádkoznak, ezen keresztül fordulnak az ábrázolt szellemhez.

földbe; a sámán közben tovább sámánkodott, kérve *Uhan Xat*-ot, hogy fogadja el a *talgan'*-on bemutatott áldozatot *Ünet ulus* burjátjaitól. Ezt követően hozzákézdtek a fő vallásos szertartás, a *sasali bar'xa*⁵⁸ előkészületeihez. Ezalatt a *türge*-n alapos rendet csináltak: valamennyi edényt, melyekben a *sagaan*, *tarasun*, *tarak*, *amhan*, *salamat* és a tejnek a föle volt, kinyitották és egymás mellé rakták; a *šangi alad'in*-kat is egymás mellé rakták a szertartás szokásainak megfelelően. A *türge* elé a földre egy egészen új és teljesen tiszta nemezlapot terítettek le, amire öt tiszta, kimosott kosarat helyeztek el, melyek közül az elsőbe *tarag*-ot, a másodikba *amhan*-t, a harmadikba szintén *tarag*-ot, a negyedikbe újból *amhan*-t s végül az ötödikbe *tarag*-ot töltöttek, majd mindegyik kosárba tettek *salamat*-ot.

Amikor mindezzel készen voltak, a sámán fogta a kilenc *žido*-t, melyeknek a végére erősített lucfenyőkérget meggyújtotta a *han* tűzénél, hogy füstöt eressen, odament a *türge*-re, megszentelte, majd a *zuga*-hoz ment, azt is megszentelte, megszentelte az áldozati állatokat is, s visszament a póznákhoz.

Közben az áldozati állatok közül a bárányokat odavezették a *muxur šerei*-ekhez, megálltak azok keleti oldalán, mindegyik bárányt egy-egy ember tartotta, aki a szokásoknak megfelelően teljes ünnepi öltözkben volt. A kecskét egy ember tartotta különállóan a neki szánt *šerei* mellett, annak déli oldalán. Az áldozati kancát ugyancsak a déli oldalon, a neki szánt *šerei* mellett tartották.

A *sasali bar'xa* vallásos szertartás előtt *Ünet ulus* burjátjai a régi szokásoknak megfelelően a *türge*-n körbe leraktak különböző helyre kilenc követ, ezek mellé beszúrtak a földbe egy-egy nyírfaágat, ezek száma is kilenc volt; ezeket a nyírfaágakat *zalman*-nak⁵⁹ nevezik. A szokások szerint az 1. és a 9. könek feketének kell lennie, ezek fekete kőből készült kaput, burjátul *xara šulun xalga*-t⁶⁰ jelölnek. A 2., 3., 4., 5., 6., 7. és 8. köveknek a szokások szerint vörös vagy szürke köveknek kell lenniök, ez tulajdonképpen vörös kőből való udvart, burjátul *xere šulun xüre*-t⁶¹ jelölnek.

Oldalt egy nyírfaágat tűztek a földbe, ezt ugyancsak *zalman*-nak nevezik.

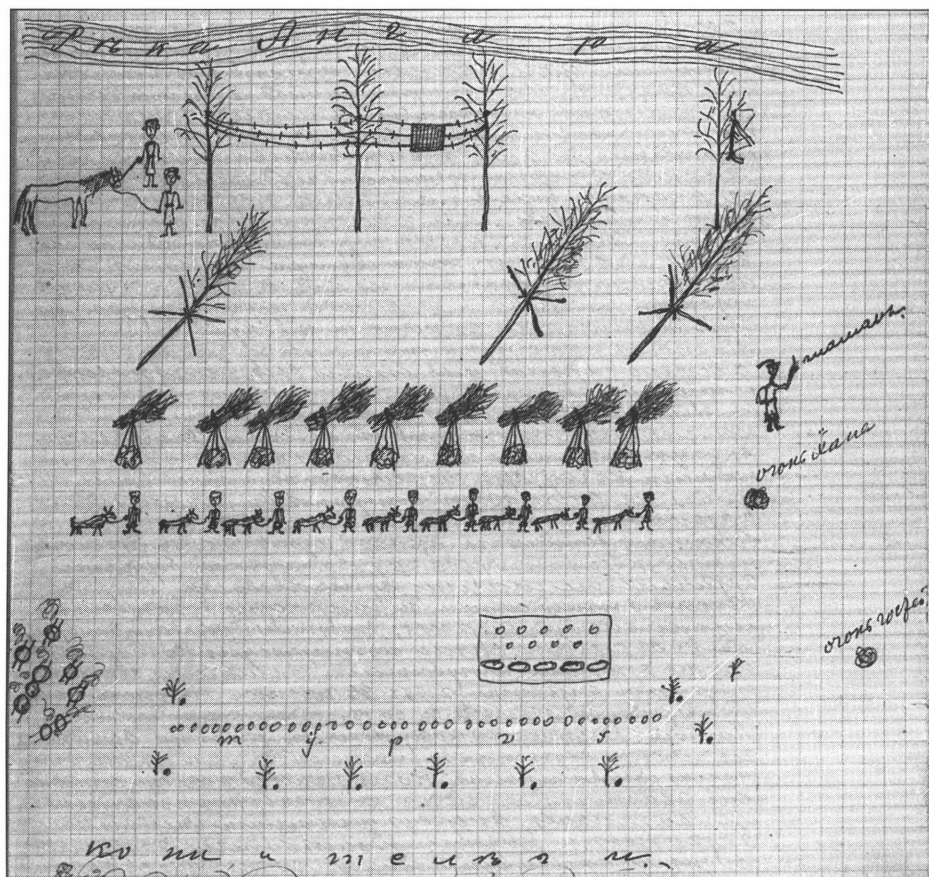
Eközben a *türge*-ről a régi szokásoknak megfelelően minden kívülálló burjátot elküldtek: egy öreg burját felfegyverkezett egy nyírfaággal, és szigorúan ügyelt arra, hogy kívülálló ne legyenek a *türge*-n, s azon csupán a *talgan'* résztvevői maradtak; úgy látszik, ezek között a burjátok között ez a szokás a legrégebb időktől fogva. A *türge*-n ünnepi ruhába öltözött férjes asszonyok, nagylányok és mindkét nembeli gyermekek üldögéltek, a férfiak pedig külön-

⁵⁸ *sasali bar'xa*: *tarasun*-hintés

⁵⁹ *zalma*: áldozati oltár (HANGALOV II. 372) < *zalxa*: hív, idéz (tiszteleti formában)

⁶⁰ *xara šuluun xalga*

⁶¹ *xere* (pej – csak lószín!) (ČEREMISOV 655)?; vagy *xeere* (puszta) *šuluun* (kő) *xüryee* (körülkerített terület)



böző helyeken sűrögték-forogtak, készülődtek a szertartásra. A férfiak többsége a *türge* előtt szorgoskodott. Az összegyűlt vendégek eközben, férfiak és nők egyaránt, különböző helyeken telepedtek le. Azok, akik *tarasun*-t akartak inni, a vendégek számára rakott tűz mellé ültek le. A mindkét nembeli ifjúságból azok, akik *tarasun*-t akartak inni, az egyes szekerekben helyezkedtek el, külön-külön köröket alkotva.

Eközben a mindkét nembeli ifjúság táncolni kezdett, a *xatar*-t⁶² jártak és énekeltek. Így a *talgan*'-on pezsgett az élet és a vidámság különböző helyeken. A *talgan*' házigazdái sürgölődtek s készültek a vallásos szertartásra, mindenki végezte a dolgát.

⁶² *xatarxa*: a *xatar* nevű népi táncot táncolni, üetni (HANGALOV II. 397)

A mindkét nembeli vendég ifjúság, valamint a helybeli mindkét nembeli ifjúság és a férjezett fiatalasszonyok is részt vettek már a nemzeti táncban. Néhány fiatalember otthagya a *talgan'*-t, és ugyancsak bekapcsolódott a nemzeti táncba, az öregemberek emiatt morogtak, és arra kényszerítették a fiatalembereket, hogy a szertartási előkészületekben segítkezzenek. Így a *talgan'* lassan haladt előre, már későre járt, és a nap lenyugvóban volt. Eddig már három felvételt sikerült készítenünk. A fényképezés nem volt kényelmes dolog, előbbre menni nem lehetett sehogyan sem, mert zavart az Angara folyó, azonkívül a szokás sem engedi, hogy idegenek a *šerei*-ek és a *türge* mögé menjenek. Ennek következtében mi oldalról fényképeztünk.

Ezután hozzákezdték a *sasali bar'xa* nevű fő szertartáshoz, ehhez külön embereket választottak ki, akik teljes ünnepi öltözékben voltak, fejükön sapkával. Mindegyiküknek öntöttek a csészéjébe *sagaan*-t és *tarasun*-t a szokásoknak megfelelően. Kezükbe fogták a csészéjüket a *sagaan*-nal, és a *tarasun*-nal, s odamentek a *muxur šerei*-ekhez, s megálltak egymás mellett az áldozati bárányoktól jobbra.

A sámán jobb kéz felől állt meg, és sámánkodni kezdett, kézzel adott jelére azok a burjátok, akik a *sasali*-t tartották, háromszor felkiáltottak: *sek, sek, sek!* Ezután a *sagaan*-t és *tarasun*-t a *šerei*-ek irányába hintették, ezután másodszer is *sagaan*-t és *tarasun*-t töltöttek a csészékbe, azt ismét hintettek, majd *törüg*-öt csináltak a csészékkel, amikor kiürültek, harmadízben is megtöltötték, most már *sagaan*-nal és *tarasun*-nal tele. Ekkor *sagalxa*-t csináltak a csészékkel. Ezután a régi szokások szerint, mint minden *talgan'*-on és *xeriik*-en,⁶³ *sagaan*-t öntöttek az áldozati állatokra, amelyeken ismét *sagalxa*-t⁶⁴ végeztek. Majd hozzáfogtak megölésükhöz: először az áldozati bárányokat és a kecskét vágták le. Majd az áldozati ló következett, amit előbb ledöntöttek a földre, és a *talgan'* szokásai szerint leszúrták; valamennyi megölt áldozati állat a földön feküdt.

A levágott áldozati állatokat ott hagyták, ahol levágták őket, és hozzáfogtak a további vallásos szertartások előkészületeihez, evégett a *han* tüzére jó csomó fát vetettek, hogy fellobogjon, és minél erősebben égjen. Majd a tejes ételt a *türge*-re állították az üres edények elé. A tejes ételekből – a *tarak*-ból, *amhan*-ból, *salamat*-ból, a tej föléből, a *šangi aladi*-ből – vetettek a *han* tüzére.

Ennek a vallásos szertartásnak a végeztével egy fontos és régi szertartásba fogtak, ami érdekes a néprajzos számára mint régi, ősi szokás maradványa. A szertartás a nagy közösségi állattartás korának ősi szokásairól tanúskodik, és napjainkig fennmaradt az *Uhan Xat*-nak tartott *talgan'*-ban. Kiválasztanak

⁶³ *xeriik*, *xereg*: nem túl jelentős sámánszertartás (ČEREMISOV 650/b, 9. jelentés), *xereg*, dolog, a szertartásos életben a szó jelentése: szertartás. *Münöoder jamaar xereg bajxa?* Ma milyen szertartás lesz?

⁶⁴ *sagalxa*, *saagalxa*: tűzön keresztül történő tisztítás (HANGALOV II. 382), tisztít (ČEREMISOV)

kilenc fiatalembert, akiket kilenc fiaknak neveznek. Csészéjükbe *tarag*-ot és *amhan*-t töltenek, ezekbe *salamat*-ot és *šangi*-t tesznek, és odamennek a *han* tűzéhez; ennek során mindegyik fiú kezében két csésze volt, mindegyik kezükben egy-egy. A kilenc fiak a régi szokások szerint körben álltak a *han* tűze körül; az öreg sámán jobb kéz felől állt; ezután mindannyian letérdeltek és imádkoztak. Az öreg sámán az élre állt, mögötte sorban a kilenc fia. Az öreg sámán sámánkodni kezdett, hívta az *Uhan Xat*-okat; eközben a kilenc sámánfi újra letérdelt körben a *han* tűze körül. Az öreg sámán ezután odament hozzájuk, sorban megmártotta csészéjükben a *žido* ágait, és a *han* tűzébe vetette. Ezután a kilenc fiú a régi szokások szerint elkezdte enni a *tarag*-ot, *amhan*-t, *salamat*-ot és *šangi*-t. Igyekeztek minél gyorsabban enni, mert az öreg sámán a régi szokások szerint mind a kilenc sámánfit egy nyírfaággal mindaddig csapkodta a fején, amíg mindannyian mindent meg nem ettek. A kilenc közül némelyik nem volt képes gyorsan megenni, ami a csészéjében volt, ezért a maradékot a tűzbe loccsantotta. Amikor mind a kilenc fiú végzett az evéssel, a maradékot a *han* tűzébe hintették.

Ezt követően újabb vallásos szertartásba kezdtek: mindegyik tejes ételből az öreg sámán vetett egy kicsit a tűzbe, azután maga is megkóstolta, s ezzel mindenkinek megengedte, hogy egyék az ételből; tölteni kezdtek belőlük különböző edényekbe, kosarakba, csészékbe stb., és az egészet szétosztották, vitte mindenki a maga helyére. Azután a szokások szerint enni kezdték a tejes ételt, *tarasun*-t itták, és a vendégeket is megkínálták. Meglehetősen sok *tarasun*-t hoztak a *talgan*'-ra. Most megint csak a szokások szerint a mindkét nembeli ifjúság nemzeti táncba kezdett és táncdalokat énekelt.

Az öregek eközben egyre itták a *tarasun*-t. Néhány élteesebb férfi a *türge* körül szorgoskodott, az áldozati állatok körül tett-vett, melyekről még nem nyúzták le a bőrt. Az ifjúság belevetette magát a népi táncba. A már meglehetősen ittas öregek morgolódtak az ifjúságra, hajtották őket, hogy menjenek megnyúzni az állatokat. Néhányan a fiatalok közül szót fogadtak, s az áldozati állatokhoz mentek, elkezdték lenyúzni a bőrüket. Az állatok húsát a *talgan*' szokásainak megfelelően készítették elő, és külön-külön üstökben főzni kezdték. A megfőtt húst kiszedték az üstökből, és külön helyre lerakták. A főtt húst lefejtették a csontokról, és apró darabokra vágták. Ezt a húst *šuladhan*-nak és *dangur*-nak⁶⁵ nevezik.

Ebben az időpontban a *talgan*'-ról hazamentünk, mert már sötét éjszaka volt, így nehéz volt figyelemmel kísérni a vallásos szertartás menetét s a *talgan*' rítusait. Amikor távoztunk, az öregek tovább itták a *tarasun*-t, a mindkét nembeli ifjúság pedig tovább táncolt különböző nemzeti táncokat, és énekelte a dalokat. Másnap reggel újra elmentünk az *Uhan Xat-talgan*' szertartásaira. Amikor megérkeztünk a *talgan*'-ra, még javában tartottak a vallásos szertartások, így még három fényképfelvételt készítettünk a *talgan*'-ról.

⁶⁵ *dangur*: csontos hús (HANGALOV II. 368)

A három áldozati állat bőrét már felkötötték a nyírfakarókra. Jobb oldalt volt az áldozati kanca bőre, középuitt az áldozati bárányé, és különállóan az áldozati kecske bőre. A kilenc *muxur šerei*-re fát raktak, erre helyezték rá külön-külön az áldozati állatok csontjait, s a csontokra ugyancsak fát raktak. Már minden készen állt.

A *muxur šerei* husángjára volt felkötözve az állatok nyakának és alsó állkapcsának húsa. Az előkészületek nagyon lassan haladtak, valamennyi burját, köztük az öregek is, kialudták magukat és teljesen józanok voltak. Az áldozati állatok húsát különös gondossággal főzték, hogy jól megfőjön a hús.

A *han* tüze körül még aludt néhány öreg olyan édes, mély álomban, hogy semmi fel nem ébresztette őket. A *türge*-n férjes asszonyok üldögéltek, egymással beszélgettek és vidáman nevetgéltek. A hús szétosztása kis adagokra különösen sokáig tartott. Látszott, hogy a burjátoknak nem sietős a dolog. Mindent figyelmesen végeztek, és sokat tanácskoztak egymással. A színhús felosztása után – amit *dalanga*-nak neveznek – a *zuga* mellett kiabálni kezdtek, hívogatva mindegyik házigazdát, hogy fogják a részüket, azaz a *dalanga*-t. A hívásra odajött valamennyi házigazda, fogták a maguk *dalanga*-ját, edényükbe vetették, és visszamentek a *türge*-re.

Amikor ezzel is végeztek, a *myaxan sasali* vallásos szertartáshoz kezdtek készülni, majd az *ongo urulxa*⁶⁶ szertartáshoz. Eközben a kosarakban levő *šuladhan*-t, a csészékben levő *dangur*-t és a nyírfaágakon levő *hegi myaxan*-t a *muxur šerei* mellé rakták a *talgan*' – szokásainak megfelelően. A *türge*-n az edényekben levő valamennyi *dalanga*-t sorban egymás mellé állították. Ezután valamennyi házigazda, azaz a *talgan*'-on részt vevő valamennyi férfi felállt a kosarak mellé, melyekben a *šuladhan* volt, s a csészék mellé, melyekben a *dangur* volt, mellettük a *hegi myaxan*. Azután kézbe vették a *šuladhan*-nal töltött kosarakat és a *dangur*-ral töltött csészéket s felálltak arccal a *muxur šerei*-k felé, melyeken eközben már tüzet gyújtották, hogy az áldozati állatok csontjai időben eléjjenek.

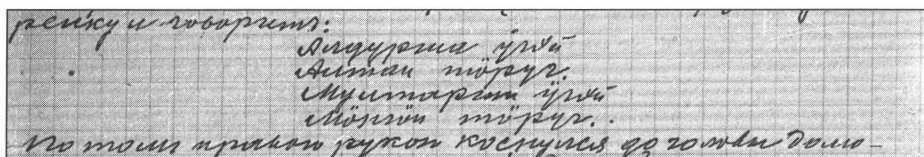
Az öreg sámán felállt jobb kéz felől, egy kissé előbbre a *muxur šerei*-knél, és sámánkodásba kezdett, hívta az *Uhan Xat*-okat, hogy fogadják el a *talgan*'-t, és oltalmazzák a burjátokat, küldjenek nekik boldogságot, gazdagságot. A vallásos szertartás közben az öreg sámán kézjelére valamennyi burját, akinek csésze és apró hússal teli kosár volt a kezében, egy emberként felkiáltott: *sek!, sek!, sek!* Jobb kezükben tartottak egy darabka húst, amit megmártottak a csészében levő levesben, majd a kosárban levő ételben, és a *muxur šerei*-k tüzebe vetették. Ezt a műveletet több alkalommal megismételték; ezután odament hoz-

⁶⁶ *ongoruulxa, ongo uruulxa*: a sámánszellem bejuttatása, az ősök szellemének megidézése, a sámán a szertartás során látnokká válik, a szellem a sámán testében ölt alakot, és rejtélyes (nem egyértelmű), talányos szöveget mond, mely a megidézett szellem kinyilatkozása (MANŽIGEEV 64).

zájuk az öreg sámán, s a *dangur*-ból, *šuladhan*-ból és *hegi myaxan*-ból néhány darabkát a *muxur šerei*-k tűzébe vetett. Ezután a sámán visszament a *türge*-re, ott merített a főtt ételből, tett bele néhány darab húst és káposztát, ezeket is a *muxur šerei*-k tűzébe vetette, példáját követte a többi burját. Ezután az öreg sámán a régi szokások szerint a főtt ételbe beletett egy darabkát a gyomorból és vakbélből, tett bele egy kevés húst, odament a *zuga*-hoz, és beledobta a *zuga* tűzébe. A többi burját ismét csak ugyanazt tette, mint a sámán. Ezután mindannyiban odamentek az üstökhöz, merítettek belőlük húslét, visszamentek a *muxur šerei*-khez, s hintettek azok tűzébe, majd az öreg sámán visszaadta a házigazdának a főtt ételt, és azt mondta:

Aldaraši ügei
Altan törüg.
Multaraši ügei
Möngön törüg.

Elveszíthetetlen
 Arany szerencse,
 Megmozdíthatatlan
 Ezüst szerencse.



Ezután jobb kezével megérintette a házigazda fejét. Ez azt jelenti, hogy a sámán mintegy megáldotta őt. Most levették a *muxur šerei*-re akasztott nyakhúst és alsó állhúst, rátették a *hegi myaxan*-ra. A régi szokásoknak megfelelően a *dangur*-t, a *hegi myaxan*-t és a *šuladhan*-t lerakták egymás mellé. Ezalatt az öreg emberek a tűz mellett ültek, és *tarasun*-t ittak.

A szertartás tovább folytatódott, sor került az úgynevezett *ongo urulxa* valóságos szertartásra, a legfontosabbra. A sámán, valamint valamennyi, a *talgan*'-on részt vevő házigazda vödrekben a *dalanga*-val odamentek az első *šerei*-hez, azaz ahhoz a karóhoz, amelyikre az áldozati kanca bőre volt felkötve, s megálltak mintegy félkörben.

Az öreg sámán elől állt, jobb kéz felől, és sámánkodni kezdett: *dalanga xuruulxa*-t⁶⁷ csinált a következő módon: *I-xurii-xurii-la! I-xurii-xurii-la!* Azután megkerülték a *muxur šerei* tűzét a nap járásával megegyező irányban, s közben mindannyian éneklő hangon kiabálták: *I-xurii-xurii-la! I-xurii-xurii-*

⁶⁷ *xuruulxa*: a nyugati kánoktól bőséget kérnek az ilyen szertartás során (HANGALOV II. 368), *xuriilxa*: *xurii!* kiáltás, a szerencsét hívni (ČEREMISOV 603/b), *qurayila* (klassz.)

la!!!⁶⁸ Majd odamentek a *türge*-hez, mindegyik házigazda a maga helyére ment, odaérve visszatették a helyére a vödört, majd a szokásokat betartva húst ettek.

Eközben valamennyi házigazda a *türge* mellett tolongott, mások még a *muxur šerei* körül szorgoskodtak. Néhány burját külön edényekben összegyűjtötte a *hegi myaxan*-t, az *ardin*-t⁶⁹ és a *boro*-t.⁷⁰ A csészékbe töltött *dangur*-t a kán tüze mellé állították. Azután külön-külön minden húsból vetettek a *han* tűzébe a szertartás szokásainak megfelelően. Most a sámán mindenkinek megengedte, hogy a *dangur*, a *šuladhan*, a *hegi myaxan* húsból és más ételekből egyék.

A *talgan* ' burját gazdái egymást kérdezték, hogy mindenki a helyén ül-e. Más burjátok azt felelték, hogy mindenki a helyén ül.

Ezután a *šuladhan* és a *hegi myaxan* puha húsat sorban odavitték a vendégeknek, s megkínálták őket a *talgan* ' szokásai szerint. Ez egy olyan ősi szokás, ami a burjátok körében napjainkig fennmaradt. Valamennyi vendég jóllakásig evett a húsból; hús nagyon sok volt, a vendégek nem győzték megenni, a maradék a kosarakban maradt meg a csészékben. Evés után néhány burját lement az Angara partjára, hogy megmossa a kezét.

Majd a házigazdák hazamentek. Otthon a magukkal vitt *dalanga*-val házi *deši bar'xa*⁷¹ szertartást végeztek, és a hússal megkínálták a hozzájuk érkezett vendégeket, akik a *dalanga*-ról eljövö csoportokra bomlottak és egy-egy házigazdához látogattak el. Ezután valamennyi házigazda a vendégeivel együtt elindult az utcán az *arxidaši*-ra:⁷² az ilyen mulatságot néha két-három napon át is folytatják.

HEGYI VÉNEK

<i>Dab geeše dabaa</i>	Hágnivaló hágó
<i>Dalaa geeše uhan</i>	Tengernyi víz
<i>Uhan xadhaan uršuułži</i>	Víz urai kit helyeztek
<i>Ugaan öbögödhöön zaxaluulži.</i>	Ős apók kit határoltak
<i>Yeren xadhaan yebtergeži</i>	Kilencven úr akit kiterjeszt
<i>Jexe tomo öbögödhöön zaxaluulži.</i>	Hatalmas apók kit határolnak
<i>Utxalama utxa [= udxa]</i>	Eredendő őseredet
<i>Öbör degii? menii utxa</i>	Kebelembeli őseredet

⁶⁸ nyugati burját sámánok gyakori segítőszellem-hívó imája

⁶⁹ *ardin*: (fehér) hasalji (ló)szalonna/háj

⁷⁰ *boro*: szürke, azaz a fehér szalonnában a szürke húsosabb rész

⁷¹ *deši bar'xa*, *deeše barixa*: alkoholt sózni a tűzbe (HANGALOV II. 370)

⁷² *arxidaašad*, *arxidašit*: részeges emberek, mulatozók (egyes szám: *arxidaši*, *arxi-daaša*)

Xudai golii xurdad
Xursa yexe xelten
Dalaan šineen Humatan
Darga jexe xuyagtan
Bulan šineen ze[be]ten (zen/zon)
Buxaar [<buxair]šineen nomoton
Tataldaxa erxeten
Tabildaxa nomoton
Tengereer büüdeltee
Tergil xöxö mor'iton
Oktorgoor büüdeltee
Uhan xöxö mor'iton
Xöxö üülen xurdaniin
Xöxönüüd xurdaniin
Xara üülen xurdaniin
Xaranuud xurdaniin
Gür Töobii baabai
Gürmen noyon iibii
Barunii xaadaa yebteree
Züünii xaadaa doholoo
Segeenüüd xüünii basagan
Xödöö toolxo xan'ilhan
Ööxin(?)/Ööxin(?) šara od'ogon.
Buyan xüünii
Egeen türüü
Žodoo bar'ihan manaa
Yoho tan'ihan manaa
Müxüxi xöbүүн Hanxuud
Hanxuuhii xöbүүн Xartan
Öbön xoyor
Žortoxon Baatar
Taxinii basagan
Mosol od'ogon
Möölönii xöbүүн Mixite
Monxonii xöbүүн Geergüüšxe
Xašxanii xöbүүн
Yarba darxan
Yelten xöbүүн
Barlag darxan
Manxaagi xöbүүн Maagdan
Xartani xöbүүн Ban'i
Manxaruugii xögšin
Šanaa ötöödö
Manxaruugii xöbүүн
Astaški baabai

Kuda folyó sebesén
 Éles, nagy beszédűek
 Tengersok nyilúak
 Vezéri nagy vétűek
 Öbölnyi nyilhegyűek
 Öles sárga ijúak
 Visszahúzó hüvelykűek
 Messzehordó ijúak
 Mennyekben villódzó
 Telihold kék lovúak
 Egekben villódzó
 Tisztakék lovúak
 Kék felleg a sebesük
 A Kékek (nagycsalád) a sebesük
 Fekete felleg a sebesük
 A Feketék (nagycsalád) a sebesük
Gür Töbii nagyapó
Gürmen Noyon nagyanyó
 Jobbról urak hol hatolnak
 Balról urak hol tolongnak [rengenek]
 Szürkéknek leánya [Segeenüüd ember leánya]
 Minden tájon számontartott
 Leány sárga táltos asszony
 Erényes embernek
 Legelső eleje/kezdeté
 Jegnyefenyő-kéreg füstös áldozásunk
 Szokástartó/hagyománytisztelő ismeretünk
Müxüx fia *Hanxuud*
Hanxuud fia *Xartan*
 S vele Öbön (meg)
Žortoxon Baatar (vitéz)
Taxin leánya
Mosol táltos asszony
Möölön fia *Mixitee*
Monxon fia *Gürgüüšxe*
Xašxan fia:
Yarba kovács (tárkány)
Yelten fia:
Barlag kovács (tárkány)
Manxaa fia *Magdan*
Xartan fia *Bani*
Manxaruu asszonya
Šana nagyanyó
Manxarug fia
Astaški (Sztaski) nagyapó

Sztak *Stašxinov* fiatal sámán szavai nyomán, harmadik *ongoi* nemzetség, *kaxa*-i kerület. Sztak sámánnak *Buyan* sámán öse van, a Kudai kerületből, Irkutszki járásból.

Miután különböző helyeken megtekintettem a sámánhelyeket, talán nem lesz zavaró, ha leírom, milyen állapotban vannak, milyenek a helyi jellegzetességeik. A *kaxa*-i kerületben nincs túlságosan sok sámánhely, és *Kaxa* nem túlságosan bővelkedett egykor élt sámánokban. A halott sámánok lóköttö oszlopjai különböző helyeken vannak, rendszerint az utak mellett, valamennyi burját általános szokás szerint. Ezeket a lóköttö oszlopokkal jelölt sámánhelyeket burjátul *bar'sa*-nak nevezik. Ezeket a *kaxa*-i burjátok vallásos szertartásokat végeznek, *tarasun*-t hintenek a téli vagy a nyári szálláshelyre való átköltözés előtt. A *kaxa*-i burjátok sámánhelyei a déli és az északi magas hegyeken találhatóak, mintha *Kaxa*-t vasgyűrűvel vennék körül minden oldalról. Ezekről a magas hegyekről egész *Kaxa* belátható, mintha a tenyerünkön tartanánk. Úgy tetszik, hogy a *kaxa*-i burjátok éber hegyi öregei mindent látnak, figyelmüket semmi el nem kerülheti, észrevétlenül nem maradhat egyetlen gonosz szellem vagy élő ember, gonosztevő vagy rabló sem.

A *kaxa*-iaknak jól és nyugodtan kell élniök, hegyi öregeiknek éber és megbízható felügyelete mellett; de mindez csak így tűnhetett, a valóságban egyáltalán nem így volt. A *kaxa*-i és más burjátokat ezernyi betegség kínozza, sokan meghalnak, a népesség évről évre apad, az anyagi helyzet igen bizonytalaná vált. A szomszédos oroszok nem mondanak igazat akkor, amikor azt állítják, hogy éjjelente a burjátok ellopják lovaikat; a burjátok néha még a szent ligetek fáit is kivágják, megbántva ezzel a hegyi öregeket, akik nem képesek megvédeni őket a hívatlan jövevényektől és a tolvajoktól. Mindarról, amit fentebb elmondottunk, a *kaxa*-i burjátoknak egészen más véleményük és nézeteik vannak. Ha betegségek, halál fordul elő a burjátok között különböző okoknál fogva, a nyugati és a keleti *xat*-ok parancsára, vagy valamilyen más szerencsétlenség történik, a hegyi öregek nem tudják megállítani őket, csupán közbenjárni képesek a *xat*-oknál és más magasabb *zayan*-oknál az élő emberek érdekében. (Nekem úgy tűnik, ezt a való életből vették, hiszen ha az orosz csinovnyikok⁷³ meg akarnak valamit tenni, a burját vezető embereknek és sztarosztáknak engedelmessé válniuk kell, s esetleg csupán közbenjárni képesek az általuk képviselt burjátok érdekében.)

A *kaxa*-i burjátok valamennyi sámánjukat – még akkor is, ha azok nem végeztek testlemosást és *xurai*-t⁷⁴ – a haláluk után elégetik a környező hegyek valamelyikén a szokások szerint, és lóköttö oszlopokat állítanak nekik. A *kaxa*-i kerületben nincsenek nagy sámánok: a már elhunyt *Monon* sámánnak, a harma-

⁷³ állami alkalmazott

⁷⁴ *xuuraa ubaalga/xuurai ugaalga*: száraz testtisztítás vagy a sámán felavatása (HANGALOV II. 402)

dik *ongoi* nemzetségből valónak volt egyedül *myaxabši-ja*⁷⁵ és *xese-je*,⁷⁶ *Gelgin-Tolgoi-Lobsor* és *Ilgexen*, az elhunyt két sámán birtokában csak *myaxabši* volt, amit a *kaxa*-i burjátok helytelenül *orgoi*-nak⁷⁷ neveznek. A sámánhelyeken nem láttam *orgoi*-ok maradványait, következésképpen ilyenekkel az itteni sámánok nem rendelkeztek, ha lett volna *orgoi*-uk, a vaslemezeknek meg kellett volna maradniuk. Valamennyi többi egykor élt sámán csupán lovas botot kapott, vagy csupán vizes testlemosást végzett, vagy semmiféle szertartás nem végzett.

A fentebb leírtakból kitetszik, hogy a *kaxa*-i kerületben nem voltak nagy sámánok. Úgy gondolom, hogy a sámánok száma és anyagi helyzete a társadalom gazdasági helyzetétől függ. Minél gazdagabb és anyagilag ellátottabb a társadalom, annál magasabb a sámánok száma, s azok több szertartást végeznek, így gazdagabbak is. Vajon a sámánok miért végeznek magukon nagy és sokba kerülő vallásos szertartásokat, amelyek alkalmával a szokások szerint fából és vasból készült, lovagló vagy emberi példákat, *xese*-t, *myaxabši*-t, *orgoi*-t és más tárgyakat-eszközöket kapnak a rangjuknak megfelelően? A gazdag társadalmak nagyobb segítséget tudnak nyújtani sámánjaiknak, akik ugyancsak gazdagok. A szegény társadalom nem tud nagy segítséget adni sámánjainak, ezért a sámánok is szegények, éppen ezért nem tudnak nagy és sok, drága vallásos szertartást végezni magukon, ezért nincs *xese*-jük, nincs *mjaxabši*-jük, *orgoi*-uk és más sámáneszközük.

Az Üleji kerületben

1907. június 12.

A legkellemetlenebb időben utaztam az Üleji kerületbe. A lakosság egy része a nyári szállásokon volt, éppen akkoriban vonultak át, más részük még a téli szálláson tartózkodott, a sámánokat és az öregeket nem találtam: szétszóródtak különböző irányban, ki a nyári szállásokon, ki meg a téli szállásokon maradt. Mivel egyéb dolgom nem volt, elmentem megnézni a sámánhelyeket.

Először arra a sámánhelyre mentem, ahova különböző vidékekről jönnek burjátok, hogy szertartásokat végezzenek a *Xaldai-Zayanka*-nak, akit rendszerint *Üleş Ötödö*-nek,⁷⁸ oroszul Üleji nagyanyónak neveznek. Ő *Bolo* burját leánya volt.

Xaldai-Zayanka a mai *Nemxai* kerületbe, *zangei* nemzetségbe ment férjhez. Férje később elhagyta, ő pedig *Oboso*-ban ismét megházasodott. De megőrült,

⁷⁵ *myaxabši*: sámánfejfedő (HANGALOV II. 377)

⁷⁶ *xese*: sámándob (HANGALOV II. 404)

⁷⁷ *orgoi*: sámánfejdísz (fémkorona, fémágakkal) (HANGALOV II. 380)

⁷⁸ a *töödey* alak rejtőzik ebben az alakban

s visszaszökött Ülejbe. Ülejbe jövet az út mellett egy fenyőfa alatt meghalt; ezen a helyen ma szertartásokat végeznek, bár a fenyőfa már rég kipusztult.

Megérkeztem az áldozati szertartás helyére; már messziről látható, hogy itt gyakran végeznek vallásos szertartásokat, a lóköti oszlop mellett nyírfa-šerei-k voltak, közülük három a földön hevert; ezekre a šerei-ekre nyúlőrök voltak kötözve, némelyikre még kendők és fehér szalagok is. A földön itt-ott tépett nyúlőrök heverték. Ebből arra lehet következtetni, hogy gyakran járnak ide szertartásra. Az engem kísérő kocsis azt mondta, hogy a régi šerei-eket elemézik, azaz elégetik. Néha egy nap két-három család is jön ide, hogy áldozati szertartást végezzen.



A šerei-ektől délre a földön kendők és szalagok heverték. A lóköti oszlopokra igen sok kendő és vászonszalag volt felkötözve, több közülük már teljesen elrothadt, vagy a földre hullott. A lóköti oszlopon van egy bemélyedés, odu, amibe fehér cukrot, dohányt, cigarettát, cukorkát raktak. A lóköti oszlop lábánál cigaretta, egy teljesen új kendő, törött palack és más ehhez hasonló holmik heverték. A kísérő kocsis azt mondta, hogy néha pénzt is tesznek oda, amit később elvisznek a szomszédos burjátok, mert azok semmitől sem félnek.

Kissé keletebbre találtam egy halom égett csontot, az áldozati bárányok maradványait. Mind a kilenc nyírfa-šerei egy közelmúltban végzett szertartás keléke volt, ez abból látszott, hogy a levelek még nem hulltak le róluk, néhány

šerei-n még nem is száradtak meg teljesen. A lóköti oszlopoktól és a fától északra, azaz a nyírfa-*šerei*-ektől északra egy jókora helyen a fű teljesen le van taposva, egy kisebb területen fű sincs, ami ékesszólóan bizonyítja, hogy itt állandóan vannak emberek a *Xaldai-Zayanka*-nak végzendő vallásos szertartás végett.

Az Orgoli hegy

Innen tovább utaztam az Orgoli hegyhez, amelyiken ugyancsak van sámánhely. Az Orgoli hegy lábánál sámán lóköti oszlopok álltak, öt elhunyt sámán emlékére; összesen tizenöt lóköti oszlop volt, közülük néhány kidőlt és a földön feküdt. Joggal gondolom, hogy itt gyakran végeznek vallásos szertartásokat, áldozati bárányok égett csontjait is láttam.

A kísérő kocsis elmondta, hogy évenként két alkalommal itt *tarasun*-t hinnenek vagy bort: tavasszal, amikor átköltöznek a nyári szálláshelyre és ősszel, amikor a téli szálláshelyre költöznek; néha báránnyal végzik a szertartást. A lóköti oszlopoktól kissé délnyugatra egy hosszúkas követ találtam a földön, ami talán egykor egy kőből készült lóköti oszlop, *šulun serge*⁷⁹ lehetett. A sámán lóköti oszlopoktól az Orgoli hegyre gyalog mentünk fel, hogy megnézzük azokat a sámánfákat, melyeken azután semmi különöset nem találtunk: az első fán semmi sem volt, a sámán elégett csontjai régen kiszóródtak a fa odvából és a földön heverték. A fa mellett egy rézüst feküdt a földön, semmi egyéb és semmi ismertetőjegyet sem találtam. A második helyen egy emberi koponyatetőt találtam. A fák között egy deszkalap hevert, talán a sámán koporsójának egy darabja, akit az *aranga*-n temettek el és ami leesett a földre. Úgy gondolom, a koporsót földbe ásták, a tetejének a deszkája kilátszott; a koponyatetőn kívül egyéb csontot nem láttam, hogy a koponyatető hogyan került így kívül a földre, nem tudom. Ezután megtaláltuk a harmadik sámánfát, ezen két lófejű bot volt: az egyik pálcán egy *xolbogo*⁸⁰ volt, a másikon, úgy gondolom, egy kis fakés. Ezek a lófejű botok egyáltalán nem hasonlítanak más sámánok lófejű botjaira, első pillantásra gyerekjátéknak tűnnek. A sámán csontjai itt is rég kihullottak a fából és a földön heverték. Ezután egy negyedik sámánfát láttam, ebből is kihullottak a sámán csontjai; a sámánfa mellett vékony fenyőfákra három kis csengőt kötöttek, egyikük valamivel nagyobb volt a többinél. A sámán fenyőfájának a közelében megtaláltam azt a helyet, ahol a sámán holttestét elégették. Itt is voltak égett csontok, egyebet semmit nem találtam.

⁷⁹ *šulun serge*, *šuluun serge*: kő lóköti oszlop, jelképes jelentése: a veszélyes halott/ős megnyugodhasson, legyen hova kikötnie a lovát, az élő helyiek tudják konkrétan, hol kell áldozniuk a szellemnek.

⁸⁰ *xolbogo*: csengő, csörgő

FROM FIELD-NOTES BY M. N. HANGALOV (1907)

The name of ethnographer and folklorist M. N. HANGALOV, of the scholars of Buriat origin, is undoubtedly the best known. His pioneering work written at the turn of the 19th and 20th centuries is vital to Buriat ethnography; his works are a “must” for all those who work in Siberian anthropology in general, especially shamanism.

This paper focusses on five small pieces from Hangalov’s field-notes. The notebooks, originally kept in the archives of the former East-Siberian Branch of the Russian Geographical Society (today the Museum for Regional History) at Irkutsk, had been copied onto microfilm by the Hungarian ethnographer V. DIÓSZEGI in 1957. These microfilms, covering approximately 1500 sheets of A/5 paper, written in Russian but interspersed with Buriat and other texts, along with some translations of them, are today part of Diószegi’s bequest in the Ethnology Archives of the Ethnographic Museum, Budapest entitled the “Shamanic Archive”. The five excerpts in question look at Buriat shamanism and were translated from Russian into Hungarian, at some unknown date, for V. DIÓSZEGI so he could use them in his scientific work.

However even a cursory reading of Hangalov’s field-notes requires specialised Buriat knowledge due to the numerous Buriat words, technical terms and texts included. Hangalov’s notes relate to western Buriat shamanism and language in general, a culture and dialect that is hardly ever described or present in Buriat dictionaries and wordlists. This is why the type-written translation of the five texts omitted some important parts, especially one where what is missing turned out to be a Buriat shamanic prayer 50 lines long. Therefore the author and editor of this article – who himself undertook fieldwork for a year in a western Buriat village in 2000 –, thought that the main task was to re-establish this original text, to make a precise translation and interpretation of it, and present all the necessary background information necessary to understand it.

„KÉT VILÁG HATÁRÁN”

Szimbolikus és valódi határok zsidóság és parasztság között

„És a vér jelül lesz néktek a házakon, a melyekben ti lesztek, s meglátom a vért és elmegyek mellettetek és nem lesz rajtatok a csapás veszedelmeitekre, mikor megverem Egyiptom földét.

És legyen ez a nap néktek emlékezetül, és innepnek szenteljétek azt az Úrnak nemzetiségéről nemzetiségre; örök rendtartás szerint ünnepeljétek azt”

(2. Móz. 12:13–14.)

A zsidóság legjelentősebb ünnepének, a zsidó nép megszületésére való emlékezésnek, a pészachnak egyik fontos összetevője az „elkerülés”, amikor a halálangyal elkerülte a vérrel megjelölt zsidó házakat, s így menekültek meg a tizedik csapástól, az elsőszülöttek halálától. Az elkülönülés – ennek külsődleges jegyekkel való megjelölése is –, s ezzel együtt a figyelem felhívása a határok át nem léphetőségére a zsidóság történetében szinte folyamatosan meghatározó szerepet játszott. E nép története bizonyos szempontból felfogható úgy is, mint ezeknek a határoknak egyrészt szűkítése vagy olykor kitágítása, az adott környezethez való alkalmazása, másrészt pedig a külvilág törekvése e határok megtartására vagy átlépésére. Elválasztó és összekötő határok: az elkülönülés felvállalása és kényszere, valamint a kapcsolatteremtés szükségessége. Az alábbiakban ezt szeretném néhány – elsősorban 20. század eleji – példával illusztrálni a magyarországi vidéki zsidóság és a vele együtt élő parasztság kapcsolatán.

Zsidó kultúra – paraszti kultúra: párhuzamba állításuk első pillantásra különösnek tűnik. Az összehasonlíthatóság alapjául SÁRKÁNY Mihály definíciója szolgálhat, aki a paraszti kultúra általános jellemzőinek a következőket tartja: „közösségi jelleg, a szemlélet totalitása és a hagyományörző jelleg.”¹ Ezek a meghatározások többé-kevésbé érvényesek lehetnek a zsidó közösségekre is, annak ellenére, hogy a különbségek hangsúlyozására is találhatnánk érveket. A két csoport ilyen jellegű szembeállítását és ez a fajta kérdésfelvetés akkor is indokolt, ha az általam középpontba helyezett „vidéken”, a magyarországi mezővárosokban és falvakban természetesen nem csak ez a két közösség élt együtt egymással.

¹ SÁRKÁNY 1981. 184.

A zsidóság esetében a másság kérdése több szinten vizsgálható. Mindenekelőtt le kell szögezni, hogy a másság csak valamihez viszonyítva értelmezhető. Esetünkben a viszonyítási alap – a szintén kissé megfoghatatlan – magyar paraszti társadalom a vizsgált időszakban, tehát a két világháború között.

Ebben a vonatkozásban is az egyik elem, a másság egyik meghatározója az *őslakos és bevándorló* között feszülő ellentét. Ezzel szinte minden társadalomnak, közösségnek szembe kellett néznie a történelem folyamán. Itt általában az időtényezőnek van rendkívül fontos szerepe. Egy bevándorolt közösség minél régebben van egy adott helyen, annál mélyebbé válnak kötődései a befogadó közösséghez, nyelvhez, kultúrához. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a kibocsátó közösséggel való összekötő szálak meglazulnak. A zsidóság esetében a kibocsátó közösségtől való izolációt a folyamatos bevándorlás nem segítette elő,² ezért velük kapcsolatban sokkal inkább már ezen a szinten is szinte mindvégig kettős kötődésről lehet beszélni.

A következő elem a *kisebbségi lét* kérdése, *etnikai és vallási* értelemben egyaránt. A zsidóság olyan sajátos kisebbségi csoport, amely eredetében, kultúrájában, (sok esetben) nyelvében és vallásában is elkülönül a befogadó közösségtől. Ez a sokféle másság, s az ennek – mint látni fogjuk, legalább bizonyos elemeiben – megőrzésére törekvés nem könnyíti meg egyik fél számára sem a másikkal való azonosulást. A zsidóság esetében a vallásnak fontos szerepe volt abban a tekintetben is, hogy társadalmi, gazdasági befolyása érvényesítésének alapjául sokáig a vallási közösség szolgált, amelyhez minden zsidó szükségszerűen tartozott.³

A két társadalmi csoport együttélése, érintkezési pontjai, bonyolult kapcsolatrendszere számos határt húzott meg, illetve oldott föl az idők folyamán, melyeknek néprajzi/antropológiai elemzése nem tanulságok nélküli.

Nincs könnyű helyzetben Magyarországon a zsidóság életét kutató antropológus, etnográfus. A magyar néprajzi szakirodalom – hogy finoman fogalmazzak – nem nagyon tekintette kutatása tárgyának a zsidósággal való foglalkozást. Ennek a politikai megfontolásokon túl és azok előtt az a szemléletmód az oka, amely néprajzi kutatás címén hosszú ideig szinte csak és kizárólag a parasztságot, annak kultúráját vizsgálta. A legtöbb néprajzi munkában a zsidóság legfeljebb mint idegen népelem, kereskedő szerepel, s szinte soha nem nevezik meg őket. Mindennek az is a következménye, hogy az elsődleges és másodlagos források hiánya, a még emlékező emberek kihalása miatt rendkívül szűkre szabottak ma a kutatási lehetőségek. Nem véletlen, hogy a kevés, zsidósággal foglalkozó néprajzi munka is – jobb híján – a nem zsidó adatközlők emlékeire épít, s ezáltal óhatatlanul egyoldalú – s nem biztos, hogy hiteles – képet tud csak felrajzolni.

² LESTSCHINSKY 1964. 1544.

³ MCCAGG 1989. 57.

A történeti-szociológiai irodalom – különösen az 1990-es évek óta – sokkal nagyobb figyelmet szentelt a zsidóság magyarországi szerepének. Rendkívül gazdagnak mondható a zsidó asszimilációval, identitásproblémákkal, a gazdaságban betöltött szereppel foglalkozó irodalom (GONDA László, HANÁK Péter, KARÁDY Viktor, KOVÁCS András, PREPUK Anikó, RANKI Vera, VÖRÖS Károly stb. munkái). Ezek többsége azonban e tudományszakok jellegéből következően elsősorban a nagy társadalmi folyamatokra, tendenciákra fordítja a figyelmet, a kisebb közösségek életének sajátosságai nem mindig rajzolódnak ki belőlük.

Pedig különbséget kell tenni a kettő között, az általam felvetett kérdésfelvetésben mindenképp. De ez nem könnyű feladat. Az általános tendenciák, a kis-közösségre jellemzők és az egyéni életstratégiák közötti különbségek vizsgálata nagy körütekintést igényel. Azon túl, hogy ma már az együttélés kérdéseiről, nehézségeiről, konfliktusairól sajnos csak az egyik – a nem zsidó – oldal kérdezhető, a kutató sokszor szembe találja magát a kimondatlan félelemből, előítéletekből, bizalmatlanságból eredő óvatossággal, ami leginkább sztereotípiák megfogalmazásában ölt testet, s nagyon nehéz beelátni a kapcsolatok valódi jellegébe. Mindehhez járul még az, hogy egy viszonylag távoli korszakról van szó, rekonstrukciós vizsgálatról, amelynek velejárója az átértékelés, a jelenlegi és nem az akkori vélemények, magatartásmódok megfogalmazása, a jelen értékeinek, tapasztalásainak belevetítése a múltba. Ez az írás – a mérleg nyelvét valamelyest kiegyensúlyozandó – vállaltan, az ebből a szempontból talán kevésbé ismert zsidó oldalt mutatja be némileg hangsúlyosabban.

A két kultúra érintkezési területein léteznek szimbolikus és valódi határok. A szimbolikus határokat elsősorban a mentalitásbeli különbségek hozzák létre. Ezek azok, melyek többnyire és eredendően elválasztanak. Elválaszt a hagyomány, a kultúra, a vallás, az életmód, sok esetben a nyelv, valamint a kisebbségi, illetve többségi létforma. Ezek nagy része áthághatatlan válaszfalat von a két társadalmi csoport közé, bár – mint látni fogjuk – van, amikor átléphetővé válik e határok egy része. A gazdasági érdekek, a társadalmi kapcsolatok szűkségessége viszont többnyire egymásra utalják a zsidó és paraszti közösségeket, s itt a határok is gyakrabban nyílnak meg.

A különbségek a szimbolikus határokon túl valódi, fizikai határokat is létrehozhatnak. A zsidóságot történelme során az őt befogadó közeg szinte mindig és mindenhol korlátozta abban, hogy hol telepedhet le, térbeli határokat szabott tehát életének, tevékenységének s még halálának is.

Magyarországon sem volt ez másként: az ide betelepülő zsidóság számára egészen a 18. század végéig tilos volt a királyi városokba költözés, ezért leginkább földesúri birtokokon, illetőleg mezővárosokban, falvakban kerestek maguknak megélhetést. Szabad letelepedésüket – még akkor is bizonyos korlátok között (a felvidéki bányavárosokba még mindig nem mehettek) – egy 1840-es törvény tette lehetővé. A földrajzi korlátozás, a határok ilyenfajta beszűkítése természetesen minden másra is kihatott. A Magyarországra érkező zsidó be-

vándorlók a nemesi birtok megtúrt népességeként a feudális világ peremén, a rendi viszonyokon kívül helyezkedtek el, s az emancipációig, sőt bizonyos mértékig még azután is, megtartották jogi határhelyzetüket.⁴

Egy adott földrajzi területen belüli határnak tekinthető a kelet-európai zsidóság jellegzetes életformája és élettere, a gettó, amelyet azután a II. világháború idején szinte egész Európában megpróbáltak – nem kevés sikerrel – újjáéleszteni. A gettó, amely eredendően a kulturális szegregáció egyfajta formája, a diaszpórabeli zsidó lét sok helyen és időben meghatározó kerete, a legtöbb esetben kényszerből, de bizonyos szituációkban önkéntesen vállaltan jött létre és működött. Miközben a gettóban élő zsidóság számára a külvilággal való kapcsolatok kategorikusak, ugyanakkor meglehetősen homályosak, saját közössége mindenképpen az otthon egyfajta biztonságát nyújtja. Itt elszakadhatott a nem zsidó világ számára kényelmetlen formáitól és kereteitől, bezártsága ellenére viszonylag szabadnak érezhette magát. A külvilág hideg, szigorú szabályaival és kapcsolataival szemben zsidó társai közt melegségre, intimitásra talált. Mindez fokozottan érvényes volt a családi kapcsolatokra. Saját csoportjának legbelső körében megkapta mindazt a megbecsülést, szimpátiát és megértést, amit a külvilág nem nyújthatott számára. Itt pontosan körülhatárolt státussal rendelkező személy volt, szemben a külvilágban elfoglalt formális pozíciójával.⁵ A gettó, amely bezár és elkülönít, de ugyanakkor valamelyes biztonságot és védelmet is nyújt a külvilággal szemben, mégis a kulturális elhatárolódás egy balsikerű formája, „az ember egy zárt és nem biztonságos szigeten él, amelyet az ellenséges tenger vesz körül, amely minden pillanatban kész az áradásra”.⁶

Magyarországon ugyan nem volt jellemző a gettó típusú életforma, de az egyes településeken a zsidóság helyi elkülönülése – különböző mértékben ugyan – megfigyelhető. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy minél nagyobb volt egy település, annál szembetűnőbb a zsidóság fizikai elválasztódása is. Budapesten például a 20. század elején leginkább két városrészben találunk jelentős számú zsidó népességet, a szegényebb réteg elsősorban a belváros mai VI–VII. kerületében (a későbbi gettó területén) élt és dolgozott. E „zsidó negyed” jellegzetességének nyomai a mai napig kimutathatók. Nem csupán a zsinagógák nagy száma, hanem a házak jellege – keskeny, emeletes épületek, alul az üzlet, felül a lakótér – is utal erre. (A határ, elhatárolódás témaköréhez kapcsolódik az a napjainkban zajló – sajtóból ismert – vita, amelyben az egyik budapesti városrész, Erzsébetváros címerének tervezése kapcsán merült fel a kérdés: alkotóelemeként benne lehet-e a zsidóság egyik legfontosabb szimbóluma, a menóra. A címer tervezőjének álláspontja szerint – aki utánajárt Erzsébetváros történetének – a zsidóság olyan fontos szerepet játszott a városrész életé-

⁴ KARÁDY 2000a. 11.

⁵ WIRTH 1956.

⁶ JEGLE 1994. 16.

ben, hogy megkerülhetetlen ennek jelzése a címerben. Ötlete azonban nem aratott osztatlan elismerést.) A zsidó polgárság módosabb rétege elsősorban a Dunához közel eső részen, a mai Újlipótváros területén telepedett le ebben az időben. Itt az elkülönülés nem volt annyira szembetűnő, mint az előbbi részen,⁷ s a házak külső megjelenésben sem különböztek jelentősen a többitől.

Vidéki városokban, ahol jelentős számú volt a zsidó népesség, általában szintén egy tömbben helyezkedett el a zsidó közösség. Gyöngyösön a város központjának nagy részében túlnyomóan zsidók laktak, Makón ismert volt egy „kis zsidó utca” és egy „nagy zsidó utca”, ahol a kis és nagy közötti különbség elsősorban a zsidóságon belüli társadalmi rétegződésre utalt. Az előzőeknél valamivel kisebb észak-magyarországi településen, Mezőkövesden a főutca számos házát zsidók lakták, s ugyanez volt a helyzet például a bortermeléséről nevezetes Tokajban és Bodrogkeresztúron is. Ahol a település nagysága az elkülönülést nem tette lehetővé, ott külsőségekben jelentkezett a másság: a kelet-magyarországi szatmári és beregi kis falvakban például a jellemzően fehérre meszelt parasztházaktól a zsidók lakta épületek vörössárga színükkel különböztek el.⁸ A vallási rituáléhoz kapcsolódó tárgyak, mint a menóra (hétágú gyertyatartó, a zsidóság talán legfontosabb szimbóluma), a mezua (az ajtófélfákra erősített kis, szent szöveget tartalmazó tokocskó) is érzékelhető különbséget jelentettek.

Az egyes házakon belül is léteztek határok. A zsidóság által lakott épületek egy részének jellegzetessége volt – mint erre már korábban is utaltam – a lakó és gazdasági funkció összevonása. Az épület egyik részében helyezkedett el az üzlet (élelmiszer- vagy vegyeskereskedés, rövidáruüzlet, vasbolt, kocsmá stb.), s tőle elkülönülten a család lakótere. S míg az üzleti rész – természetéből adódóan – nyitott volt az adott település valamennyi lakójának, a parasztság számára az át nem járható határt a privát szféra, a lakás jelentette. Ide a zsidóságon kívülről nagyon keveseknek volt bejárása.

A maga fizikai mivoltában is határt jelentő kerítésnek ugyancsak meghatározó szerepe volt mindkét oldalon. Kizárt és elválasztott. Egy makói adatközlő gyerekkorából emlékezett arra, hogy a zsidó gyerekek nem játszottak kint az utcán, édesapjuk nem engedte ki őket, hanem a kerítésen keresztül bámészkodtak kifelé.⁹

Parasztgyerekek kerítéseken keresztül figyelték, mi történik a zsidó házak udvarán. „A kövágóórsi (Balaton-felvidék) gyerekek a bástyákra, kőkerítésekre felmászva, felágaskodva lesték kíváncsi tekintettel, hogy mi történik a helyi sakter (aki az állatokat a kóser előírásoknak megfelelően levágja) udvarán.”¹⁰

⁷ FROJIMOVICS–KOMORÓCZY–PUSZTAI–STRBIK 1995.

⁸ CSISZÁR 1994. 169.

⁹ SEBESTYÉN–SZABÓ–TARI–TÖRÖK 1990. 45.

¹⁰ CSOMA–LÓWY 1994. 106.

Mindez átvezet bennünket a két kultúra közötti szimbolikus határok kérdéséhez is, amelyek élesen és világosan választanak el, néhány ponton biztosítva ugyanakkor az átjárhatóságot. Nagyon nehéz szétválasztani a külsőségekben is megnyilvánuló különbségeket a mélyebb, a közösségi identitást belülről fenntartani szándékozóktól. Hiszen talán a külső megjelenést leszámítva, ezek mind sokkal inkább befelé, mint kifelé hivatottak őrizni az elkülönültséget, az identitás bizonyos jegyeit. KOMORÓCZY Géza írja: „Sabbat, kasrut, körülmetélés: a zsidó identitás e három megkülönböztető jelének, a dolog természete szerint, csak a magánéletben, a legszűkebb családi körben lehet érvényt szerezni. A »rejtőzködő« identitást szolgálják. Inkább megkülönböztetnek, a magunk számára, mint elkülönítenek. Inkább a család és a csoport belső kohéziójának eszközei, mint a többiekkel való szembenállásé.”¹¹ Alapvetően elfogadva ezt a megállapítást, meg kell jegyezni, hogy bizonyos helyzetekben ezek a tényezők mégis válhatnak elkülönítő erőkké. A *körülmetéléssel* kapcsolatban írja KÁNYÁDI Sándor: „És rendszerint hármásban fürödtünk (mármint falubeli zsidó fiúpajtásaival) nagyokat az illatozó Küküllőben. Anyaszült meztelenül persze, és inkább csak estelente. Az a kis »különbség« miatti szeméremből, amit előttem nem kellett röstelniök. Csak későbbben, már felnőtt fejjel s a megtörténtek ismeretében értettem meg, hogy a megszégyenítéstől való félelem ösztöne munkált bennük ott, a Küküllő parton is.”¹²

Az előző gondolatmenethez visszakanyarodva megállapíthatjuk tehát, hogy az egyik szimbolikusnak tekinthető határ mindenképpen a *táplálkozás*. A zsidó étkezési törvények rendszere a *kasrut*, amely magában foglalja a megehető ételféleségeket, azok feldolgozási-elkészítési- és elfogyasztási módját. Az étkezési törvények a zsidó kultúra legősibb rétegét jelentik, s megtartásuk egyrészt egészségügyi alapon, másrészt pedig isteni eredetük alapján indokolható. Fontos szerepük van a zsidóság kiválasztottság-tudatának fennmaradásában, s ezáltal közösségként való továbbélésének biztosításában.¹³ E törvények betartása a zsidóságon belül a vallásosság fokmérőjének is tekinthető. Saját tapasztalataim s a rendelkezésre álló források egyaránt azt igazolják, hogy ezeket az előírásokat sok esetben meglehetősen egyénileg is lehet értelmezni (kivéve persze a disznóhúsevés tilalmát). A vallási ortodoxia meggyengülésével ezek a szabályok erőteljesen fellazultak, de ha átalakult formában is, sokáig tartották magukat. Az étkezési szabályokról abai kutatásai kapcsán így ír SOZAN Mihály: „Miközben kóser konyhát vezettek, a zsidó háziasszonyok »magyar módra főztek«. (...) Az 1930-as évekre sok zsidó, különösen a fiatalabb generációhoz tartozók, megszüntették a kóser háztartást. A mondás, »fiam, ha már tréflit (nem kóser) eszel, legalább tedd fel a kalapod«, ebből az időből származik.”¹⁴

¹¹ KOMORÓCZY 1992. 267.

¹² KÁNYÁDI 1989. 197.

¹³ RÉKAI 1997. 69.

¹⁴ SOZAN 1986. 188.

Konyhaeszközeik hasonlóak voltak a magyar parasztokéihoz, azzal a különbséggel, hogy a kóserháztartás-vezetés szabályainak megfelelően (tejes és húsos edények különválasztása) differenciáltabb eszközkészlettel kellett rendelkezniük.

Az eredendően szigorú étkezési előírások azonban, melyeknek egyik világos, megfogalmazott és mindenki számára nyilvánvaló funkciója az elválasztás, bizonyos pontokon közelebb is hozták a zsidóságot és a parasztságot egymáshoz.

A zsidó családok ritkán tartottak maguk tehenet, ezt inkább szomszédaikra bízták. Bodrogheresztúron például az 1920–1930-as években általános volt, hogy a zsidó családok teheneit parasztagazdák etették, gondozták. Amikor szükségük volt a tejre, általában ők maguk, saját kóser edényeikbe fejték. Ez az egymásrautaltság a baromfitartásban, hizlalásban is megnyilvánult. A kóserügyi szabályokhoz ragaszkodó zsidók piaci napokon megvásárolták a környező falvak paraszttasszonyai által – erre a célra – hizlalt tyúkot és libát (Devecser, Kővágóórs). A parasztok külön májlibákat is tömtek, mert a zsidók kedvelték a libamájat (Tokaj). Amennyiben a rituális vágás során kiderült, hogy az állat nem volt kóser, akkor a zsidók azt nem fogyaszthatták el, hanem ismerős parasztcsaládoknak ajándékozták. Devecserben a sakternál a baromfi vágása során kicsurgatott vért (zsidók számára a vér fogyasztása tiltott [!]) a keresztény asszonyok összegyűjtötték, és otthon hagymás disznózsírral kisütötték.

Az ilyenfajta kapcsolatokban a parasztság világosan tudta és érzékelte a különbségeket, bár annak okaira már nem volt kíváncsi. Bodrogheresztúron a paraszttasszonyok segítettek a baromfipucolásban, s meg kellett tanulniuk például, hogy a zsidók „szárazon” szedték a tollat, s nem forrázták le az állatot.

A zsidóság számára készülő kóser borok készítése összekötött abból a szempontból, hogy a szőlőt parasztagdák termelték, elválasztott viszont, hiszen a feldolgozás folyamatában kizárólag zsidók vehettek részt. Abaújban a *kóserbor* csupán annyiban különbözött a *trefnyitől*, hogy a „zsidó kereskedők maguk taposták ki és szűrték el a bort, annak a gazdának a házában és eszközei felhasználásával, akitől a szőlőt vásárolták”.¹⁶ A dolog sajátossága, hogy a „szőlősgazda – még akkor sem, ha az ő termését vásárolta meg a zsidó kóserbor-kereskedő – nem mehetett le saját pincéjébe addig, amíg ott az alapos kitisztítás után a bort el nem szűrték. A titokzatosságot növelte az is, hogy szokatlan öltözetű, viselkedésű nem keresztény lépett a pincébe, ott pedig az izraelita vallási törvényeknek megfelelően rendezkedett és rendelkezett.”¹⁷

A *kóser* és *tréfli* – a zsidóság által fogyasztható, illetve nem fogyasztható – közötti határ csak az egyik fél részéről volt viszonylag szabadon átjárható.

¹⁵ CSOMA–LÖWY 1994. 104–108.

¹⁶ PALÁDI-KOVÁCS 1967. 21.

¹⁷ CSOMA–LÖWY 1994. 115.

A tréflinek nyilvánított ételek és italok a parasztok számára elfogadhatók; megehetőek, megihatók voltak, viszont az általuk készített ételek fogyasztása a zsidóság számára egyértelműen tiltott. Bár ennek kifejtése messze túlmutat e tanulmány témáján, mindenképpen fontosnak tartom megemlíteni, hogy bizonyos szituációkban a zsidóság is átlépte ezeket a határokat. Gondoljunk itt egyrészt az asszimiláció kérdésére, ahol éppen ezeknek a határoknak az átlépése volt az egyik fokmérő, másrészt pedig a kényszerhelyzetekre (lásd II. világháború: munkaszolgálat, koncentrációs táborok), amikor az életben maradás feltetele volt ezeknek a szabályoknak a megszegése.

A táplálkozási szabályok betartása ünnepeken fokozottan kötelező. Az *ünnepek* elválasztó, elkülönítő jellege is meglehetősen szembeeső. Ezek közül mindenképpen ki kell emelni a szombatot (*sabbath*), amely a két kultúra közötti különbségeket mindkét fél számára hétről hétre hangsúlyozta. A szombat a zsidóság számára a heti ünnep- és pihenőnap, a keresztény kultúrában pedig közös munkanap. Ilyenkor a zsidó otthonok ajtajai bezárulnak, s ezzel a határvonalak élesebbé válnak. Bizonyosfajta átjárhatóság azonban ilyenkor is megmarad, hiszen a vallási előírások megtartásához, a rítusok elvégzéséhez külső segítség szükségeltetik. S ez az a pont, ahol a parasztság valamelyes bepillantást nyerhet a számára titokzatos zsidó kultúra világába. Szombaton például a zsidó tulajdonban lévő üzletek vagy be voltak zárva, vagy a szomszédságból, ismeretségből rendszeresen megkértek valakit, hogy aznap tartsa nyitva a boltot. Ez leginkább a kocsmákra volt jellemző. A szombati munkatilalom miatt például a tűzgyújtást másoknak kellett elvégezni. Ezeket több helyen „sabbatgójok”-nak nevezték, ők voltak azok a nem zsidók, akik előzetes megbeszélés alapján átmentek a kemencetüzet meggyújtani.¹⁸ Sok helyen kérték meg például a szomszédságban lakó keresztényeket a szombati étel megmelegítéséhez, villanygyújtáshoz is (Makó). Amikor a szombati gyertya elégett, gyakran gyerekeket hívtak be, akik – apró jutalmak fejében – elfújták a gyertyát (Bodrogkeresztúr).

Az emberélet fordulóihoz kapcsolódó ünnepek alkalmával is egy bizonyos ponton elzáródott a két kultúra egymástól. A szent helyeken, egymás templomában soha nem jártak. Bodrogkeresztúron a zsidó lányok keresztény barátnőik esküvője alkalmával sokszor segédkeztek például a menyasszony öltöztetésében, de azután csak a templom ajtajáig kísérték a menyasszonyt. Hasonló volt a helyzet fordított esetben is: a keresztény lányok a zsinagóga környékén leselkedtek, s a szertartás után gratuláltak barátnőiknek.

De például a kereszténység olyan ünnepi alkalmain, amelyek már nem szorosán kapcsolódtak a vallási hagyományhoz, mint például a húsvéti locsolódás vagy a májusfaállítás szokása, a zsidó ifjúság is részt vehetett.¹⁹

¹⁸ CSOMA-LÖWY 1994. 123.

¹⁹ SOZAN 1984. 15.

A viselet, melynek megjelölő funkcióit jól ismerjük a néprajzi szakirodalomból, a zsidóság történetében is fontos szerepet töltött be, elkülönítő jellege sokáig meghatározó volt. Vizsgált időszakunkra azonban ennek csak bizonyos elemei maradtak fenn, hiszen az asszimiláció egyik fokmérője éppen a befogadó kultúrához a külsőségekben való hasonulás mértéke volt. Az ortodox, s különösen az észak-kelet-magyarországi haszid közösségekben az elkülönítő jelleg mindvégig fennmaradt. A férfiak viseletében legjellegzetesebb volt a kaptán, a nőknél pedig a paróka, illetve a hátul megkötött fejkendő. Ez utóbbi viselési módot időnként a parasztasszonyok is utánózták. Egy bodrogkeresztúri adatközlő mesélte: „otthon, a konyhán, ha melegük volt, mindig le volt kötve a fejük hátra, nem előre, hanem mindig hátra. Oszt még nekünk is, keresztényeknek, nekünk is volt, hogy hordtuk úgy, mint ők. Na egyformán divatoltunk. Mondjuk, itthon is a kendő rajtam volt, mert babot mentem szedni. Akkor így volt nekik mindig. Így hátul meg volt kötve nekik, és mi is így voltunk itthon.”

Mindenképpen szólni kell a zsidó férfiak megkülönböztető fejviseletéről, a kipáról, melynek jelentősége, elkülönítő volta meghatározó szerepű. „A zsidó tradíció megköveteli a férfitől, hogy a szerénység, erkölcsösség jeleként fedje be fejét az Isten, a nőtől pedig ugyanezen szerénység és erkölcs bizonyítékeként a férfi előtt.”²⁰ Az istennel való kapcsolattartás bármilyen formájában (gyász, imádkozás, a misztika tanulmányozása stb.) kötelező volt a fej befedése. Ez a kötelezettség az egyiptomi, babilóniai időkben csak a köztisztületben álló személyekre korlátozódott, sok olyan ábrázolás maradt ránk, amely hajdonfőtt mutatja a zsidóságot. Másrészt azonban a fej befedésének – elsősorban gyerekek esetében – a jámborságot biztosító, rontást megelőző szerepe is volt. A Talmud szerint még a fej befedése opcionális és nem feltétlenül kötelező. A középkor folyamán a tóra olvasásához és az imádkozáshoz már kötelezően előírták a fej befedését, s elsősorban az askenázi tradícióban jelent ez meg, mint az Isten iránti tisztelet kifejezője. A 17. század folyamán ehhez még egy jelentés társult, nevezetesen a keresztényektől való elkülönülés egyik látható jelképe, ugyanis a keresztények fedetlen fővel imádkoznak.

Két – egymástól szinte elválaszthatatlan – összetevője van tehát a zsidóságnál a fej befedése szokásának: az Isten iránti tisztelet, valamint a fejfedőt viselő ember zsidó voltának kifejezése. S bár vannak előírások arra vonatkozóan, hogy mikor kell fejfedőt viselni (zsinagógában, zsidó vallási alkalmakkor, ünnepeken, étkezéskor stb.), ennek hordása mégis egyénileg különböző, s egyrészt a vallásosság mértékének, másrészt pedig az identitás kifejezésének, a másoktól való különbözésnek tükrözője. Ebben a tekintetben is az ortodoxia előírásai sokkal szigorúbbak, s az egyénnek kevesebb szabadságot engednek meg. (Bár az ortodoxiának is eltérő fokozatai vannak, s az ortodoxiához való viszony ebben a kérdésben is értelmezhető igencsak egyénileg.)

²⁰ *Encyclopaedia Judaica* 1971. 2.

A két kultúra közötti határok átjárhatóságát bizonyos intézmények és személyek is biztosították. A közvetítő intézmények közül talán a legjelentősebb az iskola volt. A 18. század végén egyrészt megkezdődött a zsidó iskolák szekularizációja, másrészt pedig a zsidóság számára lehetőség nyílt a keresztény iskolák látogatására. Így az iskolatípusok egy része mindkét oldalon nyitottá vált. Az iskolákban mód volt arra, hogy a gyerekek jobban megismerhessék egymást, s a mindennapi kapcsolatok elkerülhetetlenné váltak. A barátnak nevezhető kapcsolatok – elsősorban a lányok között – leginkább ekkor alakulhattak ki.

A közvetítő személyek közül – a teljesség igénye nélkül – elsősorban a paraszti kultúrával szoros kapcsolatban lévő foglalkozási csoportokat kell kiemelni. Mint ismeretes, a zsidóság foglalkozási megoszlása különbözött a népesség többi részétől. Kevesebb lehetőség közül választhattak: elsősorban a kereskedelem és idővel bizonyos értelmiségi foglalkozások jöhettek szóba. A közép-európai zsidóság foglalkozási szerkezetének jellemzői a következőkben foglalhatók össze:

1. A zsidók ritkán foglalkoztak mezőgazdasággal, mármint földművelőként.

2. A gazdaságilag aktív zsidó népesség legnagyobb része az iparban és a kereskedelemben kereste kenyerét. Ezen belül:

- a) elsősorban fogyasztási cikkekkel kereskedtek;
- b) a szabad piacon adták el termékeiket, viszonteladói hálózaton keresztül;
- c) vállalkozásaik viszonylag kis tőkeigényűek voltak;
- d) ezek kisvállalkozások, függetlenek, kis üzletek saját tulajdonosai.²¹

Foglalkozásuk eltérő voltának, kulturális örökségüknek köszönhetően a vidéki zsidóság a polgárosodás magasabb szintjén helyezkedett el a parasztságnál, s egymáshoz közeledésüket ez a tény sem segítette elő. A közvetítők között azonban mégiscsak a legfontosabb foglalkozási csoportnak a kereskedők tekinthetők, akik a két kultúra közötti átjárásuk következtében a legnyitottabb csoport voltak. Az egymásrautaltság s ezáltal a határok közötti mozgás talán az ő esetükben a legnyilvánvalóbb. Tevékenységük során a zsidó kereskedőknek alkalmazkodniuk kellett a paraszti igényekhez, s ennek során sok esetben át kellett lépniük saját kultúrájuk határait. Ebből azután olyan érdekes és szokatlan jelenségek adódtak, mint például Mezőkövesd esetében, ahol a zsidó kereskedők a 20. század elején a paraszti kultúra egyik szimbólumának, a matyó hímzésnek közvetítőivé, elterjesztőivé, sőt alakítóivá váltak.²²

Akik pedig a zsidó kultúrába nyerhettek az átlagosnál mélyebb bepillantást, azok a keresztény szolgáltatók voltak, akik nagy számban vettek részt a zsidóság

²¹ DON 1989. 142.

²² SZARVAS 1990, 2000.

mindennapi életében, s ennek során meg kellett ismerkedniük a vallási előírásokkal, elsősorban a kósersági szabályokkal. Ez hosszú tanulási folyamat volt, amelybe időnként hiba csúszott. Somlóvásárhelyen például egy zsidó családnál szolgáló fiatal lány „egy mosogatóvízben mosta el a család tejes és zsíros tányereit, evőeszközeit. Amikor a feleség észrevette ezt, *eltréflizte* kiáltás után elmagyarázta, hogy az elvárás az, hogy külön mosogassa el a két csoport edényeit, eszközeit. A szolgálóleány elnézést kért, és mire felocsúdíthatott volna, a legnagyobb csodálkozására a családtagok összetörték az edényeket, evőeszközöket és a kertben mint tisztátalanokat elásták. Ez örök emlékként megmaradt a katolikus szolgálóban, aki ezután igyekezett a családi elvárásoknak megfelelni.”²³

A foglalkozási csoportok közül a bábáknak volt még jelentős közvetítő szerepük. A zsidó bába volt az, aki először bemehetett a paraszti házba, s ott részese, elősegítője lehetett az élet egyik legintimebb pillanatának, a születésnek. Ez a kapcsolat sem volt természetesen konfliktusoktól mentes, éppen a két vallás eltérő előírásai miatt. Meg kell jegyezni, hogy ebben az esetben a határ csak az egyik oldalról volt átjárható, hiszen a zsidóság gyermekei születésénél mindig igyekezett saját felekezetéből való bábát segítségül hívni.²⁴

S végül, de nem utolsósorban, a közvetítő személyek közül egy jellegzetes figurával, a csodarabbival szeretnék röviden foglalkozni. A csodarabbik a 18. század vége óta jelentek meg elsősorban Északkelet-Magyarország egyes településein, ahol egy jellegzetes zsidó vallási mozgalom, a haszidizmus vezető személyiségei voltak. Ezek a karizmatikus hatalommal rendelkező emberek nemcsak vallási vezetőkként tevékenykedtek, hanem szervezői, lelkipásztori, bírói, szociális és nevelő funkciókat is elláttak.²⁵ A csodarabbik híre, tevékenységi köre már életükben is túlnőtt híveik táborán. Nagy jelentőségű döntések előtt vagy betegség esetén a helybeli vagy környékbeli keresztények is felkeresték, hogy segítséget, tanácsot kérjenek tőlük. Emlékük, tevékenységük haláluk után sokáig megmaradt a nem zsidó lakosság emlékezetében is.²⁶

Míndez azért figyelemre méltó, mert ebben az esetben egy zsidó vallási vezető az, aki kapcsolatba kerül a keresztény paraszti kultúrával, s az erre való hatása – elsősorban a folklórban – még sokáig nyomon követhető.

Az alábbi, a bodrogkeresztúri csodarabbiról szóló történet talán valamelyest megvilágítja a két kultúra rabbi által is közvetített kapcsolatát: „Úgy a kereszténység, mint a zsidóság, bárki mehetett hozzá tanácsért. Nem kért érte pénzt. Kisegítette bár akármilyen szegénységben... Kis Dávid városa vót ez. A zsidókból éltek. Voltak olyan szegény asszonyok, akik özvegyek voltak. Elhívta

²³ CSOMA-LÖWY 1994. 99.

²⁴ DEÁKY 1994. 145–149.

²⁵ KARÁDY 2000a. 11.

²⁶ DOBOS 1990. 31.

takarítani, meszelni, vizet vinni, fát vágni. Annak a papnak olyan szíve, olyan lelke volt, mint Jézus Krisztusnak a lelke. Ő mindenkinek adott. Külföldről jött vagonnal a liszt, cukor, pulyka. Ha valamelyik szegény megszorult, mindenkinek segített. Ő, amit kapott, el is osztotta... Ott, hogyha pénteken bement vóna... amennyi pulykát, libát megöltek! Három-, négy-, ötszáz idegen zsidó is evett ott..."²⁷

A példák sorát természetesen tovább lehetne bővíteni, a kapcsolatok sokrétűségének, a határok átjárhatóságának, illetve átléphetlenségének illusztrálására most talán ennyi is elegendő. Összefoglalás helyen álljon itt egy szépirodalmi idézet, amely mindennél világosabban és plasztikusabban tömöríti mondandóm lényegét:

„Ruszin pásztorok és favágók, zsidó iparosok és kereskedők élnek itt. Szegény zsidók és jobb módú zsidók, szegény ruszinok és még szegényebb ruszinok.

Igaz a görög katolikus keresztény ember a világért se enne péter-páli böjt-kor tejes ételt, és a zsidó inkább elpusztulna, semhogy olyan borból igyék, amelyet goj érintett, de a hosszú évszázadok alatt már megszokták egymás furcsaságait, a vallási gyűlölködés idegen számukra, és ha a ruszin nevet is a zsidón, hogy nem eszik szalonnát, kalappal a fején ebédel, és péntek este drága gyertyákat éget haszontalanul, ez a nevetés jóhiszemű, és ha a zsidó meg is veti a ruszint, amiért egy csúnya módon kivégzett emberhez imádkozik..., ez a megvetés elvont jellegű. Éppen olyan jól belelátanak egymás rituális rejtélyeibe és vallási ceremóniáiba, mint egymás konyháiba és szobáiba, és ha a gazda reggel eljön a zsidó kézműveshez, aki éppen Úristenével beszélget, a mester nyugodtan a vállán hagyja a csikos taleszt, homlokán a tefillinkockát, bal karján a tefillinszijakat, jó reggelt kíván a szomszédnak, és részletesen kialakul vele a szekérvasalás, bocskorfoltozás vagy ablaküvegezés díját, az Örökkévaló nem siet, megvárja őt. Az élet egymásra utalta a ruszint és a zsidót. Eljárnak egymáshoz, adósai egymásnak egy kis kukoricaliszttel, pár tojással, takarmány, fogat, munka és készpénz kölcsön fejében is tartoznak egymásnak. Ilyen a helyzet hétköznap. De óvakodjatok attól, hogy gondolatot dobjatok közénk! Abban a pillanatban kétféle agy, kétféle idegrendszer áll egymással szemben. És a két Isten villámokat szór egymásra.”²⁸

²⁷ DOBOS 1988. 368.

²⁸ OLBRACHT 1987. 199.

IRODALOM

- CSISZÁR Árpád
 1994 *A szatmári és beregi aprófalvak zsidósága és a falu kapcsolata a századfordulótól az 1940-es évekig.* In: DEÁKY Zita – CSOMA Zsigmond – VÖRÖS Éva (szerk.): ...és hol a vidék zsidósága. Budapest, 169–186.
- CSOMA Zsigmond – LÖWY Lajos
 1994 *Kóser vágás és a kóserborok, a nem zsidó vallású magyar parasztság tudatában.* In: DEÁKY Zita – CSOMA Zsigmond – VÖRÖS Éva (szerk.): ...és hol a vidék zsidósága. Budapest, 95–130.
- DEÁKY Zita
 1994 *Falusi és mezővárosi zsidó bábák Magyarországon (18–19. sz.).* In: DEÁKY Zita – CSOMA Zsigmond – VÖRÖS Éva (szerk.): ...és hol a vidék zsidósága. Budapest, 145–156.
- DOBOS Ilona
 1988 *Bodrogkeresztúri mesék és mondák.* Budapest, Akadémiai Kiadó
 1990 *A csodarabbi alakja a néphagyományban.* In: KRIZA Ildikó (szerk.): A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből. Budapest, Akadémiai Kiadó, 31–37.
- DON, Yehuda
 1989 *Patterns of Jewish Economic Behavior in Central Europe in the Twentieth Century.* In: DON, Yehuda – KARÁDY, Victor (eds): Social and Economic History of Central European Jewry in Modern Times. New Brunswick, Transaction Books, 121–154.
- Encyclopaedia Judaica*
 1971 New York, Vol. 8.
- FROJMOVICS Kinga – KOMORÓCZY Géza – PUSZTAI Viktória – STRBIK Andrea
 1995 *A zsidó Budapest. Emlékek, szer-tartások, történelem.* Budapest, Városháza – MTA Judaisztikai Kutatócsoport
- GONDA László
 1992 *A zsidóság Magyarországon 1526–1945.* Budapest, Századvég Kiadó
- HANÁK Péter
 1984 *A lezártan per.* In: Zsidókérdés, asszimiláció, antiszemitizmus. (Sajtó alá rend.: HANÁK Péter) Budapest, Gondolat Kiadó, 355–379.
- JEGLE, Utz
 1994 *Határ és identitás.* Regio 1994 (2). 3–18.
- KÁNYÁDI Sándor
 1989 *Erdélyi jiddis népköltészet.* Budapest, Európa Könyvkiadó
- KARÁDY Viktor
 1988 *Zsidó identitás és asszimiláció Magyarországon. Marjanucz László interjúja Karády Viktorral a magyar-zsidó társadalomtörténet kutatásának kérdéseiről.* I–II. Mozgó Világ 1988 (8–9). 26–49, 44–57.
 1991a *A magyarországi antiszemitizmus: kísérlet egy történeti kérdéskör megközelítésére.* Regio 1991 (2). 3–35.
 1991b *Zsidóság a jelenkori Közép-Európában.* Buksz Tavasz 86–93.
 2000a *Zsidóság és modernizáció a történelmi Magyarországon.* In: Zsidóság és társadalmi egyenlőségek (1867–1945). 7–38. Budapest, Replika Könyvek
 2000b *A zsidóság Európában a modern korban.* Budapest, Új Mandátum
- KOMORÓCZY Géza
 1992 *Bezárkózás a nemzeti hagyományba.* Budapest, Századvég Kiadó

- KOVÁCS András
 1989 *A zsidókérdés a mai magyar társadalomban*. In: A zsidókérdésről. Németh László Szakkollégium, Szombathely, 47–81.
 1992 *Identitás és etnicitás (Zsidó identitásproblémák a háború utáni Magyarországon)*. In: KOVÁCS M. Mária, YITZAK M. Kasthi és ERŐS Ferenc (szerk.): Zsidóság, identitás, történelem. Budapest, T-Twins 97–113.
 1993 *Zsidók és magyarok. Csoportsztereotípiák mai magyar egyetemisták körében*. Világosság 1993 (8–9), 68–75.
- LESTSCHINSKY, Jacob
 1961 *Jewish Migrations, 1840–1956*. In: FINKELSTEIN, Louis (ed.) *The Jews. Their History, Culture and Religion*. Vol. I–II. London, Peter Owen Limited, 1523–1566.
- MCCAGG, William
 1989 *The Jewish Position in Interwar Central Europe: Structural Study of Jewry at Vienna, Budapest, and Prague*. In: DON, Yehuda – KARADY, Victor (eds): *Social and Economic History of Central European Jewry in Modern Times*. New Brunswick, Transaction Books, 47–81.
- OLBRACHT, Ivan
 1987 *Kárpátalji trilógia*. Budapest, Európa Könyvkiadó
- PALÁDI-KOVÁCS Attila
 1967 *Paraszti bortermelés néhány abaúji faluban*. Közlemények a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Intézetéből. Debrecen
- PREPUK Anikó
 1997 *A zsidóság Közép- és Kelet-Európában a 19–20. században*. Budapest, Csokonai Kiadó
- RÁNKI Vera
 1999 *Magyarok – Zsidók – Nacionalizmus. A befogadás és kirekesztés politikája*. Budapest, Új Mandátum
- RÉKAI Miklós
 1997 *A munkácsi zsidók terített asztala*. Budapest, Osiris Kiadó
- SÁRKÁNY Mihály
 1981 *Paraszti kultúra*. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon*. IV. Budapest, 184.
- SEBESTYÉN Éva – SZABÓ Piroska –
 TARI János – TÖRÖK Katalin
 1990 *Makói interjúk*. Az MTA Néprajzi Kutatóintézet Adattára. (Kézirat)
- SOZAN, Michael
 1984 *Zsidók egy dunántúli falu közösségében*. Debrecen
 1986 *The Jews of Aba*. East European Quarterly XX. No 4. 179–197.
- SZARVAS Zsuzsa
 1990 *A mezőkövesdi zsidóság szerepe a magyar népművészet elterjesztésében*. In: KRIZA Ildikó (szerk.): *A hagyomány kötelékében*. Tanulmányok a magyarországi zsidó folkór köréből. Budapest, Akadémiai Kiadó, 217–222.
 2000 *Mezőkövesd*. In: PALÁDI-KOVÁCS Attila (főszerk.): *Magyar néprajz VIII. Társadalom*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 362–389.
- VÖRÖS Károly
 1979 *Budapest legnagyobb adófizetői*. Budapest, Akadémiai Kiadó
- WIRTH, Louis
 1956 *The Ghetto*. The University of Chicago Press

ZSUZSA SZARVAS

“AT THE BORDER OF TWO WORLDS.”
SYMBOLIC AND REAL BORDERS BETWEEN
HUNGARIAN JEWS AND PEASANTS

By analysing the coexistence of rural, provincial or country-town Jews with peasant society in the 20th century in Hungary, the author outlines the borders that connected, or rather separated, the two cultures from each other. She tries to evaluate all the factors of this coexistence, the points of contact, the intricate networks of relationships that delineated or dissipated a number of borders between them.

First she discusses symbolic borders which result from mindset differences. Tradition, culture, religion, way of life, in many cases language, and the minority or majority mode of existence all make up borders which basically separate or divide. However, economic interests and the necessity of social relationships tied the Jewish and peasant communities together and made them mutually dependent on each other, allowing these borders to open a crack or become permeable.

In her paper, the author pays special attention to the dividing and/or uniting effect of alimentation and ritual feasts, and to the existence of people or groups that mediated between the two cultures.



HALTÁROLÁS – HALSZÁLLÍTÁS

A halászatról szóló néprajzi tanulmányokban – noha szinte minden lokális feldolgozás és összegző monográfia megemlékezik a zsákmány időleges elraktározására szolgáló eszközökről és a piacra juttatás módszereiről – kevésbé szokott hangsúlyozódni, hogy a hal kifogásához mérhető jelentősége volt a gyorsan romló halhús élvezeti értékei lehető megőrzésének – mindaddig, amíg el nem jutott a fogyasztóhoz. A *lehető* megőrzés: az élő állapotban való értékesítés megoldhatatlanságának belátása kényszerítette ki a különböző konzerváló eljárásokat is (a sózást, a füstölést, a napon való szárítást),¹ amelyek azonban elkerülhetetlenül az élvezeti érték csökkenésével jártak együtt. Ki kellett tehát alakulniuk a kifogás utáni minél hosszabb életben tartás módszereinek is, ha a halfogyasztók körében az „élő halban” testesült meg a halfélék igazi élvezeti értéke.² Bármilyen nagy mennyiségben fogyasztottak is sózott és szárított halat – a történeti források azt igazolják, hogy valóban fogyasztottak –, ennek csupán afféle pótlék szerepet tulajdonítottak.

Az „életben tartás” megoldása persze nem elsősorban a halásznak, inkább a halkereskedőnek és a friss konyhai hal folyamatosságát vízben való elraktározással biztosítani törekvő halfogyasztónak a gondja volt. A halásznak csupán akkor, ha maga volt a halkereskedő is, vagy ha azért halászott, hogy a saját konyháját ellássa hallal. Az „élő hal” iránti igénynek, valamint a megoldási módokban való érdekeltségnek ennyire összetett volta elkerülhetlenné teszi, hogy ne csupán a halászoknak az etnográfusok megőrkítette, hanem a hal-

¹ Részletesen: SZILÁGYI 1977. – Dolgozatom a T 032822. sz. OTKA-téma keretében készült.

² A piacon eladott halnak valóban *élőnek* kellett lennie! Már a budai halásusítás rendjéről intézkedő 1405. évi (1514-ben átírt) oklevélben benne foglaltatik, hogy „döglött” halat nem szabad árulni. Ha valakit rajtakaptak, hogy „bűzhödt” halat árult, az áruját a vár árkába szórták. Hogy ne lehessen visszaélés, „minden este le kellett vágni az aznapi vásáron a halász nyakán maradt halak farkát, nehogy másnapos halat adhassanak el”. (BEVILAQUA BORSODY B. 1931. 30.)

kereskedőknek és a halfogyasztóknak az archivális forrásokban fellelhető tárolási-szállítási eszközeit és módszereit is számba vegyük.

Az *együttes* számbavétel, melyre ez a dolgozat vállalkozik, azzal az előnyvel is jár/járhat, hogy a recens és az archivális adatok azonnal egymásra vonatkoztathatóak, kölcsönösen segíthetnek tehát az amúgy esetleg alkalminak tetsző megoldások, tetszetős kuriózumok tényleges jelentőségének felismerésében. A haltárolás és -szállítás eszközeinek és módszereinek egyszerű (ilyen vállalkozásként persze első) számbavételén túl – szándékunk szerint – a sokféle néprajzi forrás értelmezését biztosító módszertani javaslatok is belefoglaltnak ebbe a dolgozatba.

HALTÁROLÁS ÉLŐVÍZBEN

Ha az azonnal nem értékesíthető halakat természetes közegükben akarják életben tartani, elúszásukat kell megakadályozni. Ennek legegyszerűbb módja egy parti karóhoz való *kipányvázás*, melyet – recens adatok szerint – kizárólag a 20-30 kilónál nagyobb harcsaóriások 3–8 napos átmeneti tárolására alkalmaztak. A halász-magyarázat szerint azért, mert minél nagyobb a hal, annál nehezebb azonnal vevőt találni rá, bárkába viszont más halakkal együtt nem tanácsos beletenni: magában is, a többi halban is kárt tehet. Erős kötelet húztak át a száján és a kopoltyúján (aminek az a kockázata, hogy ha a nyelvet megsértik, elpusztul a hal), oldalt kívül megkötötték, a kötél másik végét pedig egy erős, a partba levert karóhoz kötötték.³ Korábban más halfajok nagyobb egyedeit alkalmasint szintén kikötve tartották életben, hiszen a horoggal fogott halaknak, legalább a horgászás tartamáig a kopoltyún és szájon áthúzott kötélén, vesszőszálon tartása s a felfűzést segítő vasból kovácsolt tűféle (*tűzsér, ihan*) – HERMAN Ottó megfigyelése szerint⁴ – „a hol a horgászat a népnél el van terjedve, mint Szegeden, Komáromban, Csongrádon”, a 19. század második felében még „közhasználatban” volt. A Duna mentén pedig a nagyobb pontyokat rövid időre úgy szokták volt kikötni, hogy az első *tűskéjére* hurkoltak zsinórt, s azzal cövekelték ki a vízben. A zsinór ilyen megkötése a piacon megvásárolt pontyok hazaszállításának módszereként maradt meg.⁵

A rekesztőhalászati eszközök – leginkább a *vejsze* – szintén alkalmasak a már megfogódott halak néhány napos tárolására. A Balaton melletti Nagyberek pásztorai a más szerszámmal fogott halakat is a *vejcek*hez vitték hajóval, s ab-

³ ECSEDI 1925. 25–26, ECSEDI 1934. 177–178. – A *kantározás* egyéb módszereiről: VÁSÁRHELYI 1968. 53.

⁴ HERMAN 1887. 185–186. – Lásd még: SZABÓ K. 1938. 25.

⁵ SOLYMOS 1965. 219. – Erre a pányvázási módszerre Gyulaváriban (Békés m.) is gyűjtöttem adatot (1967-ben), ám ott is jellemzőbb volt, hogy a zsinórt a kopoltyúknál átfűzve *kantározták* a nagy halakat.

ban tárolták. A folklór jellegű múltra emlékezés, mely szerint a leghíresebb *berékjárónak* „volt egy akkora vejce, hogy abba 10-15 mázsa hal volt mindig”, persze aligha lehet szó szerint igaz.⁶ A Kis-Balaton halászhálói, ha sokat fogtak a Zala árterületén, 8-10 négyzetméternyi négyszögletes területet kerítettek el a vízben, ebbe hordták a zsákmányt, s hogy egyszerűbb legyen a kiszedés, az egyik sarkában egy vejszefejet alakítottak ki, amibe alkalmanként belezavarták a halakat.⁷ SZABÓ Kálmán – a Kecskemét környéki nádas tavak vejszés halászatáról szólván – *halállónak* nevezte „halak eltartására nádfalakkból” a meder fenekére levert „hosszúkás alakú haltartókat”, melyek, ha formailag különböztek is a vejszétől, ugyanolyan technikával készültek.⁸ A Fertő tó menti Sarród halászhálói – még az 1940-es években is – akkor állítottak a tó medrébe a vejsze *lészájához* hasonlóan megkötött nádfalazatból egy 3-5 m hosszú, 1,5-2 m széles, lehetőleg ovális alakú ideiglenes haltárolót, „ha nagyon sok halat fogtak, és nem tudták gyorsan értékesíteni”, egyébként *bárka* vagy *hálózsák* szolgált a tárolásra.⁹

Vízben való tárolást jelentett a *vermelés* is, mely a mocsaras területeken tömegesen fogott réti csík időleges tárolásának volt általánosan elterjedt módszere. A 19. század végének, a 20. század első felének néprajzi gyűjtői gyakran emlegetik – a „régii vizes világ” jellemzéséül – a leggyakrabban kút formájú, rétközi gyűjtés szerint sírveremszerű, alulról beszívargó vízzel táplált *csíkvermeket*,¹⁰ s néhány 18–19. századi adat is idézhető az árvízjárta, különösen a lápos vidékekről.¹¹ Ecsedi István – bizonyosan az emlékezet alapján, hiszen gyűjtése idején az Ecsedi-láp már nem létezett – a veremkészítés és -gondozás részleteit is bemutatta. A tyukodi (Szatmár m.) csíkász a *libogós lápon* (ringó lápon) vágott vermet, s az alját jól megtaposta, hogy a hal el ne szökjön. A veremben lévő csík-tömegben a vizet cserélni kellett, hogy a nyáron kifogott zsákmány télre is eltartható legyen: „a csíkász a pocsolját időnként lemerte róla és friss lápvizet mert a csíkra”. A téli fagyok elleni védekezésül a verem bejáratát náddal, sással fedték, viszont „a verem másik helyén lyukat kellett vágni, hogy hadd szeleljen”. A veremből egy hosszú rúdra kötött vesszőfonatú edénnyel, a *merővel* szedték ki a csíkot, ha jöttek a kupeczek.¹² Még az 1970-es években is fel-felbukkan a legidősebb tyukodiak, kocsordiak emlékezetében a hajdani Ecsedi-láp csíkászata és csíkvermelése – olyan részleteket is tartalmazván, melyek nem lelhetők fel a korábbi leírásokban. Eldönthetetlen pl., hogy az ingó lá-

⁶ TAKÁTS Gy. 1986. 82, 95.

⁷ Néprajzi Múzeum EA. 1422–99 – CSERMÁK Géza gyűjtése.

⁸ SZABÓ K. 1938. 65.

⁹ BARDOSI 1994. 56–57.

¹⁰ HERMAN 1887. 788; Ecsedi 1922. 170; ÉBNER 1925. 94; NYÁRÁDY 1938; 384; KISS 1961. 88, 313, 331, 370, 384; BALASSA 1975. 44.

¹¹ SZABÓ – ZSOLDOS 1969. 30. (Kisújszállás); MOLNÁR J. 1979. 281. (Csenger)

¹² Ecsedi 1934. 228.

pon vagy – mint az újabb emlékezések állítják – a kert végében volt-e inkább a csíkvermek helye;¹³ hogy valóban minden csíkgödör mellé *mosógödört* is kellett ásni, a csíkot u.i. – így a magyarázat – „minden másnap mosni kellett, mivel [...] habot ver, és összepocskolja magát”; s hogy mennyire tekinthetőek általánosnak az egyes családoknak olyan közösen használt csíkgödrei, melyeknek „az *ódala* ki volt fonva *ficfával*, és a teteje is *fonottfedéllel* volt ellátva”.¹⁴

Mind a múltba tűnt hajdani víziéletre emlékező leírásokban, mind a kisvizek szegény sorsú halászlai leleményességének recens példajaként fel-felbukkan a kifogott halak veremben való eltartása is. Azzal megtoldva, hogy az erre a célra ásott vagy kubíkgödörből elkerített *bányába*, *göbőjébe* összehordott apróbb halak nemcsak hosszú ideig tárolhatóak voltak, hanem – ha alkalmilag etették őket – növekedtek is.¹⁵ Az ilyen adatokban inkább az önálló célú halfogással, egy kéziratos gyűjtésben viszont a halkereskedelemmel kapcsolódik össze a vermelés. A régi Hanyt idéző emlékezés szerint a varsával és hálóval fogott halakat a halászat színhelyén időlegesen bárkába rakták, majd otthon – ugyanúgy, ahogy a csíkokat – gödörbe tették addig, amíg a heti rendszerességgel megérkező győri halkereskedők el nem vitték. A gödörök „a laposabb részen, a legtöbbször a kert végén voltak. Az oldaluk ki volt bélelve reketytyevesszővel.”¹⁶ Csupán megemlíti, részletesen nem mutatja be ezt a tárolási módot BÁRDOSI János a Fertő menti falvakból. Az itteni természetes *tócsák* vagy az erre a célra ásott *vizes gödörök* között olyan méretűek is voltak – ennyit tartalmaz a leírás –, melyekből „a benne tárolt halakat csak hálóval (vagy tapogatóval) lehet kifogni, meghúzzák a halastavat, ha a halat értékesíteni akarják”.¹⁷

Ezek a 19–20. századi *előfordulások*, a gyűjtés idején bármennyire is „régiesnek” látszottak, korántsem bizonyos, hogy a valamikori *általános halászyakorlatra* utalnak vissza. Talán a paraszthalászok közül az alkalmilag piacozókat jellemezhetette a hal vermelése – a módszert alkalmazók társadalmi helyzetének meghatározásában nem egyértelmű adatok ennél magabiztosabb általánosítást nem engednek meg. ECSEDI István pl. mielőtt – az általánosítás

¹³ A csíkgödör szokásos helyének megjelölése persze a korai néprajzi irodalomban sem egyértelmű. Megfontolandó pl., hogy HERMAN Ottó (1887. 778) éppen a tyukodiakról közölte: az udvaron voltak a *csíkvermek*; KISS Lajos (1961. 313, 331, 370, 383) pedig, bár inkább a csíkveremre utaló földrajzi névvel megjelölt határrészekre lokalizálta a rétköziek valamikori csíkvermeit, arról értesít, hogy egy, ragadványnevével említett pátrohai embernek az „udvarán 150 liter nagyságú hordó alakú gödörben állott a csík”.

¹⁴ VÉGH 1979. 43; FARKAS 1982. 164, 174–175.

¹⁵ ECSEDI 1934. 252; ANDRÁSFALVY 1965. 15.

¹⁶ Néprajzi Múzeum EA. P 1/83-Fn. 43–44. – NAGY Miklós gyűjtése, 1979–1980; adatközlő id. Bendes József, szül.: 1902. – ECSEDI István (1934. 252) halverem-ismertetésében is szerepel ugyan „a halász válogatott belőle, ha vevő jött” fordulat, ám ennek aligha lehet rendszeres halkereskedelemre utaló jelentést tulajdonítani.

¹⁷ BÁRDOSI 1994. 56.

igényével – monográfiájába építette adatait, már foglalkozott a „halvetőkkel”, s bár ez esetben is hajlott az általánosításra („a Hortobágy és az Alföld kis folyóvizei, erei mentén kutatva sokszor hall az ember a »vetni való halról«”), leírása még nem halászokra vonatkozott, inkább alkalmilag a halászzal is megpróbálkozó „célszerű szegény emberek” leleményességének dicséretéért értelmezhetőek szavai („piacra nem való ez a csepleszhal, elfogyasztani sajnálja, tehát neveli”).¹⁸ A bodrogközi vízivilág maradványain tengődő „lápi ember” – a múltból itt felejtett remete – kunyhója mellett felfedezett tavacska pedig, mely ennek az „utolsó pákásznak” az „éléskamrája”, ahogyan ECSEDI megörökítette, lehet kuriózum is, s a „régí vízivilágról” szóló beszédes „üzenet”: hagyományos gyakorlat maradványa is: „Vermet vág a lábba, fenékét jól megtápossa gazzal. A hal nem tud a fenéken elmenekülni, viszont a tavacska a lápi vízből táplálkozik.”¹⁹

Lehetséges tehát, hogy a halvermelésnek ezek a szórványos adatai nem jelentenek többet egy „elemi gondolat” alkalmi újrafelfedezésénél. Az mégis feltűnő, hogy a késő középkori-kora újkori forrásokban a várkastélyok, nemesi udvarházak mellett kialakított és gondozott „halastavak”, „haltartók” egykorú leírásaiból ugyanilyen elvet megvalósító élővízben való tárolás, nem pedig haltenyésztés valószínűsíthető.

A sárospataki réti halászok 1648. évi rendtartása szerint a harmados halászbírónak a kezeihez szolgáltatott eleven halakat, „mikor bőven vagyon”, a kötelessége volt, hogy „az halastoban hordattya”.²⁰ Ez a „halastó” akár egy alkalmilag ilyen célra használt természetes vízmedence is lehetett, az azonban valószínűtlen, hogy továbbtenyésztésre – nem csupán az elfogyasztásig tartó tárolásra – szolgált volna. Ahogy az sem bizonyítható, hogy Erdélyben – a Szászföldön – a 14. század óta „a várurak a várárookban, a községek a vártemplomokat körülvevő bástyák várárkaiban, hová leginkább erősebb patakok vizét vezették”, valóban *mesterségesen tenyésztették* volna a halakat.²¹ Fogaras vára 1656. évi inventáriumából ugyanis az is megtudható, hogy „az var arkaörös környűl kívül felöl, kövel rakott” volt (ami eléggé szokatlan kiképzése egy haltenyésztésre szolgáló medernek), a porkoláb szerint mégis: „vaygon csuka, posár, deuer keszegh felesen, csompothis fognak nehaniszor. Az pisztrangis megh ell benne.”²² A csuka, a ponty, a keszeg, a compó és a pisztráng együtt említéséből inkább a közös – alkalmasint persze hetekig-hónapokig is lehetséges – *tárolásra*, mintsem tenyésztésre lehet következtetni, hiszen a ponty és a pisztráng más-más féle vízben otthonos, és másmilyen bánásmódot kíván.²³

¹⁸ ECSEDI 1922. 169.

¹⁹ ECSEDI 1925. 12.

²⁰ MAKKAI 1954. 265.

²¹ DORNER 1910. 125.

²² PRODAN 1976. 94.

²³ Vö.: HERMAN 1888.

A „fogásra” való utalásból is csak arra lehet következtetni, hogy – mivel sok víz lehetett a várárokban²⁴ – valamilyen hálóra bizonyosan szüksége volt annak, aki hozzá akart jutni a halhoz.

A további adatok, ha „halastóról” szólnak is, épített *haltárolót* írnak körül. A fogarasi uradalomhoz tartozó alsó-porumbáki kúria csűrös kertjében 1674-ben az alsó haltároló, melyhez egy fazárral ellátott kapun lehetett jutni, deszkákkal hat rekeszre volt osztva, és „vaygon bennek pisztrangh Olt hala és meny halakis”. Ennél a haltartónál a „tölgy fa sasok kozze fenyő szel deszkakkal, és bik fakkal fel rőt jó sindelyezet alat vadnak egj nehany meg rodhat deszkek az rekeszekre fellyül hányva”. A mellette lévő pedig „egj öreggh hal tarto, oldalai sövénybol valok. Vagjon benne Olt hala csuka posár bővön. Ennek vegjben egy boronával fel rott forrás.” A felül lévő haltartó „jo leszás tamaszos kertel be keritve hat rekeszekből allo; deszkákkal fellyül megh hánt, az felsőben rák, az többiben Olt hala és paducz valami keves.”²⁵ Ugyanebben a csűrös kertben 1676-ban az alsó haltartó „ött rekeszben deszkákkal vagjon megh külembesztetve. Vagjnak ezekben külemb kulemféle halak: csuka, pisztrang és Olt halok”; a másik haltartó „jo leszás tamaszos kertel bé keritve hatt rekeszekből állo [...] Az felső rekeszben rákott tartanak, az többiben Olt hal bőven vagjon.”²⁶ Különösen részletgazdag az alsó-porumbáki halastavak leírása az 1680. évi inventáriumban. A csűrös kertnek az Olt felől való részén találták a kisebb halastavat, mely „uj tölgy fa sások koziben szel deszkákkal fel rakot uj sindellyes hejázat alat negy szegeletre eleven forrasos”; közepén volt „pisztrangoknak es Olt halanak külön valo tartasokra bikfa deszkabol valo hat rekesz, mellyekben mostis vadnak pisztrangok es Olt hala az szükséghez képest [...] Vaygon hal kifogo nagyobb halo ezen halas tohoz no. 2, kisebb no. 2.” A másik, ugyancsak kisebbnek mondott halastó szintén hatrekeszű volt; „otiben Olt halát, 6-ik szakaszában penigh rákot szoktanak tartani.” Az ezekhez képest nagy („örögh”) halastavat így írták le: „körös környül az mellyekre nagyobb részént tölgy fa karoczkákra rakottya veszőivel vaygon felfonva alol penigh avagi az fenék kert felöl sűrűn ultetet fűsz fakkalis vaygon meg erősítve [...] ennek az tonak szükséges az tisztítás, Oltnak számos halai [...] szepecskén vaygon benne, de az migh nem tisztittyák háloval, megh nem vonhatni.”²⁷

Ezek a leírások, ha a tárolás technikai megoldásának minden részletét nem is világítják meg, abban a vonatkozásban félreérthetetlenek, hogy az Oltból kifogott – azaz: hangsúlyozottan nem halastavi – halakat tárolták bennük. Az ilyen inventárium-adatoknak értelmezéséhez (ti. a vesszőfonattal való körülke-

²⁴ Az árok jelentős vízmennyiségét sejteti, hogy csónak tartozott hozzá. „Ezen var arkaban vaygon egy csolnak lapattiaival kötölevel edgyütt” (PRODAN 1976. 94).

²⁵ PRODAN 1976. 610–611.

²⁶ PRODAN 1976. 784–785.

²⁷ PRODAN 1976. 968–969.

rítés megoldási módjának valószínűsítéséhez) talán felhasználható élővízi hal-tárolók – bár nem az idézett forrás megőrizte 17. századi formájukban – a 19–20. század fordulóján egyébként még léteztek Erdélyben, SZTRIPSZKY Hia-dor azonban csak utalt rájuk, részletesen nem mutatta be azokat. Egy 1698. feb-ruár 22-i naplőfeljegyzéshez („Halasztattam [gyalommal, jég alatt!] és csak az két kasban rakattam: fogtunk potykát ezerhatszázat”) kapcsolt jegyzetében ezt írta: „Hatalmas, több négyzetméter terjedelmű, karóival a fenékhez erősített négyszögű fonott haltartó, mely állandóan – külön ör felügyelete alatt – a tó-ban van. Ilyen a czegei tóban ma is van, felső része a jegen kívül áll”²⁸

Erdély más vidékéről, másféle forrásból és későbből is idézhető néhány adat: 1699-ben Szentdemeteren „Sütő István kertiben szalma es tövis földel alát sövényből font kertel bé keritve”, bükkfa ajtóval zárható, akkor éppen hal nél-küli „bük fából fel rot halas toczka”-t találtak. 1753-ban Marosszentkirályon a Maros-parton állott egy „tölgy fa Sass fákb(an) boronákkal fel rott halas tocs-ka Sorvadozólag lévő lézsás kertel körül véve”. 1783-ban egy inventáriumban az ilyen „halas tócskának” a „hal tartó” az értelmezője: „Vagjon közel az Udvarhoz a Maros mellett jo kertben véve halas Tocska, vagj inkább hal tarto Nro 1.”²⁹

Nemcsak ezekre, a halfogyasztó által gondosan megépítettett, vesszőfonatú kerítéssel körülövezett haltartó tavacsákra, hanem halász által alkalmazott vízparti (alighanem egy elgátolt és halastóként használt patak melletti) „halver-melésre”: időleges vízben tárolásra is idézhető adat Erdélyből (Nagyenyed, 1737): „az Uj Malomra menő Patak mellett, egy darab Puszta, melly quondam valami Halász emberé vólt, s hal tarto vermek láttzanak benne.”³⁰

Alkalmassint az alföldi városok halkereskedői is alkalmazták a módszert – nem tudhatni, hogy milyen gyakorisággal. A debreceni magisztrátus ui. 1565-ben megengedte a „hal aros”-nak, hogy a szekérrel a városba hozott halat a „thowaban” tartsa, amíg a vásárra nem viszi.³¹

A BÁRKA

A forrásvízzel vagy hegyi patak vizével táplált, vesszőkerítésű, gerendákból boronaszerűen felrött oldalú haltartókat – máskor valamilyen tartozékukat – a 17–18. századi inventáriumokban olykor *bárkának* is nevezik. A dévai vár 1640. évi inventáriumában a *haltartót* így írták le: „Az malomházon túl, az víz

²⁸ SZTRIPSZKY 1903. 38.

²⁹ SZABÓ T. A. 1984. IV. 970.

³⁰ SZABÓ T. A. 1984. IV. 971.

³¹ SZENDREY 1985. 53.

mellett egy haltartó, környül boronából felróva. Környül bé vagon kerítve lézsás sövény kerttel. Fenyődeszkából félszer ajtója, vaspántja, sarkja, kettő. Az haltartóban egy bárka, lakat rajta egy, kulcsostul.”³² A fogarasi uradalomhoz tartozó alsó-porumbáki kúria mellett 1680-ban a szekérszínben – tehát nem haltartó tavacska tartozékaként – egy készülő ökrös szekér alkatrészei és egyéb, kerékgyártó munkájáról árulkodó félkész termékek mellett talált *bárkát* a leltározó: „Hal tartó bárkák vas pántosok, retezesek nro 4.” Amiből arra következtethetünk, hogy a tavacskához – alkalmasint közvetlen felhasználásra szánt, s *ebből* a vízből kifogott halak tárolására – olyan zárható, talán a mai bárkához hasonló, ládaszerű haltárolók tartoztak, melyeket a „keresekes” készítettek.³³ A gyalui vár 1727-es leltára szerint a „bárkás Kert”-ben egy „tölgy fa boronából felrakot régi bárka”-ra, s egy másik, „tölgy fából három rekeszre keszitet s ki faragot bárka”-ra kövel kirakott forrás vizét vezették, s a kertből pedig egy fából való, vályúforma csatornán folyt tovább.³⁴ Az sem lehetetlen, hogy Kolozsvár város lakatjával zárható „halass barka” szintén építményszerű s nem a Szamos vizéből elkerített alkalmatosság volt: „Az waross lakadtia az Mely az halass barkan Allot wodtem wala Georg deaktwl...”³⁵

A korai *bárka*-említések egyébként csak a ’valamilyen haltároló vagy/és halszállító’ jelentés igazolására alkalmasak. Komáromi Pálnak, a komáromi vár urának 1305. évi, a halászati vámjövdelemmel kapcsolatos adománylevele, mivel benne a bárkás halak (quod proprie *barcas* vocarunt) után bárkánként fizetendő 12 dénár és 2 hal afféle „behozatali vámként” említődik, nyilván nem tároló, hanem szállító alkalmatosságra vonatkoztatható.³⁶ A komáromi naszádosoknak és a várgrófnak a 16. században meg-megújuló csetepatéi során az utóbbi erőszakosan elfoglalt három haltartója (Khalter) – a német megnevezésből adódóan – alighanem ládaszerű alkalmatosság lehetett.³⁷

Nem lehetünk tehát bizonyosak abban, hogy az archivális források *bárka* szava minden esetben és szükségszerűen olyan haltárolót jelöl, amilyenben a 19–20. századi halászok a folyó vagy a tó vizében frissen tartották a zsákmányukat, amíg el nem adták. Azok a folyóra, folyó közelségére is utaló szövegek, melyek a víz tulajdonosa részére, illetve a hallal való kereskedés miatt *bárkában* tárolandó halakról tesznek említést, talán azonosíthatóak a recens anyagból ismert *vagy* vesszőfonatú, *vagy* deszkából készült, csónak/fahajó formájú úszó alkalmatossággal.

A budai mészárosok és halárusok céheinek 1509. évi pere a Dunában álló haltartó bárkák (reservacula sive naves) kikötőcölöpjeinek helye miatt támadt.

³² SZTRIPSZKY 1908. 74.

³³ PRODAN 1976. 962.

³⁴ JAKÓ 1944. 248–249.

³⁵ SZABÓ T. A. 1984. IV. 969.

³⁶ SÖRÖS P. 1899. 478–479.

³⁷ ALAPY 1994. 128.

Mindkét céhnek joga volt a máshonnan ide szállított halak árusítására, ám a halárosok azt szerették volna elérni, hogy a mészárosoknak ne mellettük, a folyóra épült vágóhid (wagohijd) közelében legyenek a bárkák. Ebből a perből az is kiderül, hogy a budai halárosítók a „nagyobb fajta” halakat tartották a bárkáikban, melyeket azután „a nyilvános piarcon elaprózzák vagyis tagolva” mértek ki, adtak el.³⁸ Sárospatak réti, illetve gyalmos halászáinak 1648. évi rendtartásában egyaránt megfogalmazódik, hogy a harmados halászbírónak beszolgáltatott eleven halak egy részét „az bárkában” tartotta.³⁹ Károlyi Sándor gróf 1725. évi, a halászzal és halkereskedelemmel kapcsolatos utasításában úgy rendelkezett, hogy „mind Csongrádnál, mind Sasnál, mind Szentesenél és Vásárhelynél nagy öreg bárkáknak kell lenni, külön: harcsának, külön: csukának, külön: potyának, külön kecségének, külön: menyhalnak.” Az 1730. évi, a szegvári halászsoknak szóló rendelkezése pedig azt tartalmazza, hogy a nagy halakat elevenen és mázsálva „bárkákba kell rakni, conserválni. Annak okáért több bárkát is kell csináltatni és legalább 20 mázsára tölteni, az bárkát külön: csukának, külön pedig: potyának.”⁴⁰ A kalocsai érseki uradalom 18–19. századi halászati bérleti szerződéseiben részletesen leírták, hogy – a bérösszegegen felül – mikor milyen mennyiségű és minőségű halat kell szolgáltatniuk a halászsoknak. Hogy a szolgáltatás folyamatossága bizonyosan meglegyen, belefoglalták a szövegbe: „tartozik az Árendás a’ Fajsi Duna Fokában Bárkát tartani, a’ honnand a’ fenttiszt Urak fogják a magok Halait el hozatni.”⁴¹ Mezőberény előljárósága, mivel urbáriális szerződésük értelmében hasznosítói voltak az uradalom halászati jogának, 1826-ban egy esztendőre feles használatra adták bérbe a község határában lévő halászó vizek egy részét békési halászsoknak. Akiknek – a fele hasznon túl – „pénteki halat” kellett szolgáltatniuk: „a Rév Háznál lévő Bárkánkba kötelesek lésznek az erre meg kívántató Halat tartani”.⁴²

A vesszőfonatú, kasszerű tárolókat (*vesszőbárka, haltartó, halaskas, rőtő*) elsősorban azokról a vidékekről ismerjük (a Felső-Tisza és Közép-Tisza vidéke, illetve a Balaton melletti Nagyberek, Kis-Balaton), ahol általában is régiesebb eszközkészletet találtak jellemzőnek a néprajzi gyűjtők, lévén, hogy a paraszthalászok tevékenysége inkább meghatározó volt, mint az iparszerűen halászóké. Szinte mindegyik halászati dolgozat szerzője, megemlíti azonban a deszkabárkához képest „régies” és a hivatásos halászsokra nem, csak az orv-

³⁸ BEVILAQUA BORSODY 1931. 99–102.

³⁹ MAKKAI 1954. 265.

⁴⁰ T. K. 1899. 374, 377.

⁴¹ SOLYMOS – SOLYMOSNÉ GÖLDNER 1978. 66.

⁴² BML. Mezőberény ir. R. 2. Köz. ir. (1811–1830) A/3-i (1819) „Halászati hasznbérékre vonatkozó szerződések.”

halászokra jellemző haltároló eszközként.⁴³ A közepe felé bővülő hengeres kasféle, mely 50–60 kilónyi halnál többnek a befogadására nemigen volt alkalmas, lehetett mindkét végén csúcsos, a hasán pecekkel záródó ajtócskával; s lehetett az egyik végén csúcsos, másik végén lapos vagy mindkét végén lapos, s ez esetben a lapos vége jelentette az ajtaját. Gyakran „urna alakú kasként” írják le a fonott haltartót, melynek a fedele a tartóba belemélyedő „versek szerű kúp”. Egy-egy halász többet is készenlétkben tartott az ilyen haltartóból a tanyája környékén a vízbe süllyesztve, hogy halfajonként elkülöníthesse zsákmányát.⁴⁴ A fonás módja (és a forma is) a vesszőfonatú varsákéra, illetve a háztartásban használatos tárolóedényekre emlékeztet, használatának feltétele tehát a vesszőfonás technikájának ismerete és közkeletű alkalmazása. A hálóból kialakított, a *vesszőbárkához* hasonlóan a vízbe süllyeszthető egyszerű zsák mint haltároló 20. századi terjedése – bár a néprajzi gyűjtők ezt az összefüggést nem szokták hangsúlyozni – aligha függetleníthető a vesszőfonás ismeretének elhalványulásától.⁴⁵ Valószínű, hogy azok a nádból, gyékényből, kenderkóróból s más alkalmi anyagokból kialakított haltárolók, melyekből ECSEDI István többet is bemutatott, szintén a vesszőfeldolgozás készségének eseti hiányáról – a vesszőkas barkácsoló módszerű alkalmi pótlásáról – árulkodnak inkább, mintsem az egykor szélesebb körben elterjedt táji változatok „hírmondói” lennének.⁴⁶

A nagyhalászok, a folyami kishalászok, illetve a halkereskedők deszkabárkái a szükségletnek, illetve a funkciónak megfelelően 70-100 cm hosszúak is, és többméteresek – akár 15-20 m-esek, 200 mázsányi hal befogadására alkalmasak – is lehetnek.

⁴³ A tiszai halászok – gyűjtési tapasztalataim szerint – a „régebbi” vesszőbárka s az „újabb” deszkabárka összehasonlítását a „valamikori” nagyobb közbiztonsággal és a „jelenlegi” haltolvajlásokkal is magyarázzák, ha a kényszerű váltást értelmek. PI. TISZAUG, 1978. „A kishalászoknak is deszkabárkája van most már mindenütt, mert a vesszőbárkát kiostromolták. Kivették, kiódták a száját neki, oszt’ kipakolták. Visszatették üresen.” – ALGYŐ, 1985: „Vót olyan is, régebben, de mink deszkabárkát csináltunk igencsak [...] Mer’, ugye, bárka azé’ csak biztonságosabb szerszám. Le lehetett zární lakattal. [...] Meg hát az ember iparkodik olyan helyre tenni, hogy biztonságos helyre, ahun mindig vannak emberök. Mára nem is lehet úgy elhanni. Valamiko’ e’hattuk a Tisza-partokon, kiszurtuk [...] Most nem lehet csak biztonságos helyt, ahun vannak emberök mindig.”

⁴⁴ ECSEDI 1934. 252–255, 283 (*haltartó*); SZABÓ K. 1937. 158 (*vesszőbárka*); NYÁRÁDY 1938 (*haltartó*); NYÍRI 1948. 65 (*budár*); SOLYMOS 1965. 73–74 (*vesszőbárka, halkas, merő, rékjó*); SOLYMOS 1974. 52 (*haltartó*); TAKÁTS Gy. 1986. 78 (*rőtök*); KOVÁCS 1987. 66–67 (*vesszőbárka*).

⁴⁵ A hálózsák készítésére lásd BARDOSI 1994. 54. – ECSEDI István (1934. 254) – a hortobágyi halászokról szólva – *nyári haltartó*ként mutatta be a „dobszerű háló haltartót”, azt említvén előnyének, hogy a nagy melegben kevésbé melegszik össze, s tovább él benne a hal, mint a sűrű fonású vessző haltartóban.

⁴⁶ ECSEDI 1934. 252–255.

A halászok kisebb méretű bárkájának két, funkciója szerint is megkülönböztethető változatát ismerjük. Ezeket, lévén mind az anyag (deszka), mind az összeállítás technikája (merevítőborda), mind a forma a ladikéhoz hasonló – vagy maguk a halászok ütötték össze, vagy ladiképitő, esetleg asztalos szakiparostól rendelték. A mindkét végén hegyes, középen kiszélesedő, fedeles és tolóajtóval záródó, oldalán sűrűn lyuggatott *nyargalóbárkát* nagyhálós halászatkor (olykor kecés halászatkor is) az egyik csónak/ladik után kötötték, hogy a hálóból kiszedett halakat azonnal *elbárkázhassák*. Ez a változat tehát a zsákmány összegyűjtésére, nem az időleges tárolására szolgált. A halásztanya közelében a part mellett kikötött tárolóbárkák közül a legkisebbek a kishalászok szerény zsákmányához voltak méretezve; egy-egy kishalász persze 3-4 bárkát is tartott készenlétben, hogy az egymásban kárt tevő halfajokat elkülöníthesse.⁴⁷ A nagyhálós halászok bárkája elérte a 4–5 méter hosszát, 2–4 mázsa is belefért. E nagyobb változatok belső tere deszkafalakkal osztott, hogy a zsákmányt minőségileg osztályozva tárolhassák benne. Ezek a bárkák – mind a kisebbek, mind a nagyobbak – abban különböznek a *nyargalóbárkától*, hogy csak az egyik végük volt hegyes, a másik végük (mint az osztrák típusú ladiknak) egyenes; ezt fejezi ki *csapott végű bárka, kancafarú bárka* elnevezésük. Ha szakiparos készítette a halász bárkáját, s kilyuggatta az oldalát, maga a használó még ki is égette a lyukakat *bárkasütő* vassal – 60–70 cm hosszú, hüvelykujnyi vastagságú vasrúddal –, valamint átitatta kátránnyal, hogy a deszka ne rothadjon a vízben.⁴⁸ Vannak adatok lyuggatott oldalú, de a közönséges ládaformától alig különböző deszka haltartókra is. Az ilyenek többsége alighanem alkalmi – atipikus megoldás.⁴⁹ A Velencei-tavon és a Fertő tón vizsont – az újabb gyűjtések ezt igazolják – ez a ládaforma volt az *állóbárka* helyi változata.⁵⁰

A kishalászoknak a Tiszában tartott bárkái egyébként – szegedi adat szerint – a tóban nevelkedett *barahalak* „édes húsú, ízes tiszai hallá” változtatásában

⁴⁷ Egy algyői (Csongrád m.) kishalász így magyarázta (1985-ben), hogy miért van szüksége több bárkára: „Főleg a kecsegeve’ nem lehet összerakni más halat, mer’ a kecsegeének, tudja, bordás az ó’ dala, meg a gerince, oszt’ összedarabolja vele... szóval az összeroncsolja a többi halat. Külön bárkába köll tenni [...] Főleg a busát nem nagyon szabad összetenni a többi halakkal, mer’ ez olyan... megáll ez a hal. A többi hal meg mozog, oszt’ akkor agyonveri magát.”

⁴⁸ A halászok deszkbárkájának leírása (és rajza): HERMAN 1887. 255, 272, 784; ECSEDI 1934. 252–255; SZABÓ K. 1937. 158; KISS 1937. 164, 166; NYÍRI 1948. 65; SOLYMOS 1965. 74–75; SOLYMOS 1974. 49, 52; BÁLINT 1976. 438; SZILÁGYI 1987. 374; KOVÁCS 1987. 26–27, 81. – Címlapfotó: „Halászbárka a Tiszadobi-holtágon” Halászat, 72. évf. (1979) 3. sz.

⁴⁹ Például ECSEDI 1934. 253, 255.

⁵⁰ SOLYMOS 1996. 102–103; BARDOSI 1994. 54–55.

is kiváló szolgálatot tettek. A pocsolyaízű halakat ugyanis, hogy piacképesek legyenek: a *fisér* tiszai hal gyanánt vegye meg őket, két hétig *kifürdették*, *kisáralták* – ezért tették a halászok tiszai bárkájukba.⁵¹

A történeti források – mondtuk – kevéssé részletezőek, csupán valószínűsíthető tehát, hogy a halászok *bárkája* évszázadok óta ezekhez a lyuggatott oldalú deszka-tárolókhhoz volt hasonló. Azok a fentebb idézett adatok, melyek a bárka *zárhatóságára* is utalnak, bizonyosan deszkából készült ládafélére vonatkoztathatók. KUTHY Lajos az 1840-es években a Hortobágyról, a *piritty* nevű húzóhálóval való halászatról szólva pl. azt emelte ki, hogy a *halászbárka*, mely „gyalulatlan láda, keresztül furkálva diónyi lyukakkal”, rozsdás lakattal zárható.⁵²

A várost átszelő folyók vizén – rendszerint a halpiac mellett – kikötött *állóbárka*, *tökösbárka* formai szempontból az áruszállító fahajókra emlékeztet⁵³ (orrtokéje díszesen faragott, víz feletti része festett, s rendszerint hajónév is van ráfestve), és feltétlenül hajóács készítménye. A *bárkafenék* (a padozat) alatt, több rekeszben minőségileg osztályozva a bárkaoldal lyukain szabadon áramló friss folyóvízben tartották az eladásra szánt halakat, s amikor szükséges volt, *szákkal* merítették belőle. A kezelő számára lakásul a bárka egyik végében kis házikó állott – ahogyan a fahajóknál.

HERMAN Ottó azzal a megjegyzéssel vezette be ezeknek az Apatinban és Szegeden készített, halkereskedési célú állóbárkáknak a bemutatását, hogy a közeli „eltűnésükre” is célzott.⁵⁴ Az „utolsó példányokat” azonban még majd egy évszázad múlva is látni lehetett a Tiszán és a Dunán. BANNER János az egyik utolsó szegedi halászbárka *készítésének* folyamatát is dokumentálni tudta az 1920-as évek elején;⁵⁵ BÁLINT Sándor pedig arról értesített, hogy „máig” akad belőle „hírmondó”, ami „a modern Tisza-partnak sajátos helyi hangulatot ad”.⁵⁶ Budapesten az 1950-es években szintén a halkereskedelem szolgálatában állott még néhány dunai árusító bárka, SOLYMOS Ede be is mutatta ezeket⁵⁷ – a kisebb városokban: Pakson, Tolnán, Baján, Dunaszekcsőn pedig még az 1970-es években is szolgáltak.

⁵¹ BÁLINT 1957. I. 111, 750. – A módszert egy amatőr néprajzi gyűjtő 1963-as dolgozatából Szelevényről (Jász-Nagykun-Szolnok m.) szintén ismerjük: „néhány napra a *dögvízből* kifogott halakat is a [60-70 cm hosszú, 30 cm széles *bárkába* tették], hogy ne legyen pocsolyaízű a húsa” (Szolnoki Múzeum Adattára, N 1486 ltsz: 6. lap).

⁵² KUTHY 1906. I. 145.

⁵³ Vö.: GRÁFIK 1983.

⁵⁴ HERMAN 1887. 278–281.

⁵⁵ BANNER 1925.

⁵⁶ BÁLINT 1976. 438–439.

⁵⁷ SOLYMOS 1965. 75.

A TÁVOLSÁGI HALSZÁLLÍTÁS ESZKÖZEI

Károlyi Sándor gróf kuruc generális 1725–1730 között az üzemszervezés minden részletére kiterjedő utasításokat írt – vagy íratott – uradalmának alkalmazottai számára a Csongrád–Hódmezővásárhely közötti Tisza-szakasz halászatának fellendítése érdekében.⁵⁸ Mivel a hal gyorsan romló áru, az utasítás készítőjének azt is részleteznie kellett: hogyan oldják meg a Komáromba vagy Pozsonyba szállítást. Eszerint: a Tiszában és az ártéri tavakban fogott halakat – mint fentebb már idéztük – nagy állóbárkákban tervezték összegyűjteni, majd vízzel telt, ló vontatta lajtokban szállították volna Dömsödre vagy Pestre, ahonnan a Dunán vontatott bárkákban („Duna-hajóju bárkában”) utazott volna tovább a hal rendeltetési helyére. Mind a kerítőhálós halászatnak, mind a hal elszállításának és értékesítésének az irányítását komáromi szakemberekre akarta bízni Károlyi, mondván, hogy ők jobban értenek az ilyen nagyszabású vállalkozás megszervezéséhez, mint a helybeli jobbágy halászok.

E nagy távolságra való szállítás tervként fogalmazódott meg, így akár arra is gondolhatnánk, hogy „papíron maradt”, ha egyéb források nem igazolnák, hogy évszázadokon át – a vasúti szállítás lehetősége előtt mindvégig – a szárazföldön vízzel töltött hordókban/lajtokban, a folyón pedig az ár ellen vontatott bárkákban ilyen messzeségbe valóban el tudták juttatni az élő halat. Különösen jól ismerjük a komáromi halászoknak és halkereskedőknek a 13. század óta folyamatosan Bécsbe irányuló, döntően viza, de sok egyéb halfajtára is kiterjedő szekeres és bárkás szállításait. E módok közül a szekerezés inkább hordóban, szóztan, az utóbbi viszont bizonyosan az élő állapotban a királyi udvarba vagy a bécsi piacra eljuttatott halakra vonatkozott.⁵⁹ Amikor az egykorú forrás *hajón* szállítandó tokfélére utal, alighanem minden esetben a folyással szemben vontatott *bárka* valószínűsíthető. Miksa császár 1575-ben pl. így utasította a komáromi provizort: „még szeptember vége előtt 10 élő vizát, 300 kecségét, tokot, söreget és Nestert [vágótokot], amennyit lehet, két rátában hajón küldj Bécsbe!”⁶⁰

A bárkás szállítás részleteire a pesti, a komáromi, a győri halkereskedőknek a 18. században s a 19. század első felében igen gyakori Kalocsa környéki, Tolna és Baranya megyei bérleti vállalkozásai iratanyagából – a szerződésekből és a veszteségek miatt támadt pereskedések dokumentumaiból – következtethetünk.⁶¹ A vállalkozó halkereskedő, illetve kereskedőkompanyia esetenként bérbe vette egy-egy uradalom halas vizeit, és helybeli jobbágy halászokkal „ré-

⁵⁸ T. K. 1899.

⁵⁹ TAKÁTS S. 1897; TAKÁTS S. 1902; ALAPY 1994.

⁶⁰ ALAPY 1994. 126.

⁶¹ SOLYMOS – SOLYMOSNÉ GÖLDNER 1978; SOLYMOS – SOLYMOSNÉ GÖLDNER 1979; SOLYMOS 1984; SZILÁGYI 1984.

sziben” halásztatott, a halászoknak jutó részt pénzben fizetvén ki; máskor pedig a teljes zsákmány átvételéről állapotodott meg a halásztatást megszervező uradalommal. A zsákmány megszerzésének módjától függetlenül, a megfelelő időben megrekesztett ártéri tavak „lehalászásának” az ősz volt az idenye. Ekkorra érkeztek meg a Dunán a bárkák, melyeknek a leúsztatását, s amikor megteltek, a vízfolyás ellenében lovas vontatását a halkereskedő komáromi vagy győri alkalmazottai – bárkánként egy *kormányos* és hat *bárkáslegény* – végezték. Ezek az *állóbárkákhoz* hasonló formájú, áruszállító fahajóként kezelt vízi járművek egyenként 150–300 métermázsa hal befogadására voltak alkalmasak. Az 1750-es években Mohács környékén bérlő győri kompánia – a tagok egymás elleni perének dokumentumai szerint – hat darab, egyenként 200 métermázsanyi halra méretezett bárkát is meg tudtak tölteni idenyenként. Szerencsés esetben – azaz ha az ősz nem volt túl meleg, s az összezsúfolt haltömeg kibírta a többhetes, olykor több hónapos utat, s ha a korai jegesedés nem tette lehetetlenné a vontatást – az állomáshelyig tartó szállítás alatt elhanyagolhatóan csekély volt a veszteség. Győrben azután rendszerint csak kora tavasszal – a nagybőjtben – kezdtek árusítani a bárkákból, illetve megbízottaik vagy más kereskedők továbbszállították – gyakran Bécsig – szekéren a még ekkor is „élő” halat. Voltak persze olyan esztendőök – annak ellenére, hogy a *bárkáslegények* folyamatosan ellenőrizték a halak állapotát, s a bágyadtakat vagy lesózták, vagy a közbeeső városokban-falvakban igyekeztek eladni –, amikor a szállítmány nagyobb része tönkrement. E kockázat ellenére egy-egy kompánia több száz, jobb esztendőben több ezer forintnyi nyereségre számíthatott – akkor, amikor a hatalmas építménynek számító bárka becsértéke nem érte el a 100 forintot.

A 19–20. század fordulója tájt a Duna és Tisza menti nagyobb városok – elsősorban persze Budapest – halpiacának ellátásában még volt némi szerepe a bárkában odaszállított halnak.⁶² A szegedi halászati bérlő Bitó János beszámolója emlékiratában, hogy 1895-ben vágott bele a legnagyobb – mintegy 14 évig tartó – *fisér*-vállalkozásába: megépíttetett egy 400 métermázsa hal befogadására alkalmas bárkát – Magyarországon akkor ez volt a legnagyobb – és a Gombos (Bács-Bodrog m.) alatti Duna-szakasz ártéri halas vizeit vette bérbe Széchenyi Emil gróftól, hogy a szegedi halpiacot elláthassa hallal. A beszámolóból azt is megtudjuk, hogy Bitó a halászóhelytől a Dunán álló bárkáig vízzel megtöltött lajtban szállította a halat, más halkereskedők viszont „kocsiderékban összezúzva, összetörve vitték el”.⁶³

Ekkorra azonban – az 1860-as évek óta – már a vasúti szállítás volt a meghatározó jelentőségű; SOLYMOS Ede általánosítása szerint nyáron ládáiban

⁶² Vö.: SMJ 1917. 138–141; SOLYMOS 1984. 43–44.

⁶³ BITÓ 1993. 123–142.

jegelve, a hidegebb idő beálltával vízzel telt kádakban (*vona*) utazott a hal a városok piacára.⁶⁴

A gyorsabb szállítási lehetőség a nagy távolságba szekerező halkereskedést a bárkás szállításhoz képest már évtizedekkel korábban – bár korántsem teljesen – szükségtelessé tette. HERMAN Ottó még be tudta mutatni a szekérré tehető kádat és hordót, valamint a kerékre szerelt *lajtot*, a hal vízben szállításának szekérszerű kellékét, utalván rá, hogy ez utóbbiak mind ritkábbak: „leginkább Komáromban akad még egy-egy használatban lévő.”⁶⁵ Arról viszont nem szólt, hogy ezekben a hordókban/lajtokban akár száz kilométert is meghaladó távolságra – több napi járóföldre – szállították volna akkortájt a halat. Néhány évtizeddel korábban viszont csak így szállíthatták, s olykor még a jóval későbbi gyűjtésekben is fel-felbukkan a nagy távolságra való szekerezés.

TAKÁTS Sándor a 16–17. századra általánosította, hogy „a komáromi kereskedők az élő halakat vagy kocsin *karikákban*, vagy pedig hajókon szállították”, s jegyzetben a *karikát* is értelmezte: „Innét a *karikahal* elnevezés. A komáromi jkv-kben a *hordó bor* helyett is állandóan *karika-bort* találunk.”⁶⁶ A halszállító *lajtra* a 16. századból idézhetőek az első adatok: 1533 – „Duo layth in quibus pisces adducuntur”; 1589 – „Egh laytban eluegh halath apro szöröt rakatot”; 1597 – „Mykor laythos halath vyznek”; 1597 – „Hal hordo laith”.⁶⁷ A debreceni magisztrátus 1565. évi intézkedése helybeli halkereskedő szekeres halbehozataláról – bár nem tudjuk meg, hogy milyen távolságból történt a szállítás – bizonyosan élő halra vonatkozik, hiszen a piacra vitelig vízben élt a hal: „ith walo hal aros penigk ha eo maga zekeren hoz halath, thowaban szabad be hanni es eo maganak onnan az wasarra hordanij es szabad legijen”.⁶⁸ A 16. századi kolozsvári vásári vámszabályozás különbséget tett a „sós halak” és a hordóban lévő csíkok, illetve halak között. A különbségtétel bizonyosan *élő* halak hordóban-vízben történő és szekerező városba hozatalaként értelmezhető.⁶⁹ Turócz megye vámhelyeinek 16. századi feljegyzései szerint is más-más vámot kellett fizetni a hordóban szállított élő és a sózott hal után, a pisztráng után pedig kocsiszám fizettették a vámot.⁷⁰

⁶⁴ SOLYMOS 1965. 221.

⁶⁵ HERMAN 1887. 277–278. – A „Mesterszótár” (1887. 808) Szegedről, Komáromból és Tatáról közli a „kerékre alkalmazott hosszú, lapos hordó, melyben vizet hordanak, de halat is szállítanak” jelentést, azt is megjegyezvén, hogy Komáromban *lajt* „az a fedeles kád is, a melyben az élő halat targonczán a piacra szállítják”.

⁶⁶ TAKÁTS 1900. 213. – A 17. század halászati kereskedelméhez – a hal hordóban szállításához és a *karika* értelmezéséhez – lásd BENDA Borbála (1999) forrásközlését.

⁶⁷ SZAMOTA 1894. 492–493.

⁶⁸ SZENDREY 1985. 53.

⁶⁹ JAKAB 1888. 350.

⁷⁰ MÁLYUSZ 1919–1920. 43–44.

A 18–19. századból még több a szekeres halveszállításról tudósító adat. Károlyi Sándor gróf 1725–1730. évi utasításai a *lajt*, *lajton* abroncszott voltát emlegetik („ha abroncsok szakad, reparaltassanak”), valamint leírják a hordozó szekeret és az igaerő-szükségletet: „szükségképen 2 jó nagy vasas kocsi kell lajtonok alá felállítani, ahhoz való jó fiatal erős 4-4 lovakkal és kocsisokkal [...] azkik azon szekerezést felvállalnák”.⁷¹

A túrkeveiek (Jász-Nagykun-Szolnok m.) újra meg újra elszekereztek az élő hallal vagy csikkal Pestre is, Aradra is.⁷² 1750-ben a Pesten eladott hal árát és a társak közötti elszámolást igyekezett tisztázni a tanács egy vallatássorozatban. Bár a szekéren való szállítást nem említették a vallomástevők, a 37 1/3 vonás forintnyi bevétel (benne a 18 forintnyi nyereség) csakis szekérral odaszállítható, többmázsányi mennyiséget sejtet.⁷³ Ahogy az a „váczi hal Szatócs” sem szállíthatta el másképpen a halat, akire 1768-ban egyetlen magatartása miatt panaszkodtak a túrkevei halászok.⁷⁴ 1781-ben azért panaszolt be két személyt – alkalmasint halkereskedőt, nem halászt – egy túrkevei szekeres, aki halveszállítást vállalt Aradra és a fiát küldte el a szekérral, mert nem fizették ki a fuvart, mondván: fia halat lopott.⁷⁵ 1786-ban két olyan személy között támadt vita az elszámolás körül, akik „Czimboraságra álván, Pestre halat vittek, edgyütt eladták”. A tanácsi békéltetés eredményeként megegyeztek a fele-fele nyereségben, a ceglédi külön kiadást azonban nem kellett megtérítenie a társnak, mert a panaszos „maga okozta magának, mivel ottan mulatozni akarván a szekértől elmaradt”.⁷⁶ 1789-ben az a személy kérte a tanácsbeliek segítségét a kialakult bére megfizettetéséhez, aki „sikkal kereskedő Fazekas György részéről Szekeresességet vállalván (ha az útban el nem kelne) Pestig 10 Rforintokban”, s noha Ceglédig jutottak, semmit sem kapott.⁷⁷

A fűzesgyarmatiak (Békés m.) olyan szerződést kötöttek egy nagyváradai kereskedővel, hogy hetente legalább egy szekérenyi halat szállítanak a városba.⁷⁸ A körösnagyharsányiak évi 50 Rft-ért bérelték a helybeli és az irázi pusztá alatt elfolyó Körös halászatát a nagyváradai káptalantól, és a „halinspektor” meg a bíró évenként voltak kötelesek elszámolni a bevétellel. Az 1816. év bírói számadásai szerint két nagyváradai személy 89 ft-tal, 1818-ban 23 ft-tal, 1819-ben 32 ft-tal gyarapította a halászatból származó jövedelmet, ami csakis a Nagyváradra elszekerezett halmennyiség vételára lehetett, mivel ugyanekkor a helybeli

⁷¹ T. K. 1899. 374, 379.

⁷² Vö.: SZILÁGYI 1966. 11–44.

⁷³ SzML. Túrkeve lt. Inquisitionarium 1742–1783. 207. sz. – 1750. dec. 11.

⁷⁴ SzML. Túrkeve lt. Proth., II. 139. l. – 1768. febr. 20.

⁷⁵ SzML. Túrkeve lt. Proth., III. 177–178. l. – 1781. jan. 26.

⁷⁶ SzML. Túrkeve lt. Proth., IV. 174. l. – 1786. jan. 27.

⁷⁷ SzML. Túrkeve lt. Proth., V. 171 drb. – 1789. febr. 17.

⁷⁸ SZILÁGYI 1973.

halászok által beadott összeget szintén szerepeltették a számadásban.⁷⁹ A Békés megyei vásárok 1827. évi vámtarifajegyzéke a szekérral hozott halra, külön a csikra állapított meg taksát. A 19. század második felének Dankó Imre közölte vásári tudósításai szerint még ekkor is rendszeresen szállították szekérszámra a gyulai hetivásárra a köröstarcsai halszatócsok nemcsak körösi, de olykor tiszai halat is.⁸⁰

Nyárády Mihály szerint (adatai minden bizonnyal a 19. század közepére – második felére vonatkozathatóak) a Felső-Tisza menti Rétközben szekérra vagy talyigára tett hordók, kádak vizében, illetve kasokban, ládáknban, haramatos fű és vizes nád közé csomagolva és jegelve, csak a meleg beálltaíg tudtak halat szállítani; a nyári melegben csak a csík bírta ki a vízben való szállítást. Egy szekérra három hordót, hordónként két mázsa csíkot, vagy két kádat, benne 3-3 mázsa csíkot raktak fel. Nemcsak a közeli Nyírségbe, hanem távoli városokba – Debrecenbe, (Hajdú)Nánásra, (Hajdú)Dorogra, (Hajdú)Böszörménybe, Egerbe, Munkácsra, Nagykárolyba és Nagyváradra – is elszekereztek a hallal. A nagyváradit tekintették a legjobb halpiacnak, ahova azonban igen tetemes volt a fuvardíj: Demecsértől Váradig 16 forintot és egy köből zabot számítottak egy szekérrért vagy szánérrt.⁸¹ A konyáriak (Hajdú-Bihar m.) emlékezete a ponyvával leborított szüreti *taposókádat* és a hordót őrizte meg a csík vízben való szállításának eszközeként: „így vitték eladni Derecskére, Nagylétára, Debrecenbe [...] literrel mérték, literenként húsz krajcárért.”⁸² A tyukodiak (Szatmár m.) – a Farkas József által az 1960–1970-es években rögzített, személyes tapasztalatokat, nem csupán hallomást tartalmazó élmény-elbeszélések szerint – leginkább Nagykárolyba, Szatmárra vagy Nagybányára szekereztek a csíkkal, s voltak olyanok is, akik Munkácsra, Beregszászra, sőt Kolozsvárra is eljutottak vele.⁸³ Molnár Balázs öcsödi (Jász-Nagykun-Szolnok m.) adatközlője 1955-ben azt emlegette, hogy valamikor régen a 200 mázsányi zsákmány befogadására alkalmas, a Körösön veszteglő „keményfa bárkában” gyűjtötték össze, majd kocsikkal – egy kocsira hat mázsát rakva – szállították Pestre a halat, ha összegyűlt 100-150-200 mázsa.⁸⁴ Tiszakürt-Öregszőlőn (Jász-Nagykun-Szolnok m.) pedig még 1978-ban is emlékezett rá egy 1885-ben született „vízi ember”, hogy „jöttek a fisérek a halír’; kocsival jöttek, hordó vót a kocsin, nagy ajtaja vót fejül, azon dűtöttik be a halat, vizet, oszt’ vitik Nagykörösre. Csak eleven halat! Azok megtudták messzirül, ha felnyitották

⁷⁹ CSOMOR 1980. 42.

⁸⁰ DANKÓ 1963. 83.

⁸¹ NYÁRÁDY 1938. 385. – Lásd még Kiss Lajosnak (1961) a rétköziek hasonlóan kiterjedt halkereskedelméről közölt nagyszámú adatát.

⁸² MOLNÁR Gy. 1969. 119.

⁸³ FARKAS 1982. 164–165.

⁸⁴ Szolnoki Múzeum Adattára, N 1408. ltsz.

[t.i. a bárkát], hogy rígi-e a fogás. Mer' ha rígi vót a fogás, filtek, hogy megdöglök a vízbe.”⁸⁵

Mivel a néprajzi gyűjtések kezdetére jórészt már kikopott a használatból a halszállító hordó és lajt, csak egy 19. századi pereskedés vallomásaiból derült ki számomra, hogy milyen kereskedői praktikával tudták napokon át élvezhető állapotban tartani ezeken a hosszú utakon az igencsak romlékony árut. Egy dévaványi zsidó halszatócs azért kezdeményezett pert 1802-ben túrkevei fuvarosa ellen, mert az nem érkezett meg a 84 Rft értékűre becsült hallal Pestre, ahol szokásos találkozó helyükön, egy kútnál várta. A fuvaros mellett tanúskodók – amellet, hogy a kérdéses nap esős voltát bizonygatták, valamint a 9 nap múlva is romlatlan halról szóltak – a rakodás körülményeit is részletezték. Az egyik hordó hibás volt – állították –, és „oly vastagon fojt a sós víz mint az 3 újja együtt”, előbb meg kellett tehát javítaniuk a szállító eszközt. Az egyik tanú pedig azt is megemlítette, hogy figyelmeztették a kereskedőt: „no a Pesti Kútnál letöltsék a halról a Levet”. Ha a vallomástétel során mindenki természetesnek tekintette a sós vízben való szállítást és a víz lecserélését, nem lehet kérdéses: ebben az időben korántsem csak alkalmilag éltek ezzel a kereskedői praktikával, melyről a fogyasztónak természetesen nem kellett tudnia – ezért cserélték ki Pest határában a vizet.⁸⁶

Néprajzi gyűjtések is őrzik viszont a haltömeg megromlása késleltetésének egyéb módszereit. Ezek közül a nedves fű vagy vízinövény – még a csalánlevél is, melynek „hasznos” voltát ECSEDI István személyes tapasztalatával is megerősítette⁸⁷ – csupán néhány órás szállítás esetén képes élő állapotban tartani a halat. A halak jég közé csomagolása⁸⁸ is bizonyosan régebbi a vasúti szállítás lehetőségénél (amihez a leírások hozzá szokták kapcsolni). Hiszen a jég vágására és vermelésére már a 16. századból idézhetőek adatok,⁸⁹ Károlyi Sándor gróf pedig 1725. évi utasításában a halkereskedelem feltételeként emlegeti a „felette szükséges” *jégvermeket*: „meleg üdőben az lajtonok köré rakattatván [t.i. a veremben tárolt jég], étszakának idején hivesen vitethessék által az Dunára az hal.”⁹⁰ Az sem lenne tehát meglepő, ha maguk a halászok is – ahogy a mészárosok és vendéglősök – évszázadok óta alkalmazták volna a jég nyárra való tartalékolásának ezt a módszerét, a legfeltűnőbb „archaikumokat” megörökítő néprajzi dolgozatok szerint azonban a hal „fagyasztása” nem a jég nyári felhasználását jelentette. Elsőként NYÁRADY Mihály örökítette meg, utóbb Kiss Lajos gyűjtéseiben is felbukkant, hogy a Rétköz falvaiban egykoron *halas kamrát* és *halas hodályt* építettek. A sárból készült kamra 4 × 4 méteres, a

⁸⁵ Saját gyűjtés, 1978.

⁸⁶ SZILÁGYI 1992. 228.

⁸⁷ ECSEDI 1934. 255.

⁸⁸ Részletesen: FISCHER 1931. 173–174.

⁸⁹ IKVAINÉ SÁNDOR I. 1999. 277–278.

⁹⁰ T. K. 1899. 374.

deszka pajta 20 × 6 méteres alapterületű, 2 és 1/2 falmagasságú volt. Ezekbe öntögették be a földre terített nádra a télen, jég alól kifogott, s már eleve fagyos zsákmanyt, hogy minél inkább kifagyjon – így akár hónapok múltán is piacra vihető volt.⁹¹ BALASSA Iván pedig arról értesült a bodrogi falvakban, hogy ha télen nagy tömegben tudtak halat fogni, a ház elé állított hordó vízbe fagyasztották bele.⁹²

Az ilyen adatok a télnek mint a paraszthalászok számára különösen fontos halászati idénynek kivételes jelentőségét igazolják: az ekkor kifogott halakat természetesen nem lehetett, de nem is kellett azonnal elfogyasztani, elevenen piacra vinni, mégis élvezhetőek maradtak. Ez volt a téli halászat igazi előnye – azon túl, hogy a paraszthalászok ekkor „értek rá” igazán halászni. Nem igazolják viszont e szórványos említések, hogy *mindegyik* halász foglalkozási csoport s országszerte ugyanígy igyekezett kihasználni a tél kínálta lehetőségeket. Mivel Magyarországon – a mérsékelt égövön – a huzamos jég alatti halászatra minden évben nincsen mód, némi kétségeink is lehetnek, hogy vajon a Rétközben és a Bodrogi közben valóban volt-e akkora jelentősége a haltömeg „megfagyasztásnak”, mint amekkorát a múlta emlékezések az ilyen eltartási módról sugalmazznak.

IRODALOM

- | | |
|---|---|
| ALAPY Gyula | BÁRDOSI János |
| 1933/94 <i>A csallóközi halászat története.</i>
Komárom – Pozsony | 1994 <i>A magyar Fertő halászata.</i> (A Soproni Múzeum kiadványai 1.)
Sopron |
| ANDRÁSFALVY Bertalan | BENDA Borbála |
| 1965 <i>A sárköziak gazdálkodása a XVIII. és XIX. században.</i> (Dunántúli Dolgozatok 3.) Pécs | 1999 <i>Főúri halkereskedelem a XVII. századi Dunántúlon.</i> Fons – Forráskutatás és Történeti Segédtdományok VI. (3) 293–325. |
| BALASSA Iván | BEVILAQUA BORSODY Béla |
| 1975 <i>Lápok, falvak, emberek.</i> Budapest | 1931 <i>A budai és pesti mészáros céhek ládáinak okiratai 1270–1872.</i> Budapest |
| BÁLINT Sándor | BITÓ János |
| 1976 <i>A szegedi nemzet – A szegedi nagytáj népelete, I. rész</i> (A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1974–1975. 2.) Szeged | 1993 <i>Az én kiskirályságom – Egy tiszai halász élete.</i> Szeged |
| BANNER János | CSOMOR János |
| 1925 <i>A szegedi halászbárka.</i> Dolgozatok a M. Kir. Ferencz József Tudományegyetem Archaeológiai Intézetéből. I. 75–94. | 1980 <i>Körösnagyharsány krónikája.</i> (Bibliotheca Bekesiensis 19.) Békéscsaba |

⁹¹ NYÁRÁDY 1938. 384; KISS 1961. 121–122.

⁹² BALASSA 1975. 37.

- DANKÓ Imre
1963 *A gyulai vásárok.* (A gyulai Erkel Ferenc Múzeum kiadványai 8–9.) Gyula
- DORNER Béla, Enesei
1910 *Az erdélyi szászok mezőgazdasága.* Győr
- ÉBNER [= GÖNYEY] Sándor
1925 *A Bodrogköz lápi községeinek településföldrajzi vázlata.* Föld és Ember V. 65–102.
- ECSEDI István
1922 *A halvetők – A csikgödrök.* Föld és Ember II. 169–170.
1925 *Poros országutakon.* Debrecen
1934 *Népies halászat a Közép-Tiszán és a tiszántúli kisvizéken.* A debreceni Déri Múzeum Évkönyve 1933. Debrecen, 123–308.
- FARKAS József
1982 *Fejezetek az Ecsedi-láp gazdálkodásához.* (Studia Folkloristica et Ethnographica 8.) Debrecen
- FISCHER Frigyes (szerk.)
1931 *A magyar halászat összefoglaló ismertetése, szerepe és jövője a mezőgazdasági termelésben és a vízgazdálkodásban.* Budapest
- GRÁFIK Imre
1983 *A magyarországi fahajózás.* Néprajzi Közlemények XXVI.
- HERMAN Ottó
1887 *A magyar halászat könyve.* I–II. Budapest
1888 *A halgazdaság rövid foglalatja.* Budapest
- IKVAINÉ SÁNDOR Ildikó
1999 *A jég vágása és vermelése Szentendrén.* In: UJVÁRY Zoltán (szerk.): Ünnepi kötet Szabó László tiszteletére. Debrecen, 277–290.
- JAKAB Elek
1888 *Kolozsvár története.* II. (1540–1690). Budapest
- JAKÓ Zsigmond
1944 *A gyalui vártartomány urbáriumai.* Kolozsvár
- KISS Lajos
1937 *Néprajzi tárgyak a Jósa Múzeumban.* Néprajzi Értesítő XXIX. 164–171.
1961 *Régi Rétköz.* Budapest
- KOVÁCS Antal
1987 *A halászat szakszókincse a Felső-Szigetközben.* (Magyar csoportnyelvi dolgozatok 33.) Budapest
- KUTHY Lajos
1906 *Hazai rejtelmek.* I–II. Budapest
- MAKKAI László (szerk.)
1954 *I. Rákóczi György birtokainak gazdasági iratai (1631–1648).* Budapest
- MÁLYUSZ Elemér
1919/20 *Turóczmegye vámhelyei és forgalma a középkorban.* Századok LIII–LIV. 34–56.
- MOLNÁR Gyula
1969 *Népi halászat Konyáron.* Ethnographia LXXX. 107–119.
- MOLNÁR József
1979 *Csenger régi helynevei.* Szabolcs-Szatmár megyei helytörténetírás. I–II. Nyíregyháza, 269–298.
- NYÁRÁDY Mihály
1938 *A régi Rétköz halászata.* Ethnographia XLIX. 156–174, 380–394.
- NYÍRI Antal
1948 *A kihaló szentesi víziélet néprajzi és néprajzi maradványai.* Szeged
- PRODAN, D.
1976 *Urbáriile Tării Făgăraşului.* Vol. II. (1651–1680). Bucureşti
- SMJ
1917 *A régi jó időkől* (I. A pesti czéhélet; II. Halászat Budapest vidékén; III. Halásztanya a Tiszán. Halszárítás és halfüstölés; IV. Halszállítás). Halászat XVIII. 78–81, 98–103, 110–113, 138–141.
- SOLYMOS Ede
1965 *Dunai halászat – Népi halászat a magyar Dunán.* Budapest

- 1974 *Typenkatalog des Fischereisammlung des Türr István Museums zu Baja*. Cumania II. Ethnographia. Kecskemét, 15–73.
- 1984 *Halkereskedők a Dunán*. Forrás XVI. (6) 42–45.
- 1996 *A Velencei-tó halászata*. Budapest
- SOLYMOS Ede –
SOLYMOSNÉ GÖLDNER Márta
- 1978 *A kalocsai érsekuralalom halászati szerződései 1725–1916*. Cumania V. Ethnographia. Kecskemét, 43–96.
- 1979 *Győri halkereskedők Baranyában a 18. században*. Janus Pannonius Múzeum Évkönyve XXIII (1978) Pécs, 271–284.
- SÖRÖS Pongrác
- 1899 *Komáromi vámpör a XIV. században*. Magyar Gazdaságtörténelmi Szemle VI. 478–483.
- SZABÓ Kálmán
- 1937 *Kecskeméti Múzeum halászati gyűjteménye*. Néprajzi Értesítő XXIX. 136–163, 376–415.
- 1938 *Kecskeméti Múzeum halászati gyűjteménye*. (A Néprajzi Múzeum Füzetei 2.) Budapest
- SZABÓ Lajos – ZSOLDOS István
- 1969 *Fejezetek Kisújszállás történetéből*. (A Damjanich János Múzeum Közleményei 21–22.) Szolnok
- SZABÓ T. Attila
- 1984 *Erdélyi magyar szótörténeti tár*. IV. Bukarest
- SZAMOTA István
- 1894 *Természetrajzi és halászati nevek régi okiratokban 1600-ig*. Természettudományi Közlöny XXVI. 435–439, 491–495.
- SZENDREY István (szerk.)
- 1985 *Debrecen város magistratusának jegyzőkönyvei 1564–65*. Debrecen
- SZILÁGYI Miklós
- 1966 *Adatok a Nagyunság XVIII. századi néprajzához*. (Szolnok megyei múzeumi adattár 5.) Szolnok
- 1973 *Jég alatti halászat a Sárréten 1811-ben*. In: DANKÓ Imre (szerk.): Bajomi krónika – Néprajzi és helytörténeti antológia Szűcs Sándor 70. születésnapjára. Biharnagybajom, 123–131.
- 1977 *A szárított hal – Halkonzerválási módok a magyar halászok gyakorlatában*. A szekszárdi Béri Balogh Ádám Múzeum Évkönyve VI–VII. Szekszárd, 137–171.
- 1984 *A sárközi halászat bekapcsolódása a nemzeti piacba – Egy győri halkereskedő-vállalkozó konfliktusai*. In: HOFER Tamás (szerk.): Történeti antropológia (Antropológiai írások 8–10.) Budapest, 336–351.
- 1987 *Vízi élet, halászat*. In: HEGYI András (szerk.): Algyő és népe. Szeged, 345–375.
- 1992 *A rétség gazdasági jelentősége a 18–19. század fordulóján*. In: ÖRSI Julianna (szerk.): Túrkeve földje és népe. I. Túrkeve, 219–269.
- SZTRIPSZKY [MIKES] Híador
- 1903 *Adatok Erdély őshalászatához – A mezőségi tavak halászata*. Különlönyomat a Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Értesítőjéből. Budapest
- 1908 *Az erdélyi halászat ismeretéhez. Régi és mai halastavak*. Kolozsvár
- TAKÁTS Gyula
- 1986 *Somogyi pásztorvilág*. Kaposvár
- TAKÁTS Sándor
- 1897 *A komáromi vizahalászat a XVI. században*. Magyar Gazdaságtörténelmi Szemle IV. 425–445, 485–509.

- 1900 *A dunai hajózás a XVI. és XVII. században.* III. közlemény. Magyar Gazdaságtörténelmi Szemle VII. 193–222.
- 1902 *A bécsi halkereskedők kiváltságai Magyarországon 1328-tól 1714-ig.* Magyar Gazdaságtörténelmi Szemle IX. 49–72.
- T. K. [= TAGÁNYI Károly]
- 1899 *Károlyi Sándor gróf kurucz generális utasításai a tiszai halászat-ról 1725–30-ból.* Magyar Gazdaságtörténelmi Szemle VI. 373–380.
- VÁSÁRHELYI István
- 1968 *A harcsa.* Budapest
- VÉGH Antal
- 1979 *Az almafákat évente kell metszeni.* Budapest

STORAGE AND TRANSPORTATION OF FISH

The sales of living fish required special care from fishermen and fishmongers as fish is a perishable commodity. In this book the author systematized the means and methods of storage and transportation founding his analytical consequences on ethnographical surveying and archived resources.

The couple of days' sustenance in case of big fish (20-30 kg and heavier great catfish) was solved by tethering fish near the bank in the recent past: fish was bound to a stake in a way that rope was led through its mouth and branchia.

20th century ethnographical studies mention the storage of uliginal fishlike, particularly that of loach in pits full of water as an obsolescent, rarely applied method but this was widely-used in the 19th and earlier centuries. Due to sources from the 17th and 18th century the majority of natural and dug out beds of lakes named fish-ponds was used for the temporary storage of caught fish and not for fish-breeding.

The barks, the fishkeepers swimming in the water wharfed near the bank were on big rivers in the first place. These had variations of cases weaved of wicker or assembled of plywood used by peasant fishermen, in which 1-2 quintals of fish could be kept separated on the basis of quality and species. There were boatlike barks with punched sides made by shipwrights suitable for keeping 100-200 quintals of fish. Their last representatives served fish trade until the end of the 1950s and 1970s wharfed on the Danube in Budapest, Paks, Baja.

According to the archived resources, these boatlike barks were also used for long-distance fish transportation in the 17th and 19th: the fish caught during the autumn fishing has been towed up to Győr from the outskirts of Baja. If it was impossible for fishermen and fishmongers to tow barks owing to the lack of river-water, fish transportation was solved with the help of carts: they sustained fish in kegs and water-barrows until they reached the fish-market. Fish transportation had been overshadowed by the development of railway system by the end of the 20th century.

Ethnographical assembling perpetuated the refrigeration of the fish caught in winter as an archaic method. For this reason separate fish larders were built in Northern Hungary by peasant fishermen, where fish froze on reed spread on the ground and was even after months appropriate for selling.



„...SZÉLYEL BUJDOSVÁN AZ MI LELKI KENYERÜNKÉRT...”

Vallásos élet a hódoltság kori Magyarországon,
korabeli egyházlátogatások tükrében

Pongrácz György váci püspök 1675-ben kelt jelentésében egyebek közt így ír egyházmegyéjéről: „Ez a váci egyházmegye egykor elég nagy kiterjedésű és népes volt, ami abból is kiderül, hogy öt teljes vármegyét ölelt fel, úgy mint Kis-Nógrádot, Pest, Solth, Csongrád és Szolnok vármegyét, mely terület a térkép mértéke szerint 80 német mérföldnyi területet jelent. Hosszában Szokola falutól dél felé Martonosig 30 mérföld, szélességben pedig Kelet felé Pesttől Szolnokig 18 mérföld. E vármegyében a mezővárosok és falvak száma 340 volt. Ezek tizeddel tartoztak a püspöknek, vagy a tizede utáni haszonbérrel (mely haszonbér összeget részben hozzávetőlegesen felbecsülni, részben jegyzékben látni lehet) és ez boldogabb időkben nem megvetendő összeget tett ki. Ma azonban ugyanezekben a vármegyékben a teljesen elhagyott települések száma, ahol földet nem művelnek, következésképp haszonbér sincs, körülbelül 90-re tehető, így a tized utáni haszonbér összege alig több, mint körülbelül 3000 forint, és még valami.

Voltak egykor a püspöknek ezenkívül más jövedelmei is, pl. saját birtokai után. Azon mezővárosokból és falvakból, amelyeknek száma boldogabb időkben 75 volt. Nagyobb részük Tolna megyében, a pécsi egyházmegyében volt, a többi Nógrád és Pest megyékben. A Tolna vármegyei alattvalók borból és gabonából a pécsi püspöknek adták ugyan a tized haszonbért, az adót pedig a váci püspöknek, miként a régi urbáriumokból kitűnik. Most csak 13 falu és Vác mezőváros fizet (de nem mind az egész után, mert négy közülük csak részben a püspöké, részben másoké). A püspöknek más pusztái is vannak. Falvai és pusztái után körülbelül ezer forint a püspök jövedelme. Az összes többi birtokot már a régi időben megosztották és elidegenítették, de nincsenek meg az adományozó levelek, amelyek segítségével a püspök jogait védeni lehetne és az elidegenített javakat vissza lehetne szerezni.

Nem kell csodálkozni azon, hogy annyi falvat idegenítettek el a váci püspökségtől, hiszen részben hosszú széküresedés volt, részben nagy a települések közötti távolság, így a Duna másik oldalán lakó püspökök alig tudták kezelni

azokat, katonailag megszállt területekkel határosak és más urak saját hasznukat kereső bérlőinek váltak prédáivá...”¹

A váci püspökség korabeli állapotának leírása jól érzékelteti a török hódoltság alatt az egyházi közigazgatásban beállott változásokat. A tridenti zsinat (1545–1563), amely az egyházlátogatás rendjét újból szabályozta, kötelezte a püspököket, hogy évenként – nagyobb egyházmegyékben kétévenként – személyesen látogassák végig egyházmegyéjüket. Korszakunkban, a 16–17. század folyamán gyakrabban találkozunk kerületi főesperesi látogatásokkal, mint egész egyházmegyére kiterjedő püspöki vizitálással. Ezekből a korabeli ránk maradt püspöki, illetve főesperesi látogatásokból képet alkothatunk a korabeli Magyarország vallási életéről, a hódoltság alatti mindennapokról.²

A török hódítások következtében egész egyházmegyék, illetve részeik kerültek török fennhatóság alá, ami igencsak megnehezítette az egyházlátogatásokat. Ezenkívül a királyok sokszor be sem töltötték a főpapi székeket, s a főpapoknak – akik legtöbbször nem is lakhattak püspöki székhelyükön – inkább az ország kormányzásában kellett részt venniük – sok esetben szinte lehetetlen volt híveik és papjaik ellenőrzése.³ Így például Pongrácz György más egyházmegyében kénytelen papi gyűlést összehívni, s eközben még arra is ügyelnie kell, hogy a törökök éberségét kijátssza. „Mivel színódust nem lehet saját egyházmegyén kívül tartani – írja –, nekem pedig... egy talpalatnyi földem sincs, ahol biztonságosan tudnék egyházmegyémbe lépni, ezért engedélyt kértem a főtisztelendő és méltóságos esztergomi érsek úrtól, és egyházmegyéje biztos helyén, a tisztelendő esztergomi káptalan Szentbenedek⁴ várában, nem színódust (nehogy úgy tűnjék, hogy saját egyházmegyém területén tartom), hanem csak gyűlést hirdettem és hívtam össze 1675. május 1-jére, az összes papnak és licenciátusnak (akiket a törökök félpapnak neveznek)... Szóban azonban azt is elhíreszteltem, hogy amennyiben nem kapnak engedélyt a plébánosok arra, hogy rendelkezésem szerint megjelenjenek, azonnal el fogom őket mozdítani plébániáikról. Ettől a török nagyon szokott félni, nehogy a plébánosok távozása következtében a falvak elnéptelenedése következzen be.

Azzal pedig, hogy Lipót⁵ várába hívtam a papokat, holott a plébánosok gyűlését másutt tartottam, a törökök ravaszságát akartam kijátszani, nehogy esetleg megtudván, hogy könnyebben támadható helyen akarunk összejönni, váratlanul megleljenek minket.”⁶

¹ Kiadta: KNAUZ 1869. 889–903, 891. Részleteket idéz a jelentésből SZARKA 1947. A dolgozatban előforduló latin szövegrészeket ROSDY Pál fordította.

² A kérdésre lásd TOMISA 1992; 1997.

³ GYENIS 1936; HERMANN 1973; SZÁNTÓ 1985.

⁴ Garamszentbenedek (Bars vm.)

⁵ Lipót (Moson vm.)

⁶ KNAUZ i. m. 893.

Szinte teljesen elpusztult a Csanádi, Kalocsai, Pécsi, Váradi, Váci egyházmegye, ám igen nagy volt a pusztulás az Esztergomi, a Veszprémi, a Győri, valamint Egri egyházmegyékben is. A Zágrábi, Zengg – Modrusi, Szerémi – Djakovári egyházmegyéket, valamint a moldvai tartományt a Hitterjesztés Szent Kongregációjának missziós püspökei, papjai – főképpen ferences és jezsuita szerzetesek – látogatták, s végezték az elárvult hívek lelki gondozását.⁷ Erdélyben pedig – miután 1556-tól a protestantizmus vált állammivallássá – az egyházi javakat elkobozták, és a katolikus püspököknek, papoknak, szerzeteseknek el kellett hagyniuk a fejedelemséget, így ott világiakból álló testület (Katolikus Státus) végezte az egyházi ügyek intézését, általános helynökök utasításai alapján.⁸

A püspökségek elfoglalása hívek százezreinek elárvulásával járt, és pásztor hiányában a hívek szétszóródtak. A papi utánpótlás nem volt biztosítva, és a szegénység is akadályozta azt. (Püspökeink még Pázmány Péter idejében is alig tudták kifizetni növendékeik után az évi 2 forint tartásdíjat.) A már idézett Pongrácz György váci püspök jelentésében erre is kitér: „Tagadhatatlan, hogy kevés a plébánosok száma azért is, mert nincs alapítvány a növendékek számára, kivéve a legújabbat, melyet Nagyfalvay püspök kért a növendékek számára, akik ha filozófiát tanulnak, mielőtt teológiai tanulmányokat végeznének, hány év múlva fognak végezni? Ezalatt a hívek nyája pásztorok nélkül marad. Ha én püspökségem kezdete óta saját házamban és a káptalan házában nem tartanék és nevelnék papnövendékeket, most még kevesebb volna a pap egyházmegyében.”⁹

Ugyancsak a hódoltság korabeli mindennapokat tárják elénk az 1554-es zalai főesperesi látogatások.¹⁰ E kerület bejárása az öt vármegyére kiterjedő veszprémi egyházmegyének csak elenyésző részét öleli fel. Veszprém 1552-es elfoglalásával az egyházmegye nagy része török kézre került. Ezzel az egyházmegye kormányzása és a hívek lelki gondozása hosszú időre megnehezedett, sőt meg is szűnt. Az ellenség járta földön elnéptelenedtek a községek, a templomok hívek nélkül maradtak, s nem lévén gazdájuk, egy ideig dacolnak az idő viszontagságaival, majd lassan romlásnak indulnak. A leírások beszámolnak arról, hogy számos templom tetőzet nélkül áll – s minthogy a templomok teteje ebben az időben szalmából és nádból volt –, javításra szorul. Másutt a falusiak éléskamrának használják az Isten házát, nem egy plébánosról pedig följegyzi, hogy egyáltalán nem tiszteli a hely szentségét. Ugyanezt a képet mutatja a templomhoz tartozó temető is, amely a legtöbb faluban, mezővárosban gondozatlan és rendetlen, vagy hiányzik. A templomok belső felszereléséről

⁷ VANYÓ 1933; TÓTH 1994.

⁸ HERMANN i. m. SZÁNTÓ i. m.

⁹ KNAUZ i. m. 902–903.

¹⁰ PFEIFFER 1947. 24–40.

alig tesznek említést a följegyzések, általában gondozatlanok, több helyen kifogásolják, hogy az oltáriszentséget nemtörődöm módon őrzik, nemegyszer a plébános ott tartja a templomi szereket, ahol háza népével lakik.

A plébániák ezer szállal kötődnek földesurukhoz, akik többnyire azok kegyurai is. A templom fölszerelése a földesúrhoz tartozott, s rendelkezett vele. Amit az ellenség és az idő vasfoga megkímélt, pusztulásnak indult a hívek szegénysége és a földesurak hanyagsága miatt. Óriási volt ebben a korszakban a nagybirtokok szerepe, hiszen a török pusztításai ellen csak a várak és a nagybirtokosok tudták megvédeni a falvak népét. Ám nem csekély szerepük volt abban is, hogy a hitújítás széleskörűen elterjedt az országban. A zalai kegyurak közül messze kiemelkedik Nádasdy Tamás nádor alakja, aki korának egyik legnagyobb politikai egyénisége volt (Palin, Kanizsa, Szeptetnek, Muraszentgyörgy és Gelse ura). Ő az, aki Dévai Bíró Mátyást és Szilveszter Jánost pártfogásába veszi, és Sárvár mellett Újszigeten iskolát állít a protestantizmus szolgálatába, ugyanakkor a zalavári apátsággal sajátjaként rendelkezik, és eltűri, hogy az általa kinevezett megbízott, Mezőlaki Ferenc szabadon garázdálkodjék az apátságban.

Az állandó háborúskodás, az egyházkormányzat szünetelése, a földesúri hatalmaskodás és az egyházi javak elidegenítése egyaránt hozzájárultak a reformáció gyors terjedéséhez és megszilárdulásához nem csupán a hódoltsági részekben, hanem a királyi Magyarország területein is, ahol az egyházi birtokokra vagy a király, vagy valamelyik földesúr tette rá a kezét. (Az esztergomi érsekség területén járva a vizitáló papok egyre-másra adnak hírt földfoglaló uraságokról s nyomorgó plébánosokról.)

Nemcsak a földesurak között találunk azonban a reformáció eszméit magukénak vallókat, hanem a papság soraiban is szép számmal akadnak ilyenek. (A zalai főesperességben 1554-ben készült feljegyzések tanúsága szerint ilyen volt a szentadorjáni plébános, aki „titokban lutheránus”, vagy a söjtöri, boldogfai stb.¹¹ A felvidéki falvakban pedig megfigyelhető az a tendencia, hogy a lelkészek ugyan még a katolikus egyház szervezeti keretei között élnek, ám a szertartások végzésében, a hittételek tagadásában már protestáns elveket követnek.)

A papság műveltségi színvonala általában alacsony volt, kevés ebben az időben a magiszter fokozatú és a doctus, és ugyanilyen kevés azoknak a száma, akik rendszeresen prédikálnak. Majd csak a 17. században Forgách Ferenc, de főképpen Pázmány Péter munkálkodása nyomán javul a papság képzési színvonala.

Az egyházfegyelem lazulása, a paphiány a papság erkölcsi életére is rányomta bélyegét. Főként a 16. század közepén találkozunk házas papok tömegével a hódoltsági és a felvidéki falvakban. Oláh Miklós 1561-es esztergomi zsinatán ugyan erélyesen föllépett a papok házasodása ellen, ennek azonban

¹¹ PFEIFFER i. m. 33, 36.

nem sok foganatja volt. Pázmány Péter több tartományi zsinatán (1628, 1629, 1633) is foglalkozott a kérdéssel, és szigorú rendszabályokat hozott a papi nőtlenség védelmére. Majd csak a század végére, a papképzés és a papi utánpótlás fellendüléseként változik lassanként a helyzet e téren is.¹²

A hódoltsági falvakban az alsópapság helyzete szánalmas volt. Ahogy Pongrácz György a váci egyházmegyéről szólva 1675-ben írja: „A papoknak elég nyomorúságos és veszélyes a helyzete, mert teljesen nyilvánvaló, hogy valóban nem jutalomért, hanem Isten dicsőségéért dolgoznak. Soknak közülük még harapásnyi kenyere is alig van.”¹³ Jövedelmük a lakáson kívül a föld és a stóla volt. A hívek számbeli apadása és elszegényedése miatt a hódoltsági részekben ez a jövedelem is egyre zsugorodott. (Míg a királyi országrészben a hatalmaskodó földesurak nyirbálták meg járandóságukat.) A plébánosok jövedelmének egy részét a tizednegyed (helyenként nyolcad vagy tizenhatod) képezte. A mindenkori földesúr jóindulatán múlt, hogy a helybeli plébános megkapja-e a neki járó tizednegyedet. A följegyzésekből kitűnik, hogy bár a földesúr behajtotta a neki járó tizedet, de sokszor megesett, hogy nem részesítette belőle a plébánost. A jövedelem más részét a hívek fizették, általában a szokásjog alapján. „Plébániai lakosok, ha plébánost akarnak, fizessenek – rendelkezik Pongrácz György –, mint azelőtt fizettek, és az egyszer fizetni szokott jövedelemből semmit se vonjanak el. Ez a jövedelem ugyanis különböző helyeken különböző mértékben fizetendő. Azonban párbér¹⁴, keresztelés, esküvő és temetés fejében egyenlő mértékben fizessenek, mégpedig minden párbér 50 dénár és egy kila (azaz egy köből) búza, ahol pedig van szőlő, ott egy köből szőlőt is. A plébániai lakosok esküvője után 5 garas, az egyházkelő¹⁵ és keresztelés után egy kenyér és egy tyúk. Egyszerű temetés után 5 garas, ha temetési mise is van, 1 forint, ha temetési mise és beszéd van, akkor egy birodalmi, vagyis egy taller. Egyéb jövedelmek úgy maradjanak, ahogy eddig voltak.”¹⁶ Ennél is nyomorúságosabb a tanítók jövedelme, amely a lelkeszi járandóság függvénye volt.

A legtöbb helyen a pap maga látta el híveit, káplánt kevés helyen találunk, ám olyan is előfordul, hogy a plébános mellett több oltáros pap is működik, akiknek ugyan nincs kapcsolatuk a hívekkel, hiszen valamely kegyúri oltár-

¹² HERMANN i. m.; SZÁNTÓ i. m.

¹³ KNAUZ i. m. 901.

¹⁴ Párbér: egyházi adó, amelyet az egy fedél alatt, közös háztartásban élő házaspár fizettek. Régen ágybérnek is nevezték. Noha a párbér alapja a házasságkötés volt, azonban az egyedülállók is fizették, természetesen kevesebbet. Mértékét általában a szokásjog szabta meg.

¹⁵ Egyházkelő: az „*introductio mulieris post partum*” népi elnevezése. A gyermekágyból felkelő és először templomba menő anyát a pap könyörgés kíséretében megáldja, ezzel feloldva őt a tisztátalanság alól.

¹⁶ KNAUZ i. m. 897.

alapítvány jóvoltából egy adott templom valamelyik oltáráról kötelesek gondoskodni. (Így pl. a Zala megyei Egerszegen 1554-ben öt oltáros pap is működött.)¹⁷ A paphiány miatt a hódoltságban szükségessé vált világi kiséritők, ún. licenciátusok alkalmazása. A licenciátusoknak hittudományi képzettségük nem volt. Feleséges személyek voltak, akik ha tudtak írni-olvasni, s valamennyi jártasságot szereztek a katekizmusban, megbízást nyerhettek. Ahol nem volt iskolamester, ott az oktatást is ők látták el. Ezenkívül kereszteltek, prédikáltak, könyörgéseket mondtak, eskettek, temettek, haldoklók mellett imádkoztak. Mivel a sok zaklatás és a szűkös anyagi helyzet miatt egyházmegyes pap alig vállalkozott a hódoltsági szolgálatra, az egyház elfogadta őket mint a hívek vallási életének nélkülözhetetlen ápolóit. Ugyancsak a Pongrácz-féle jelentésben olvashatjuk: „...lehetne ugyan sok helyen a nős licenciátusok helyébe pap plébánosokat helyezni, de a törököktől való félelem, az eretnekek gyűlölete és a rablók fokozódó gonoszsága, továbbá sok helyütt a legméltánytalanabb körülmények, amelyeknél a barmok sorsa is jobb, alig lehet papot találni, aki ott a lelkek gondozását vállalná.”¹⁸

A törökök zaklatásaitól való félelem arra készteti a falvakat, mezővárosokat, hogy írásos kötelezvényvel biztosítsák a leendő pap életfeltételeit. Erről a váci püspök, Pongrácz György így ír: „Mínthogy a tapasztalat szerint a törökök és a magyarok beszállásolásai alkalmából és más alkalmakkor sok nehézséget és kárt szenvedtek a plébánosok, sőt még veréseket is el kellett szenvedniük a törököktől és más útonállóktól, ezért nemrégén kezdett gyakorlat szerint a plébánost kérő mezővárosok és falvak nem kaptak plébánost, csak a bírók. A község esküdtjei írásba foglalták annak feltételeit, miként kötelezik magukat a plébánosok megtartásának szolgálatára. E szokott gyakorlattá vált szerződésnek ez volt a tartalma: Mi, N. N., az N. N. nevű mezőváros vagy falu bírása és esküdtjei és egész közössége, ezekkel a sorainkkal tudomására hozzuk mindenkinek, akit illet, hogy kérésünkre a Méltóságos és Főtisztelendő Főpásztor vagy az ő lelkiekben illetékes helynöke tisztelendő N. urat hozzánk helyezte plébánosnak, és őt hozzánk N. év N. napján beiktatta. Alulírottak keresztény és katolikus buzgósággal a plébános biztonságos megmaradásáért szerződést kötötünk az alábbi feltételekkel: 1. Nevezett plébánosunkat a törökök támadásától, beszállásolásától, zaklatásaitól teljesen megvédjük, és abban az esetben, ha bármilyen rangú törökök a plébános házába akarnak beszállásolni, mindjárt összejövünk, és a törököket elvezetjük, és nem engedjük őt zaklatni. Ha pedig semmiképp sem tudjuk elvezetni őket onnan, akkor tartozunk a plébániát ellátni számukra enni-innivalóval, tehát hússal, kenyérrrel, sajttal, borral, szénával, abrakkal és bármi más nekik és lovaiknak szükségessé. Abban az esetben pedig, ha az említett plébánosunk hasonló török beszállásolás során javaiban kárt szenvedne, kárát megtéríteni tartozunk. Továbbá ha a plébánostól bármilyen

¹⁷ PFEIFFER i. m. 36–37.

¹⁸ JUHÁSZ 1921.; KNAUZ i. m. 901.

előkelő török vezér, basa, Bugisoda Bassa (?), Olaybég, Zain Ispaja, Aga, Beslia vagy akárki más földesúr akár erővel, akár csellel vagy rablással, vagy ajándék ürügyén, bármilyen címen kicsikarna, azt kötelesek vagyunk teljes egészében megtéríteni neki. Ha pedig ezeket az ígéreteinket nem akarnánk megtartani, vagy nem gondoskodnánk arról, akkor felhatalmazzuk őt, hogy az okozott károkat saját tekintélyével bárhonnán bármilyen módon, minden jogi védelem nélkül elveheti és kielégítheti magát a mi javainkból és ingóságainkból. 2. Ha pedig (amitől Isten óvjon) valamely szerencsétlen árulás folytán a törökök valamiképp elfognák, és fogságba vetnék, őt a fogságból mindenképp ki fogjuk szabadítani, és ha ez másképp nem megy, váltságdíjat fizetünk érte. 3. Arra is kötelezzük magunkat, hogy mielőtt a plébános megérkezne hozzánk, a török földesúrtól levelet kérünk azzal a feltétellel, hogy nálunk maradása idején javairól szabadon rendelkezhet, úgy hogy ha Isten akaratából meghalna, abból semmivel sem követelhet többet senki, mint amit a végrendelet meghatároz.”¹⁹

Míg a 16. század második felében még jó néhány katolikus pap működött a törökök által megszállt területeken, a következő században a hívek lelki gondozását – az egyházmegyes papság hiánya miatt – a licenciátusok mellett egyre inkább a ferencesek és a jezsuiták látták el. A ferencesek néhány kolostorukat a török megszállás idején is fenn tudták tartani, mint például Gyöngyösön. Egyes diplomáciával oltalomlevelet szereztek a budai és az egri pasától, a kuruc kapitányoktól, valamint a császári hatóságoktól, és ezek segítségével messzi vidékeket felkereshettek. A gyöngyösi ferencesek mintegy 300 környező falu népét látták el, fölváltva látogatva a különböző helységeket. Ugyanilyen szerepet játszott a szeged-alsóvárosi kolostor. (A szegedi kolostor előljárói egyúttal a csanádi püspök helynökei is voltak. Plébániát vezettek Zomborban, és állandóan lakott egy-két atya Bácsott, Temesvárott, Szigetváron, Pesten, illetve Budán. Erdélyben a csíksomlyói ferences rendház szerzetesei a papok nélkül maradt katolikusok lelki gondozását látták el.)²⁰

A hódoltsági magyarokat a Szentszék felhatalmazása alapján időnként a belgrádi ferences püspökök is felkeresték, hogy templomokat, papokat szenteljenek, a népet vigasztalják, erősítsék, kiszolgáltassák nekik a bérmálás szentségét. Ezek a ferencesek a bosnyák rendtartományhoz tartoztak. Ugyancsak bosnyák ferences rendi szerzetes volt Bandinus Márk, aki 1646–1648-ban a moldvai tartományt látogatta meg.²¹

A ferencesek mellett a jezsuiták végeztek rendszeres és igen hatásos lelkipásztori munkát főleg Dél-Dunántúlon (Baranya, Somogy megyékben), Kalocsa környékén, de Gyöngyösön és Temesvárott is. Legfontosabb missziós köz-

¹⁹ KNAUZ i. m. 895–896.

²⁰ KARÁCSONYI 1922–1924.

²¹ VANYÓ i. m.; DOMOKOS 1987. 334–480.

pontjuk Pécs volt, ahol a szigeti külvárosban telepedtek meg, mivel a török nem engedte be őket a fallal körülvett városba.²²

A kalocsai érsekséghez tartozó zágrábi egyházmegye területéhez egykor tizenkétezer jobbágy tartozott, az 1600-as évek elején azonban nagy részét a török tartotta megszállva. A zenggi püspök, Márk Antal 1602-ben kelt jelentésében elmondja, hogy amióta teljes jogú püspök lett, meglátogatta egyházmegyéjét, és elkezdte annak megszervezését a lelkek épülésére. A zenggi székesegyház ez idő tájt romokban hever, a liturgikus felszerelések piszkosak, rongyosak. A káptalan tagjai megfogyatkoztak, a paphiány miatt plébániai kisegítést végeznek. Nincsenek javadalmak, adományokból tartják fenn magukat, valamint gyászmisékből. Szegénységük abból ered, hogy a török minden földjüket elvette, és a török betörések miatt a város és környéke teljesen lakatlanná vált. Így a zenggi egyházmegye határa a város falainál van. Megemlíti még, hogy a városban nincsen tanító, nincs iskola, csak „durvaság és barbárság”.

A modrusi püspökségnek sincs székhelye, sem székesegyháza, mivel Modrus város a török határvidéken fekszik, és már teljesen elhagyott, tönkrement. Az egyházmegye javainak egy része – az akkor még protestáns valláson lévő Zrínyiek birtoka – megmaradt. Mivel a császár 1564-ben a birtokot a püspökség kezelésébe adta, a földesúr viszont visszatartotta az egyházmegye tizedeit a török elleni védekezés költségeire – helyőrség tartására –, a császár és a Zrínyiek állandó harcban állottak egymással. A látogatás kitér az itteni lakosok (az uszkókok)²³ különös szokásaira, hiedelmeire is, s a tapasztalatok e területen is a vallásos élet hanyatlását mutatják. (Pap nélkül kötnek házasságot, a plébánosok anyakönyvet nem vezetnek, hitoktatást nem végeznek, a hívők nem ismerik a keresztény tanítást, sokan közülük kalóznak állnak. A templomok sok helyütt éjjel-nappal nyitva vannak, és az állatok ki- s bejárnak rajtuk.)²⁴

Részint a paphiány, részint a papság zömének tudatlansága és hanyagsága másutt is a hitélet hanyatlását vonta maga után. A hódoltságban akad olyan plébánia, amelynek több mint egy évtizede nincsen papja, nemzedékek nőnek fel és maradnak lelki gondozás nélkül. Egyik-másik helyen a hívek a szomszédos plébánoshoz fordulnak segítségért, míg másutt ennek nem érzik hiányát. Így például a Zala megyei Vaspör lakóiról az 1554-es vizitáláskor följegyzik, hogy „kemény nyakú emberek, akik misére nem járnak”.²⁵ A plébániákat látogató

²² FRICSY 1981.

²³ Uszkókok (szökevények) azoknak a gyűjtőneve, akik hazájukat (Szerbiát és Boszniát) elhagyva, a 16. század folyamán Magyarországra, a Velencei Köztársaság fennhatósága alatti területekre menekültek a török hódítók elől. Új lakhelyükön a törökök elleni harcokban igen hasznos szolgálatot teljesítettek. Jórészt közülük került ki a katonai határvidék lakossága. Uszkókoknak hívták az Adriai-tenger partjai mellett elterülő vidékek lakót is, akik szintén szökevények voltak, de többnyire tengeri kalózkodásból éltek.

²⁴ VANYÓ i. m. 353–356.

²⁵ PFEIFFER i. m. 39.

nép előtt sok helyen meg sem jelentek az emberek, sőt – mint írják ugyanebben az esztendőben – Bakónakon káromkodó szóval fogadták és veréssel fenyegették meg őket. Másutt „pogány módon élnek, és vérrokonok kötnek házasságot” (a Zala megyei Dusnokon).²⁶ Az is gyakran megesett, hogy a törökök fogságából hazatért férfiak otthagyták feleségüket, és a kanizsai várnagy engedélyével mást vettek el.

Ugyancsak gyakori ez Erdélyben is, ahol az állandó török–tatár betörések alkalmával tömegesen hurcolják el az asszonyokat, férfiakat, akiknek itthon maradt párjuk időközben új házasságot köt. 1669-ben Felső-Csík vizitációja során több házassági ügyben ítélték az egyházi bíróság: „Csíkkarczfalván, november 15-én.

Dánfalvi Tőke Istvánnak fellebbezésébéli házasságkötését elismervén R. Páter Gergely uram, mely mellé esküt is tett, hogy házasságkötésük után semmi eleven hírért nem hallotta az felesége előbbeni urának, a kódex második házasságról szóló 2. Fejezete szerint eltúri az Egyház az ottani óvadékokkal. Kezes Borbély János uram.

Dánfalvi Sók Péter nagyon tisztelendő Tamási Gergely és ugyan Péter Deák igazolásával megerősíté, hogy az Egyház fellebbezéséből köttetett a házasság, stb.”

Udvarhely Szék 1670. évi látogatásakor történt perfelvétel szerint: „Fancsali Nagy Simon, mivel oly feleséget vött, a kinek rabságban lévő eleven ura lévén, hogy rabságból megjött az ura, annak utána is megátalkodottan vele lakott, a törvénytelen együttlakásért a nagyobb jogsértés büntetésére ítéltetett, illegitima, ha pedig ezután együtt lagnának, a világi hatóság által büntetődjenek, mint parázna személyek...”²⁷

A reformáció terjedésének idején számos különös eseményről is olvashatunk az ország különböző pontjain, amelyek a korabeli emberek szemében csodaszámba mentek, s nem hagyták őket közömbösen. Így a váci püspöki falvak egyikében, Püspökhatvanban jegyezték fel 1672-ből egy különös történetet az itt élő Koczor Pálról, aki fogadalmat tett, hogy lutheránus hitéről áttér a katolikusra, ha kislánya súlyos betegségéből fölépül. Így is történt, miután a fiúcska csodálatos módon meggyógyult, fogadalmához híven Koczor Pál családostól katolikussá lett. A csodás gyógyulás olyan megrendülést váltott ki az emberekből, hogy hatására az egész protestáns közösség visszatért a katolikus hitre. „Ám mily csodálatos az Isten az ő tetteiben (...) ennek következtében, ahol azelőtt 87 jobbágy közül csak mintegy 7 volt katolikus, most egyetlen eretnek sincs...” – írja megindultan jelentésében Pongrácz György püspök.²⁸

²⁶ PFEIFFER i. m. 34.

²⁷ VESZELY 1860. 295–296.

²⁸ KNAUZ i. m. 900.

Nem jobb a helyzet a királyi Magyarországon, jórészt az esztergomi érsekség területén sem. Ebben az időszakban a törököktől való félelem és a földesurak hatalmaskodásai, valamint a felekezeti villongások alapvetően meghatározták az itt lakók közérzetét. 1561-ben Derecskey János főesperes azért hívja Garamszentbenedekre papi gyűlésre a környékbeli falvak papjait, mert – mint írja – a töröktől való félelmében nem mer ilyen veszedelemben menni, annyira megnőtt a rablások, keresztények fogságba hurcolásának száma, és oly gyakran került sor a törökök betöréseire.²⁹ Mint például a Bars megyei Nagyszelezsényben, ahol a templomot várként veszi körül egy kőfal a töröktől való félelem miatt. Szentmártonban is ebben az évben vették körül kőfállal a templomot a török betörések miatt. Maróton följegyzik, hogy szép temploma van, tornya is, de földetlen. A templomban semmilyen kép nem található, mert a török felgyújtotta azt, és most épült fel. Ugyanígy az apátfalvakenézicsi templom is kőfállal kerített. Léva – Dobó István birtoka – vára ez idő tájt a legerősebb vár, élő vízzel van körülvéve. Zsarnócáról a miseruhákat, oltárterítőket és kelyheket a közeli Repisce nevű várba vitték a töröktől való félelmükben. Vezekényt – amely ebben az időben az esztergomi káptalan birtoka volt – a török teljesen kifosztotta. A plébánia elnéptelenedett, üresedésben van. Hasonló a helyzet Néved és Tajna plébániáin is. A garamszentgyörgyi templomot a török szintén kifosztotta. 1560-ban még volt plébánosa, akit a törökök elfogtak, azóta is fogságban van. Teszér ezekben az években szintén elnéptelenedett, üresedésben volt.³⁰

Ugyancsak 1561-ben a már említett főesperes a Hont megyei falvak vizitálásakor útközben elakadt. Szentantlig jutott el, innen írta az alábbiakat urának, Oláh Miklós esztergomi érseknek: „Amikor más falvakba és mezővárosokba is el akartam jutni, hogy teljesítem kötelességemet, elijesztettek a jobbágyok, nehogy tovább menjek..., mert a török birtokolja azt a földet, és nagy veszedelem fenyegethet ott. Közben találkoztam a közúton Nagy István nemes úrral, bozói katonával, régi kedves barátommal, és szorgosan tudakozódtam nála afelől, hogy biztonságos lehet-e utam azokon a részeken. Azt válaszolta, hogy erről nem biztosíthat, mert a törökök mindig azon a területen lappanganak, még félezer lépést sem mehetsz, már kezükbe esel, ha közúton mész. Mi katonák sem járunk az utakon, hanem az erdőkben rejtőzködve lovagolunk. Azután beszéltem Máté sági prépost úrral is erről, aki ezt válaszolta: Nem merlek biztatni, sőt azt mondom, okosabb volna visszafordulni.”³¹

Nemcsak a törökök tartották azonban rettegésben a lakosságot. Ugyanebben az évben a tornai főesperesség területén számos falut fosztottak ki a németek. Kovácsvágásán – mint írják a vizitátorok – régóta nincs plébános, mert a temp-

²⁹ Kiadta BUCKO 1939. 223–224.

³⁰ BUCKO i. m. 201, 202, 203, 208, 209.

³¹ BUCKO i. m. 223–224.

lomot a németek kifosztották és javait elvitték. Dernőn – a Bebekek birtokán – is kirabolták a németek a templomot. Hárskúton pedig nemcsak kifosztották, hanem az oltárokat is szétverték, régóta nincs plébános. Almáson, Szögligeten szintén feltörték a templomokat.³²

Számtalan korabeli példát sorolhatnánk fel a földesúri önkény bemutatására.

A pozsonyi prépostsághoz tartozó Dévényben – a Báthoriak birtokán – 1562-ben azt panaszzalják a plébániai lakosok, hogy bizonyos kertek fejében a pozsonyi egyháztól évente tíz font pénz járna nekik, de ezt már több éve Dévény vára vette fel, és ezzel kárt szenvednek. Továbbá a templom négy rétjét és szántóit mint írják: „Báthori nagyságos úr a horvátoknak adta, ahonnan a templomnak semmit sem adnak.” Pozsonyszentgyörgyön az egykori oltárjavadalmasok szőlőt a földesúr birtokolja. Tótdióson, amely a Fugger uraké, panaszzalják, hogy megtagadják a fél tizedet. Galánta urai, a Besenyei testvérek – Péter és Tamás – a plébánia épületét elfoglalták, és ott házat építettek maguknak. A templom dolgait és javait a község nem gondolja. „Mivel a templom kulcsát megtagadták – írja a vizitáló esperes –, nem tudtam bemenni. Sem bírót, sem esküdteket, sem egyháziakat nem találtam otthon. Közel tíz éve nincs plébánosuk. Gerencsér faluban a templom tíz hold szántóját elfoglalták a nagyszombati polgárok, akik a templomnak semmit sem adnak. A plébános panaszzal, hogy a fél tizedet sem adják meg neki.”³³

1559-ben az árvai kerület látogatásakor feljegyzik, hogy Nagyfaluban Dávid László alispán a földesúr, aki a plébános szántóföldjeit elvette. Tartozik e földek után négy font viasszal a szertartásokhoz, de azt mondja, hogy a templomnak nincs szüksége világitásra. Az isztebnaei és a kisbesztercei nemesek pedig a temetésekért semmit sem fizetnek, és így a plébános nagy igazságtalanságokat szenved.³⁴ A tapolcsányi esperesi kerülethez tartozó Alsóelefánton a templom javait maguk a kegyurak (Elefánti Simon, János és Lőrinc) foglalták el és osztották szét egymás között. Sárfőn pedig elvették a templom szőlőtizedét. Nádlányban egy bizonyos Damján mester odáig ragadtatta magát, hogy lerombolta a templom egyik oltárát, és kéményt csinált belőle. Felsőelefánton az uraság még a templom ingóságait is elvitte, Ludányban pedig a régebbi apátsági templomot rombolta le Babindáli Gergely, és használta fel a vár építéséhez.³⁵

Helyenként nemcsak a kegyurak, hanem maguk a jobbágyok is önkényes lépésre szánták el magukat: a karásznői jobbágyok elfoglalták a templomot illető szántóföldeket, és elosztották egymás között. A főesperes kéri az érseket, hogy kényszerítse őket a földek visszaadására.³⁶

³² BUCKO i. m. 231.

³³ BUCKO i. m. 141, 143, 146, 147.

³⁴ BUCKO i. m. 151, 152.

³⁵ BUCKO i. m. 159, 161, 162, 163.

³⁶ BUCKO i. m. 158.

A 16. század közepétől fellelhető látogatások feljegyzései közül talán a legizgalmasabbak azok a híradások, amelyek a protestáns hit térhódításáról szólnak: ugyanis ha figyelmesen olvassuk a nyíltan vagy titokban lutheránussá lett papok és a kiküldött egyházi feljebbvaló vitáit, késhegyig menő veszekedéseit (amelyek nem ritkán tettlegességbe is torkollanak), nyomon követhetjük azt az időszakot, amelyben a protestáns egyházak szervezeti keretei formálódnak. A protestáns vagy azzá lett igehirdetők azonban még sokáig megőrizték a liturgia külső előírásait, s ezt éppen a felvidéki egyházlátogatások bizonyítják. Így fordulhat elő, hogy nem egy katolikus plébános, bár a katolikus egyház szervezeti keretei között él (tonzúrárt és katolikus papi ruhát visel), szabályszerűen miséznek, de már tanításában a protestáns hitelvekhez közelít, felesége van, elhagyja az átváltoztatást, két szín alatt áldoztat. A vizitáló esperesek gyakran még azt sem tudják egy adott helység papjáról, hogy fel van-e szentelve, ezért olvashatjuk több helyen is, hogy „szentelési bizonyítványát – ajánlólevelét – nem tudta hitelt érdemlően bizonyítani”.

A pozsonyi prépostsághoz tartozó Récsén Sebestyén plébános – mint írja a főesperes – katolikus embernek látszik. Az összes szentséget az anyaszentegyház szertartása szerint szolgáltatja ki. Az a hír járja róla azonban, hogy az eucharisztia szentségét két szín alatt szolgáltatja ki annak, aki így kívánja. Ugyanezt teszi a bazini lelkész is, ahol mint a vizitátor megjegyzi: „a nép részben katolikus, részben pedig lutheránus eretnekséggel fertőzött”. A modori plébános, Wolfgang nyilvánosan ugyan a katolikus egyház szokása szerint miséznek, de azt mondják róla, hogy másokat két szín alatt áldoztat, és lutheránus módon miséznek nekik. A Bertalan nevű csesztei plébános, ahogy feljegyzik róla: „sánta, testileg-lelkileg sántikál. Bár volt víz a keresztelőkútban és szenteltvíz is volt az őrzési helyén, valamint ostyák is voltak szokott módon a szentség számára, azonban mint hitelt érdemlően megtudtam – írja a feljegyzést készítő –, sohasem szoktak ezek lenni, és most sem voltak megszentelve. Röviden: ez az ember a szentségeket érintő legrosszabb eretnekséggel van megfertőzve, mely szemben áll az igaz és ősi vallással, a szent vértanúk és atyák vérével szentelt hittől eltér, és a már régen elítélt eretnokséget terjeszti az egyszerű és tanulatlan nép között, a régi vallást és azt követő személyeket, a környékbeli igaz egyházi személyeket is szörnyű szavakkal nyilvánosan ócsárolja. Két szín alatt áldoztat, tonzúrárt nem visel, felesége van, de papi ruhát hord. Azt mondja, inkább búcsút mond a papságnak, semmint misézzen.” Hozzáteszi azonban még: „az ily módon fertőzött nép a vizitátort tisztelettel fogadta.”³⁷

Az átmeneti állapotokra utal az a tény, hogy sok helységben még azt sem tudják kideríteni egy-egy látogatás során, vajon a lakosok milyen hitet vallanak?

A galántaiakról azt jegyzik meg, hogy a nép engedetlen, s nem tudni, hogy lutheránus vagy zwingliánus eretnokséget követ-e. Közel tíz éve plébánosa

³⁷ BUCKO i. m. 143, 144.

sincs. Taksony és Szeli lakói részben katolikusok, részben – mint írják róluk – eretnekek, a templom mocskos, szentségek nincsenek. Csallóközkürt – a Báthoriak birtoka – lakói a vizitátor szerint már sok éve eretnekek, és nem volt katolikus plébánosuk. „Most azt mondják, hogy ennek Báthori úr az oka. Templomuk mocskos, szentségekről nem gondoskodnak. Teljesen siralmasan eretnekek.” – írja róluk. A vízkeletieknek ugyancsak sok éve nincsen plébánosuk. „Ez a nép sem Istent, sem embert nem tisztel. A helység temploma mocskos, az egyház szentségeit és a katolikus férfiakat megvetik és káromolják. A jókai Unnyani Balázs plébános ugyan katolikus módon szolgáltatja ki a szentségeket, de a bűnvallomást közösen hallgatja. Hasonlóképpen Bösön is, – ahol ez idő tájt nincsen plébános, és a somorjai lelkész jár ki, aki „eretnek, közös bűnvallomást végeztet. A sekrestyés betegnek tettette magát, és a főesperestől a templom kulcsát megtagadta. Másoktól hallottam – írja –, hogy abban nincs szentség.”

„A somorjai templomban sincs szentség – írják –, pedig a templom és az oltárok gondozottak. János itteni plébános Óvári Gál tanítványa, Tolna mezővárosban valaki eretnek szentelte pappá, a szentségek dolgában a legrosszabb eretnekséggel fertőzött. Majdnem az egész Sziget hozzá jár.” Majd hozzáteszi a feljegyző: „ha legalább ezt a két eretneket, tudniillik a jolkai plébánost és a somorjait ki lehetne üzni a Szigetről, a többiek reményeim szerint észre térnek.”³⁸ A lévai lelkész, Vízkeleti Mátyás fél napon át vitázik az esperessel, és mint följebbvalója írja róla: „véde tévedéseit. Amikor könyvekből nyomatókosan hivatkoztam Főtisztelendő uraságtokra, azt válaszolta: miért hivatkozol és miért akarsz az Antikrisztushoz vezetni? Erre keményen megdorgáltam, miért mond rosszat a papok fejedelmére, mikor írva van, hogy néped fejedelmére ne mondj rosszat. A plébános ugyanis a katonák erejében bízott. Találkoztam Dobó úrral, és megkérdeztem tőle, hogy miért tart a katonák között ilyen veszedelmes eretneket? Azt válaszolta, hogy látja tévedéseit, de paphiány van.”³⁹ A tornagörgői lelkész – bizonyos Gergely nevezetű – egykor szerzetes volt, most azonban, mint írják róla: „a leggonoszabb rabló, ármánykodó, acsarkodó a jó emberek ellen, mind a Főtisztelendő Érsek úr, mind a Szent Császári Felség ellen, valamint a tisztelendő főesperes úr ellen is.” Mekksei Ferenc tornai főesperest – aki az esztergomi érseki megbízólevéllel papi gyűlést szeretett volna összehívni, „a makacs lutheránus – aki egykor szerzetes volt –, mihelyst megkapta a szolgától a levelet, tüstént vitte azt Bebek György nagyságos úrhoz, akit az oly haragra gerjesztett, hogy azonnal a tisztelendő főesperes úr után küldte szolgálait, hogy fogják meg, és három bottal verjék meg. Tornáig üldözték a szolgálak, de nem érték utol. Ha beérték volna, nem tudom, mi történik, mert azok a leggonoszabb szolgálak minden reményüket földesurukba vetik.”⁴⁰

³⁸ BUCKO i. m. 146, 147, 149, 150.

³⁹ BUCKO i. m. 203.

⁴⁰ BUCKO i. m. 229–230.

A szögligeti lelkész az esztergomi érseket „föördögnek nevezte, és visszautasította a Szent Császári Felség és Főtisztelendő úr leveleit, elolvasni sem akarta azokat, minket valamennyiünket ördögfajzatoknak nevezett” – írja az esperes. „Királyának és érsekének Bebek nagyságos urat nevezte: Ő az én királyom – mondta – és védelmezöm minden ügyemben, ti pápisták.”⁴¹

Nem minden földesúr-kegyúr volt azonban ilyen eltökélt vállalt új hitében. A Bars megyei Nagyszelezsény plébánosát, Szelezsényi Mátyás urat – miután bevallja a főesperesnek, hogy a földesurát két szín alatt áldoztatta annak kifejezett óhajára – az esperes keményen megdorgálja, mégpedig a szentbenedeki konvent jelenlétében. „...sok helyet idéztem neki – írja – az egy szín alatti áldozásról. Lelke látszólag megnyugodott, mert szelídebben beszélt a hallott szentírási helyek és a legszentebb doktorok írásai után.”⁴²

A „hitükben széjjel-bujdosott katolikusok” – ahogyan egy korabeli panaszos levél írja – azonban a paphiányt pótlandó olykor leleményes eszközzel próbálnak papot szerezni a közösségnek. Az 1561-es vizitálás alkalmával Kistapolcsányról szólván ezeket veti papírra Derecskey János: „továbbá március 26-án érkeztem Kistapolcsány faluba, mely kistapolcsányi nemes urak birtoka. Templomát, mely Szent Katalin tiszteletére épült, nem tudtam vizitálni, mivel a plébános engedetlensége miatt elmenekült, de megfogták, és Szentbenedekre vitték, ahol Szentbenedek jobbágyai és lakosai azzal a kéréssel álltak elő, hogy engedtessék meg nevezett papnak, hogy az ő plébánosuk lehessen. Mondták ugyanis, hogy már régóta egyáltalán nincs papjuk. Megengedtük nekik, azzal a feltétellel, hogy a pap javítsa meg az életét. És Szegedi Mihály úr nyomban leborotváltatta szakállát, tonzúrát vágatott neki, és így most a kistapolcsányi templom pap nélkül van. Nevezett plébános neve Veresvári Mihály.”⁴³ Ugyancsak megindító, és a hívek lelki inségéről árulkodik a Nyitra megyei Izbékről szóló feljegyzés: „...itt magam prédikáltam, mivel nagyon áhítatos emberek láttam. Kiszolgáltattam nekik a szentségeket, ahogy tudtam.”⁴⁴

A 16. századi felvidéki templomok állapotáról meglehetősen szegényes képet festenek elénk – különösen, ami a liturgikus eszközöket illeti – a korabeli egyházlátogatások. Kevés az olyan jó állapotban lévő és szépen díszített templom – a plébánialakról már nem is szólva – mint amilyenek a pozsonyi prépostság falvaiban vannak az 1560-as években. A bazini templom a vizitáló szavaival „remekül fel van újítva és díszítve, az oltárterítőket, kelyheket illendően őrzik. A szentgyörgyi (Pozsonyszentgyörgy) templom szintén, szépen van díszítve. A modoriaknak igen jól rendbe hozott templomuk van, ezenkívül kápol-

⁴¹ BUCKO i. m. 229.

⁴² BUCKO i. m. 201.

⁴³ BUCKO i. m. 208.

⁴⁴ BUCKO i. m. 194.

nájuk is a városban. A szeredi templomot – amelyet felégettek – ekkortájt kezdik rendbe hozni.”⁴⁵

Sokszor még az a pár darab is hiányzik a templomokból, mivel a török eleni hadakozásokhoz maga a király gyűjtette össze az aranyat, ezüstöt. Így a selmecbányai templomokról szólván leírják, hogy bár a városnak négy temploma van, az egyházi tárgyakból csupán öt kelyhe maradt meg azokból, amelyeket „a felséges Lajos király a törökök elleni kiadásokra a bányavárosok összes templomaiban összegyűjtetett”.⁴⁶

Kubin – az árvai kerületben – Szent Katalin tiszteletére szentelt temploma elég szépen díszített, és javításra nem szorul. Négy aranyozott ezüstkelyhe van paténákkal, rézből való monstrancia, egy mellkereszt.⁴⁷ A dubovai Szent Kozma és Damján tiszteletére szentelt templom szép, egy aranyozott ezüstkelyhe van, két miseruhája, ezüst mellkeresztje, réz ostyatartója.⁴⁸ Ritka az olyan viszonylag gazdag felszerelésű templom, mint a bajmóci Szent Márton-egyház, amelynek hét aranyozott ezüstkelyhe, két aranyozott ezüst úrmutatója, egy kövekkel díszített ezüst mellkeresztje, aranyozott ezüst ostyatartója, tíz miseruhája, négy selyem-palástja, valamint négy üvegtartóban elhelyezett ereklyéje van.⁴⁹ A ludányi apátsági templomot földesura, Babindáli Gergely lerombolta a vár építéséhez, részben pedig összedőlt. Egy másik, János nevű földesúr saját költségén helyreállíttatta.⁵⁰ A nyitrai káptalanhoz tartozó árdáni (Árdánfalva) templomra hagyott Salgóvári Gera asszony egy hordó bort, hogy az árából zászlót csináltassanak, ám a bort a szomszéd falu földesura, Dumbainé elvette.⁵¹ Az atrági templom teljesen elhagyatott, a főesperes be sem tudott menni, mert az egyházfiak a kulcsot a szőlőbe vitték. Több más helyen is előfordul, hogy a főesperes be sem tud menni a templomba. A lapási templom – amely a nyitrai püspök birtoka ebben az időben – szintén elhagyatott. A vizitátor megparancsolja az egyházfiaknak a templom helyrehozatalát, ám ők azzal hártják el, hogy olyan sokat kell dolgozniuk éppen a püspök úrnak, hogy emiatt nem képesek rá. Az egerszegi templomnak még keresztelőkútja sincs. Az izbékiről pedig azt jegyzi föl, hogy hamarosan tönkre megy, ha nem javítják meg, oltári is sérültek.⁵² Az udvarnoki templomnak a szentélye annyira rossz állapotban van, hogy az egyházfiaknak és a bírónak meghagyja, amilyen gyorsan lehet, hozzák rendbe. A semptei templom teteje hiányos, temetője fel van dűlva.

⁴⁵ BUCKO i. m. 143, 144, 146.

⁴⁶ BUCKO i. m. 222–223.

⁴⁷ BUCKO i. m. 151.

⁴⁸ BUCKO i. m. 152.

⁴⁹ BUCKO i. m. 157.

⁵⁰ BUCKO i. m. 163.

⁵¹ BUCKO i. m. 164.

⁵² BUCKO i. m. 165.

A galgóci templom ingóságait pedig azért nem láthatta a vizitáló, mert a törökök miatt a várban őrizték azokat.⁵³

A sasvári plébánia háza teljesen romos, a főesperes megparancsolja a város-lakóknak, hogy egyházi tilalom terhe mellett hozzák rendbe. Ugyancsak roma-ba dőléssel fenyeget az egbelli paplak is.⁵⁴ A lévári papnak sincs hol laknia, mert a jelenlegi minden percben összedőlhet. Aranyosmaróton – a Forgács urak birtokán – semmilyen kép nincs a templomban, mert a török felgyújtotta, és csak nemrég épült föl. Egyetlen kelyhe van, ugyancsak egy miseruhája, szentolaja nincsen, a keresztvíz szennyezett, tele van bogarakkal. Szentmártonban (Zsitvaszentmárton) nincsenek sem oltárterítők, sem miseruhák, sem szentelt olajat nem tartanak. Az esperes ezt írja: „Összehívtam a bírókat és egyházfiakat, és sok kérdést intéztem hozzájuk, miért feledkeznek így el a lelkek üdvéről? – mire azt válaszolták, uraik állandó szolgáltatásokkal zaklatják őket. Most vették körül a templomot kőfallal a töröktől való félelem miatt.”⁵⁵ A szelezsényi (Alsószelezsény) templomot – mint írják – gyalázatosan tartják, mint egy istállót. A templomban sok láda és doboz, edény van, tele terménnyel. Végül idézzük fel a garamszentbenedeki templom leírását, amely ebben az időben a környék legszebb templomainak egyike lehetett. „Szentbenedek a Szent Benedek apátság birtoka. Itt két templom van, felső és alsó. A felső kőfallal, erőd-del van körülvéve és várhoz hasonlít. Várnép, kapuőrök, éjjeliőrök, dobosok, fuvolások lakják az esztergomi káptalan prefektusának vezetése alatt. Itt van szerzetesi konvent, van hiteles pecsétjük, és a vármegye minden ügyben számít munkájukra. A templomnak kiváló földeme van, jól fedett, a földemet hat oszlop tartja. Benne nyolc szépen díszített oltár van, ezüstdolgai és a -kelyhei kel-lő számban. Itt Szent Vér ereklyét őriznek, és nagy zarándoklat van pünkös-d ünnepe körül. Mindennap mondanak énekelt és orgonás misét, és ugyanabban az órában két csöndes misét. A zsolozsma tertiáját ebédkor és a vesperás imád-ságot orgonakisérettel éneklük. A magas toronyban harangok és toronyóra van. (Bár a nagyharangot Pál érsek úr Nagyszombatba vitette.)”⁵⁶

Erdélyben a 16. században hozott törvények értelmében négy bevett vallás volt: a református, az evangélikus, a katolikus és a mérsékelt unitárius vallás. A vallási helyzetet véglegesen az „Approbatae Constitutiones” rögzítette, amely az 1540-től hozott, s érvényben maradt erdélyi törvényeknek I. Rákóczi György által készítettett gyűjteménye volt. Ezt foglalta törvénykönyv formájába II. Rákóczi György. A törvénykönyv első részének 5–9. artikulusa a katolikusokkal kapcsolatosan úgy rendelkezik, hogy püspökük ezután sem lehet, de püspöki helynököt választhatnak, katolikus pap pedig csak a „szokott helye-ken” lehet. A katolikus főurak saját szolgálatukra tarthatnak papot. A közsé-

⁵³ BUCKO i. m. 166.

⁵⁴ BUCKO i. m. 196–196.

⁵⁵ BUCKO i. m. 199, 202.

⁵⁶ BUCKO i. m. 201, 204–205.

gekben a templomok a többséget illetik meg, de a kisebbség is építhet magának templomot.⁵⁷

A törvénykönyvnek főleg a püspököt Erdélyből kitalító végzése volt igen sérelmes a katolikusok számára. A helynőkök ugyanis – mivel nem rendelkeztek püspöki hatalommal – papot nem szentelhettek, és híveiket is csak külön fejedelmi engedéllyel látogathatták. A püspökök nélkül maradt erdélyi katolikusokat ezért egyre kevesebb pap gondozta, és a papok hiánya egyre súlyosabb következményekkel járt.

Ez az égető szükség hívta életre a 16. században azt a sajátos erdélyi önkormányzati szervezetet, amelyet „Katolikus Státus”-nak hívnak. (Az elnevezés a 17. század végén keletkezett, amikor az erdélyi országgyűlés katolikus tagjainak a vallási ügyeket intéző gyűléseit az „erdélyi katolikusok státusa gyűlésének” kezdték hívni.) Az erdélyi katolikusok egyes világi és egyházi tagjai öszszefogtak, és közösen intézték az erdélyi egyházközségek irányítását. Közös gyűléseket tartottak, s e gyűlések határozatainak engedelmeskedtek.⁵⁸

A Katolikus Státus helyi egyházközségekre bomlott. Az egyházközség („megye”, „eklézsia”) szorosan kötődött a faluközösséghez. Tagjai – a „szent-egyházfiai” – többnyire ugyanazok voltak, mint a világi előjáróság tagjai. Az eklézsia tehát része volt a faluközösségnek, ugyanakkor különbözött is attól. Feladata volt az egyházi gyülekezet igazgatása, a „jó erkölcs” őrzése. A hívek s a lelkész ugyanis egyaránt igényelték a régi normarendet, az egyházi és más szokások őrzését, az erkölcsi vétségek megbüntetését stb. Mindazokat az erkölcsi követelményeket, amelyekhez egy adott közösség igazodott, rendtartásokba foglalták, amelyekből szép számmal maradtak ránk kiadatlan dokumentumok.⁵⁹

Az egyházközség és a lelkész számára írott artikulusok a 16. századból ismeretesek. A gyergyószentmiklósi „megye” rendtartása 1586-ból való; bizonyos Fábián nevű pap számára készült, mint a közösség „régteől fogva való törvénye”: „...hogyan az pap hazul[ról] ki ne menjen, hogy három nap itt hon ne legyen egy más után, gyakran misét mondjon, senki gyónatlan öreg ember meg ne haljon a pap miatt. Keresztelestlen gyermek meg ne haljon. Ha a tekerópatakiak kívánják, minden héten egy nap ott a kápolnában mondjon misét. Urnaptól fogva pedig Kalongyáig minden csütörtökön ott a kápolnában mondjon misét. Az betegek testamentomot tegyenek a papnak, kiért temesse őket a pap. De ha valaki 1 forintot hagy, hát az vidékből hitt papokat a temetéskor a plebánus elégítse meg, fizesse. Az halottér mind mesterestől⁶⁰ érte menjen az pap, annak megjelenése 12 dénár. Az szokott bér pedig 2 kalangya búza, harmadfél kalan-

⁵⁷ SZÁNTÓ 1985. 160–177.

⁵⁸ HERMANN 1973. 287–291.

⁵⁹ IMREH 1983. 99–127; ENDES 1935.

⁶⁰ Mester: az iskolamester, tanító elnevezése.

gya zab. A fél kalangya zabot azért rendelték, hogy ha valami adója leszen a templomnak, azt adja meg a pap és ...is ő maga szerezzon...”⁶¹

Csik, Gyergyó és Kászon szék 1643. április 5-én hozott rendtartása a következőképpen szól a tisztségviselőkről: „Eleitől fogva közönséges szokás és törvény volt a teljes megyében a jó rendtartásnak megmaradására a megye közönséges javainak vagy egészben vagy részben való eligazítására, hogy bizonyos személyeket választottak az egész megye közönséges értelméből (...) ugymint megye biráit, szentegyház fiait, kik a megyét és annak dolgát rendelnek igazítgatnák és a megye közönséges igazságát megtartanák, kiknek teljhatalom is adatott az vakmerőknek és szófogatlanoknak megbüntetésére, hogy a közönséges jó megálljon.”⁶²

A továbbiakban a rendtartás szól a megyebíróság szentegyházfűség választásának módjáról, és feladatairól, a bűnösök („innepszegők, böjtszegők tisztátalan személyek”, kocsmázók, káromkodók stb.) büntetéséről, a pap és „diák” bérééről, az egyházi adó fizetéséről és a törvénykezés módjáról.

Számos rendtartást idézhetnők még, ám a korabeli erdélyi vallási viszonyokról nem csupán egy-egy rendelkezés leírásából, peres ügyek jegyzőkönyveiből értesülhetünk, hanem a ránk maradt panaszos levelekből is, amelyek némelyike megrendítő szavakkal ecseteli a lelkész nélkül maradt hívek kiszolgáltatottságát, lelki nyomorúságát. Erről tanúskodik 1630-ból az udvarhelyi katolikusok levele, amelyet három katolikus nemes úrhoz, somkeréki Erdélyi Istvánhoz, nonayi Szentpáli Jánoshoz és komlódi Horváth Györgyhöz intéznek anyagi támogatásukat kérve felépítendő templomukhoz: „Nyilván lehet Uraságtoknál, miképpen az isteni gondviselés uraságtok és az nemes ország odaítélte az katolikusoknak az nagyobb résznek az templomot, az kisebb rész, az református valláson levőknek egy termet, melynek végbevitelére megbízott urak küldtettenek. Az dolog köztünk eligazulván, az ellenkező félnek termét mindkét fél megegyezésével kezdettünk építeni. Tudja azt uraságtok, nem szükség részleteznünk, hogy sok ideje már, hogy mind lelkünkben, mind testünkben sokszor bántattunk reménytelenek és elégtelenek vagyunk az mi részünknek megépítésére, ha uraságtok hozzá nem segély [segít] valami kevés kis alamizsnálkodásával. Asszonyunk ő Felsége, kormányzó urunk bizonyos számu pénzzel megsegítették az ellenoldaliakat, nehogy mentől hamarabb az ő reájok néző részt végben vihessék. Látván ezt az református valláson lévő atyafiak, hogy minékünk mind eddig is sehonnan semmi segítségünk nem lehetett (magunknak is tehetetlenek vagyunk az építésre) sokkal inkább kénszergetnek az építésre, hogy mivelünk okot adhatnának, ilyen szókkal illetnek is, hogy rajtunk múlik el az építés, panaszt tesznek az országnak avagy megbizottaknak. Annakokáért nagy lelki buzgó szeretetből, és bizodalommal aláztatosan folya-

⁶¹ VESZELY 1860. 121–122.

⁶² VESZELY i. m. 21–27.

modunk uraságtokhoz, könyörögvén azon, hogy elsőben az Istent tekintvén, és annakutánna, hogy mi is az uraságtok szárnyai és kegyes gondviselési alatt igaz hitünkben gyarapodhassunk, uraságtok ne hagyjon ilyen szükségünkben, hanem legyen valami kevés segítséggel, hogy így mi is mentől hamarább az mi régi őstül maradott templomunkba beszabadulhatnánk, kit sok időtől fogva éhezünk és szomjuhoztunk, szélyel bujdosván az mi lelki kenyerünkért. Ezeknek utána Istennek áldását szentséges malasztját kívánjuk Nagyságtoknak. Kelt Udvarhelyen 1630. Július 2-án.

Uraságtok ha mi segítséggel leszen, adja jegyzékbe az mi embereinknek.

Uraságtok alázatos szolgálatjokat ajánljuk Udvarhely városában lakó Catholikus atyafiak.”⁶³

Fejtegetésünknek végére jutottunk. Dolgozatunk keretein belül nem törekedhettünk teljességre. Úgy véljük, adataink segíthetnek abban, hogy e korszakot jobban megérthessük, és a korabeli egyházi emberek szemüvegén át meglessük a mindennapi életet a maga tapintható valóságában. Célunk az volt, hogy a hódoltság korabeli Magyarország vallásosságából ízelítőt adjunk, s egyben bemutassunk egy hallatlanul gazdag forráscsoportot is.

⁶³ VESZELY i. m. 401–402.

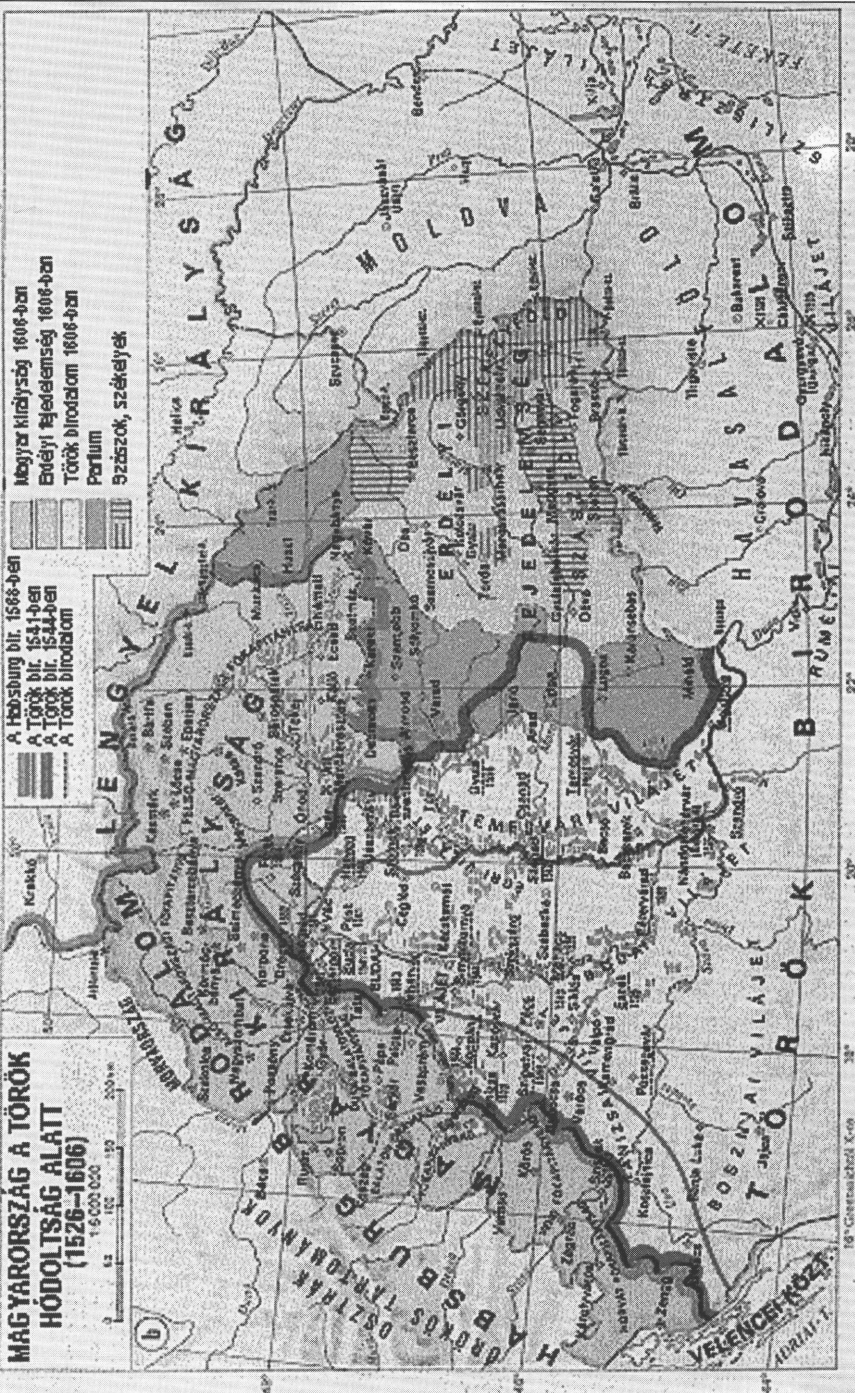
MAGYARORSZÁG A TÖRÖK HÓDOLTSÁG ALATT (1526-1606)

1:5 000 000



A Habsburg bír. 1568-ben
 A Török bír. 1541-ben
 A Török bír. 1534-ben
 A Török birodalom

Magyar királyság 1606-ban
 Erdélyi fejedelemség 1606-ban
 Török birodalom 1606-ban
 Partium
 Szászok, székelyek



18. Geographisch. Kop.

HELYNÉVMUTATÓ

- Almás
Abaúj-Torna vm.
- Alsószelezsény
Bars vm.
- Aranyosmarót
Bars vm.
- Árdán
(Árdánfalva) Nyitra vm.
- Bács
Bács-Bodrog vm.
- Bakónak
Zala vm.
- Bőcs
Pozsony vm.
- Buda
Pest-Pilis-Solt-Kiskun vm.
- Csallóközkürt
Pozsony vm.
- Csikkarczfalva
Csík vm.
- Dernő
Gömör és Kishont vm.
- Dévény
Pozsony vm.
- Dusnok
Zala vm.
- Egerszeg
Zala vm.
- Felsőelefánt
Nyitra vm.
- Galánta
Pozsony vm.
- Garamszentbenedek
(lásd Szentbenedek)
- Gelse
Zala vm.
- Gerencsér
Pozsony vm.
- Gyöngyös
Heves vm.
- Hárskút
Gömör és Kishont vm.
- Izbék
Nyitra vm.
- Kalocsa
Pest-Pilis-Solt-Kiskun vm.
- Kanizsa
Zala vm.
- Kistapolcsány
Bars vm.
- Kovácsvágása
Abaúj-Torna vm.
- Kubin
Árva vm.
- Léva
Bars vm.
- Lipót
Moson vm.
- Ludány
Nógrád vm.
- Maróton
Arad vm.
- Martonos
Bács-Bodrog vm.
- Modrus-(Modruš)
Modrus-Fiume vm.
- Muraszentgyörgy
Zala vm.
- Nádlány
Nyitra vm.
- Nagyfalu
Árva vm.
- Nagyszelezsény
Bars vm.
- Nagyszombat
Pozsony vm.
- Néved
Bars vm.
- Palin
Zala vm.

Pécs
Baranya vm.
Pest
Pest-Pilis-Solt-Kiskun vm.
Pozsonyszentgyörgy
(Szentgyörgy) Pozsony vm.
Püspökhátvan
Pest-Pilis-Solt-Kiskun vm.

Récse
Pozsony vm.
Repisce
(Repistye) Bars vm.

Sárfő
(Nyitrasárfő) Nyitra vm.
Sárvár
Vas vm.

Szentantal
(Hontszentantal) Hont vm.
Szentbenedek
(Garamszentbenedek) Bars vm.
Szentmárton
Liptó vm.
Szepetnek
Zala vm.
Szigetvár
Somogy vm.
Szokolya
Hont vm.
Szolnok
Jász-Nagykun-Szolnok vm.
Szögliget
Abaúj-Torna vm.

Tajna
Bars vm.
Temesvár
Temes vm.
Teszér
Hont vm.
Tolna
Tolna vm.
Torna
Abaúj-Torna vm.

Udvarhely
(Székelyudvarhely) Udvarhely vm.
Újsziget
Vas vm.

Vác
Pest-Pilis-Solt-Kiskun vm.
Vaspör
Zala vm.
Veszprém
Veszprém vm.
Vezekény
(Kis- vagy Nagyvezekény) Bars vm.

Zombor
Bács-Bodrog vm.

Zsarnóca
Bars vm.
Zsitvaszentmárton
Bars vm.

IRODALOM

BUCKO, Vojtech
1939 *Reformné hnutie v arcibiskupstve ostrihomskom do r. 1564. (Reformatio in archidioecesi Strigoniensi ad a. 1564.)* Bratislava
DOMOKOS Pál Péter
1987 *A moldvai magyarság.* Budapest

ENDES Miklós
1935 *Erdély három nemzete és négy vallása autonómiájának története.* Budapest
FRICSY Ádám
1981 *Egyházmegyénk a török hódoltság alatt. A Pécsi Egyházmegye Schematizmusa.* Pécs

- GYENIS András
1936 *A magyar püspökségek helyzete a mohácsi véstől 1600-ig.* Regnum 87. 87–90. Budapest
- HERMANN Egyed
1973 *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig.* München
- IMREH István
1983 *A törvényhozó székely falu.* Bukarest
- JUHÁSZ Kálmán
1921 *A licenciátusi intézmény Magyarországon.* Budapest
- KARÁCSONYI János
1922/24 *Szent Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig.* I–II. Budapest
- KNAUZ Nándor
1869 *Sz. Miklósi és Óvári B. Pongrácz György Váczi püspök és Informatiója.* Magyar Sion 7. 889–903.
- PFEIFFER János
1947 *Veszprémi Egyházmegye legrégebbi egyházlátogatásai (1554–1760).* Veszprém
- SZÁNTÓ Konrád OFM
1985 *A katolikus egyház története.* II. Budapest
- SZARKA Gyula
1947 *A váci egyházmegye és püspökei a török hódítás korában.* Vác
- TOMISA Ilona
1992 *Visitatio Canonica Az Esztergomi Főegyházmegye Barsi Főesperességének egyházlátogatási jegyzőkönyvei 1647–1674.* Budapest
1997 *Visitatio Canonica. Egyházlátogatási jegyzőkönyvek Batthyány József esztergomi érsek idejéből 1776–1779.* Budapest
- TÓTH ISTVÁN György
1994 *Misszionáriusok jelentései Magyarországról és Erdélyről (1627–1707).* Róma – Budapest
- VANYÓ Tihamér Aladár OSB
1933 *Püspöki jelentések a Magyar Szent Korona országainak egyházmegyéiről 1600–1850.* Pannonhalma
- VESZELY Károly
1860 *Erdélyi egyháztörténelmi adatok.* I. Kolozsvárt

ILONA TOMISA

“FLEEING IN ALL DIRECTIONS... FOR OUR SPIRITUAL
BREAD.” RELIGIOUS LIFE IN HUNGARY
DURING THE TURKISH OCCUPATION
AS SEEN BY CONTEMPORARY CANONIC VISITS

This paper examines religious life in the 16-17th centuries in Hungary based on a hitherto little exploited ecclesiastic source, canonic visits. A Turkish invasion that lasted one and a half centuries (1541–1686), meant that the Kingdom of Hungary was split into three parts from the mid 16th century on (Habsburg, Ottoman and Transylvania). As a result, the bishoprics in the territory occupied by the Turks existed only partially, if at all. The priests and monks fled or were captured, and the salvation of abandoned souls was taken on by secular religious leaders (“licenciates”), alongside Franciscans and Jesuits and the rest of the clergy. Canonic visits inform us of the state of the churches and of the vicarages, as well as the everyday problems facing the congregation.

This was also the period of the Reformation. Through these sources we get a look at the spread of the new religious faith; the especially colourful and detailed descriptions of this topic come from what was Northern Hungary.

The situation in Transylvania, where Protestantism becomes the official state religion at this time, was unique. Since Catholics were not allowed to nominate bishops to their dioceses, they directed the ecclesiastic life of local communities through special self-governing bodies.

VERES PÉTER

A KREATIVITÁS ARÁNYA ÉS MEGOSZLÁSÁNAK JELLEGE AZ ETNIKUMBAN

A tehetség etnopszichológiai rekonstrukciója az etnológia
szemszögéből

In memoriam Révész Géza (1878–1955)

A KREATIVITÁS GALTON-FÉLE NORMÁLIS ELOSZLÁSÁNAK TUDOMÁNYTÖRTÉNETI PROBLEMATIKÁJA ÉS KRITIKÁJA

A magyar nép etnogenezise, távoli őseinknek az Urál hegység környéki finnugor őshazából történő rendhagyó elvándorlása, majd lovas nomád sztyeppe-i etnikummá való átalakulása a Kr. e. II–I. évezred fordulóján beköszöntő jelentős ökológiai és kulturális-gazdasági változások hatására igencsak érdekfeszítő történet.¹ Csakhogy a félreértések elkerülése végett megjegyzendő, mindez nem azért történt, mert a magyar etnikum, amely a legnagyobb finnugor népközösségek között a legaktívabb lett volna, mint az északi erdőövezetben maradt többi finnugor rokonságot vagy éppenséggel más nyelven beszélő etnikai közösségek. Az ilyen jellegű téves szembeállítás, amely a „mi-ők” szociálpszichológiai univerzális dichotómia következtében különben minden etnikumra jellemző, kétségen kívül etnocentrizmus, netán nacionalista túlzás vagy sajátos „rasszizmus” lenne, amit minden népnek, még inkább minden tudományágnak messzire el kell kerülni. Módszertani szempontból, továbbá a vonatkozó modern genetikai kutatásokat is figyelembe véve a kreativitás nem az etnikumok, etnikai közösségek adottsága, ahogyan sokan régóta tévesen gondolják, hanem csakis az egyes egyénekre jellemző genetikailag determinált különleges individuális pszichológiai sajátosság. A tehetség vizsgálata 1869 óta, Francis GALTONnak, a kreativitáskutatás atyjának (1822–1911) „*Hereditary Genius*” című nagy hatású könyvének megjelenésétől, de még inkább a 20. század ötvenes-hatvanas éveitől jelentős tudománytörténettel rendelkezik.² Az elméleti korszakhatár kétségtelenül pontosan az évszázad közepe, az 1950-es év, amikor is GUILFORD

¹ VERES 1990.

² GALTON 1869.

előadásában rámutatott arra, hogy a szakemberek eddig megengedhetetlen módon összetévesztették a kreativitást az intelligenciával, a G-faktorral azonosított népszerű IQ-val. Ugyanekkor SPEARMAN, a faktoranalízis és a korrelációszámítás kidolgozója visszavonta az általa kidolgozott elméleti tételeit a G- és S-faktorokkal kapcsolatban.³ Az ezt követő fél évszázadban sok érdekes munka született a tehetséggel kapcsolatban. Így a múlthoz képest ma már rendelkezünk azokkal az elméleti megfontolásokkal és konkrét tudományos módszerekkel, amelyeknek segítségével nagyjából megállapítható a kreativitás hozzávetőleges aránya a populációban. Ez mindaddig vitatott kérdésnek számított a szakirodalomban, minthogy a tehetséget nemcsak rendkívül nehéz, hanem tudásunk jelenlegi szintjén szinte lehetetlen matematikailag kifejezni, még kevésbé közvetlenül számokkal mérni. Köztudomású, hogy a kreativitásnak IQ-val történő téves azonosítása, a pszichometriában megalapozatlan, mesterséges számszerűsítésére való kritikátlan hagyatkozás végül csakúgy csődöt mondott, mint a tudományos publikációk és hivatkozások gyakoriságából levont elharmarkodott következtetések. A tudományometriai vizsgálatok ugyanis egyértelműen kiderítették, hogy a reménykeltő feltételezések ellenére egyáltalán nem a leggyakrabban publikáló tudósok a legkreatívabbak, sőt azt is, hogy a nagyobb tudás megszerzése sem egyenesen arányos a tehetséggel.⁴ Jól ismert tudománytörténeti tény, hogy a természettudományos felfedezések nagy részét egészen fiatal korban szokták megtenni a kutatók, akik – eltérően a humán diszciplínák képviselőitől – általában 36 éves korukra, akárcsak a költők, már túljutottak alkotói csúcson. Ez a humán területen tevékenykedőknél csak a hatodik évtized körül, kb. 35-37 évnyi folyamatos, intenzív alkotói tevékenység utáni szintézis elkészítésével köszönt be.⁵ Nem véletlen, hogy a tudományos iskolák váltakozása is ilyen 30-36 éves nemzedéki ciklusoknak felel meg, beleértve az amerikai néprajz, vagyis a kulturanropológia történetét, amint azt Margaret MEAD-tól tudjuk. Ez viszont teljesen egybevágh az orosz és svéd etnológia generációnkénti fejlődési ciklusaival. Ezen kívül számos más területen is megfigyelhető ilyen periódusok ismétlődése, ami feltehetőleg nemzedékbe tömörülő kreatív személyek alkotó korszakaihoz kapcsolható. Annál is inkább, mert a szakirodalomban felmerült az alkotók 11 éves terjedelmű fluktuációja is, ami az említett 30-36 éves periódusokkal összefüggésbe hozható.⁶ Jóllehet tudományos tanulmányok vagy szépművészeti és irodalmi műalkotások kreatív minőségét valójában nem tudjuk objektíven mérni, mindazonáltal nem kizárt, hogy az etnikumoknál, így akár még a honfoglalás előtti magyarságnál, meg tudjuk határozni a tehetséges személyek megközelítő arányát, legalábbis hozzávetőlegesen. Ez ugyanis minden populációnál izomorf jellegű hasonlóságot mutat,

³ SPEARMAN 1950. Vö.: GOULT 1998.

⁴ PRICE 1979. 159.

⁵ DRUZSINYIN 1998. 235–347.

⁶ SZAVENKOV 2000. 258–279.

még hozzá a jelenben és a múltban egyaránt, kivéve talán azokat az etnikai közösségeket, amelyeknél valamilyen különleges, főleg politikai, gazdasági vagy vallási jellegű okok következtében speciálisan megsemmisítették a kiemelkedően kreatív, nonkonform egyéneket, akik eltértek a szürke átlagtól.

A nemzetközi kreatológiai kutatásban GALTON 1869-ben a tehetség örökletességéről írt említett híres könyve mind a mai napig nem veszítette el tudományos aktualitását. Mint tudjuk, még manapság is gyakran hivatkoznak módszerére, sőt számadataira mint megfellebbezhetetlen tényekre.⁷ Sajnos több mint száz éven keresztül különböző okok miatt, amelyek között a módszertani jellegűek voltak a legfontosabbak, egészen mostanáig nagymértékben elhanyagolták a kreativitás vizsgálatát. A tehetség, vagyis az alkotóképeség interdiszciplináris jellegű témája rendkívül érdekes problémakör, de egyelőre még kevésbé kutatott terület. Jóllehet nemcsak a pszichológia, hanem a tudomány egészének egyik legfontosabb kérdésének számít, minthogy valójában minden kutatót érdekel. Ennek ellenére a kreativitás vizsgálata a lélektani kutatás elhanyagolt területe. A tehetség intenzívebb vizsgálata csak a 20. század ötvenes-hatvanas éveitől kezdődött meg igazából Nyugaton, voltaképpen az első szovjet űrhajók fellövése okozta nagy pánikot követően. A kreativitáskutatásban azonban a tehetség arányának a meghatározása sajnos jelentős mértékben továbbra is háttérbe szorult, a populáción belüli eloszlás jellegével egyetemben, amelynek eddig elég kevés figyelmet szenteltek a szakemberek. Alapvetően negatív szerepet játszott mindebben az a messzemenő következményekkel járó metodológiai félreértés, hogy a tehetséget sokáig megengedhetetlenül azonosították az intelligenciával, a híres intelligenciahányadossal, az IQ-val. Így több évtizeden keresztül megpróbálták a „kreativitást” csupán egy szimpla számjeggyel jelölni, habár a talentum nem redukálható egyetlen pszichológiai jellegre.⁸ Ennek következtében a 20. század eleje, vagyis az intelligenciatesztek bevezetésétől kezdve egészen 1950-ig, kizárólag egyetlen IQ-számmal, még hozzá az intelligenciavizsgálatokban alkalmazott úgynevezett G-faktorral próbálták mérni a tehetséget. A szóban forgó „általános” G- („generális”) és „specifikus” S-faktorra épülő duális intelligencia-koncepciót SPEARMAN (1864–1945) vezette be a pszichológiába 1904–27 között.⁹ Az angol tudós GALTON nyomán nemcsak megalapozta a faktoranalízist a matematikában, hanem egyúttal összekapcsolta a pszichológiai IQ-vizsgálatokkal is. A további félreértések elkerülése végett szeretném nyomatékosan felhívnia a figyelmet arra a messzemenő következményekkel járó kutatástörténeti tényre, hogy SPEARMAN élete vége felé azonban határozottan és végérvényesen visszavonta az intelligenciát meghatározó „generális” G- és „speciális” S-faktorokról alkotott addigi népszerűnek számí-

⁷ GALTON 1869; CZEIZEL 1995; 1996, 2001.

⁸ TERMAN 1974; SPEARMAN 1950.

⁹ SPEARMAN 1927; SPEARMAN 1950.

tó koncepcióját.¹⁰ Kiderült ugyanis, hogy G + S-faktorok mesterségesen kreált fantomnak, módszertani műtermékeknek, matematikai pszeudoténynek bizonyultak, melyeknek semmi közük sincs az intelligenciához, még kevésbé az attól szinte teljesen független kreativitáshoz. Egyesek azonban nem akarják tudomásul venni ezt a kutatási fiaskót, és megpróbálják két emberöltő múltán újból feléleszteni a kompromittálódott spearmani G + S-faktorokat. Mégpedig az etnikumok és rasszok és ezek alcsoportjai közötti feltételezett állítólagos genetikailag öröklődő szellemi különbségek „bizonyítására”, voltaképpen a jelenleg is létező és terjedő rasszizmus tudományos alátámasztására.¹¹

Raadásul a sokáig egyoldalúan favorizált intelligenciatesztek IQ-méréseit elhamarkodva eleve normális eloszlásúnak tartották, ennek alapján mostanáig széles körű divattá vált magát a kreativitást is harang alakú Gauss-eloszlásúnak feltételezni a populációban, amit elsőként még Galton vetett fel 1869-ben írt híres könyvében.¹² Csakhogy igencsak gyanús körülménynek kell tartani: több mint száz éven keresztül a szakemberek közül senkinek sem sikerült bizonyítania, hogy a tehetség valóban GAUSS-féle normális eloszlású lenne a népességben, az intelligencia pedig dominánsan öröklődő. Ehhez az elavult felfogáshoz, érthetetlen módon még akkor is ragaszkodnak néhányan, amikor végül is egyértelműen kiderült, hogy az értelmi szintet (IQ) nem lehet azonosítani a tehetséggel, mi több a kreativitás egyáltalán nem normális eloszlású. Nem is szólva az általános G-faktorról – miután már fél évszázada bebizonyosodott, hogy több mint száz különböző más faktor is létezik –, mely végleg eltűnt a komoly intelligenciaszámításokból.¹³ Ennek ellenére néha még most is emlegetik egyesek az elavult spearmani G+S-faktorokat.¹⁴ Mi több, általában hagyományosan 2,3 százalékban szokás meghatározni a tehetséges személyek számát a populációban, minthogy a Gauss-görbén valóban ennyi az átlagtól való eltérés pozitív irányba. A kritikus hangok ellenére a kutatók többsége úgy gondolja, hogy a harang alakú normális eloszlás a legfontosabb elméleti alapja a kreativitás állandóan hangoztatott, ám soha nem bizonyított 2,3–2,5 százalékos arányának a populációban.¹⁵ A helyzet tehát ma az, hogy GALTON hipotétikus ötletének nagyszámú követője – tekintélye nyomán – mostanáig megalapozatlanul feltételezte, hogy a tehetség a népességben a IQ-eloszláshoz hasonlóan normális eloszlású lehet. Ezt a koncepciót támogatva HERRSTEIN és MURRAY még nemrégiben is írt erről részletesen a „*The Bell Curve*” (*Haranggörbe*) című 800 oldalas könyvükben.¹⁶ Természetesen vitán felül áll, hogy a szimmetrikus jellegű

¹⁰ SPEARMAN 1950. Vö.: GOULT 1998.

¹¹ HERRNSTEIN–MURRAY 1994.

¹² GALTON 1869. 115–128.

¹³ GOULT 1998. 257–318.

¹⁴ HERRNSTEIN–MURRAY 1994. 58–139.

¹⁵ HORVÁTH 1991. 148–224; CZEIZEL 1996. 78–98.

¹⁶ HERRNSTEIN–MURRAY 1994.

„normális eloszlás”, vagyis a Gauss-görbe rendkívül széles körben kimutatható statisztikai jelenség, bár nem univerzális jellegű. Csakhogy nem minden véletlenszerű jelenség kivétel nélkül normális eloszlású, ahogy ezt kezdetben GALTON nyomán sokan gondolták. Léteznek más fontos valószínűségeloszlások is, például: binomiális eloszlás, Poisson-eloszlás vagy a PARETO által még GALTON életében felfedezett logaritmikus (lognormális) eloszlás is. Ezek közül az utóbbi, amelyet újabban Pareto–Zipf-törvénynek is hívnak, legalább olyan gyakran, ha nem gyakrabban kimutatható, mint a Gauss-görbét alkotó normális eloszlás, főleg szociális és kulturális jelenségekkel kapcsolatban. Ezért a PARETO-féle lognormális eloszlás megkülönböztetett figyelmet érdemel az etnográfiaiban és a kultúrantropológiában, ahol tudomásunk szerint eddig még nem alkalmazták.¹⁷

Ezzel kapcsolatban szeretném felhívni a figyelmet arra, hogy amíg a kutatók közül elég sokan, Terman nyomán a tehetség hagyományos 2,3 százalékos konstans aránya mellett törnek most is lándzsát, egyre inkább tért hódít azonban az a felismerés, hogy ebben a kérdésben valami nincs rendjén. Felmerül a kérdés, miért nem sikerült több mint száz éve egyértelműen bebizonyítani a tehetség normális eloszlás jellegét. Más szóval probléma van a kreativitás arányának meghatározása körül, amely közvetlen kapcsolatban áll a tehetségeloszlás jellegével. Tradicionálisan a Gauss-görbe hipotézis felhasználásával kizárólag csak 2 százalék körülire szokták korlátozni nemcsak a magas IQ-val rendelkezők számát, hanem ennek mintájára sokszor a kreatív személyek arányát is.¹⁸ Empirikusan azonban túl kevésnek tűnik az utóbbi százalékarány. Egy mai iskolai osztályban e feltételezés alapján ugyanis nem találhatnánk egyetlen tehetséges gyereket sem, mert a szóban forgó népszerű felfogás szerint egy kreatív iskolás felbukkanásához minimum egy 50 fős létszámú, véletlenszerűen összeválogatott osztály szükséges. Hisz a normális eloszlás említett hipotézise szerint 100 tanulót alkotó csoportra, ami három mai hazai osztálynak felel meg, alig valamivel több mint két tehetséges személy juthatna, pontosan: 2,3 – ami önmagában is nonszensz. Ez akárhogyan nézzük is, túlságosan kis létszámnak tűnik, nem felel meg az empirikus megfigyeléseknek sem. Természetesen léteznek ettől a régóta elterjedt, igencsak gyakori felfogástól eltérő nézetek. A dominálónak mondható 2,3–2,5 százalék arány mellett, amely nem más, mint egy mesterségesen kreált pszeudotény, *artifakt*, a külföldi kutatók a kreatív alkotó személyek számát inkább a teljes populáció 1 százalékától 10 százalékáig terjedő különböző nagyságrendű arányra *becsülik*, vagy még ennél is többre.¹⁹ FISHER amerikai kutató ugyanakkor az egy százaléknál kevesebb arány mellett foglal állást. Szerinte minden 10 000 emberből csak tíz lehet tehetséges, azaz minden ezredik személy kreatív, ami 0,1 százalékot jelentene.

¹⁷ HAYTON 1983. 48–67.

¹⁸ HORVÁTH 1991. 257–785; CZEIZEL 1984. 78–63; 1996. 65–98.

¹⁹ BURKE 1996. 78; COOPER 1998. 357–369; HORVÁTH 1991. 48–72.

Ez utóbbi szám azonban kétségtelenül ellentmond néhány régóta elfogadott állításnak, amire eddig nem figyelt fel eléggé a vonatkozó kutatás a kreatológiában.

Először is ez nem felel meg annak a rendkívül nagy népszerűségnek örvendő, a kreativitás szakirodalmában jelenleg is elfogadott általános nézetnek, amely GALTON még 1869-ben felvetett híres koncepciójára vezethető vissza. E szerint a tehetség aránya 1 : 100 000 az egész népesség vonatkozásában, mivel 1 millió személyre állítólag 10 (pontosabban: 5-14) híresség, továbbá 1 zseni megléte mutatható ki. *Egy nemzedékhez tartozó 1 milliónyi férfira*, akik elérték az ötven évet, 233–250 kiemelkedő képességű egyénnel kell számolni, ami azt jelenti, hogy minden 4000. személy tehetséges.²⁰ Mint tudjuk, a híres amerikai kultúranropológus W. G. SUMNER (akinek könyvét nemrég magyarra is lefordították SÁRKÁNY Mihály szerkesztésében) vagy a német AMMON GALTON tekintélyének hatására fogadták el és népszerűsítették munkáikban, hogy a kreativitás normális eloszlású, és minden 4000. ember tehetséges.²¹ GALTONnak a kreativitásra vonatkozó hagyományos adatai szinte minden magára valamit adó pszichológiai vagy antropológiai szakkönyvben jelenleg is megtalálhatók. Csakhogy ez a megállapítása, amit eddig állandóan – a tehetség normális eloszlásához hasonlóan – „bizonyított” tényként kezeltek a kreatológia, az etnológia és a pedagógia szakirodalmában, feloldhatatlan ellentmondásba kerül GALTON egy másik, de már kevésbé széleskörűen ismert, sokszor elhallgatott megállapításával.²² Ez alapvetően cáfolja az előbb említett, csaknem mindenki által elfogadott „adatokat”. Arról van szó, hogy számításai szerint az ókori görögöknél egészen más volt a tehetség aránya, mint amit az angoloknál kimutatott. Periklész korában minden 10 000. hellén férfi számított nemcsak kiemelkedően tehetségesnek, hanem kimondottan zseninek. Attikában ugyanis Kr. e. 530–430 közötti száz év alatt három nemzedéket kitevő 140 000 görög férfira pontosan 14 – most is általánosan elismert – lángész jutott. A Kr. e. 5–4. században egy generáció 40 000 (pontosabban 42 000) őshonos szabad férfiból állt, 400 000 rabszolga és 40 000 beköltözött idegen mellett. (Mindez 0,01 százalék-arányt jelent.) Ha ez így van, és ebben egyelőre nincs semmi okunk kétkedni, akkor mivel magyarázható, hogy a 19. századi Európában, pontosabban az ezt reprezentáló Angliában az ókori görögöknél éppenséggel két nagyságrenddel kevesebb zseni jutott? (Albióban ugyanis 1 millió emberre állítólag csak 1 géniusz található, jóllehet mindkét etnikum az europid [kaukázusi] nagyraszhoz tartozik.)²³ Ezt a fogas kérdést tette fel önmagának GALTON az általa felállított két, egymással összeegyeztethetetlen adatsor láttán, ami nem

²⁰ GALTON 1869. 148–149.

²¹ SUMNER 1978. 45–48.

²² GALTON 1869. 148–150.

²³ GALTON 1869. 148–152.

mindennapi kutatói bátorságra és tudósi becsületességre vall. Azonnal válasszolt is a felmerült problémára egy hatásos rögtönzött hipotézissel, amelyet annyira kategorikusan fogalmazott meg, hogy azóta sem merték kétségbe vonni, figyelmesebben megvizsgálni. Az angol kiemelkedő tehetségek és ógörög zsenik számát összehasonlító arányok közötti jelentős eltérést GALTON nem módszertani problémával magyarázta. Pedig ez kézenfekvő lett volna, hisz nem a hellenség összességével, hanem csakis az Attikából származó géniuszokkal vetette össze a kiemelkedő tehetségű angolok számát. (Az utóbbiak szerintünk sokszor inkább csak híresek voltak, mint kiemelten kreatívak.) Ehelyett amellett érvelt, miszerint a felmerült probléma kizárólag azzal magyarázható, hogy a görög aranyok óta eltelt hosszú időben jelentősen romlott az emberiség génállománya.²⁴ Ezzel a megjegyzésével egy olyan baljós tendenciát indított el, nemcsak a tudományban, hanem a politikában is, amelyet sajnos a mai napig sem sikerült megállítani. Azóta ezt a légből kapott feltételezést elég gyakran lehet olvasni, paradox módon még genetikusok munkáiban is, habár az etnológusok és pszichológusok között nem számít túlságosan népszerű nézetnek. Az intelligenciavizsgálatokban az etnikumok és rasszok között, illetve népeken belüli regionális, etnokulturális néprajzi csoportok, később pedig társadalmi osztályok között kimutatott bizonyos IQ-eltérések egyértelműen a kulturális környezet hatását tükrözik. Ezt azonban az angolszász szerzők a korszellemnek megfelelően genetikai determinációból kiinduló tudománytalan rasszista, avagy szociáldarwinista álmagyarázattal helyettesítették. Ez mindig is kedvelt fogása volt az intelligenciát a kreativitással tévesen azonosító pszichológusok nagy részének. Méghozzá nemcsak a század első felében, amikor még nem derült ki egyértelműen, hogy az értelmesség (IQ) és a tehetség nem azonos pszichológiai jelenségek, nem lehetnek szinonimái egymásnak, hanem később is, egészen mostanáig. Erre mutat Richard HERRNSTEIN és Charles MURRAY 1994-ben Amerikában megjelent, nagy port kavaró, nem ok nélkül kritizált könyve is.²⁵ Ezen munka áltudományos, voltaképpen rasszista felhangú koncepciójának védelmében még egyes Nobel-díjas tudósok is felemelték a szavukat. Ezzel egyértelműen bizonyítást nyert, hogy nem kitaláció a közszereplésre vállalkozó Nobel-díjasok pszichológiai szindrómája, amikor komoly tudósok nyilatkoznak nem kutatási kompetenciájukba tartozó fontos kérdésről.

Szerintünk GALTON a koncepciójában keletkezett nyilvánvaló ellentét feloldásakor számítási és módszertani hibát követett el, amit azonban az eddigi kutatás nem nagyon vett észre. Pedig az angol kutató könyvében fehéren-feketén ott szerepel a tehetségek 1 : 10 000 híres aránya az angolok esetében is (0,01 százalék), az ötven évet elért generációra vonatkoztatva. Igaz, ez kiemelt módon csak híres könyve eldugott, külön mellékletében található meg, amire nem

²⁴ GALTON 1869. 149–152.

²⁵ HERRNSTEIN–MURRAY 1964; VERNON 1970.

mindenki figyelt fel.²⁶ Mindez főleg azért történhetett meg, mert kevesen vették azt a fáradságot, hogy figyelmesebben tanulmányozzák GALTON 1869-ben írt nagy hatású munkáját. Véleményünk szerint az általa bevezetett normális eloszláson alapuló számításai, amire állandóan hivatkozni szoktak, ma már nem állják meg a helyüket a tehetségek univerzális elterjedési arányát illetően, ahogyan azt SUMNERTŐL BURTON keresztül JANSENIG, HERRNSTEINIG, MURRAYIG, SŐT CZEIZELIG a pedagógiai–pszichológiai és genetikai tankönyvek hirdetik.²⁷ Ezeket a népszerűnek számító számadatokat GALTON elméletileg a GAUSS-féle normális eloszlási koncepcióra alapította. Sőt máig általánosan elfogadott axiómaként használják, mítoszként tisztelik a régóta felmerült súlyos kételyek ellenére. Kétségtelen tény, hogy a kreativitáskutatást jelentősen visszavetette, sőt zsákutcába juttatta, hogy a pszichológia napjainkig legkidolgozottabb részének számító intelligenciatesztelést hosszú időn keresztül a tudósok akarva-akaratlanul a tehetség vizsgálatával tévesztették össze. Ebben a tévedésben jelentős szerepet játszott az a véletlen körülmény, hogy az intelligenciavizsgálatoknál kiderült: 1 millió emberre egyetlenegy személy jut, akinek az értelmi szintje, IQ-pontja 190 fölött van (100 000-ből pedig egy személynél mutatnak ki 180-as IQ-t és 10 000-ből egy idividuumnak van 170-es IQ-ja). Egyszerűségük és könnyen kezelhetőségük miatt ezeket az IQ-ra vonatkozó számadatokat hosszú időn keresztül a tehetség kimutatására, a kreativitás, sőt a zsenialitás meghatározására használták. Tetézte a bajt, hogy rendkívül nagy mértékben, kb. 80 : 20 arányban genetikailag meghatározottnak tartották az IQ-t.²⁸

GALTON az 1 millió főt számláló nemzedékben egyetlen zsenit feltételező felfogásának egyezése a párját ritkítóan magas IQ-val hosszú időn keresztül fontos, de valójában félrevezető szerepet játszott a kreativitással foglalkozó kutatásában, akárcsak a normális eloszlás hipotézise. Nem véletlen, hogy a zsenikre vonatkozó, máig emlegetett 1 : 1 000 000 arány tette igencsak meggyőzővé sokak számára az intelligenciatesztek bevezetésekor, majd utána az értelmi szintnek a tehetséggel való módszertanilag teljesen helytelen azonosítását. Feltehetőleg egyúttal éppen ez biztosította a neves angol kutató kritikátlanul átvett nézeteinek további rendkívüli népszerűségét is. Ezt a 1 : 1 000 000 arányt több mint egy fél évszázadon keresztül állandóan, de sokszor még ma is megalapozatlanul a zsenialitással szokták azonosítani. Érdekes módon ezeket a feltételezéseket az egész népességre kiterjesztve, még a neves tudománymetrikus PRICE is elfogadja, bár a tehetség arányát a populáció 6-8 százalékra becsüli.²⁹ Csak-hogy GALTON szóban forgó feltevésével már a 20. század elején, tehát még életében jelentős mértékben ellentmondásba kerültek az amerikai tudósokra

²⁶ GALTON 1869. 179–184.

²⁷ SUMNER 1978; JENSEN 1976; HERRNSTEIN–MURRAY 1994; CZEIZEL 1996, 2001.

²⁸ TERMANN 1947. 58–79.

²⁹ PRICE 1979. 48–52.

vonatkozó statisztikai adatok. A vártnál ugyanis jóval több tehetséges kutatót mutattak ki az Újvilágban. Egy millió személyre nem 5–10 kiemelkedő híresség jutott akkor, mint GALTON feltételezése alapján várható lett volna, hanem ennél jóval több, pontosan 50 neves tudós.³⁰ A felmerült ellentmondásnak kétélyeket kellett volna ébresztenie. Úgy látszik azonban, a pszichológusok, etnológusok és genetikusok a kezdetektől fogva minden további kritika nélkül elfogadták GALTON jelentős módszertani ellentmondásokkal terhelt hipotézisét a zsenik, illetve kiemelkedő képességű tehetségek számát illetően. Mégpedig mind az ógörögök, mind az angolszászok vonatkozásában, amelyeket a szerző maga sem tudott megnyugtató módon összeegyeztetni.

Mindez sok félreértésre és félremagyarázásra, sőt tudatos manipulációra vezetett, és ami még ennél is rosszabb, Amerikában és Európában egyaránt súlyos emberi tragédiákat idézett elő. Pedig egzaktnak tűnő számításai jelentős mértékben ellentmondtak egymásnak az összevetett két indoeurópai nyelven beszélő populáció kreatív személyei arányait illetően. Hiszen elképesztően magas eltérést konstatált: pontosan két nagyságrendű az általa kimutatott különbség, még hozzá kizárólag csak férfiak vonatkozásában. Ráadásul még a felmerült ellentmondás kiküszöbölésére szolgáló szerencsésnek éppen nem mondható megoldási javaslatát is elfogadták, az eugenikával egyetemben, nem beszélve a kreativitás soha nem bizonyított *normális eloszlásáról*, ami teljes egészében GALTON ötletének számít, legalábbis a pszichológiában.

GALTONnak enyhén szólva gyenge lábakon álló – a genetika elméletének, így a Hardy–Weinberg-törvénynek teljesen ellentmondó – felvetése az emberiségnek a történelem folyamán bekövetkezett állítólagos fokozatos szellemi degradációjával kapcsolatban immár több mint száz éve töretlenül népszerű, szinte cáfolhatatlan tudományos igazságként szerepel.³¹ Sőt állandóan hivatkozási alapul szolgál máig paradox módon még egyes genetikusoknál is, csakúgy, mint az uralkodó osztály természetes szelekciójának, a *meritokráciának* a feltételezése Angliában vagy Amerikában. Ezt valószínűleg unokatestvére, DARWIN természetes szelekcióval kapcsolatos koncepciójának hatására fogadta el.

Ez MARX nézetét is erősen befolyásolta az osztályharc utópikus elméletének kidolgozásában. Jóllehet egyes népeknél vagy az angol uralkodó osztályban a tehetségek tömörülése csupán munkahipotézisként merültek fel a neves brit tudós munkájában, minthogy nem volt több, mint egy hanyagul odavetett feltételezés, melyet az elkövetkezendőkben még verifikálni kellett volna. Csak hogy akkor nem lehetett, mert koncepciójának kidolgozásakor a genetika voltaképpen még nem is létezett. Bár MENDEL 1866-ban már publikálta is a genetika legfontosabb alapjaira vonatkozó elméletét, de, amint az gyakran előfordul korszakalkotó felfedezésekkel, egy egész emberöltőt, pontosabban 35 évet kellett várni elismeréséhez, vagyis újrafelfedezéséhez 1900-ban.

³⁰ PRICE 1979. 87–94.

³¹ CZEIZEL 1976. 327–348.

Az emberiség génállományának romlását GALTON az ókori görögöknél kimutatott zsenik egyedülálló gyakoriságára való téves hivatkozással eleve axiómaként feltételezte, akárcsak a színes bőrűek szellemi alacsonyabbrendűségét. Ez a rendkívül kompromittált nézet még néha napjainkban is felbukkan, mindenekelőtt az angolszász áltudományos teóriákban, amelyek főleg SPEARMAN bonyolult, csak szakemberek által érthető faktoranalízisen alapulnak. Ezt azonban maga a szerző nyilvánította semmisnek éppen ötven évvel ezelőtt, mégpedig 1950-ben kiadott posztumusz könyvében.³²

Nem tarthatjuk véletlennek, hogy Amerikában éppen a tehetséggel és az IQ-val kapcsolatos a legújabb tudományos botrányt kiváltó műnek a leleplező címe: *Haranggörbe*. Ebben a szerzők egyértelműen utalnak GALTONra és SPEARMAN régóta kompromittált koncepcióját is aktívan használják.³³ Támadható módszerüknek a lényege az, hogy jól tudják, harangalakú Gauss-görbe nélkül egyszerűen lehetetlen korrelációs elemzést végezni. Az utóbbinak ugyanis elengedhetetlen feltétele, hogy a vizsgált tulajdonság normális eloszlású és az intervallum skálán mérhető legyen.³⁴ Ezeknek a feltételeknek viszont együttesen kell teljesülniük a korrelációs számításnak mint statisztikai módszernek az alkalmazásakor.³⁵ Ennek következtében a szerzőknek érvelésükben körömszakadtáig ragaszkodniuk kellett a normális eloszlás galtoni koncepciójához, mert máskülönben a faktoranalízist egyszerűen nem tudták volna alkalmazni az IQ-t meghatározó intelligenciateszteknel, amelyeket a tehetséggel azonosítottak. Ráadásul ezeket BURTHoz hasonlóan megengedhetetlen módon genetikailag meghatározottnak tartották az általuk felelevenített idejemúlt spearmani G + S-faktorok használatakor. Az említett matematikai módszerek manipulatív használata nélkül ugyanis nem tudták volna „bizonyítani” fő tételüket, nevezetesen az Amerikába behurcolt néger rabszolgák mostani utódainak állítólagos szellemi alacsonyabbrendűségét az iskolázottabb fehérekkel szemben. Könyvükkel az etnikai kisebbségek pozitív megkülönböztetése ellen, valamint a szociális segély jelentős csökkentéséért, sőt megszüntetéséért emelték fel a szavukat.³⁶ Nem a történelem által létrehozott hátrányos társadalmi helyzettel magyarázták az amerikai négernek többségének kulturális lemaradást, hanem hagyományos attitűdökkel, az afroamerikaiak állítólagos öröklött genetikai tulajdonságaival.³⁷ Annak ellenére, hogy a mongoloid nagyraszhoz tartozó amerikai japánok, kínaiak és koreaiak, valamint a zsidó származásúak általában mindenkinél jobban szerepelnek az IQ-tesztelésnél.³⁸ Pedig kedvenc szerzőjük, a faktorana-

³² SPEARMAN 1950; GOULT 1998. 237–318.

³³ HERRNSTEIN–MURRAY 1994. 12–800.

³⁴ HORVÁTH 1991. 275–278.

³⁵ HORVÁTH 1991. 275–179.

³⁶ HERRNSTEIN–MURRAY 1994. 5–12; 535–585.

³⁷ HERRNSTEIN–MURRAY 1994.

³⁸ DRUZSINYIN 1998. 138–142.

lízis atyja, SPEARMAN már a negyvenes években belátta módszertani tévedését, amikor az IQ-vizsgálatoknál végül is lemondott az általa kidogozott G + S-faktorokról, amellyel a nagyfokú matematizálás miatt az intelligenciakutatásnak sokáig megtévesztő módon a természettudományosság látszatát kölcsönözte. Ezt most JENSENÉK felelevenítették.³⁹ Mint említettük, elvetélt elméletében SPEARMAN a G-nek rövidített „generális faktort” teljes mértékben azonosította az általános intelligenciával, az IQ-val, amelyet kortársai többségéhez hasonlóan örökletesnek tartott, a „speciális” S-faktorial szemben, amit viszont egyértelműen a környezeti hatásnak, nevelésbeli képzésnek tulajdonított. Mindezért enyhén szólva csodálkozásra készített, hogy most, a 20–21. század fordulóján a már 50 éve megcáfolt spearmani G + S-faktorok paradox módon váratlanul újból felbukkannak nemcsak az amerikai áltudományos módszerrel manipuláló rasszistáknál, hanem nálunk is. Jellemző módon nem másutt, mint a kreativitás négytényezős „új” modelljében. Méghozzá CZEIZEL Endre genetikusnál, aki az elvetélt a G + S-faktorok mostani itthoni feltámasztásával fejlesztette inkább vissza, mint tovább J. S. RENZULLI amerikai kutató háromtényezős (IQ + K + M) elméletét.⁴⁰ Ez utóbbi a közepesnél magasabb intelligenciát (IQ), kreativitást (K) és motivációt (M) emeli ki a tehetséges személyiséget jellemző komplex pszichológiai tulajdonságok közül.⁴¹ Mindez annak ellenére történik, hogy a spearmani G + S-faktorok annak idején az intelligenciavizsgálatok terén is látványos kudarcot vallottak. Tehát ami nem volt jó egykoron magában az intelligenciakutatásban sem, azt most éppenséggel a legújabb kreativitás-vizsgálóban javasolja felhasználni a neves magyar kutató, a hazai lélektan képviselőinek sokatmondó hallgatása közepette. Természetesen szó sincs arról, hogy CZEIZEL rasszista nézeteket vallana, csupán nem tájékozott eléggé a pszichológiai szakirodalomban. BURT, JENSEN, MARLAND, HERRNSTEIN és MURRY hatására a spearmani S-faktort egyszerűen összetévesztette vagy tudatosan össze-mosta THORSTHONÉ hasonló nevű specifikus mentális faktoraival. Ezek az észlelési sebesség, a nyelvérzék, a térbeli tájékozódás és az emlékezet.

Véleményünk szerint nyomós elméleti és módszertani megfontolások miatt nem lehet alkalmazni a kreativitással kapcsolatban nemcsak a korrelációszámítás eddig bevált módszereit, hanem a Gauss-görbét, illetve magát a kétes IQ-teszteket sem. A kreativitást, rendkívüli bonyolultsága miatt, eddig ugyanis nem sikerült matematikai módszerrel mérni, még kevésbé számokkal kifejezni. Minden állítás ellenére sem valószínű, hogy a tehetség normális eloszlású lenne a népességben. Nem beszélve arról, hogy SPEARMAN S-faktora megmagyarázhatatlan módon saját ellentétébe csap át CZEIZEL kreativitásmodelljében, amelyet a magyar egyetemi tankönyvek mint a „legmodernebb” nézetet mutat-

³⁹ SPEARMAN 1927; 1950; JENSEN 1976. 175. Vö.: GOULT 237.

⁴⁰ CZEIZEL 1996. 58–78.

⁴¹ RENZULLI 1977.

nak be. Az említett S-faktor teljesen váratlanul mint speciális tehetség, nagymértékű örökletes genetikai információ hordozóként bukkan fel, holott a neves amerikai pszichológusnál eredetileg ezzel teljesen ellentétes szerepet játszott. SPEARMAN a bonyodalmat okozó S-faktorát kimondottan a környezeti hatás, vagyis a képzés fokmérőjének tartotta a kísérleti személyek vizsgálatokor.⁴² Tegyük hozzá, hogy nem ezt, hanem éppenséggel a G-faktort tételezte fel egykoron örökölhető tulajdonságnak, amelynek bizonyítását a genetika tudományának jövőbeli fejlődésétől várta. A budapesti genetikus SPEARMAN rég megcáfolt, elavult felfogását veszi át, habár az amerikai tudós nem ezt kérte, hanem a genetikai bizonyítékokat. A szerző természetesen halála után nem tiltakozhat az általa egy fél évszázada visszavont elméletének tudományosan nem korrekt félremagyarázása, sőt kimondottan manipulatív felhasználása ellen a *Harang-görbe* című munkában, illetve a magyar humángenetikus négytényezős kreativitáskonceptiójában. CZEIZELre nemcsak RENZULLI modellje, hanem HERRNSTEIN és MURRAY helytelen módszertani felfogása is döntő hatást gyakorolt JENSENNELEL együtt, bár a kompromittált könyvük koncepciójáról vagy a szerzők nevééről nem esik szó munkáiban, legalábbis a bibliográfiáján kívül, bár feltétlenül megérdemelték volna néhány éles kritikai megjegyzést.⁴³

A czeizeli újnak nevezett koncepció négy tényezője a következő: $G + S + K + M$, vagyis a két, egykoron használt, de rég elavult $G + S$ -faktorok mellett még szerepel a kreativitás (K) és a motiváció (M). E két utóbbi tényező, $K + M$ szimbiózisa régóta jól ismert csakúgy, mint a család és a baráti kör, a társadalom szerepe a tehetség megnyilvánulásában. Ettől azonban nem sokban különbözik RENZULLI $IQ + K + M$ háromtényezős modellje, amit CZEIZEL állítólag továbbfejlesztett, minthogy 1950 előtti hagyományos módon dualisztikusan két külön tényezőre bontotta az IQ-t, nevezetesen a jól ismert G / S -faktorokra.⁴⁴ Az elnevezések hasonlósága alapján azonban genetikusunk tévesen azt hitte, hogy SPEARMAN „S-faktora” azonos lehet a pszichológiai szakirodalom által használt „speciális képesség” fogalmával, holott ez nem felel meg a valóságnak. Az egymásra formálisan valóban hasonló elnevezés ellenére teljesen eltérő, egymásnak szögesen ellentmondó lélektani fogalmat takar a *speciális* szó és az S-faktor. Természetesen az amerikai kutató tudta azt, hogy a sokat emlegetett faktor egyáltalán nem azonos a kreativitás szakirodalmából ismert „specifikus” tehetséggel. Tehát ha eltávolítjuk CZEIZEL koncepciójából az elavult G / S -faktorokat, akkor egyértelműen kiderül, hogy a magyar kutató felfogása nagyon hasonlít RANZULLI $IQ + K + M$ háromtényezős modelljére, illetve RÉVÉSZ Géza koncepciójára.⁴⁵ CZEIZEL feleslegesen vonta be SPEARMAN intelligenciafaktorait, amelyből az S-faktort a hasonló elnevezés miatt össze-

⁴² SPEARMAN 1927; 1950.

⁴³ CZEIZEL 1996; JENSEN 1976; HERRNSTEIN–MURRAY 1994.

⁴⁴ CZEIZEL 1996; RENZULLI 1977; SPEARMAN 1927; 1950.

⁴⁵ RÉVÉSZ 1918; 1952.

mosott a speciális alkotóképességgel. Ezt azonban nem önkényesen tette, hanem Jensen, HERRNSTEIN, MURRAY és részben BURT munkáinak hatására. Sokak által leplezett, álcázottan rasszista irányultságú munkásságuk kiindulási pontja éppen SPEARMAN sokat kritizált módszere, amely azonban ma már csak kutatástörténeti jelentőséggel bír.⁴⁶

Valójában a négytényezős magyar kreativitáskonceptió nem is létezik, teljes mértékben terminológiai félreértés szüleménye, felületes félremagyarázásokra, voltaképpen légvárra épül. Alappillére, RENZULLI több faktorból álló népszerű modellje sem problémamentes, annak ellenére, hogy igencsak sokan átvettek, így MÖNIKS és YPENBURG is. A legújabb kutatások azonban egyértelműen azt mutatják, hogy legfontosabb összetevőjének, az IQ-nak nincs kiemelt szerepe a tehetség megnyilvánulásában, ahogyan azt régebben feltételezték. Mindazonáltal CZEIZEL helyesen vette észre, hogy a RENZULLI névvel fémjelzett, 1977-ben felvetett háromtényezős tehetségkonceptió – bizonyos terminológiai eltérések – ellenére kísértetiesen hasonlít RÉVÉSZ Géza 1918-ban Budapesten publikált elméletére. Sajnos nem jött rá azonban arra, hogy egyáltalán nem azért, mert a hírneves amerikai kutató – *konzensziális* módon – 66 év múlva RÉVÉSZTől teljesen függetlenül, véletlenül újból felfedezte volna a nemzetközi tudományosság által állítólag eddig mellőzött hazánkfia rég elfelejtett század eleji koncepciójához hasonló modellt. Ez CZEIZEL részéről alapvető kutatástörténeti félreértés. RÉVÉSZ Gézának a kreativitásról szóló érdekes könyvét ugyanis nemcsak nálunk publikálták, hanem kiegészítésekkel 1952-ben a svájci fővárosban *Talent und Genie* címen német fordításban is megjelent.⁴⁷ Tehát a külföldi szakemberek nagy része előtt már egy fél évszázada hozzáférhetővé vált RÉVÉSZnek a kreativitással kapcsolatos értékes munkássága. Nem kizárt, hogy egy 25 év múltán elkövetett banális plágiumról van szó, ami további részletes vizsgálatot érdemelne a magyar pszichológia részéről a tudományos prioritás objektív megállapítása céljából.

Az említett amerikai kutatók, JENSEN, HERRNSTEIN és MURRY módszertanilag elavult koncepciója, halvaszületett mondanivalója nem más, mint gondosan eltitkolt, a tudományosság látszatát keltő elfogult nézetek, sőt igencsak veszélyes előítéleteknek álcázott propagálása. Mégpedig az Egyesült Államokban élő fehérek felsőbbrendűségének és a behurcolt afroamerikaiak többségének genetikailag determinált szellemi sérültségének a „bizonyítása”, valamint a 12 milliós uralkodó elit kiemelkedő tehetségének a matematikai „verifikálása”.⁴⁸ Mindezt elég körmönfont módon a már említett, hibásnak bizonyult G + S-faktorokra épülő bonyolult korrelációs számítással próbálták igazolni. Ezek a nézetek a téves metodológiával együtt – a szerzők akarata ellenére – úgy látszik, a

⁴⁶ JENSEN 1976; HERRNSTEIN–MURRAY 1996.

⁴⁷ RÉVÉSZ 1912; 1952.

⁴⁸ HERRNSTEIN–MURRAY 1994; Vö.: JENSEN 1976.

faktoranalízissel kapcsolatos harang alakú Gauss-görbét hivatottak most már véglegesen kompromittálni. Ez egy nagyszabású, elvetélt kísérlet az etnikumok és rasszcsoportok közötti szociálkulturális különbségek állítólagos genetikai eredetű magyarázatára. Sajnos az áltudományos prekoncepció kétes bizonyítékai éppen a GALTON által bevezetett normális eloszlásra, valamint a SPEARMAN ötven éve a tudományos használatlan megkérdőjelezett intelligencia elméletére épülnek fel nemcsak Amerikában, hanem nálunk is. Mindebben az a különös, hogy a fent említett, vitatott koncepció megalapozatlan módszerei korrektnek nem mondható módon úgy szerepelnek CZEIZEL Endre genetikus kreativitásmodelljében (és az azt naivan népszerűsítő hazai tankönyvekben), mintha azok a nemzetközi tudományosság legmodernebb eredményei lennének. Sajnos kétségtelen tény, hogy az angol BURT, az amerikai JENSEN, HERRNSTEIN és MURRY idejétmúlt, voltaképpen a rasszizmust tudományosan támogató módszerei szinte teljesen azonosak a neves magyar genetikus metodológiájával. Ezt a különösnek mondható egybeesést azonban nem lehet pusztán véletlennek tulajdonítani. Ezzel kapcsolatban sokatmondó a hazai pszichológiatudomány mély hallgatása. Mindenesetre a néprajz és etnológia vagy a kultúranropológia részéről nem tudunk azzal a módszertanilag tévesen felállított és matematikai számításokkal álcázott voltaképpen rasszista, tudománytalan tézissel egyetérteni, miszerint az USA-ban a 20. század utolsó negyven évében bekövetkezett volna a *meritokrácia*, a dominánsan fehér bőrszínű kreatív emberek uralma. Következésképpen állítólag az amerikai társadalom szerkezete a harangalakú GAUSS-féle normális eloszlásra épülne fel, ahol a legokosabb amerikaiak öt százaléka irányítja a világ egyetlen szuperhatalmát. Ennek a kognitív uralkodó osztálynak, vagyis az amerikai szuperelitnek a szerzők szerint genetikailag öröklött intelligenciája a legmagasabb az országban, minthogy az IQ-juk 125 felett van. Ezért ez a 12,5 millió személyt kitevő „kognitív strate” törvényszerűen foglalná el jelenleg a legfontosabb vezető posztokat az USA-ban, de még inkább a legjövedelmezőbb állásokat.⁴⁹

Csakhogy ezzel a hipotézissel régóta szöges ellentmondásban állnak a vonatkozó konkrét szociológiai kutatások eredményei. Köztudomású, hogy GALTON hatására többször megpróbálták a társadalom szociális rétegzettségét kapcsolatba hozni a népesség IQ-eloszlásával, sőt az uralkodó osztálynak öröklött kreativitást tulajdonítani. Csakhogy ezzel a felfogással az első amerikai Nobel-díjas közgazdász sem értett egyet. A tudományos botrányt kiváltó szerzők úgy tesznek, mintha nem hallottak volna munkásságáról, pedig jóval koncepciójuk publikálása előtt széleskörűen ismertté vált bizonyítéka azzal kapcsolatban, hogy a jövedelem és az IQ, vagyis a vagyon és az értelmi képesség nem nagyon függ össze. Teljes mértékben egyetértünk SAMUELSON véleményével, sőt megelégedéssel nyugtázzuk azt a messzemenő következtetésre alapot adó, általa

⁴⁹ HERRNSTEIN–MURRAY 1994. 375–457.

publikált érdekes tény, miszerint a populáció szellemi képességét tükröző IQ és a népesség jövedeleme között rendkívül csekély az összefüggés.⁵⁰ BURT, JENSEN, HERRNSTEIN, MURRAY, EYSENCK és mások ennek éppen az ellenkezőjét szeretnék állítani. Ezt bonyolult korreláció-számítással szeretnék alátámasztani. Jóllehet azokban az országban, ahol megvizsgálták ezt a kényes kérdést, a korrelációs együttható szinte mindenütt 0,31 körül volt, az egyetlen Oroszország kivételével. Ez a szakértők szerint egyértelműen alacsony korrelációs szintet jelent. Viszont erősen tartja magát az angolszász népeknél az a konzervatív mítosz, miszerint a társadalom rétegződése állítólag egy az egyben tükrözi a népesség IQ-jának normális eloszlását. Ez a felfogás, amit különös módon még a neves amerikai pszichológus, Kevin COOPER is támogat könyvében, heves vitát váltott ki a közelmúltban, minthogy Amerikában az okosság vagy értelmesség szinte egyetlen fokmérőjének még ma is a hírnevet tartják, de még inkább a pénzt, a magas jövedelmet.⁵¹ Ezzel kapcsolatban érdemes megemlíteni S. STREUFERT pennsylvaniai professzor kutatásait, amelynek folyamán laboratóriumi körülmények között ellenőrizte azt a paradox feltételezést, egyesek szerint empirikus megfigyelést, miszerint a szellemi foglalkozásúak között az amerikai üzletembereknek, katonatiszteknek, valamint az újságíróknak a legalacsonyabb az IQ-ja. Elgondolkodásra készít azonban az orosz tudósok véleménye is ebben a fontos kérdésben, akik ugyancsak elvégezték a szóban forgó összehasonlítást. Csakhogy semmiféle összefüggést nem találtak hazájuk lakosságának értelmi szintje és a jövedelmi eloszlása között.⁵² Azzal az érdekes megjegyzéssel zárták le a kutatásukat, hogy a jelenlegi anarchisztikus körülmények között a posztszovjet orosz társadalomban egyelőre még nem alakulhatott ki az IQ-val korreláló jövedelemszint, ami a Nyugaton élőkénél állítólag jól megfigyelhető. Ezzel szemben nekem mint magyar etnológusnak csak egyetlen szerény kritikai megjegyzésem volna a vonatkozó amerikai és orosz kutatásokat illetően, amelyek máskülönbén egymásnak némileg ellentmondani látszanak. Nevezetesen arra a fontos módszertani problémára szeretnék rámutatni, hogy valójában nem kifogástalan módon számították ki a *korrelációs együtthatót* akkor, amikor a külföldi kutatók összehasonlították az adott ország lakosságának jövedelmi eloszlását a népesség értelmi szintjével, vagyis az IQ-jával. A probléma ugyanis az, hogy az összehasonlítást végző tudósok adott esetben nem figyeltek fel arra a fontos körülményre, ami biztosította volna a vizsgálatuk validitását. Nevezetesen figyelmen kívül hagyták, hogy az összehasonlított értelmi képesség és a jövedelem eloszlásai egymástól teljesen eltérő eloszlási típust képviselnek.⁵³ PARETÓTÓL tudjuk, akiről a jövedelemeloszlás konstans szabályát elnevezték a közgazdaságtudományban, hogy a jövedelem szabályos

⁵⁰ SAMUELSON 1975. 75–76.

⁵¹ COOPER 1998. 487–495.

⁵² DRUZSINYIN 1998. 237–248.

⁵³ HAYTON 1983. 248–259; PRICE 1979. 58.

logaritmikus (lognormális) eloszlást mutat, amely aszimmetrikus jellegű. Ezzel szemben az IQ-eloszlása eddig hagyományosan mindig a harangalakú, szimmetrikus Gauss-görbének felelt meg. Így feloldhatatlan módszertani ellentmondás jön létre, amire érdemes felfigyelni, mivel akarva-akaratlanul, de eddig felelőtlen módon negligálták. A faktoranalízis már említett arany szabálya pedig elég egyértelműen kimondja, hogy korrelációs számítás kizárólag akkor végezhető el (szabályosan), ha az összehasonlított adatsorok minden esetben harangalakú, szimmetrikus jellegű *normális eloszlás*nak felelnek meg.⁵⁴ Ez a feltétel azonban az adott esetben, mint említettük, egyáltalán nem áll fenn. A világon mindenütt a jövedelmek köztudottan nem normális, hanem logaritmikus eloszlásúak, minthogy a lakosság tíz százaléka rendelkezik a népesség jövedelmének abszolút többségével. Az intelligencia-vizsgálatoknál viszont mindig is köztudottan normális eloszlásból indultak ki. Egyértelműen le kell szögeznünk, hogy a faktoranalízis szemszögéből nézve, az említett vizsgálatok esetében a legfontosabb, vagyis az összehasonlítási alapfeltételek teljes mértékben hiányoztak. Következésképpen a kimutatott ellentétek feloldhatatlanok, mert így nem lehet korrekt módon korrelációs számítást végezni. Tegyük még hozzá, hogy a faktoranalízis módszerét általában nem lehet felhasználni okozati kapcsolat felderítésére.⁵⁵

Magyarországon CZEIZEL kimutathatóan továbbra is a kreativitás és az intelligencia megalapozatlan azonosítása mellett próbál érvelni, miközben állandóan a tehetség állítólagos „normális eloszlásra” hivatkozik. Nem várt módon SPEARMAN, BURT, JENSEN, EYSENCK, HERRNSTEIN és MURRAY enyhén szólva elavult elméleti felfogását népszerűsíti. Szinte minden munkájában kategorikusan azt állítja, hogy egy adott populációban csakis 2,3-2,4-2,5 százalék lehet a kreatív individuumok száma, mivel az általa cáfolhatatlannak tartott Gauss-görbén ennyi személy IQ-ja a 130 pontszám feletti intelligenciahányados tartományba esik, amely a kiválókkal azonosítható. Számszerűsített véleménye szerint hazánkban jelenleg állítólag csupán 240 000-re tehető a kivételes adottságúak száma, ebből 50 ezer lehet az iskoláskorú.⁵⁶ Későbbi munkájában azonban CZEIZEL sajnos sokszor eléggé félreérthető módon mindezekkel lényegesen ellentétes megállapításokat is tesz, minthogy ugyanezeket a számadatokat használva már egészen mást mond, anélkül, hogy hivatkozna ettől lényegese eltérő előző nézetére. Nevezetesen azt állítja, hogy 10 millió magyar körében csak a szépirodalom vonatkozásában mintegy 230 000 lehet azok száma, akik valamennyire tehetségesek a versírásban, miközben minden ezredik magyar kiemelkedően kreatív a költészetben. Ez konkrétan 10 000 fő (vagyis a lakosság 0,1 százaléka), és állítólag 3,5 millió hazánkfiára jutna egy zseniális költő. Egy

⁵⁴ HORVÁTH 1991. 248–451.

⁵⁵ GOULT 1998. 315–408.

⁵⁶ CZEIZEL 1984.

másik verziójában azonban már 3,3 millió magyarra jut egy zseniális alkotó személyiség, ami azt jelentené, hogy jelenleg hazánkban mindössze három zseni él, miközben én csak az Akadémián legalább egy tucatot ismerek.⁵⁷ GALTON népszerű hipotézise köztudomásúlag általában 1 millió emberre ugyan 1 zsenit feltételez (*egy korcsoporton belül*), de az ógörögöknél ez az arány szerinte, mint említettük már, 1 : 10 000.⁵⁸ Másutt, feltehetően kevesellve a tehetséget, látszólag megduplázza a tehetségesek számát. Egykori saját magát cáfolva viszont már arról ír CZEIZEL, hogy a 2,3 százalék magas IQ-val rendelkező okosok, „tehetségek” mellett állítólag létezhet még *egy másik* 2,3 százaléknyi specifikus tehetség is. Így CZEIZEL újabb meglátása szerint az elavult G + S-faktorok alkalmazása miatt összességükben voltaképpen a népességben $2 \times 2,3$ százaléknak, azaz 5 százaléknak felelne meg a kiemelkedő képességű „tehetségesek” aránya. Ebből azonban a kreatívok száma változatlanul 2,5 százalék marad.⁵⁹ Ez a nézet tulajdonképpen az IQ-vizsgálatoknál a 20. század elején felvetett, de soha nem verifikált látszólagos dualitására vonatkozik, amit azonban ma már teljes egészében negatívan értékelnek a pszichológusok legjobbjai. Máskülönbem sem lehet érvényes a tehetségre, minthogy a kreativitás esetében sem mutatható ki az „általános” képesség és a „speciális” tehetség ilyen mesterséges jellegű szembeállítás. A kreativitás természetesen csakis speciális lehet, mivel még a legismertebb zsenik sem tehetségesek minden területen. Tehát sehogy sem lehet egyetérteni azzal a feltételezéssel, miszerint az IQ elévült duális modelljéhez hasonlóan, átlagosan $2 \times 2,3$ százalék lenne a „tehetséges” személyek aránya a népességben. Mindez nem más, mint GALTON 19. század végi számításainak némi változtatásokkal és az egykoron nagy népszerűségre szert tett spearmani felfogásnak korrektnek egyáltalán nem mondható újbóli bevonása a kreativitás vizsgálatába. Ezt azóta már többször megkérdőjelezte a kompetens lélektani kutatás, amely legalább 35 éve kétszer is kiiktatta az IQ-t a kreativitás összetevői közül. (Először részlegesen, néhány évvel később pedig teljesen.) Sajnálatos módon ezeket az egymásnak jelentős mértékben ellentmondó, többször megváltoztatott, empirikusan soha nem ellenőrzött hipotetikus százalékarányokat veszik át kritikátlanul a hazai pedagógiai és pszichológiai tankönyvek is.

Ezzel szemben ma már, legalábbis külföldön, keleten és nyugaton egyaránt a kreativitás arányát a lakosságban éppen a legnevesebb kutatók egészen más-ként határozzák meg, minthogy általában sokkal többre becsülik a potenciális tehetségesek számát a populációban, mint annak idején GALTON és most CZEIZEL teszi. Erre az eltérésre azonban a hazai szakkönyvek általában nem szoktak felfigyelni, vagy sajnálatosan ritkán, csak úgy mellékesen térnek ki.

⁵⁷ CZEIZEL 1996; CZEIZEL 2001.

⁵⁸ GALTON 1869.

⁵⁹ CZEIZEL 1996. 77.

Mint ismeretes, a híres amerikai tudománymetrikus D. S. PRICE 6-8 százalékban adja meg a kreativitás lehetséges maximális arányát a népességben, legalábbis a tudósok vonatkozásában, minthogy szerinte a lakosság legfeljebb 6-8 százalék érheti csak el a tudományos kutatóval szemben támasztott követelmények minimális szintjét IQ vonatkozásában.⁶⁰ Mások azonban ennél jelentősebbnek gondolják a kreativitást, mert elég gyakran 10 százalék körülire becsülik. Így a populáció egy tizedére teszik a tehetségek számát V. V. BUNAK antropológus, B. C. URLANIS demográfus, a Nobel-díjas Simon KUZNETZ közgazdász és A. H. MASLOW, valamint F. J. MÖNIKS, I. H. YPENBURG amerikai, illetve holland pszichológusok. N. C. MEIER francia kutató ugyan némileg félreérthető módon, de lényegében hasonlóan nyilatkozott, amikor arra hivatkozott, hogy az alkotó tevékenységre képes emberek aránya némelyik nyugati országban a becslések szerint a lakosságnak legfeljebb 10 százaléka lehet.⁶¹ Az USA munkaügyi hivatala szerint a mérnökök számára minden területen, a tudományos-műszaki pályán pedig a legtöbb esetben olyan szintű térérzékelési készségre van szükség, amelyet a lakosságnak mindössze csak 10 százalék mondhat a magáénak.⁶² A német kutatók közül J. PETZOLD és P. PETERSEN, a reformpedagógia úttörői az iskolai tanulók kerek 10 százalékát tartják tehetségesnek.⁶³ Amíg a hírneves amerikai pszichológus a kreativitás motivációs elméletének kidolgozója, MASLOW és elvbarátai a népesség kb. tíz százalékára becsülik az önmegvalósító képességgel megáldott kreatív emberek számát, addig F. L. HOLLAND a 10-15 százalék mellett tör lándzsát, akárcsak D. ZOHAR és I. MARSALL.⁶⁴ Az utóbbiak szerint a kreativitás mint tudatunk sajátossága és agyunk fejlődési jellemzője ugyan mindenkinél kimutatható, mindazonáltal a tehetség fő motívumként csak a lakosság 10-15 százalékánál található meg. A neves angol történész, TOYNBEE úgy véli, hogy a társadalom mindenütt, sajnos még a nyugati kultúrában is, a nonkonformista, kreatív módon gondolkozó egyéneket, akik száma a szociálpszichológia szerint általában 10-15 százalék között mozog – kívülállónak tekinti.

Természetesen egyesek továbbra is kitartanak a hagyományos nézetek mellett, és a kreativitást a népességnek csak 2-3 százalékára becsülik TERMAN nyomán, mint J. SIMON, P. KENNEDY, valamint publikációinak többségében CZEIZEL. Vannak, akik még ennél is kevesebbre. SCHOPENHAUER világhírű német filozófus még GALTON előtt a 3 százalék mellett szállt síkra az alkotó tehetség számát illetően.⁶⁵ Isaac ASIMOV Amerikában élő futurológus a kultúráról írt könyvében valamivel többre becsüli a tehetséges emberek számát, mert

⁶⁰ PRICE 1979. 18. GALTON a tehetség öröklésének 8,3%-os arányát is felvetette.

⁶¹ MÖNIKS–YPENBURG 1998.

⁶² HAYTON 1983. 189–199.

⁶³ PETZOLD–PETERSEN 1992. 48.

⁶⁴ ZOHAR–MARSALL 2000. 248–249.

⁶⁵ LAMBERT 1998. 178.

az összes populációban, kortól és helytől teljesen függetlenül minden kultúrában változatlanul konstansnak tartja, nevezetesen 4 százalékra teszi. Néhányan pedig, mint HERRNSTEIN és MURRAY 5 százalék mellett foglal állást, mivel szerintük ennyi embernek az IQ-ja 125 pont feletti. Jóllehet újabban CZEIZEL szintén 5 százalékot emleget a tehetségesekkel kapcsolatban, amiből azonban a tulajdonképpeni kreatívok aránya továbbra is csak 2,3 százalék marad, mivel a másik 2,3 százalék a magas IQ-ra vonatkozik.⁶⁶ Tehát, amíg egyes kutatók a tehetség arányát a teljes populáció 1-2-3-4-(5)-6-8 százalékára becsülik, addig mások 10-15-20-25 százalékra, sőt néha 30 százalékra teszik. E rendkívül fontos tudományos interdiszciplináris vizsgálatot igénylő komplex problémával kapcsolatban, a tudósok között még nincs meg a konszenzus. Feltétlenül további kutatásra van szükség a kreativitás populációban való konkrét arányának megállapításában, továbbá eloszlása jellegének meghatározásában. Ennek a kérdésnek a tanulmányozása munkánk fő célja. Ezzel szeretnénk hozzájárulni a vitás, a rasszizmussal is gyakran összeütközésbe kerülő problémakör tanulmányozásához és megoldásához.

Hazánkban CZEIZEL a kreativitás problematikájával intenzíven foglalkozik; a külföldi kutatók, főleg GALTON, SPEARMAN, TERMAN, részben BURT, JENSEN, HERRNSTEIN, MURRAY és MARLAND hipotéziseinek átvétele nyomán a tehetséggel kapcsolatos elképzelését továbbra is az a priori feltételezett, de eddig még soha nem bizonyított normális eloszlásra alapítja. Az IQ viszonylatában az extrém eltérés pozitív irányban valóban 2,3 százalék szokott lenni a Gauss-görbén. Ez azonban módszertanilag nem teljesen korrekt eljárás, mert nem verifikálható a kreativitást illetően, amely mint köztudomású csaknem 50 éve, már nem mérhető a hagyományos intelligenciatesztek alapján. Köztudott az is, hogy bizonyos metodológiai és elméleti megfontolások miatt az adott kérdéssel foglalkozó tudósok nem mindegyike ért egyet azzal az 1869 óta máig élő tradicionális hipotézissel, miszerint a kreativitás normális eloszlású lenne. Sokak szerint állítólag Gauss-görbét ír le a populációkban, mint azt az intelligencia esetében is általában feltételezik, de amint HORVÁTH György monográfiájában megírta, ezt igazából még sohasem bizonyították. J. CATTEL, W. STERN, O. BOBERTAG szerint eddig valójában még nem volt kifogástalanul adatolva az IQ sokat hangoztatott állítólagos normális eloszlás jellege sem.⁶⁷ Tegyük hozzá rögtön: még kevésbé a kreativitásé, amelyet GALTON ugyan kategorikus formában eleve feltételezett híres munkájában, de már tanítványai közül a legjobbak jogos kétkedéssel fogadtak, akárcsak mostanság nálunk TAMÁS Pál az egyik megjegyzésében. Jóllehet csaknem fél évszázada már egyértelműen kiderült, hogy az IQ nem azonos a kreativitással, módszertanilag megengedhetetlen egyenlőségi jelet tenni a két egymástól független pszichológiai tulajdonság közé. Annak ellenére, hogy ez 1950-ig, J. GUILFORD fellépéséig, vagyis a kreativitás divergens

⁶⁶ CZEIZEL 1996. 48–53.

⁶⁷ HORVÁTH 1991. 188–193.

gondolkodás koncepciójának megjelenéséig teljesen elfogadott nézetnek számított a lélektanban. Csakhogy egyelőre még nem határozták meg a tudósok sem külföldön, sem nálunk a kreativitás eloszlás jellegének milyenségét, holott egyeseknél elég korán felmerült a kétely a kreativitás normális eloszlását illetően. Így a kreativitás eloszlás jellegének alaposabb vizsgálata és meghatározása még nyitott rejtély, megoldása továbbra is várat magára.

Sőt F. J. MÖNIKSTÖL és I. H. YPENBURGTÓL tudjuk, hogy még a kutatók azon jelentéktelen csoportja is, amely továbbra is csökönyösen ragaszkodik az intelligencia és a kreativitás vitatott összefüggéséhez (amely egyesek szerint gyengén korreláló, mások szerint egyáltalán nem létezik), nem tradicionális módon 2,3 százalékban határozza meg a tehetségek számát a populációban, hanem 5 avagy kereken 10 százalékban, habár ők is a normális eloszlás hívei, akárcsak MARLAND vagy PRICE.⁶⁸ A modern pszichológiai kutatások azonban 1962-től mostanáig elég egyértelműen kiderítették, többször igazolták, hogy az IQ egyáltalán nem azonos a kreativitással sem a 120-as IQ felett, sem pedig alatta. Voltaképpen ma már ehhez a megalapozatlan koncepcióhoz a komoly pszichológusok közül senki sem ragaszkodik, hiszen ez a professzionalizmus egyik legfontosabb fokmérője szakmai berkekben. Ebben a tekintetben az egyetlen kivétel csak Hans EYSENCK.⁶⁹ Figyelemreméltó tény, hogy a legmagasabb intelligenciával rendelkezők viszonylatában már vagy negyven éve elfogadott tételek számít az a tény, amely szerint az IQ 120 pontja felett található 10 százaléknyi csoportban egyáltalán nincs korreláció a kreativitás és az intelligencia között. Sőt KOGAN és WOLLACH amerikai tudósok 35 évvel ezelőtt végzett, kevésbé ismert, de rendkívül fontos kutatásai szerint a szóban forgó két lélektani tulajdonság, vagyis a tehetség és értelmesség (IQ) között egyáltalán nincs kapcsolat.⁷⁰ Egymástól teljesen független pszichológiai faktorokról van szó, méghozzá nemcsak IQ 120 felett, hanem ami még érdekesebb, IQ 120 alatt is, ahol a „korrelációs-együttható” nem 0,19-0,39, hanem erősen közelít a nullához. Ezt a nem mindennapi, kevésbé ismert tudományos eredményt jól alátámasztja az autista személyiségek vizsgálata is, akik között szintén pontosan 10 százalék a kiemelkedő képességűek aránya. Akárcsak az egészséges gyermekek közötti arány, amire a német szakemberek már 1927-ben meggyőzően rámutattak. Az autista személyek között jelenleg 24 rendkívül tehetséges, majdnem a zsenialitás határát elérő egyént tartanak számon a külföldi szakemberek, köztük Derek Paravicini zongoraművészt.⁷¹

Míndenestire amíg a híres popénekesnő Madonnának 140 az IQ-ja, addig Kennedy amerikai elnöknel csak 116-ot regisztráltak. Még érdekesebb, hogy

⁶⁸ MÖNIKS–YPENBURG 1998. 148.

⁶⁹ EYSENCK 1989. 46–97.

⁷⁰ KOGAN–WOLLACH 1965. 238–289.

⁷¹ VERNON 1970. 187.

amikor A. Poincarének a századfordulón élő zseniális francia matematikusnak A. Binet, az 20. században óriási népszerűséggel bíró intelligenciateszt megalkotója megmérte az intelligenciáját, az értelmességét mérő pontszámok alapján a kisegítő iskolában lett volna a helye.⁷² Ehhez hozzátehetjük, hogy a zseniális amerikai feltaláló és milliomos Hughes, amikor a saját gyárában álnéven jelentkezett felvételre, nem bizonyult alkalmasnak még segédmunkásnak sem. Jellemző a tehetséget mindig és mindenütt üldöző bürokráciára, hogy a híres olasz atomfizikust, Fermi 1938-ban, a Nobel-díj odaítélése után sem mentette fel az amerikai bevándorlási hivatal intelligenciájának vizsgálata alól, amely a magyar, orosz, olasz és zsidó származásúak bevándorlást kérők kb. 85 százalékát kategorikusan, de megalapozatlanul gyengeelméjűnek nyilvánította.⁷³ Sajnos a helytelenül értelmezett IQ-tesztvizsgálatok szolgáltak alapul az amerikai bevándorlási törvény megszigorításához 1924-ben, amely később megakadályozta a holokauszt elől menekülő európai zsidóság bevándorlását és megmenntetését. Ugyanakkor Izraelben ma már a 8-9 éves gyerekek közül gondosan kiválasztják azokat, akiknek tehetség gondozására az anyagi feltételeket az állam, az önkormányzatok és a szülők együttesen biztosítják. Amerikában szövetségi törvény teszi lehetővé, hogy a 124 pont feletti IQ-val rendelkező, 5 százalékot kitevő gyermek kontingenst különleges tehetségfejlesztő kurzusokon ingyenesen oktassák. Csakhogy az amerikai pszichológusok és pedagógusok az utóbbi időben kiemelten hangsúlyozzák, hogy a szóban forgó, jelenlegi 5 százalékos határ egyelőre voltaképpen ideiglenes pénzügyi korlát, mivel a vonatkozó törvényt akkor hozták, amikor még tévesen MARLAND javaslatát használták a kreativitás meghatározására. Ezen félreértés alapján egykoron azt hitték, hogy a tehetséges gyerekek maximális száma nem lehet több, mint 3-5 százalék. Ezzel szemben a legújabb becslés szerint az amerikai iskolások között a kreativitás aránya elérheti 15-20 százalékot.⁷⁴ Sőt RENZULLI szerint, aki a háromtényezős (IQ + K + M) kreativitásmodell kidolgozója, mely nagyon hasonlít RÉVÉSZ felfogására, akár a 25 százalékot is megközelítheti.⁷⁵

A KREATIVITÁS LOGNORMÁLIS ELOSZLÁSÁBAN A 10 SZÁZALÉKOS CSOPORT JELENTŐSÉGE

Nem véletlen, hogy az utóbbi időben egyre inkább előtérbe kerül a kreativitás arányának meghatározása mellett a vele szorosan összefüggő módszertani jellegű megoldatlan kérdés is, amely ugyancsak vitára ösztönöz. A felvetett prob-

⁷² HORVÁTH 1991. 248.

⁷³ HORVÁTH 1991. 253.

⁷⁴ TAKÁCS 1986. 159.

⁷⁵ RENZULLI 1977. 186; CZEIZEL 1996. 77.

léma az, hogy a tehetség eloszlása a populációban valóban GAUSS-féle szimmetrikus normális eloszlást mutat-e? Ezt a kutatás kezdete óta GALTON nyomán a kritikus hangok ellenére mind a mai napig szinte egyöntetűen állandóan hangsúlyozták, ám tételszerűen sohasem bizonyították. Jóllehet jelenleg már a tudósok egyre nagyobb része nem ért egyet ezzel az intelligenciatesztek hatására kialakult modellel a tehetség vizsgálatánál. Tudomásunk szerint a tradicionálisan használt normális eloszlási mellett más eloszlást egyelőre még nem javasoltak a kreativitáskutatásban.

Ezzel szemben a tanulmány szerzője által összegyűjtött empirikus adatok, valamint a nagy számok törvényszerűségeiből levonható elméleti jellegű következtetések egyértelműen azt mutatják, hogy a kreativitás sokak által használt GAUSS-féle *normális eloszlását* favorizáló hipotézis nagy népszerűsége ellenére sem állja meg a helyét. Hiába propagálják továbbra is egyesek ezt a hagyományos, de több mint száz éve nem bizonyított feltételezést, mert ez inkább az IQ-ra jellemző, bár még ott sem feltétlenül. Többek között azért sem lehet egyetérteni a kreativitás normál eloszlás jellegét axiómaként kezelő több mint százéves GALTON-féle hipotézissel, amiből eddig szinte mindenki kiindult, mivel kutatásaink egyértelműen azt mutatják, hogy a tehetségre vonatkozó empirikus adatok egy adott népességen belül más jellegűek. Nevezetesen a *logaritmus eloszláshoz* közelít, amely kimondottan aszimmetrikus jellegű. Ezt a GALTON Gauss-görbéjével élesen szembeállított logaritmus (lognormális) elosztást PARETO (1890) és LOTKA (1926) vagy ZIPF (1949) neve fémjelezi, ezért szokás inkább Pareto-törvénynek vagy Zipf-törvényszerűségnek nevezni a társadalomtudományokban.⁷⁶ A rendszerelmélet és a tudománymetria szerint szociális közegben a *normális eloszlás* nem jellemző, ez inkább a természeti jelenségek vizsgálatára alkalmas eloszlási szabály. Szerintünk több mint száz éven keresztül alapvető tévedés volt a kreativitás eloszlását a Gauss-féle *szimmetrikus* görbéhez hasonlítani a populációban, ami eddig általánosan elterjedt szokásnak számított. Mindenekelőtt azért, mert a tehetség eloszlása a közvetett adatok alapján is jól kivehetően logaritmus jellegű törvényszerűséghez közelít a populációban. Ezt az eloszlást újabban Pareto–Zipf-törvényszerűségnek is szokás emlegetni a különböző humán tudományágakban. Mostanában azonban előszeretettel legtöbbször inkább „ZIPF-féle törvény” néven alkalmazzák, mint-hogy egyedül a nyelvész ZIPF foglalkozott részletesebben a humán területen kimutatható lognormális (logaritmus) eloszlás kiemelt fontosságú interdiszciplináris jellegű problematikájával.⁷⁷

Véleményünk szerint az általunk vizsgált tehetség megnyilvánulásával kapcsolatos adatok egyértelműen azt mutatják, hogy a kreatív személyek aránya a populációkban nem a hosszú időn keresztül feltételezett GAUSS-féle normális eloszlást mutatja, ahogyan azt eddig szinte mindenki gondolta. A tehetség el-

⁷⁶ HAYTON 1983. 142–149.

⁷⁷ HAYTON 1983. 142–149.

oszlásában GALTON hipotézise végül is nem igazolódott be, mert a kreativitás eloszlása teljesen más jellegű, a PARETO által felfedezett *logaritmikus* (lognormális) eloszlásnak felel meg. Ez elméletileg azt jelenti, hogy a potenciális tehetségek aránya konstans módon állandóan a népesség egy tizedének, vagyis 10 százaléknak felel meg. Hasonlóan ahhoz, ahogyan PARETO – az európai országokban mindenütt megfigyelhető – a legjelentősebb jövedelemmel rendelkezők konstans 10 százalékát kimutatta. Ha a populációt értelemszerűen 100 százaléknak vesszük, annak mindig a mértani közepével arányos a kreatívok 10 százaléka, vagyis matematikailag a négyzetgyökével azonos az egy tizedet kitevő tehetségesek csoportja.

A félreértések elkerülése végett azonban megjegyezzük, hogy a potenciális kreatív réteget nem úgy kell kiszámítani, hogy egyszerűen a össznépszerűség egyedeinek, vagyis az abszolút számok négyzetgyökét keressük, hiszen óriási lehet a különbség a népesség négyzetgyöke és a populáció 10 százalék között, amely azonban szintén négyzetgyöknek számít. Voltaképpen a populációnak két négyzetgyöke van. Az egyik az abszolút számokból adódik, a másik a százalékra átszámított arányból. Számunkra az utóbbi a jelentősebb. Például míg a magyarok jelenlegi itteni létszámának, a 10 milliónak 3162 lesz a négyzetgyöke, addig a magyar nép 10 százaléka kereken 1 millió lesz, ami a szabályosan 100 százaléknak vett népesség négyzetgyökének felel meg, ennyi lesz a népességben a kreatívok aránya. Látható, hogy a tehetségesek arányára vonatkozó képlet rendkívül egyszerű, egyáltalán nem igényel bonyolult számításokat. Valószínűleg ezért is késett sokáig felfedezése. Egyszerűen kiszámítjuk a populáció 10 százalékát, amely egyúttal a népesség 100 százalékának a négyzetgyöke lesz. Ezzel kapcsolatban fontos még tudni, hogy ez azért is szükséges, mert csak a százalékszámítás bevonásával hasonlíthatjuk össze a különböző nagyságú populációkat, főleg a bennük érvényesülő kreatív személyekre vonatkozó általános törvényszerűségeket. Önmagában a népesség abszolút számából számított négyzetgyök nem adja meg a keresett kreatív elit arányszámát, hiszen minden egyes esetben más és más, egymással nem összevethető számjegyeket kapnánk.

Tehát a kiemelkedő kreatív réteg bármely etnikumnak egyáltalán nem a 2,3 százalékát, még kevésbé az 5 százalékát adja, ahogyan hagyományosan, de bizonyíték nélkül hosszabb ideje megalapozatlanul hangoztatják egyesek. Potenciálisan a kreativitás az eddigi feltételezéseknél jóval nagyobb csoportot alkot a populációban, méghozzá egy 10 százalékos nagyságú egységet. Koncepciókat meggyőzően támogatja a pszichológusok legújabb megállapítása, miszerint a kreatív alkotó folyamatban kiemelkedően fontos szerepet játszik a jobb agyfélteke. Az agynak ez a része a lényeg megértésének, az intuíciónak és a képi gondolkodásnak a központja. A népesség nagy részénél azonban a bal agyfélteke dominanciáját regisztrálták. Csupán a populáció egy tizedénél figyelhető meg az emberi agy mindkét féltekéjének kiegyensúlyozott funkcionálása, amely alapvető feltétele a tehetség megnyilvánulásának. Ezen túlmenően csak

a lakosság 12 százalékánál figyelhető meg a jobb agyfélteke kiemelkedő dominálása, amelyben a kreativitás központja található a képi látással egyetemben.⁷⁸ Nem véletlen, hogy a zsenikre a képi gondolkodás jellemző. A konkrét felméréseken alapuló kultúrszociológiai adatok közvetve szintén támogatják nézetünket. A nemzetközi összehasonlító felmérések alapján különböző országokban az autentikus magas kultúra befogadása csupán a populáció 10 százalékát érinti. Mint ahogy Abraham MOLES párizsi kommunikációkutató bebizonyította, a releváns információ befogadása is ilyen 10 százalékos arányú. A szociológiai vizsgálatok egybehangzóan bizonyítják, hogy a magasabb rendű autonóm kultúra az iparilag és gazdaságilag legfejlettebb európai és amerikai országokban csak a lakosság kisebb részéhez jut el. R. PETERSON és M. HUGHES az USA-ban végzett reprezentatív vizsgálatokban úgy találta, hogy a társadalomnak csak mintegy 10 százaléka sajátította el értő módon az autentikus kultúrát.⁷⁹ Akárcsak nálunk hasonló reprezentatív mintán – ugyanezre az eredményre jutott a magyar kutatók VITÁNYI Iván által vezetett csoportja. Körülbelül ugyanezt az eredményt kapjuk más országok viszonylatában is. Minden okunk megvan tehát annak feltételezésére, hogy itt egy mindenütt általánosan érvényesülő hatásról lehet szó. Igaz, hogy ezen szűkebb körön kívül van egy tágabb is: azok tartoznak ide, akik PETERSONÉK kifejezéseivel élve mintegy mindenevőknek (omnivor) tekinthetők, tehát heterogén kulturális érdeklődésük mellett az autonóm kultúra bizonyos termékeit is befogadják. Számuk azonban nem haladja meg a lakosság 30 százalékát, tehát még mindig kisebbséget alkotnak. A tudósok között végzett vizsgálatok szintén az említett 10 százalékos arányokat mutatják. A tudományometriában régóta elfogadott tételnek számít, hogy a kutatók egy tizede, vagyis 10 százaléka számít kiemelkedőnek, pontosabban rendkívül produktívnak.⁸⁰ A tudományos produktivitás azonban nem egyértelmű fokmérője a kreativitásnak, jóllehet tendenciája kivehető.⁸¹ Ugyanez a helyzet a politikában is, mivel normális körülmények között csak kb. minden tizedik ember érdeklődik intenzívebben a politika iránt. Jelenleg Európában és az USA-ban 10-12 százalék körül van ez az arány. Egyes elszórt adatok alapján azonban a múltban ugyanilyen lehetett a helyzet. Ezt jól mutatja az ókori Görögország esete, ahol Athénben 40-42 000 szavazásra jogosult szabad hellén férfi közül rendszeresen mégis csak 4500 járt szavazni. (Attikában 40 000 idegen és 400 000 rabszolga élt.) Az középkori kínai példák, valamint az eurázsiai sztyeppeiek lovas nomádok társadalmának szervezetében hasonló arányt mutatnak. Az előbbi a világhírű, Párizsban élő magyar származású sinológus, Étienne BALÁZS munkájából tudjuk. Érdekes, hogy B. RIMLAND angol pszicho-

⁷⁸ SZAVENKOV 2000. 48–49.

⁷⁹ VITÁNYI 1990. 58–62.

⁸⁰ PRICE 1979. 48.

⁸¹ PRICE 1979. 53.

lógus szerint még az *autista* populációban is – amely az értelmi fogyatékoság kategóriájába tartozik – a különleges képesség nagyjából szintén 10 százalékos előfordulási gyakorisága figyelhető meg.⁸²

A kreativitás állandó arányával kapcsolatban megemlítem még, hogy a nemrég nyilvánosságra hozott CIA-statisztika szerint az amerikai elhárító tisztek 10 százaléka szervezi be a legtöbb külföldi ügynököt, vagyis ebben a szervezetben is, mint mindenütt, jól kivehető egy 10 : 100 állandó arány, amire még nem figyelt fel a kutatás. A CIA vezetése empirikus úton nyert adatai alapján viszont tisztán látja a sikeres és a sikertelen munkatársak 1 : 10 arányát, amely egyáltalán nem véletlenül egyezik a német tengeralattjáró parancsnokok hasonló arányával is.⁸³ SCHELLENBERGTől tudjuk, hogy a háború alatt a keleti frontvonalon az ellenséges oldalra átdobott diverzánsok és felderítők 10 százaléka csak visszatérnie veszélyes feladat teljesítése után. A GRU, a szovjet katonai felderítő szolgálat toborzó tisztjei az orosz hadseregben, ahhoz, hogy találjanak tíz külföldön bevethető hadiipari vagy katonai kémkedésre egyaránt alkalmas tehetséges jelöltet, minimum 80 előre kiválasztott célszeméllyel beszélgettek el.⁸⁴ Majd ezután részletes környezettanulmányt végeztek a vidéki katonai garnizonokban szolgáló, igyekvő fiatal tisztek között. Ennek ellenére, hogy a szovjet titkosrendőrség, a KGB toborzási módszereiről egyelőre keveset tudunk, aligha tévedhetünk nagyot, ha feltételezzük, hogy a GRU édestestvérénél, a KGB-nél lényegében hasonló arányok szerepeltek a tehetséges ügynökök keresésénél, beszervezésnél és kiképzésénél. Ez a szám 100-ból kiválasztott személy, +/- eltéréssel elég jól megközelíti a várt 1 : 10 arányt, ami lényegében megfelel az amerikai és orosz űrhajósok kiválasztásánál vagy egyes külföldi elit katonai alakulatoknál alkalmazott felettebb szigorú felvételi vizsgán alkalmazott arányoknak.

Ezzel egybevágó érdekes statisztikai egybeesés, hogy olajfúrások alkalmával 100 tudományosan gondosan előkészített próbafúrásból rendszerint csak 8 szokott sikeres lenni. A tenger mellett lakó, hajózással aktívabban foglalkozó népeknél a közmondásukból ismert idevonatkozó érdekes kifejezés a „kilencedik hullám”. Ez empirikusan megfigyelt valós tény. Ez azt jelenti, hogy vihar esetén mindig a 9. hullám a legnagyobb és legveszélyesebb a hajó és a matrózok számára, erre kell különösképpen ügyelni.

Mindenesetre biztos, hogy a német titkosrendőrség a háború alatt nem volt tisztában a tehetséges emberekkel kapcsolatos 10 százalékos konstans létezésével. Máskülönben nem zaklatták volna feleslegesen a sikertelen vagy kevésbé sikeres tengeralattjáró parancsnokokat, akik a kapitányok összlétszámának kerek 90 százalékát tették ki.⁸⁵ Felelősségre vonás fenyegetésével próbáltak

⁸² RIMLAND 1999. 20.

⁸³ HAYTON 1983. 283.

⁸⁴ DRUZSINYIN 1998. 269.

⁸⁵ HAYTON 1983. 274.

nyomást gyakorolni rájuk harci aktivitásuk jelentősebb fokozása érdekében. Ugyanis a hivatalos szervek nem értették azt a számukra teljesen megmagyarázhatatlannak tűnő jelenséget, hogy az aktív harci cselekményekben részt vett tengeralattjáró parancsnokoknak csupán egy kisebbsége, az egész parancsnoki állománynak mindössze 10 százaléka volt, akik elsüllyesztették az ellenséges hajók abszolút többségét. A többi kapitánynak pedig nem nagyon termelt győzelmi babér. A Gestapo persze állandóan szabotázsra gyanakodott, pedig az I. világháborúban ugyanez az arány volt megfigyelhető a német haditengerészetnél, és ugyanilyen arányban osztogattak magas kitüntetések is.

Jelenleg az orosz pilóták 10 százaléka kiváló minősítésű, akiket a légierő vezetése a megfelelő tesztek alapján és a sokéves gyakorlat után a legjobbaknak tart, és most a krónikus benzinhiány ellenére mégis kénytelenek biztosítani számukra legalább a minimális számú gyakorló repülést. Jellemző, hogy a Sztálin által feltett kérdésre, hogy voltaképpen hány filmet is gyártanak Moszkvában évente, és ebből mennyi tartható művészileg kiemelkedő alkotásnak, a 110 : 10 nagyon is reális választ adták. Azonnal felvetette, hogy nem lehetne-e ezentúl 100 sikeres szovjet filmet csinálni a Szovjetunióban.⁸⁶

További fontos szociálpszichológiai tény, hogy általában egy etnikumon belül csupán a népesség 10 százaléka számít az etnikai vagy nemzeti identitás legöntudatosabb harcosának. A nyugat-európai nemzeti felszabadító mozgalmak (baszk, katalán, korzikai, flamand, skót, walesi és északír) részletesen feldolgozott adatai azt mutatják, hogy ezen 10 százalékon belül nem több mint 3 százalék kész aktívabb módon, nemegyszer akár fegyveresen is részt venni szűkebb hazája autonómiájának vagy függetlenségének kiharcolásában. A jogvédő zsidószervezetek statisztikai adataiból tudjuk, hogy egészen Gorbacsov reformjáig a Szovjetunióból az antiszemita üldözés miatt kivándorolni kényszerült szovjet zsidóknak csupán 10 százaléka települt át Izraelbe, 90 százalékuk más nyugati országba vándorolt ki, ahol az esetek többségében sikeres tudományos vagy művészi karriert futottak be. Más államokból származó szociológiai adatok is egyértelműen ezt mutatják. A politológia és a politikai antropológia szerint hasonló arányt mutat a demokrácia körülményei közepette minden nép politikai aktivása. A lakosságnak csupán néhány százaléka vesz részt aktívan az egyes pártok munkájában, miközben, mint említettük, 10 százalék érdeklődik jobban a politika iránt. Az amerikai kulturális antropológia adatai szerint az USA-ban a polgárháború után a délen élő négerkérek 10 százaléka költözött északra, azon államok területére, ahol előzőleg már jó ideje nem volt ismert a rabszolgaság embertelen intézménye.

Mostani statisztikánk szerint hazánkban a felnőtt lakosságunk egytizede rendelkezik jelenleg felsőfokú végzettséggel, miközben a magyar népesség 10,8 százaléka beszél idegen nyelven. Megemlíteném ezzel kapcsolatban még,

⁸⁶ DRUZSINYIN 1998. 359. Érdekes, hogy jelenleg is 10 jó film készül.

amit VITÁNYI Ivántól tudok, hogy hazánk 10 millió lakosából 10 százalék, vagyis 1 millióan érdeklődnek valamiképpen a zene iránt. Ezek egy tizede, 100 000 ember amatőr módon foglalkozik vele, akiknek azonban 10 százaléka, 10 000-en (a népesség 0,1 százaléka vagy másképpen 1 ezreléke) már a hivatásos zenészek kiváltságos táborát alkotják. A magyar Zeneszerző Szövetség pedig állítólag 1000 tagot számlált 1989-ig bezárólag.

Véleményünk szerint – mint minden etnikum esetében, így a magyarságnál is – ez a minden egyes népre jellemző 10 százalékos konstans törvényszerűség funkcionált a tehetségesek számát illetően egykoron, és ez működik jelenleg is. Ez a legkülönbözőbb populációkban egyaránt kimutatható. Mindezt bizonyítja, hogy az örmény kutatók Jerevánban a legrégebb keresztény népnél a kreatív személyek számát mostanában végzett vizsgálataik alapján 11 százalékra becsülik.⁸⁷ Ezt más népeknek a nyugati szakirodalomból ismert 5 százalékaival, illetve a hagyományos 2,3 százalékaival vetik össze némileg etnocentrikusan, de módszertanilag biztosan helytelenül.

Mindent összevetve szerintünk GALTON alapvetően tévedett, akárcsak számos neves követője, mert a kreativitás mint alkotó tevékenység nem GAUSS-féle normál eloszlás jellegű, ahogy a 19. század közepe óta egészen mostanáig feltételezték, hanem *logaritmikus* (lognormális) eloszlást mutat. Ezt jelenleg a rendelkezésünkre álló empirikus adatok ugyanúgy alátámasztják, mint a nagy számok törvényszerűségei. Hasonlóképpen ahhoz, ahogy a tőzsdén, avagy a most bevezetett komputeres pénznyerés esetén a résztvevők kb. 10 százalékának van csak szerencséje, illetve jelentősebbnek mondható profitja.⁸⁸ Az igazgyöngy és smaragd esetében is csak 10 százalék számít igazából megfelelő minőségűnek. Amerikai számítások szerint a nők 10 százaléka tartható szépnek. Más szóval ezt az igen fontos határt, beleértve a minőségi kritérium határát is, egyértelműen a 10 százalék, vagyis a populáció négyzetgyöke határozza meg, amely a szóban forgó csoport mértani közepének számít. Mindezt elég jól tükrözi a csaknem univerzális jellegű „Zipf-eloszlás”, illetve pontosabban a „Pareto–Zipf-törvény” vagy „Pareto–Lotka–Zipf-törvényszerűség”, amelynek lognormális (logaritmikus) jellege a tudósok kutatói kollektíváiban, a tudományos publikációk, valamint a hivatkozások gyakoriságában egyaránt kimutatható. Köztudottan a kutatók egytizede írja az összes tudományos publikáció nagyobb részét, több mint felét. Ez a 100 százalékának vett szerzői gárdának egyértelműen a négyzetgyöke lesz. A tudósoknak például évente csupán 9 százalékára hivatkoznak kétszer a kollégák, háromszor 3 százalékára, négyszer pedig csupán 1 százalékára! Nem értünk egyet PRICE-szal, miszerint a fizikával vagy matematikával foglalkozó folyóiratszerzők abszolút számának a négyzet-

⁸⁷ K. DZSAGACPAN professzor szíves szóbeli közlése 1996-ban, jereváni tanulmányutamon.

⁸⁸ SZAVENKOV 2000. 258.

gyöke adná a kiemelkedő kutatókat. Abban téved, hogy a szerzők abszolút számának nem a négyzetgyöke, hanem a 10 százaléka lesz az, aki a vizsgált populáció 100 százaléknak vett négyzetgyökét képviseli. Ugyanis csak úgy lehet összehasonlítani a különböző nagyságú populációban funkcionáló azonos törvényszerűségeket, ha előbb bevonjuk a százalékszámítást. Csakis ekkor lesz a 10 százalék egyben a 100 százaléknál nagyobb populációnak a négyzetgyöke. Más esetekben ez a törvényszerűség azonban nem figyelhető meg. A 10 százalék és a négyzetgyök ugyanis csak egyetlen különleges esetben esik egybe, amikor a csoport egyedeit százalékká alakítjuk át, és úgy vizsgáljuk az arányokat. A könyv- és folyóirat-statisztikák szintén állandóan a 10 százalékos használati arányt domborítják ki.

A fentebb vizsgált kreativitásra vonatkozó érdekes 10 | 90 arány nem más, mint egy eddig nem eléggé értékelt általános rendszerelméleti törvényszerűség általunk felfedezett rendkívül fontos esete. Nevezetesen arról van szó, amit G. K. ZIPF, a neves harvardi tudós – aki a termodinamika elméletének entrópia koncepcióját hasznosította a nyelvtudományban – már régóta állít. Szerinte az emberek, az erőforrások, az energia és a populáció mint önszervező dinamikus nyílt rendszerek igyekeznek úgy megszervezni saját működésüket, hogy belőlük hozzávetőlegesen 20-30 százalék hozza létre az általuk végzett tevékenység eredményének kb. 70-80 százalékát. A társadalomban, legalábbis normális körülmények között, beleértve a modern gazdaságot, mindenütt beáll egy állandónak mondható 20 : 80 arány.⁸⁹ Például a lakosság 20 százaléka rendelkezik az adott országban a jövedelem és vagyon nagy részével, vagy az ipari termelésben a termékeknél a hibák 80 százaléka a hibaokok csupán 20 százalékából ered. Ennek a konstans 80 | 20 elvnek számunkra további kutatást szolgáló fontos aloszata az általunk említett kiemelkedő jelentőségű állandó 10 : 90 aránytalanság. Erre, vagyis a logaritmikus eloszlással kapcsolatos jelenségre még GALTON életében PARETO hívta fel figyelmet 1896–1897-ben. Először Angliában fedezte fel, de később a többi európai ország és az USA gazdasági életében általa kimutatott állandóan ismétlődő egybeesések kapcsán.⁹⁰ Mindenütt a lakosság 10 százaléka rendelkezett akkor is, mint most a jövedelem többsége felett. Egyáltalán nem kizárt, hogy a 20 | 80 állandó arány végül is széles körben elterjedt, szinte univerzálisnak mondható 10 | 90 konstans aránytalanságból levezethető szabályszerűség.

Mindez egyértelműen azt jelenti, hogy a kreativitás eloszlása minden népességben belül, sőt az egész emberi faj, a Homo sapiens esetében, amely egységes populációnak tekinthető – nemcsak a rasszoktól, hanem etnikumoktól és társadalmaktól, illetve népességtől teljesen függetlenül – hasonló tendenciát mutat. Más szóval a kiemelkedő adottságok és képességek, a tehetség viszonylatában

⁸⁹ ZIPF 1949. 228.

⁹⁰ SAMUELSON

nem GAUSS-féle *normális eloszlást* kapunk, hanem csaknem mindenütt egyöntetűen *logaritmikus* (lognormális) jellegű eloszlást figyelhetünk meg. A népességben megfigyelhető 10 : 90 állandó arányban értelemszerűen a 10 százalék a szellemileg értékesebb részt, a kreatív kisebbséget, a potenciális szellemi elitet reprezentálja. Ily módon elméleti megfontolások miatt is minden bizonnyal a populáció egy tizedét (ami a mindig 100 százalékot kitevő csoport 10 százalékkal egybeeső konstans négyzetgyöke), vagyis minden tizedik embert lehet kreatívnek tartani. Tehát nem minden ötvenediket, ahogy egyesek hazánkban és külföldön megalapozatlanul régebben feltételezték.

A félreértés elkerülése végett megjegyezzük, hogy a populációban a kreativitás arányának megállapításakor az általunk alkalmazott logaritmikus eloszlást nem PARETO vagy ZIPF találta fel. Ők csupán egy vagy több humán területen észrevették, jobban mondva egyes országok, társadalmak életében kimutatták ezt a logaritmikus szabályszerűséget, főleg a gazdasági és szociális tevékenységre vonatkozóan, valamint a nyelvészeti statisztikákban. Ezért ezt a gyakran ismétlődő konstans törvényszerűséget róluk nevezték el, jóllehet az igazi neve a matematikában egyszerűen logaritmikus vagy lognormális eloszlás, illetve logisztikus görbe. A logaritmust a 16–17. század fordulója óta jól ismeri a nyugati tudomány J. NAPIER (1550–1617) jóvoltából.⁹¹ Csakhogy PARETO, a neves olasz szociológus több mint száz évvel ezelőtt és nyomában mások nem a kreativitás eloszlásának meghatározására használta a logaritmikus eloszlást a populációban, mint mi most ebben a tanulmányunkban. A korabeli európai országok gazdaságában a lakosság jövedelemeloszlási arányának kimutatására alkalmazta. Kiderült, hogy mindenütt a lakosság egy kisebbsége, 10 százaléka birtokolja a jövedelem nagy részét. A nyelvészeti statisztikában ugyanakkor a szavak gyakoriságának törvényszerűségére mutattak rá. Jelentős felfedezéseket tettek anélkül, hogy tudatosult volna bennük, hogy voltaképpen egy sokkal szélesebb körben alkalmazható univerzális törvényszerűséggel van dolguk, amire érdemes felfigyelni. A kreativitás arányának meghatározására a népességben – tudomásunk szerint – egyedül csak e sorok írója javasolta a logaritmikus jellegű eloszlás felhasználását, amely az emberi populációk vizsgálatában és a társadalmi jelenségek statisztikai elemzésénél kiválóan hasznosítható eszköznek látszik. Különösen perspektivikus az alkalmazása szociális, kulturális jelenségek elemzésénél. A harang alakú szimmetrikus normális eloszlást preferálók többsége a tehetség arányát eddig általában megalapozatlanul minimális szinten 2–3 százalékban, jobban mondva 2,3 százalékban „határozta” meg. Újabban azonban néha már némileg módosítva inkább kétszer 2,3 százalékban, azaz 5 százalékban adják meg a „tehetség” arányát. Az utóbbi feltehetőleg csak terminológiai félreértés, mivel továbbra is 2,3 százalék valódi kreatív személyről, továbbá 2,3 százalék magas IQ-jú, értelmes, de nem alkotó

⁹¹ HAYTON 1983. 283–294.

vénával megáldott emberről van szó a tradicionális G- és S-faktoroknak megfelelően. Ez utóbbiakat, az ötvenes-hatvanas évekig tehetségeseknek nevezték, és a régi elnevezés reliktszerűen máig fel szokott bukkanni, ami persze zavart okoz.

Elméleti és empirikus megfontolások miatt azzal a feltételezéssel, amely 100 ember közül csak 2-t vagy 3-at, legfeljebb 4-t vagy 5-t tekint tehetségesnek, nem lehet egyetérteni. Ugyanúgy, mint ahogy az 1 százalékos vagy ennél kisebb 0,4-0,1-0,025 százalékos kreativitási arányt emlegető hipotézisek sem tarthatók túlságosan meggyőzőnek. Ezek a tradicionális felfogások ma már jobbra csak tudománytörténeti jelentőséggel bírnak. A kreativitás aránya a régebbi feltételezéseknél jóval jelentősebb a populációban, mert 10 százalék körül ingadozik, amely számot nemcsak empirikusan, hanem elméletileg is meg lehet alapozni. Matematikailag éppenséggel a 100 százaléknak vett csoport négyzetgyökének felel meg. Ez máskülönben az adott populáció mértani közepének is számít, de egyben a konstans 10 százalékot kitevő kreatív réteg négyzetgyöke is, egy igencsak jelentős határt jelent, amit eddig a kreativitás kutatás nem vett észre.

GALTONnak néhány, a kreativitáskutatás által teljesen elfelejtett megjegyzése továbbra is fontos ténynek látszik. Azért, mert ezek, a több mint száz éven át mindenki által figyelmen kívül hagyott érdekes adatok a kreativitás valóságos, 10 százalékos arányához sokkal közelebb állnak, mint a jól ismert, koncepciószzerűen kidolgozott, de téves hipotézise. E rendkívül hosszú időn keresztül a kutatás által sajnálatosan negligált számítása a tehetséges személyek arányát nem 0,025 százalékban adja meg, hanem sokkal többen. Erre a rendkívül fontos, de érdemtelenül figyelmen kívül hagyott adatra, vagyis a tehetség csaknem 10 százalékos öröklésének meglétére akkor talált rá GALTON, amikor történeti anyagon az angol és skót nemzetségek családfáit vizsgálta. D. és S. SCHULTZ szerzőpáros szerint számításai alapján arra a következtetésre jutott, hogy az általa összegyűjtött 4000 híres, tehetségesnek tartott férfinak 977 gyermeke örökölte apja kiemelkedő képességét. Ez szerintünk a mendeli 3 : 1 arányt jelenti. GALTON, jó matematikus lévén, rögtön ellenőrizte számítását egy ugyanennyi személyből álló, úgynevezett véletlenszerűen összeállított mintán, ahol várható módon kevesebb tehetséget talált, mert csupán 332-t sikerült kimutatnia. GALTON azonban kutatásaiban a tehetség családbeli öröklése érdekelte jobban, világosan látta, hogy a kapott 8,3-10 százalékos körüli tehetségarány nemcsak nem felelt meg, hanem igencsak messze állt a tehetséggel kapcsolatos előző számításaitól, amelyek bizony sokkal kevesebb, 0,025 százalékos kiváló személyiséget mutattak ki, egymillióra 250 tehetséget.

GALTON sajnálatos félreértésének az a magyarázata, hogy a tehetség általa kimutatott magas aránya ellentmondott a kiemelkedő képesség populációbeli normális eloszlásáról vallott, előzőleg általa már részletesen kidolgozott koncepciójának. Ilyen nagyságrendű, számítását megerősítő további empirikus adatot viszont nem sikerült találnia. Bár éppenséggel a keze ügyében lettek

volna. A Cambridge-i Egyetem híres matematikai vizsgáinak eredményét ugyanis részletesen feldolgozta könyvében, de prekoncepciója miatt, elfoglaltsága következtében nem vette észre, hogy a legjobban teljesítő diákok, a „senior wranglerek” a vizsgált hallgatói populációnak pontosan a 10 százalékát adták, akárcsak a szintén általa elemzett főbírák az angol ügyvédek legjobbjai közül kerültek ki, akik a brit jogászoknak kereken egytizedét alkották.

GALTON ugyanakkor jól látta, hogy az egyetemi hallgatók csoportjai nem véletlenszerű mintát alkotnak, amire még életében tanítványai kritikailag rámutattak, mégis mindenáron bennük szerette volna empirikusan megtalálni a tehetség normális eloszlásának bizonyítékait. QUÉTELET tekintélye nyomán lett a normális eloszlás fanatikus híve, akinek szellemes koncepciója munkásságára óriási hatással volt. Belga mesterének tudományos műveivel 1865-ben, nem sokkal a tehetség örökletességéről szóló első tanulmánya, illetve monográfiája megírása előtt ismerkedett meg.

Mindketten tévesen azt hitték, hogy a világ összes jelensége szinte kivétel nélkül a „normális eloszlás” törvényének van szigorúan alárendelve, és feltétlenül a Gauss-féle görbének kell megfelelnie. Ezt a tévedést nevezi a tudománytörténet „quetelizmusnak”. Mindennek következtében a zseniális GALTON abban az alapvetően téves hitben ringatta magát, hogy egy rendkívül nagyszabású, szinte mindenre magyarázatot adó univerzális jellegű törvény (szerűség) birtokába jutott a statisztika egyik neves alapító atyja, QUÉTELET jóvoltából. Ezért igyekezett a népeességben a tehetség állítólagos „normális eloszlását” mindenáron „empirikusan” is kimutatni. A tehetség ilyen jellegű Gauss-görbeszerű eloszlását eleve feltételezte, amióta megismerkedett a belga statisztikus sokat ígérő koncepciójával. QUÉTELET táblázata nyomán a „normális eloszlásban” a szórások arányát, a tehetség eloszlását, a közepestől pozitív irányban való eltérést GALTON az akkor alkalmazott szórási pontoknak megfelelően, hierarchikus módon: 16,33 százalék + 6,35 százalék + 1,75 százalék + 0,025 százalékarányban adta meg. Csakhogy úgy látta, ide nem lehet beilleszteni a szóban forgó számításaiban többször is kimutatott 10 százalékos tehetségarányt.

A tudománytörténet és kreativitáskutatás óriási kárára az elkövetkezendő időben GALTON ugyanis soha többé nem foglalkozott a siker reményével kecsgetető számításával, pedig ezután még 47 évet élt és alkotott teljes szellemi frissességben. Főleg azért, mert ez a mai kreatológiában is szenzációszámba menő adat akkor a neves szerző korabeli társadalomról vallott elképzeléseinek teljes mértékben ellentmondott. Ő már 1869-ben is a meritokrácia, a tehetség uralma elkötelezett hívének tartotta magát. Ezt a 8,3-10 százalékos tehetségarányt túlságosan magasnak tartotta, képtelen volt összeegyeztetni az angol elit ehhez képest minimális számával a viktoriánus brit társadalomban, még kevésbé az általa annyira megkedvelt, „mindent megmagyarázó” normális eloszlással, amelyet akkor a QUÉTELET-táblázat konkrét számadatai képviseltek.

AZ AKTÍV 3,16 SZÁZALÉKOS CSOPORT SZEREPE A KREATÍV ELIT RÉTEG LOGARITMIKUS ELOSZLÁSÁBAN

A kreativitás is, mint szinte minden jelenség az emberi társadalomban, hierarchikus jellegű. A tehetség – csökkenő tendenciával – egyértelműen az 1 százaléktól a 10 százalékig terjedő tartományban koncentrálódik bármely populációban. A népességben kimutatott kreatív csoport is szabályos logaritmikus módon strukturált. Benne megtalálható: 1 százalék, 3 százalék, sőt a 10 százalék arány is. Legalábbis ezt mutatják az empirikus adatok mellett az elméleti feltételezések is. Tehát a jól ismert 1–3,16–9,9 számsor adja a logaritmikus eloszlást, amelyet a szakirodalomban sokszor lognormálisnak is hívnak. Kutatásaink szerint a Pareto–Zipf-törvényszerűség logaritmikus (lognormális) eloszlás szabályainak engedelmeskedve, a népességben belüli 10 százalékot kitevő potenciális kreatív csoporton belül kell lennie egy valamivel kisebb 3 százalékos, pontosabban 3,16 százalékos alcsoportnak is, ami empirikusan jól kimutatható. Ez a 10 százalékos potenciális kreatív elit rétegnek a kiemelkedő alegysége, számszerűen pontosan a négyzetgyöke. Ez nagyon érdekes, mert azt jelenti, hogy nemcsak az egész népességben, hanem magában a kreatív személyek populációjában is működik az említett lognormális eloszlás törvényszerűsége. Ahogy az egész népesség viszonylatában a 10 százalék úgy a kreatív csoporton belül viszont 3,16 százalék lesz a vizsgált populációnak mind a négyzetgyöke, mind pedig a mértani közepe. Ez érdekes módon megfelel a népességgenetika modern álláspontjának is, amire még egyáltalán nem figyelt fel a kreativitáskutatás. A populációgenetika általában kevésbé ismert, de számunkra nagyon fontos megállapítása szerint ugyanis szinte minden biológiai populációban állandóan hozzávetőleg 4 százaléknyi rendkívül aktív egyed található.⁹² Feltehetőleg ezt bizonyítja, hogy a különböző etnikumok esetében a népességben csupán kb. 4 százalék (pontosabban 3,6 százalék) azok száma, akik rendszeresen könyvet olvasnak. Itt kell megemlíteni, hogy az iskolások és óvodások között hozzávetőleg 4–6 százaléknyi a csodagyerekek száma, akiknek többsége állítólag középosztálybeli fiú. Születésükkor általában túl vannak szüleik a gyermekáldás szokásos életkorán. Érdekes, hogy nagy részük császármetszéssel jött a világra. Néhány százalékuk lemorzsolódik a pubertáskor körül, mivel nem minden csodagyermekből lesz kiemelkedő tehetségű alkotó felnőtt.⁹³ A csodagyerekek említett 4 százalék körüli aránya lényegesen közelebb áll a 3–3,16 százalékhoz, amely a populáció köbgyöke. *A genetikusok szerint minden populációban kb. 4 százalék az aktív egyed.*

Nem kizárt azonban az sem, hogy a kimutatott 10 százalékos, illetve 3,16 százalékos (vagy 4 százalékos) csoport mellett feltehetően még egy nagyobb,

⁹² DRUZSINYIN 1998. 179.

⁹³ TAKACS 1986. 255–257.

kb. 30 százalékos csoport is létezhet, de ez még további vizsgálatot igényel. A feltételezett, de egyelőre nem bizonyított 30-31 százalék éppen a szóban forgó 3,16-nak a harmadik hatványa lenne, mint ahogy a 10 százalék voltaképpen a négyzetét jelenti. Az elmondottak összhangban vannak azzal a számítással, miszerint az autentikus kultúrát – különböző mértékben – befogadók teljes létszáma kb. 40 százalék, ebből azonban csupán 10 százalék fogadja be a komoly kultúrát igazán, 30 százalék pedig csupán részben. Ha ebben az esetben alkalmazuk az aktív és passzív kommunikáció viszonyában A. A. MOLES által kimutatott 10 : 1 állandó arányt, várható módon egy 4 százalék körüli aktív kisebbséget kapunk. Ez lényegében jól megfelel az autentikus kultúrát befogadó elit 10 százalékos csoport négyzetgyökének, amely 3,16 százalék lesz, de egybeesik a rendszeres olvasók számával is. Nem véletlen, hogy a gazdasági életben szinte mindenütt megfigyelhető a leggazdagabb 10 százalékon belül egy kb. 4 százaléknyi nagyságrendű szupergazdag csoport. Beleértve ebbe az USA és az európai országok mellett Dél-Amerikát is, például Argentínát, ahol ez az arány a 10 százalékot kitevő jómódúak rétegén belül pontosan 3 százalék, akár csak az Örmény Köztársaságban vagy a jelenlegi Oroszországban. Sőt egykoron a volt Szovjetunióban is, ahol pedig 1929–1985 között csak hallomásból ismerték a piacgazdálkodást, mégis a lakosság éppen négy százaléknyi részének volt kiemelkedő összeg az ottani OTP betétjén.⁹⁴

Érdekes, hogy egyes egyetemeken, ahol a kari adminisztráció megkülönböztetett figyelemmel kísérte a megfelelő szakot végzett hallgatók későbbi életpályáját, tudományos sikereit, több helyen konstataáltak egy kb. 3-4 százalékos csoport kiemelkedő teljesítményét az adott foglalkozási ágban, még hozzá nemcsak külföldön, hanem hazánkban is. Egy 100 fős évfolyamból általában csak hárman tűnnek ki mint építészek, színészek, avagy újságírók.⁹⁵ Az Egyesült Államokban pedig száz, egyenként hatvanöt évet megért személy közül 10 százalék számít többé-kevésbé sikeresnek. Ezen belül 1 százalék nagyon gazdag, 4 százalék pedig jómódú, 5 százalék pedig tovább folytatja munkatevékenységét. (A fennmaradó 90 százalék állami vagy családi támogatásra szorul.)

Rendkívül érdekes a kreatív személyek logaritmikus (lognormális) eloszlása szempontjából N. Sz. TRUBECKOJ (1886–1937) zseniális kultúrantropológus és strukturalista nyelvész *páneurázsiai* etnológiai mozgalma a Nyugaton élő háború előtti orosz emigrációban. Ennek informális struktúrája szabályszerű *logaritmikus* eloszlást mutat. Amint azt TRUBECKOJ 1925-ben barátjának írt leveléből tudjuk, a sajátos „eurázsiai kultúra koncepcióját” valló csoport létszáma olyan volt, hogy miközben 100-an tartoztak a páneurázsiai mozgalom meggyőződéses híveinek szekértáborába, csak 30 személyt lehetett aktívabb tagnak tartani, miközben 8-an alkották a keménymagot. Az egészet egy három főből álló trojka irányította, és egy, a páneurázsiai elméleti koncepciót kidolgozó

⁹⁴ HAYTON 1983. 218–269.

⁹⁵ DRUZSINYIN 1998. 281.

nagyszabású „ideológussal” rendelkezett, akinek a neve P. H. SZAVICKIJ volt.⁹⁶ Világos, hogy az Eurázsia egykori történetét favorizáló orosz kulturális mozgalom spontánul kialakult szerkezete szemléletesen tükrözi a sokat emlegetett logaritmikus jelleget: 1 : 3 : 8 : 30 : 100. Ezeket a lognormális eloszlásra jellemző százalékarányokat (1 százalék : 3,16 százalék : 10 százalék : 31 százalék : 100 százalék) más szociális és kulturális csoportok vizsgálatánál is ki lehet mutatni, bár nem minden esetben feltétlenül a kreativitás eloszlásával áll kapcsolatban. Lehet, hogy egyes társadalmi intézmények stuktúrája is ilyen logaritmikus jellegű eloszlást mutat.

AZ EURÓPAI NÉPEK MEGFOSZTJÁK MAGUKAT A ZSENIKTŐL, MERT A MÚLTBAN A GÉNIUSZOK TÖBBSÉGE KÉSŐN SZÜLETETT, SOKADIK GYEREK VOLT

Kutatásaink egyértelműen azt mutatják, hogy a tehetség sokkal szélesebb körű csoportot ölel fel, mint ahogy azt nálunk és külföldön a kutatók többsége eddig tévesen feltételezte. A kreativitás minden populációban és minden etnikumnál egyaránt eléri a 10 százalékot, vagyis a tehetségesek aránya a népesség egy viszonylag nagyobb csoportjának felel meg. Jóllehet a kreatív csoport aránya a populációban a genetika Hardy–Weiberg-törvényszerűsége szerint a népesség természetes növekedésével vagy csökkenésével lényegesen nem változik, de feltétlenül figyelembe kell venni, hogy a tehetségek abszolút száma ennek megfelelően mégiscsak ingadozik. Ez azért is fontos körülmény, mert a kreativitás kutatásával foglalkozó orosz pszichológusok a hetvenes években felfigyeltek egy addig ismeretlen összefüggésre, amely sajnos mindeddig nem vált közismertté sem a nyugati, sem a hazai szakemberek előtt, így CZEIZEL sem tud róla, pedig ez igencsak jelentős felfedezésnek számít a *kreatológia* területén. Arról van szó, hogy I. V. ALEKSZAHIN és A. V. TKACSENKO moszkvai tudósok az 1970-es évek elején bebizonyították, és azóta többször is publikálták a múltban élt géniuszokkal kapcsolatos szenzációs kutatási eredményeiket. Több mint ezer lángésznek elismert alkotó életrajzát figyelmesen megvizsgálták, és arra az érdekes következtetésre jutottak, hogy a számottevően kiemelkedő tehetségek, de főleg a zsenik kimutathatóan gyakrabban kerültek ki az elmúlt korszakokban sokgyermekes családok dominánsan későn született gyermekei közül. Nagyon fontos körülmény, hogy több mint 60 százalékos gyakorisággal.⁹⁷ Meghatározott, matematikailag szignifikáns összefüggést állapítottak

⁹⁶ TRUBEKOJ 1989. 53.

⁹⁷ ALEKSZAHIN–TKACSENKO 1976. 85–120.

meg az apai életkor és a zsenik késői születési sorrendje között a családban. Az anyák esetében azonban nem találtak ilyen összefüggést. Ezek a hitelt érdemlő adatok egyértelműen kihúzták a kritikusok érvei alól a talajt a 60 év feletti híres Nobel-díjas férfiak donorként való felhasználását mesterséges megtermékenyítés esetén. CZEIZEL, a modern genetika tudományának hazai képviselője ezzel kapcsolatban azt állítja, hogy a társadalmi fejlődés jelenlegi szintjén mire valaki igazolni tudja kivételes adottságait, általában már jóval túllépi a férfiak optimális gyermeknemző életkorának felső határát, a 35-40 évet. Csakhogy a Nobel-díjasok többsége, az ondóul ajánlkozók *mindegyike túl van az optimális életkoron, sőt a 60 éves koron is, és ezért ondójuk felhasználása nem látszik helyesnek.*⁹⁸ Tegyük rögtön hozzá ehhez a megjegyzéshez: milyen jó, hogy a múlt századokban született zsenik nemzői több mint 60 százalékos arányban túl voltak a 40 éves koron, sőt sokszor még a 60 éven is, vagyis a gyermeknemzés optimális korán. Egykoron nem lehetett tudomásuk a 20. század végi modern orvostudomány és humángenetika ezen tudományosnak mondott véleményéről. Ez óvatoskodó figyelmeztetésével nagyon elvette volna a bátorságukat a gyermeknemzéstől. Ezzel szupertehetséges gyermekeik megszületését eleve megakadályozta volna. Pedig eddig sem volt titok, hogy a világ egyik legnevesebb filozófusa, a kínai KONFUCIUS (Kr. e. 4–5. század), aki elsőnek foglalta rendszerbe a tehetségről alkotott nézeteket, apja 70 éves volt, amikor zseniális fia megszületett, anyja pedig 17.⁹⁹ BRJUSZILOVOT, a leghíresebb világháborús orosz tábornokot 60 évesen, MARRT, a zseniális kaukázológust 80 éves korában nemzette az apja, anyja 16 éves grúz lány volt ekkor. Mozart és TÖKÉS LÁSZLÓ, Sebastian Bach kilencedik, Arany János és MENGYELEJEV tizedik, TERMAN, a híres amerikai pszichológus 12. gyerek volt. Dzsuhár DUDAEV mártírhalált halt csecsen elnök, akinek vezetésével honfitársai, az 1 milliót számláló maroknyi *vajnah* nép legyőzte az addig szinte verhetetlennek tartott orosz hadsereget az első csecsen–orosz háborúban, a 13. gyermeke volt a családjában. Ezeket a példákat vég nélkül lehetne még sorolni egészen Jákob rendkívül tehetséges 11. fiáig, József, aki a Biblia révén világhírnévre tett szert.

Miért fontos erre a harminc éve publikált kutatásra jobban odafigyelni? Nem csak azért, mert cáfolják az amerikai pszichológusok nézeteit, amelyek az elsőszülötteket preferálják mind az IQ, mind a kreativitás tekintetében.

A tehetségnek a születési sorrendtől való függésének jól kimutatható statisztikai tendenciája egyértelműen messzemenő következménnyel járó következtetésre ad lehetőséget, korunkat illetően, amikor is érezhetően kevésnek tűnik a zsenik száma. Nevezetesen arra irányítják a figyelmet, hogy az intenzív ütemű áttérés a kétgyermekes, sőt sokszor már magát a reprodukciót sem biztosító egygyermekes családmodellre a csökkenő létszámú, depopulációs álla-

⁹⁸ CZEIZEL 1984. 75.

⁹⁹ DRUZSINYIN 1998. 238.

potban lévő, erősen öregedő európai népeket voltaképpen jelentős mértékben megfosztja nemcsak a tehetséges individuumoktól, hanem még a géniuszainak nagy részétől is.¹⁰⁰ Az európai etnikumok, így a magyarság „önként” vállalt öngyilkos születéskorlátozása ugyanis törvénytörően csökkenti a kreatív személyek, de főleg a zsenik abszolút számát az adott népességben, bár a potenciális tehetség aránya továbbra is változatlanul, mint fentebb említettük, kerekén 10 százalék körül marad a populációban. A nyugati kutatók, beleértve az amerikai és a hazai, kreativitással foglalkozó szakembereket is, az orosz tudósok három évtizeddel ezelőtt többször publikált, érdekes eredményéről azonban mostanáig semmit sem tudnak. Észre sem vették ezt a nem mindennapi kutatási eredményt. Pedig ez a felfedezés rendkívüli jelentőségű. Nagy kár, hogy idejében nem figyeltek fel rá a hetvenes évek elején, mivel nyugati kutatások egyes újabb eredményei is egyértelműen támogatni látszanak nemcsak a csodagyermek, hanem bizonyos értelemben az IQ vonatkozásban is. Ez jellemzi a nyugati, de a budapesti kreatológia jelenlegi színvonalát, amely körülmény egyértelműen alátámasztja a következő, empirikusan kimutatott, érdekes, sokszor hangoztatott tudománytörténeti tényt. Egy jelentősebb tudományos felfedezés elfogadásához egész emberöltő, hozzávetőleg harminc év szükséges. Voltaképpen nemzedékeknek megfelelően a különböző tudományos iskolák, beleértve az etnológiát és a néprajzot is, kb. 30 éves periódusonként váltogatják egymást, akárcsak a politikai elit az USA-ban. Az is lehet, hogy a korunkat jellemző nagy mennyiségű tudományos információs áradatban éppenséggel a legfontosabb információk egyszerűen elsikkadnak. Végül még kiderül, hogy az a gyakran emlegetett információrobbanás csupán csak egy jól hangzó mítosz, amelyet önámításul még a tudósok is elhisznek.

Érdekes kutatási paradoxon, hogy amíg az orosz tudósok meggyőzően kimutatták, hogy a zsenik a múltban általában a később született gyerekek közül kerültek ki, több mint 60 százalékban, addig az angolszász pszichológusok között régóta széleskörűen elterjedt az a nézet, miszerint a családokban állítólag az első gyerekek lesznek általában nemcsak a legokosabbak, hanem a legtehetségesebbek is.¹⁰¹ E nézet szerint Amerikában a gyerekek IQ-ja a születési sorrendjüknek megfelelően fokozatosan csökken, mivel feltehetően kevesebbet foglalkoznak a szülők a később született csemetéikkel. Ezt a nézetet sajnos módszertanilag teljesen indokolatlanul a tehetségre is kiterjesztették. Uralkodó nézetnek számít ma is Nyugaton, sőt a neves amerikai pszichológus, Anna ANASTASI kitűnő könyvében is ez olvasható a tehetségről szóló részben.¹⁰² TERMAN és mások nyomán az intelligencia és a kreativitás téves azonosítása következtében régebben is általánosan elfogadott nézetnek számított a nyugati

¹⁰⁰ ALEKSZAHIN–TKACSENKO 1976. 112–118.

¹⁰¹ ANASTAZI 1958. 235–270; ANASTAZI–URBINA 1997. 548–589.

¹⁰² ANASTAZI 1958; ANASTAZI–URBINA 1997.

kutatóknál, hiszen már 1869-ben megjelent ez a nézet GALTONnál. Egyáltalán nem vonva kétségbe azt a valós tény, hogy elsőszülött gyermekekből is kerülhetnek ki kiemelkedően tehetséges személyek, sőt akár alkotó géniuszok is, de mint említettük, a vizsgált anyag tendenciájában a múltbeli zsenik több mint 60 százalékában egyértelműen a később született gyermekek teljes mértékű domináns előnyét eléggé meggyőzően mutatta ki, még hozzá az elsőszülöttekkel szemben. A csodagyermek különleges esetei is alátámasztják ezt a felfogást, miközben az IQ-vizsgálatra alapozott szóban forgó elterjedt feltételezésnek szögesen ellentmondanak. Kizárólag az elsőszülöttek tehetségesebb voltának mítoszát, amelyet később egyes amerikai pszichológusok „továbbfejlesztettek” az IQ bevonásával, sokáig cáfolhatatlan axiómaként kezelték – és nem csak az angolszász szakirodalomban. Ezt a hipotézist szintén GALTON találta ki, aki valójában eléggé rasszista felfogást képviselt a kiemelkedő képesség kialakulásának a magyarázatában. Neki ugyanis az volt a nézete, hogy a legkiválóbbak, akik szerinte 1 : 10 000 arányt képviseltek a populációban az átlaghoz képest, angol nagy családok legidősebb gyermekei közül kerülnek ki. Az angol elsőszülöttek szerinte általában energikusabbak, egészségesebbek és magasabbak, mint a rossz életkörülmények között élő átlag, ráadásul még „fajilag”, vagyis etnikailag is „tisztábbaknak” lehet tartani őket.

Csak hogy a közismert, már említett tudományos tény, miszerint az IQ-teszteket, amelyeket 1905–1911 között az értelmileg fogyatékos gyermekek iskolai kiszűrése céljából találtak, később, eléggé ironikus módon, éppenséggel a tehetség, sőt a zsenialitás kimutatására és „mérésére” használták. Mi több, egyesek néha kimondottan rasszista koncepciók alátámasztására igyekeztek felhasználni, miközben az IQ nem is a kreativitást méri. P. KLINE amerikai kutató adataiból tudjuk, hogy a kiemelkedő adottságú csodagyermek szülei kreatív utódaik születésükkor általában már túl vannak a gyermekáldás szokásos életkorán.¹⁰³ Tehát az orosz és amerikai tudósok régebbi eredményei voltaképpen szöges ellentétben álltak egymással, de egyes újabb részletek nemcsak nem mondanak ellent egymásnak, de bizonyos mértékben kölcsönösen megerősítik, sőt szervesen kiegészítik egymás koncepcióit, bár ezt – sajnálatos módon – még senki nem vette észre az érdekeltek közül a kreativitás igencsak gazdagnak mondható nemzetközi szakirodalmában. Ezt a hiányosságot kénytelenek vagyunk most jelen tanulmányunkban pótolni. Annál is inkább, mivel a divergens gondolkodást kreativitást mérő tesztekkel vizsgáló amerikai pszichológusok legutóbb rámutattak arra az érdekes jelenségre, hogy a gyermekszám növekedésével mégsem egyenes arányban csökken a családban a gyerekek értelmi színvonala. Valóban az egyke, illetve az első gyermek van különlegesen kiemelt helyzetben, de utána – nem várt módon – általában közvetlenül a legfiatalabb gyermek következik, ő lesz a sikeresebb a többiekhez képest. Ez

¹⁰³ ANASTAZI 1958.

lényegesen ellentmond az eddig elterjedt nézetnek, miszerint a gyerekszám növekedésével a családban csökkenne a gyerekek IQ-ja.¹⁰⁴ A zsenik születési sorrendjének problematikájával kapcsolatban érdemes idézni azt az angol mondat, miszerint a brit gyarmatbirodalom létrehozása voltaképpen a híres családok legfiatalabbik fiai erőfeszítésének köszönhető, minthogy ők nem örökölhették apáik földbirtokát, mint szerencsésebb elsőszülött testvéreik. Csakhogy azokban az országokban, ahol más öröklési rend uralkodott, szintén a fiatalabbak tűntek ki általában aktivitásukkal és kiválóságukkal, de a legkülönbözőbb népek folklórjának a mítoszaiban is megtaláljuk ezt az érdekes motívumot. Sigmund FREUD is felfigyelt erre az érdekes jelenségre, miután ő maga is ebbe a kategóriába tartozott, minthogy apja 44, anyja 20 éves volt, amikor a híres pszichológus meglátta a napvilágot. Kiemelten tehetséges alkotók családját tanulmányozva gyakran megfigyelték, hogy a kreatív személyek apjának és édesanyjának kora között sokszor igen jelentősnek mondható eltérés mutatható ki. Ez megint csak alátámasztja az említett kutatási tételt, miszerint zsenik főleg akkor születtek, amikor apjuk már idősebb korúnak számított. KARDOS László (1921–1980) korán elhunyt rendkívül tehetséges néprajzkutató kollégám hívta fel a figyelmemet arra, hogy az általa személyesen ismert Móricz Zsigmond megjegyzése szerint az erdélyi fejedelmek történelmében, amelyet a zseniális író részletesen tanulmányozott, állítólag hasonló tendencia figyelhető meg. Végül, de nem utolsósorban megemlítem még, hogy a nagy tradícióval és rendkívüli emberismerettel rendelkező jezsuita rend az amerikai pszichológusoknál jártasabbnak bizonyult ebben a kérdésben. Előszeretettel vette fel sorai-ba és taníttatta sokgyermekes szegény parasztcsaládok gyermekeit, akik közül különösen a hetedig gyerek bírt számukra kiemelt jelentőséggel.

A KREATÍV FÉRFIAK NŐIESEN, A TEHETSÉGES NŐK FÉRFIASAN GONDOLKODNAK

A nők kreativitásának vizsgálata csak nemrég kezdődött el, de ennek ellenére nagyon érdekes eredményekkel kecsegtet. Ezzel kapcsolatban kevéssé ismert, figyelemre méltó tény, hogy a kreatívnak tartott egyének esetében a férfi és női pszichológiai vonásoknak az átlagosnál intenzívebb keveredését figyelhetjük meg. Amíg a népesség felét kitevő férfiaknál ez az arány 15-20 százalék lesz, a nők esetében viszont 10 százalék.¹⁰⁵ Tehát az egész populációban az ilyen típusú személyek száma összességében eléri a 7,5-10 százalék + 5 százalékot, amelynek egy része akár homoszexuális is lehet. Mindenesetre művészeknél feltűnően magas az arányuk. Amerikai vezető menedzserek között a homoszex-

¹⁰⁴ DRUZSINYIN 1998. 448.

¹⁰⁵ EALY 1998. 53.

xuálisok aránya eléri a 10 százalékot, az egész népességben azonban csak 4 százalék, legalábbis a férfiak körében. Anélkül, hogy a „vegyes agyúak” csoportját teljes mértékben azonosítanánk a kreatív réteggel, ami elméletileg ugyan nem kizárt – mégis, ha ezeknek csak a kiemelkedő 10 százalékát vesszük figyelembe, ismét a jól ismert 3-4 százaléknyi aktív egyént kapjuk, amely minden népességre egyaránt jellemző, beleértve az állati populációkat is. A tehetséges személyek agyuk kapacitását sokkal jobban kihasználják, kiemelkedő alkotói sikerük egyik titka éppen az, hogy agyuk jobb féltekéjének inkább spontán, mint tudatos bevonása a problémamegoldásba, vagyis mindkét féltekéjüket gyakran váltakozva és sokkal intenzívebben használják, mint a mindennapi átlag ember (10 százalék). Ennek következtében a kreatív férfiak tulajdonképpen spontánul „nőies” jellegű gondolkodási stratégiát használnak, a tehetséges nők pedig „férfiasat”. Feltehetőleg a kreativitás valamilyen kapcsolatban állhat az említett „vegyes agyúsággal”. Ezzel kapcsolatban John GROWAN amerikai tudós azt állítja a *Development of the Creative Individual* című munkájában, hogy vizsgálatai tanúsága szerint azok a gyerekek, akik négy- és hét éves koruk között az ellenkező nemű szülővel azonosulnak, nagyobb valószínűséggel válnak kreatív felnőtté. Mivel a kérdéses időszakban sok fiú kötődik szorososan az anyjához (szorosabban, mint a lányok az apjukhoz), ez magyarázat lehet arra, hogy később, a felnőttek világában miért több a kreatív férfi, mint a nő.¹⁰⁶ Vitathatatlan tény, hogy a felfedezések és újítások többségét, legalábbis eddig, férfiak jegyezték be, jóllehet a zseniális férfi alkotók éppenséggel kimondottan nőies pszichológiai vonással tűnnek ki. A túlzott érzékenység mellett, amely a tehetséges személyiségre tipikusan jellemző tulajdonság, figyelemre méltó, hogy a kiemelkedő tehetségű férfiak egyidejűleg több dologra is tudnak figyelni, amint azt Cézár, avagy Napóleon példájából tudjuk. A szimultán és holisztikus gondolkodás köztudottan a női pszichológia jellegzetessége, akárcsak a nagyfokú verbalitás. Az előbbi a férfiaknál rendkívül ritka tulajdonság, mint-hogy általában egyszerre csak egy dologra tudnak figyelni, és viszonylag kevésbé beszédesek. Híres férfi írók, költők, szónokok és politikusok viszont éppen azzal tűnnek ki, hogy még a nőknél is verbálisabbak. Persze a női kreativitás problémája ennél valamivel bonyolultabbnak látszik, további kutatást igényel, de az anyák szerepe kétségtelenül rendkívül fontos a gyermekek kreativitásának fejlesztésében, jóllehet nem osztjuk azon kutatók véleményét, akik szerint a tehetséges fiúk kreativitásának a legjobbat az teszi, ha apjuk eltűnik az életükből. Mindenki, így a zsenik is 50 százalékban öröklik anyjuk génjeit. Például J. S. BACH tehetségét kétségtelenül anyjától és nem apjától örökölte.

Érdekes, hogy a népességnek hozzávetőleg csupán 10 százalékára nem hat a reklámhadjárat, és képes kivonni hatása alól magát, következőleg önállóan

¹⁰⁴ DRUZSINYIN 1998. 448.

¹⁰⁵ EALY 1998. 53.

¹⁰⁶ DRUZSINYIN 1998. 283.

dönteni. További fontos körülmény a kreativitás szempontjából, hogy az embereknek csak 10 százalékuk képes a bal és jobb agyféltekéjét felváltva, kiegyensúlyozottan működtetni, átlag 12 százalékuk használja kiemelten a jobb agyféltekéhez kötődő intuitív gondolkozást, amely a kreativitás elmaradhatatlan feltétele, de nemcsak a művészetben, hanem a tudományos kutatásban is kiemelkedő szerepet játszik. Nem véletlen, hogy a jobb féltekében az információfeldolgozó képesség a bal agyféltekéhez viszonyítva rendkívül nagy intenzitásával tűnik ki: 10^9 . Ezzel szemben a dominánsnak mondott bal agyféltekében, ahol a beszéd mellett más racionális, kognitív folyamatok zajlanak – csaknem hétszer kevesebb az információfeldolgozás volumene, mert csupán 10^2 . Természetesen a művészek és tudósok között az intuíció módszerével aktívan élni tudók aránya valamivel magasabb: 13,6 százalék. A kiemelkedően tehetséges emberek gondolkozására különösen jellemző a tudományos értelemben vett intuíció, a tudattalanban lappangó információk spontán realizálása, amely az emóciók dominálta jobb féltekében található kreativitási központtal áll igencsak szoros kapcsolatban. Érdekes körülmény, hogy közvetlenül a szexuális centrum mellett található. Ezért nem véletlen Turgenyev sokatmondó megjegyzése, miszerint ő csak akkor tud valójában alkotni, amikor szerelmes, amikor azonban nem, egyszerűen képtelen irodalommal foglalkozni mint szépíró. Valószínűleg Napóleon, Puskin, Ady Endre, Szabó Lőrinc, Picasso, illetve más hazai és külföldi zseniális alkotók enyhén szólva feltűnést keltő szexuális viselkedése feltehetően a jobb agyféltekében a két fontos központ közelségére vezethető vissza, ami FREUDot is megtévesztette koncepciójának kidolgozásakor. A széleskörűen elterjedt nézet ellenére, amely a tudósokat száraz racionalitású, emócióktól szinte teljesen mentes személynek szeretné bemutatni, az igazság inkább az, hogy nemcsak az összes nagy művészeti alkotás, hanem a legjelentősebb tudományos felfedezések is az alkotó és felfedező személy különleges egyéniségével, erős motivációjával, de mindenekelőtt gazdag belső érzelmi világával áll közvetlen összefüggésben. Ez abszolút mértékben determinálja a kreativitás intenzitását, beleértve a matematikusokat is. Hadamard és Poincaré világhírű francia matematikusoktól tudjuk, akik intenzíven foglalkoztak az alkotás folyamatával is, hogy a nagy matematikai felfedezések kizárólag intuitív úton alakulnak, végeredményben a tudattalan segítségével jönnek létre. Tegyük rögtön hozzá, ma már tudjuk, hogy egyértelműen a jobb agyféltekébe lokalizálható kreativitásközpontban. Jellegzetessége a jobb agyféltekében található alkotásközpontra jellemző divergens gondolkodás, de ide lokalizálható a lényeg megértésének központja is a beszéd vonatkozásában. A legújabb pszichológiai kutatások egyértelműen azt bizonyítják, hogy az alkotó személyiségek jobb agyféltekéje fejlettebb, mint az ezzel a tevékenységgel nem foglalkozó mindennapi emberé vagy a magas IQ-val rendelkező egyéneké, akiknél mindig a bal hemisphera számít állandó dominánsnak, minthogy a tudattalant (tudatalattit) nem képesek aktívan spontánul használni, ami elen-

gedhetetlen feltétele a kreativitás realizálásának. *Bizonyos mértékben a kreatív férfiak nőiesen, a tehetséges nők pedig férfiasan gondolkodnak.*

Végezetül visszatérve GALTON egykori feltételezéséhez, miszerint a kreativitásnak a populációban 1 százalék alatt való feltételezése régóta elterjedt nézetnek számít a szakirodalomban. Érdekes módon inkább a reálisan uralkodó réteg arányához közelítenek GALTONnak az angol híres emberekre vonatkozó korabeli enciklopédiákból és nekrológok segítségével összeállított adatai, illetve némileg kétes értékű statisztikai anyag alapján levont következtetései. Feltehetőleg a híres brit tudós felfogása inkább a reálisan funkcionáló gazdasági és politikai vezető elit számához állhat közelebb, minthogy hatásos koncepcióját szinte kizárólag az angol uralkodó elit vizsgálata alapján dolgozta ki. GALTON általánosan elfogadott nézete végeredményben nem más, mint a potenciálisan kreatív csoporton belül a kiemelkedő 10 százaléknak a 10 százalékhoz közelítő becslés, mivel az egész népesség nem egészen 1 százalékát tartja csak tehetségesnek. Csakhogy eléggé köztudomású tény, hogy a szociológusok szerint minden ország társadalmában a vezetőként funkcionáló politikai, gazdasági és szellemi elit a népesség kb. 1 százalékának (0,5-1 százalék) felel meg. Ezt a fél vagy 1 százalékos konkrét vezető réteget azonban egyáltalán nem lehet egyértelműen azonosítani az adott nép tehetséges egyedeinek számával, a kreatív személyekkel, ahogyan azt GALTON megalapozatlanul tette. Főleg azért nem, mert a potenciális kreatív csoport maximális arányának ebben az esetben legfeljebb csak egy tizedét teszi ki, ha most egyelőre elvonatkoztatunk a mindenütt megfigyelhető kisebb vagy nagyobb méretű *kontraszelekciónak* hatástól, amelynek figyelmem kívül hagyása mindig tragikus következményekkel járt a történelem folyamán. GALTON ugyanis tévesen azonosította a hírnevességet, kiválóságot a képességgel, illetve tehetséggel. Naivan azt hitte, hogy azok a híres emberek, akik belekerültek a lexikonba, netán a nagy angol újságok nekrológ rovatába, azok egyben szinte mind tehetségesek, azaz kreatívak is. Ráadásul még azt is meggyőződéssel állította, hogy a nagyon tehetséges emberek minden körülmények között realizálni tudják született adottságaikat. Sajnos erre csattanósan rácsúszott az élet és a kreatológia tudománya.

Az érdekesség kedvéért megjegyezzük, hogy Dél-Amerikában, az inkák földjén Kolumbusz partraszállása idején 9 millió helyi indián őslakosra 40 ezret (0,5 százalék) számláló inka uralkodó réteg jutott. Ez utóbbi éppen akkor, amikor a nagymértékben központosított birodalmukban öngyilkos polgárháborúban öldökölte egymást. Így a magas civilizációval jellemezhető és kétségtelen számbeli fölényrel rendelkező inkák nem tudtak hathatósan ellenállni a Pizarro vezette csekély létszámú spanyol hódítónak 1532-ben. A csaknem azonos népességű Magyarországon ennek a kétszerese volt az uralkodó osztály száma 1989 előtt, de figyelembe kell venni a pártállam hatalommegosztásának duális elvét. A grúz nemesség a lakosság 6 százalékát adta 1917 előtt, amiben jelentősen különbözött a Kaukázust meghódító oroszoktól, ahol ez a szám kb. 1 százalék volt. A japánoknál azonban a samurájok már sokkal nagyobb

arányt képviseltek, a felkelő nap országa népességének kerek 7 százalékát. 1848 előtt a magyar nemesség száma 8 százalék, a lengyeleknél pedig 10 százalék volt. Ez utóbbi a korabeli feudális Európában a legmagasabb aránynak számított. Érdekes, hogy a majáknál, a franciáknál és az oroszoknál az uralkodó elit arányszáma kevesebb mint egy százalék volt. Feltehetőleg nem véletlen, hogy mindhárom helyen rendkívül véres polgárháború tört ki, amely temérdek áldozatot követelt.

Mindenesetre az 1789-es forradalom előtt a francia nemesség alig érte el az egy százalékot, akárcsak Oroszországban nem sokkal 1917 előtt, ahol a századforduló körül lényegében a franciákhoz hasonlóan 1 százalék körüli aránnyal szerepelt a kiváltságos nemesi réteg. Ahogy a korabeli demográfusok kimutatták: 100 millió lakos közül 1,2 millió volt az orosz felsőosztály, illetve a nemesség létszáma. Ennek kerek tízszeresére, 13 millióra teszik a forradalom előtti orosz középosztály, a művelt rétegek számát. Minden bizonnyal mindkét, rendkívül véres forradalom okai közt szerepelhetett az a fontos körülmény, hogy az adott országban a tehetséges emberek nagy része nem kerülhetett be az uralkodó elitbe. A franciáknál a hugenották üldözése a kreativitás óriási elfecsérlésével járt. A 16 milliós országban 300 000 embert öltek meg, és 1 millió 200 000 személy, a lakosság 9 százaléka örökre kiiktatódott a francia társadalomból.

Mindenesetre a Szovjetunó gyors szétesésében és a kommunizmus váratlan összeomlásában az egyik döntő tényező volt a Szovjet Kommunista Párt által csaknem 72 éven át tudatosan folytatott katasztrofális szociális és szellemi kontraszelektív káderpolitika. Az osztályharc ürügyén fizikailag megsemmisítették vagy elüldözték az egykori orosz művelt rétegeket. 16 milliós I. világháborús és polgárháborús veszteséggel és 2-3 millió emigránssal számolnak a szakértők. Ezt követte az 1941–1945 közötti háború 25-40 milliós kolosszális vesztesége. A demográfusok minimum 20-30 millióra becsülik a sztálini terror áldozatainak nem teljes létszámát. Csak 1937-ben 700 000 embert lőttek agyon politikai okok miatt. Az 1917 és 1943 közötti 36 éves permanens terror tisztogatási hullámai alatt megfigyelhető a kreatív személyek szabályos kiirtása, azaz folyamatosan véres „*kreacidium*”, *kreatív személyiségek tudatosan szervezett tömeges likvidálása* történt az „osztályharc” jelszavával a feltörekvő karrierista lumpen elemek részéről a Szovjetunióban 1953-ig, vagyis Sztálin haláláig bezárólag. Az orosz nép genetikai struktúrája jelentősen sérült ekkor, maguknak az orosz tudósoknak a megállapítása szerint is. Valóságos *öngenicidium*, mégpedig szelektív népirtás történt. A szó szoros értelmében az értelmiségiek génjeinek többszörös kiirtása ment végbe az 1917-et követő 36 évben. Ez megbosszulta magát az 1989–1991 közötti teljes összeomláskor. Ez nem jelenti azt, hogy az oroszoknál ne lennének tehetséges emberek, de számuk jóval kevesebb az elméletileg várt aránynál. Mindenesetre a kozák származású Gorbacsov politikai zsenialitásában nem lehet kételkedni. Egy százalék körüli otthoni népszerűsége is ezt támasztja alá. Nem egészen világos az

oroszknál a déli származásúak aktivitása szinte minden területen. Ezzel kapcsolatban felmerülhet az idegrendszer érzékenységének és a bőr festékanyagának összefüggése. További figyelmet érdemel, hogy az orosz történelem 1881-től szabályosan három 36 éves periódusra oszlik, amelyen belül rendszeresen ismétlődő 12 éves ciklusok mutathatók ki 1989-ig bezárólag. Hogy ez véletlen-e vagy sem, illetve kapcsolatba hozható-e a nemzedéki váltással vagy a kb. 30-36 év hosszúságú alkotó periódusokkal, továbbá kreatív személyek a már említett, 11 évenként rendszeresen ismétlődő fluktuációjával, azt majd az elkövetkező kutatásoknak kell felderítenie.

Mindent összevetve kétségtelenül többször verifikált pszichológiai tény, hogy magán a populáción belül az emberek között kimutathatók jelentős különbségek az adottságok terén. A személyek között megtalálható genetikailag determinált különbségeket szellemi téren azonban nem lehet átvinni sem a rasszokra, sem az etnikumokra vagy azok regionális és néprajzi csoportjaira. Az emberek természetesen egyáltalán nem egyformák születésükkor magukkal hozott genetikai adottságaik tekintetében. Ma már nem lehet kétségbe vonni, legalábbis tudományosan, közöttük a kreatív és kevésbé kreatív individuumok meglétét, továbbá az e két csoport közötti nagyfokú szellemi különbözőséget. Csakhogy ezek számaránya minden népesség esetében állandó, nevezetesen az 1 : 10 konstans megfelelést adja, függetlenül a populáció növekedésétől vagy csökkenésétől. Ez az a fontosnak tartható tudományos tény, ami eleve és egyidejűleg kizárja a rasszista vagy etnocentrikus jellegű pszeudoérvelést, amely ellen a néprajzkutatásnak, az etnológiának, a kulturális és szociális antropológiának feltétlenül fel kell vennie a harcot. Elítélendő rasszizmus azt állítani, hogy az egyik etnikai közösség kreatívabb lenne, mint a másik etnikum, a megfigyelhető kulturális különbségek ellenére is. Akik meggondolatlanul mégis azt állítanák, amire a gyakorta megfigyelhető etnocentrikus beállítódás miatt elég sokan hajlamosak ma is, miszerint a rasszok vagy etnikumok kreativitás szempontjából állítólag osztályozhatóak lennének, azok valójában népszerűséget hajszoló áltudományos, mégpedig kimondottan rasszista és sovíniszta nézetet képviselnek, aminek semmi köze a tudományhoz. Ennek a problémának a vizsgálata azonban nem az antropológia és az etnológia vagy a kreatológia hatáskörébe tartozik, hanem inkább egy másik diszciplína, nevezetesen a pszichiátria vizsgálatának tárgyát képezi. Mindenesetre Brian SKYKES oxfordi professzor szerint nem létezik egyetlen olyan gén sem, amely lehetővé tenné az emberek szellemi tevékenységének osztályozását etnikai csoportok alapján. Véleménye szerint nem felelnek meg a tudományosság kritériumának az etnikumok génidentitását preferáló elméletek.

IRODALOM

- ADLER, Harry
1999 *Intelligence. Testing Techniques IQ and EQ*. London
- ALEKSZAHIN, I. V. – TKACSENKO, A. V.
1976 *Princip dvuhkanalnogo upravlenie*. In: *Systems Research*. Moscow
- ANASTAZI, Anna
1958 *Differential Psychology. Individual and Group Differences in Behaviour*. New York
- ANASTAZI, A. – URBINA S.
1997 *Psychological Testing*. New York
- ANDERSON, M.
1992 *Intelligence and Development. A cognitive Theory*. Cambridge USA
- BURKE, J.
1996 *The Pinball Effekt*. London
- COOPER, Colin
1998 *Individual Differences*. London – New York
- CSÁNYI Vilmos
1999 *Az ember természete*. Budapest
- CSÍKSZENTMIHÁLYI, M.
1991 *The Psychology of optimal Experience*. Chicago
- CZEIZEL Endre
1976 *Az emberi öröklődés*. Budapest
1984 *Jövők titka*. Budapest
1996a *Sors és tehetség*. Budapest
1996b *Eufénika*. Budapest
2001a *A gének titkai*. Budapest
2001b *Aki költő akar lenni, pokolra kell annak menni?* Budapest
- CZEIZEL Endre – ERŐS Erika
1995 *Számadás a tálentomról*. Budapest
- DRUZSINYIN, V. N.
1998 *Pszihologija obsih szposzobnosztyej*. Moszkva
- EALY, Diana
1995 *The Woman's Book of Creativity*
- EYSENCK, H. J.
1976 *The biological basis of intelligence*. London
- FEINBERG, M. – TARRANT, J.
1995 *Why smart People do dumb Things*. London
- GALTON, Francis
1869 *Hereditary Genius*. London
- GARDNER, Howard
1997 *Extraordinary Minds*. New York
- GOULT, S. J.
1998 *The mismeasure of Man*.
- HAYTON, S. D.
1983 *Naukometria*. Moszkva
- HERRNSTEIN, R. – MURRAY, Ch.
1994 *The Bell Curve: the reshaping of American life by difference in intelligence (Intelligence and Class Structure)*. New York
- HORVÁTH György
1991 *Az értelem mérése*. Budapest
- JENSEN, A. R.
1976 *Race and Genetics off Intelligence*
- LANDAU Erika
1976 *A kreativitás pszichológiája*. Budapest
- LANDRAM, G. N.
1996 *Profiles of Power & Success*. New York
- LEVIN, Vlagyimir
1993 *Nyesztandartnyij rebjonok*. St. Peterburg
- MOIR, A. – JASSEL, D.
1989 *The Real Difference Between Men and Women*. London
- MOLES, A. A.
1973 *Információelmélet és esztétikai élmény*. Budapest
- PETERSEN, Peter
1925 *Pflege der Begabung*. In: *Zeitschrift pedagogische Psychologie*
1980 *Der Kleine Jena-Plan*. Basel
1998 *A kis Jena-plan*. Budapest

- PRICE, Derek de Solla
1979 *Kis tudomány – nagy tudomány.* Budapest
- RANZULLI, J. S.
1977 *The Enrichment Triad Model.* New York
- REVESZ, Geza
1952 *Talent und Genie.* Bern
- RÉVÉSZ Géza
1918 *A tehetség korai felismerése.* Budapest
- SAMUELSON
1975 *Közgazdaság.* Budapest
- SCHULTZ, D&S
1996 *A History of Modern Psychology.* New York
- SPEARMAN, Ch.
1927a *The abilities of Man.* Oxford
1927b *The doctrine of two factors.* Oxford
1950 *Human ability.* London
- SUMNER, William Graham
1978 *Népszokások, Erkölcsek. Viselkedésmódok szociológiai jelentősége.* Budapest
- TAKACS, C. A.
1986 *The underserved: our young gifted Children.* New York
- TAMÁS Pál
1984 *Kutatás és szervezés a szociológia szemszögéből.* Budapest
- TERMAN, M. L.
1947 *Psychological Approaches to the biography of Genius*
- VERES Péter
1975 *L. N. Gumiljov koncepciója az etnosról.* In: Documentatio Ethnographica. Budapest – Szolnok
2003 *A legkisebb gyermek mítosza és a pszichológiai valóság.* In: Imád-ságos asszony. Szerk. CZÖVEK Judit. Budapest
- VERNON, P. E.
1970 *Creativity.* London
- VITÁNYI Iván
1987 *Európa-paradigma.* Budapest
- ZOHAR, D. – MARHALL, I.
2000 *Spiritual Intelligence. The Ultimate Intelligence.* London

CREATIVITY, ITS DENSITY AND DISTRIBUTION
IN THE POPULATION

The density of talent (creativity) in an ethnic group or population is calculated in various ways by scholars. Some of them estimate it to be 0.025% or 1-2-3-4-5-6-8-8.3% of the total population, others put it as high as 10-15-16-20-25%. One of the greatest authorities, the American scholar J. Renzulli is more cautious. While he sharply criticises those who estimate it too low (1-5%), he reckons creativity, in the narrow sense, to be around 5-10% while talent in a wider sense he sets at 15-25%. From these numbers it is clear that today's research is still following the footsteps of Galton and Terman. Researchers often argue about the ill-famed "Bell Curve", a symmetric, Gauss-curve-like, "normal distribution" of creativity, posited by Galton as early as 1869. Moreover, they try to find creativity in an intelligence over an IQ 115-120, though this procedure is inadmissible from a methodological point of view. All this means that research about creativity, a very important complex problem requiring interdisciplinary investigation, has not yet reached a consensus.

According to the author, the density of creative persons in a given population does not reveal the assumed "normal distribution" accepted by most scholars who are influenced by Galton. This hypothesis has not been backed up by subsequent research. The distribution of talent pursues a totally different distributional pattern, one discovered by Pareto, an asymmetric, logarithmic (or lognormal) distribution known today as the "Pareto-Zipf principle". It means that the ratio of potentially talented persons is constantly constituted by the square root, i.e. 1/10th of the total population. Assuming that the number of the population or ethnic group is 100%, its 10%, i.e. mathematically speaking the square root or "geometrical average" will therefore be the ratio of talented persons. In addition to this 10 per cent, there exists an even smaller group of "super-creative" persons, equalling the square root of this former 10% group (3.16%). The existence of this smaller group is backed up by population genetics, according to which 4% of a biological population may be considered definitely active.

The 10% ratio is also supported by a hitherto ignored calculation by Galton that deserves our attention: he pointed to a 8.3% ratio of talented individuals.

This hypothesis, neglected by himself because of his own preconceptions, is much nearer to the 10% in question than his other, well-known but mistaken figure according to which every 4000th person, i.e. 0.025% of the total population is creative. It is unfortunate that scholars of creatology have completely "forgotten" this 8.3% ratio.

In any case, in European societies authentic culture is acquired in an intelligent way by 10% of the total population, while the relevant information when compared to total information consists in the square root of that per cent. Moreover the symmetrical functioning of both cerebral hemispheres, a necessary and inevitable condition for the manifestation of talent, is present only in 10% of a given population. In addition the clear dominance of the right cerebral hemisphere (the centre of creativity, intuition, vision and emotional life) is also present in 10-12% of a given population.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó Rt. igazgatója
Felelős szerkesztő: Grozdits Judit
Termékmenedzser: Hesz Margit
A számítógépes szerkesztés Győrei D. László munkája
A nyomdai munkálatokat az EFO Kiadó és Nyomda Kft. végezte
Felelős vezető: Fonyódi Ottó
Budapest, 2003
Kiadványszám: KMA1-127
Megjelent 36,82 (A/5) ív terjedelemben

HU ISSN 0541-9522

Az itt közölt írások a széles értelemben vett magyar és egyetemes néprajz (etnográfia, folklórisztika, etnológia) teljes területét felölelik, a történeti néprajzi vizsgálatoktól a társadalomnéprajzi kutatásokig, a folklórisztikai problémáktól az egyetemes néprajzi – kulturális antropológiai kérdésekig egyaránt. A kötet ily módon jó keresztmetszetet ad nemcsak a magyar néprajztudomány egyik meghatározó műhelyében, az MTA Néprajzi Kutatóintézetében folyó tudományos kutatásokról, hanem az átalakulóban lévő szakma hagyományos és modern irányzatairól, specializált területeiről és szemléletmódjairól is.



AKADÉMIAI KIADÓ
BUDAPEST
www.akkr.hu
www.szakkonyv.hu

ISBN 963-05-7911-1



9 789630 579117