A szerkesztőbizottság tagjai:
BARTHA ELEK, FÜLEMILE ÁGNES, KEMECSI LAJOS, KÓSA LÁSZLÓ, KÜLLŐS IMOLA, MOHAY TAMÁS, PALÁDI-KOVÁCS ATTILA, POZSONY FERENC, SZARVAS ZSUZSA, VARGYAS GÁBOR.

Felelős szerkesztő:
VIGA GYULA

A szerkesztő munkatársai:
BÁTI ANIKÓ – JUHÁSZ KATALIN

A szerkesztőség címe: MTA BTK Néprajztudományi Intézet H–1014 Budapest I. Országház utca 30. Telefon: (1) 356 99 39
Telefon/telefax: (1) 356 80 58, e-mail: vigagyula@gmail.com

TARTALOM

Tanulmányok és közlemények
PÓCS Éva: A magyar táltos és a honfoglaláskori samanizmus. Kérdések és feltevések 1
PALÁDI-KOVÁCS Attila: Teherhordó módok és eszközök a Kisalföldön a 20. század első felében 47
S. LACKOVITS Emőke: Családszerkezet, rokonság, temetkezési rend a Balaton-felvidéken 64
RISKÓ Kata: A folklórmozgalmak szerepe a szilicei tréfás verbuválás hagyományában 74
Kutatók és életművek
VARGYAS Gábor: Egymás tekintetében. Bíró Lajos magyar természetbúvár és az új-guineai német misszionáriusok – egymásról 92
Viták, vélemények
GRANASZTÓI Péter: Tárgyegyüttesek az életút elején 100
RICHTER Pál: Családi hagyományok és zenei kistájkutatás 107
BALOGH Balázs: Egy népzenei kutatás társadalomnéprajzi vonatkozásai 111
A. GERGELY András: Primitív perspektívák etnográfiai bája
A *Perspektívák – művészet és etnográfia* kiállítás törzsi és modern diskurzusáról 115
Kitüntetettek előadásai
ZENTAI Tünde: Hímes templomok a Dél-Dunántúlon 118
PETI Lehel: Nyelvi keveredés és új identitás egy moldvai csángó településen 137
Könyismertetések 155
Haasis, Lucas – Rieske, Constantin (Hg.): Historische Praxeologie (*Bednárik János*), Ellwanger, Karen – Hauser, Andrea – Meiners, Jochen (Hg.): Trachten in Lüneburger Heide und Wendland (*Liszka József*), Danglová, Ol'ga: Modrotlač na Slovensku (*Horváth Terézia*), Madzsarov, Dzseni: A szertartásbeli gesztus funkciója és szemantikája a magyar kultúrában (*Farkas Baráthi Mónika – Vindus Melinda*), Halász Péter: „Cserefának füstje hozta ki könnyvemet…" (*Mirk Szidónia*), Sedlmayr Krisztina: Szalmakosarak (*Paládi-Kovács Attila*), Szabó Magdolna: Szalmakötő háziipar Erdélyben (*Cseh Fruzsina*), Mácza Mihály: Válogatott tanulmányok (*Kósa László*), Kovách Imre: Földek és emberek (*Horváth Gergely Krisztián*), Csoma Zsigmond: Paraszti virágkultúra Magyarországon (*S. Lackovits Emőke*), Aranyos-vidék honismereti monográfiája (*Vajda András*), Baksa Brigitta: Néprajz az iskolában (*Vasvári Zoltán*), Csinta Samu: A lélekmentő. Kallós Zoltán első kilencven éve (*Rudasné Bajcsay Márta*), Varga Norbert: Kígyótestvér. Népmesék és mondák Balogfalváról (*Magyar Zoltán*), Pozsony Ferenc: Háromszéki ünnepek (*Tátrai Zsuzsanna*), Karácsony Molnár Erika: Dúsgazdagolás. Egy székelyföldi farsangi dramatikus játék (*Tátrai Zsuzsanna*), Szőke Anna: A lélek és a valóság kapcsolata. Egy bácskai falu vallási élete (*Szigeti Jenő*), Kisdi Barbara (szerk.): Létkérdések a születés körül (*Farkas Judit*)

Ethnographia

A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata

128. évfolyam 2017 1. szám

Pócs Éva

A magyar táltos és a honfoglalás kori samanizmus. Kérdések és feltevések

Elsődleges célom e tanulmányban a feltételezett *ősvallási samanizmus* és a *táltos* alakja köré fűződő kutatási problematika bemutatása és ehhez fűződő, *bolgár-török kapcsolatok*ra vonatkozó új kutatási eredményeim felvázolása.[1]

A táltos hiedelmeivel először az 1980-as években foglalkoztam, amikor néhány tanulmányt készítettem a táltos európai kapcsolatairól, majd könyvet írtam a természetfeletti kommunikáció boszorkányperek dokumentumaiban fellelhető szakembereiről, köztük az ott fellépő táltosokról is,[2] egy feltételezett „európai" samanizmus[3] jegyében. Az elmúlt években a természetfeletti kommunikáció közép-kelet-európai rendszereiről készülő munkám irányította figyelmemet újra a *magyar táltos*, illetve *a honfoglalás kori samanizmus* kérdéseire. A modernkori magyar néphit hatalmas adatbázisának áttekintése, valamint a kora újkori forrásanyag új dokumentumainak megismerése új problémák felvetődéséhez vezetett.

[1] Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült. – Tanulmányom egy részének vázlatos előzménye volt a 7. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszuson, 2011. augusztusában, Kolozsváron elhangzott, de nem publikált, *Ősvallásunk: magyar örökség vagy kutatói konstrukció?* című előadásom.

[2] Pócs 1988.; 1989.; 1995.; 1996.; 1997.

[3] Gondolok itt elsősorban Carlo Ginzburg első, friuli *benandanté*król szóló kötetére (Ginzburg 1966), majd későbbi, 1989-es könyvére (Ginzburg 2003 [1989]), amelyben az általa fellelt, 18. századi varázslóperekben szereplő „samanisztikus" varázslók és európai párhuzamaik alapján egy európai kereszténység előtti „samanisztikus szubsztrátumot" tételezett fel. Én magam elfogadtam, sőt kiegészítő magyar és balkáni adatokkal támogattam Ginzburg eredményeit (lásd például Pócs 1994.; 1995.; 1996). Ami az általam is feltételezett „ó-európai samanizmus"-t illeti, ennek egyes vonatkozásaival kapcsolatban készséggel elfogadom mind Voigt Vilmos szóban elhangzott, mind Demény István Pál írásbeli kritikáját (Demény 2000). Konkrét táltos-adatokkal kapcsolatos kritikus megjegyzéseinek nagy részét cáfolni tudom, ennek azonban itt most nincs tere.

A MAGYAR KUTATÁS TÁLTOSKÉPE

A *samanizmus* mind az uráli, mind az altaji népek életében fontos szerepet töltött be[4] ezért a magyarság nyelvi és történeti múltjának fokozatos felderítése magával hozta, hogy a magyarok „pogány" vallásában is keressék nyomait. Már Cornides Dániel régi magyarok vallásáról, latin nyelven 1791-ben publikált műve[5] óta folyamatosan napirenden volt a kereszténység előtti mitológia rekonstruálásának, vagy legalábbis a „keleti eredetű" vallási jelenségek fellelésének az óhaja. E törekvések a romantika európai eszmevilágába kapcsolódtak, a nemzeti identitáskeresés jegyében, így a kutatás bizonyos szimbolikus, az identitástudatot is szolgáló ideológiai töltetet is kapott: az a törekvés, hogy a magyarok vallása rendelkezzék valamely sajátos, az európaitól megkülönböztető keleti vonással, implicite ott élt a kutatás hátterében. Ez is egyik oka annak, hogy mind a mai napig kutatók sora vallja, hogy a magyarság kereszténység előtti vallása a samanizmus volt, vagy legalább valamilyen formában a samanizmus is része volt a vallásnak,[6] és létrejött egy nem csak valós elemekből felépített, kissé nosztalgikus, illuzórikus samanizmus- illetve táltoskonstrukció, amelynek felépítésében akarva-akaratlanul a legkiválóbb kutatók is részt vettek.

A pogány magyar sámán szerepére a *táltos* választódott ki, aki eleinte mint áldozatokat bemutató *pap* jelent meg az ősvalláskutatók munkáiban, például Ipolyinál, ugyanígy Horváth Jánosnál, Kállay Ferencnél, Csengery Antalnál is.[7] Ipolyi a feltételezett áldozópap alakjához már hozzárendelte a korabeli táltoshiedelmeket: a foggal születés, a hét éves korban meghaló táltosgyerek, a viaskodás képzeteit, a kincsásó gyakorlatot, valamint a táltosló mesei motívumát is. Mindemellett ő még nem kapcsolta a táltos alakját és tevékenységét a samanizmus fogalmához.[8]

Kállay Ferenc 1861-ben, Csengery Antal 1884-ben már említette a török népek *sámándob*ját, a pogány magyar táltosra is vonatkoztatva,[9] a dob azonban kulcsszerepet Sebestyén Gyula – ilyen értelemben korszaknyitó – 1900-as „varázsdob"-cikkében kapott.[10] E tanulmány indította el a kutatói elképzeléseknek azt a mai napig tartó áradatát, amely szerint a *táltos* nevű varázsló a magyar néphitnek illetve nem-keresztény vallási

---

[4] A samanizmus fogalmát e tanulmányban a magyar samanizmus-kutatókat követve abban a Vajda László által is kifejtett szűkebb értelmezésben használom, amely szerint ő javasolja, hogy samanizmusnak provizórikusan csak a szibériai/észak-középázsiai népek kultúrájának „samanizmus" komplexumát tekintsük. Ennek jellemző elemei: túlvilági utazás extázisban; a dob fontos szerepe az extázis keltésében; viaskodás sokféle formában, meghatározott motivációval; a bevatás során betegség, szimbolikus halál (Vajda 1959). Vajda meghatározása nem tér ki rá, de fontosnak tartom figyelembe venni a samanizmus nyilvános, rituális performansz jellegét, illetve még tágabban: közösségi szerepét is.

[5] Cornides művének részletei: Diószegi 1971b: 17–32.

[6] Lásd erről Fodor István összefoglaló tanulmányát és az általa hivatkozott kutatókat: Fodor 2003: 343–344.

[7] Lásd Ipolyi 1854: 447–452; illetve a lásd a részleteket Horváth János 1817-ben, Kállay Ferenc 1861-ben, Csengery Antal 1884-ben közzétett munkáiból: Diószegi 1971b: 54–57.; 87–96.; 265–294.

[8] Ipolyi 1854: 234–237.; 447–452.

[9] Diószegi 1971b: 87–96.; 291.

[10] Sebestyén 1900.

gyakorlatnak az eurázsiai samanizmus finnugor és altaji népeknél ismert letéteményeseihez hasonló kulcsfigurája, aki az ősvallás keleti hozadékát őrzi.[11] Sebestyén már evidenciaként kezelte a *táltos–sámán* azonosítást, Kálmány Lajos úgyszintén, 1917-es, dél-alföldi táltosviaskodás adatokat is bemutató cikkében.[12] Róheim alapozta meg, 1925-ös könyvének az ősvallási táltos feltételezett ismérveit összefoglaló fejezetében az eurázsiai sámán ideálképének felépítését, különböző ural-altaji nyelvrokonok samanizmusának jellemző jegyeiből.[13] Ennek az eszmei samanizmus-modellnek a fényében rajzolta meg az *ősvallási táltos* alakját, a jelenkori táltos ismérveiből és két 18. századi táltosper adataiból, Sebestyén „táltosdob" adatait és eurázsiai párhuzamanyagot is felhasználva. A magyar táltost Róheim egy finnugor alapú törökös samanizmus megőrzőjének minősítette, és úgy vélte, hogy ez a jakutok samanizmusához állt legközelebb. Legfontosabb közös motívumként az állatlelkek bika vagy csődör alakban véghezvitt viaskodását jelölte meg. A legfőbb táltosismérvek szerinte a *révülés, viaskodás,* a *foggal születés*, a *táltos kapcsolata a lóval*, a táltos *gyógyításának szellemidéző módja* és a *táltos–boszorkány antagonizmus*, esetlegesen a *bagoly segítőszellem*. Róheim folytatta a Sebestyén varázsdob-cikkében megjelenő nem valós, „táltosidegen" elemek bizonyítékként való felhasználását, sőt, ki is egészítette Sebestyén dob-adatait a *Gólya-gólya gilice* gyermekdallal és a *szita=ló* azonosítás nyelvi alakzataival – ezek az adatok azután mai napig jelen vannak az ősvalláskutatásban, mint az ősvallási sámán dobjára utaló relikviák.[14]

A szövegfolklór kutatói közül először Solymossy Sándor járult hozzá az ősvallási táltos kutatói fikciójának továbbépítéséhez, noha ő először csak meséink keleti párhuzamait illetve elemeit kereste.[15] A táltosrekonstrukció jegyében került egy „ural-altaji hitvilág"-ot bemutató alfejezet, középpontjában néhány rokon nép samanizmusának ismertetésével, a *Magyarság Néprajza* általa írt *Magyar ősi hitvilág* fejezetébe. Ebbe belevonta a táltos már Róheimtől tudott ismérveit is, a sámándob-koncepcióval együtt, amelyet ő a „Szita-szita péntek…" gyermekdal-töredékkel épített tovább.[16]

[11] Lásd például: Sebestyén 1900.; Róheim 1925: 7–40.; 1984 [1961].; Solymossy 1929.; 1937.; Diószegi 1952.; 1953.; 1958 a; 1958b; 1960.; 1967.; 1969.; 1973; Hoppál 1975.; 1981.; 1984.; 1988.; 1996.; 1998.; Dömötör T. 1982.; 1983.; Pócs 1994. és az 1. jegyzetben említettek; Demény 1994.; 1999a; 1999b; 2000. Az ősvallás kutatásának összefoglaló értékelését lásd: Voigt 1997–1998.

[12] Kálmány 1917.

[13] Ilyen elemek: burját sámándob, csukcs avatás, jakut és számi viaskodás, teleut sámánsapka, hanti jósok stb. (Róheim 1925: 8–20).

[14] Róheim 1925: 7–40.

[15] Solymossy 1922.; 1929.; 1930.; 1931.

[16] Solymossy 1937: 352–367.

DIÓSZEGI VILMOS ŐSVALLÁSI SÁMÁNKONSTRUKCIÓJA

Diószegi Vilmos elődeitől átvette a *táltos, mint* ősmagyar sámán elgondolását, és nagy mennyiségű bizonyító anyagával[17] megerősítette és részletesebbé tette a Róheim megrajzolta táltos-képet, továbbá felépített a táltos alakja köré egy „samanisztikus világképet" is. A honfoglalás kori magyar samanizmus rekonstrukcióját összefoglaló két könyvében[18] – a metodológiai vezérelvéül kitűzött „genetikai etnikus sajátosságok" megállapítását[19] alkalmazva – Róheim adatsorát még néhány, kozmogóniára és sámánavatásra vonatkozó mozzanattal egészítette ki. A táltos attribútumainak és tevékenységének két könyvben és több tanulmányban publikált áttekintő összefoglalásai[20] tanulságaképpen ő is – Róheim véleményével egyezően – úgy vélte, hogy a magyar táltos egy finnugor alapú törökös samanizmus megőrzője, nyugatra szakadt képviselője volt, és a táltos 20. századi elbeszélés-motívumait a honfoglalás korában még létezett samanizmus reliktumainak tekintette. Ő is a Róheimtől átvett, több eurázsiai nép samanizmusának ismert attribútumaiból összeállított modell – mint ideálkép – fényében rekonstruálta az ősvallási illetve honfoglalás kori táltost. Miután 1967-es könyvének összefoglalásában kijelentette, hogy a „sokirányú vizsgálódás eredményeként hitvilágunk egész sor vonásáról kiderült, hogy a honfoglalás korára nyúlik vissza", négy fő pontban sorolta fel a magyarság honfoglalás kori világképének, valamint az annak gerincét képező samanizmusnak illetve a táltos attribútumainak általa rekonstruált elemeit: *1. „samanisztikus világkép" és lélekképzetek; 2. születés, kiválasztás, beavatás; 3. dob; 4. révülés, „szellemidézés" és viaskodás*.[21]

Diószegi, összefoglaló munkáinak átfogó mivolta és határozott kánonteremtő igénye révén, a kutatásban hatalmas tekintélyre tett szert, kortársai, valamint az utána működő kutatók döntő többsége elfogadta eredményeit. Így Diószegi fő tézisei szolgáltak alapul Dömötör Tekla, majd Hoppál Mihály táltosról, ősvallásról szóló írásaihoz;[22] Hoppál Mihály, majd Demény István Pál, vagy legutóbb Pozsony Ferenc néhány adalékkal ki is egészítették a rekonstrukciót.[23]

---

[17] Használta az időközben megszaporodott néphit-gyűjtések adatait, a Magyar Néprajzi Atlasz 190. kérdésre („A foggal született gyermek") adott válaszokat, valamint saját, céltudatosan a táltosra irányuló gyűjteseit.

[18] Diószegi 1958a; 1967.

[19] Ezt az elvet többször hangoztatja 1958-as könyvében; metodológiájának részletes kifejtését lásd: Diószegi 1954.

[20] Kutatási eredményeit részlegesen vagy teljességükben összefoglaló munkái: Diószegi 1952.; 1953.; 1958a; 1960.; 1967. Rövid összefoglalások a külföld számára: Diószegi 1958b; 1971a. Két könyvének összefoglalásai 1958a: 435–436.; 1967: 134–135.

[21] Diószegi 1967: 134–135.

[22] Lásd a 8. jegyzetben említett munkáikat.

[23] Hoppál a sámándob-rekonstrukciót építette tovább egy mandzsu adattal (a sámán dobon kelt át a vízen: ezzel, a szitában úszó *tudós* magyar motívuma alapján, a szita–sámándob kapcsolatot vélte igazolni, illetve a tejivó táltos szövegmotívumát a tej antitoxikus hatásával próbálta magyarázni, feltételezvén, hogy a magyar sámán az Észak-Eurázsiában víziókeltő narkotikumként használt légyölő galóca (Amanita muscaria) hatását tejjel kívánta ellensúlyozni (Hoppál 1992: 159–164). Demény a táltosviaskodás keleti párhuzamai után nyomozott tovább, egészen Kináig (Demény 1999a); Pozsony a moldvai *hejgetés* és *urálás* rítusaival kapcsolatban tételezett fel „samanisztikus" nyomokat (Pozsony 2005).

A szövegfolklór vonatkozásában Berze Nagy János, Solymossy nyomdokain haladva, elsősorban a mesekincsben kereste az ősvallás hagyatékait, azonban Solymossy nézeteit meglehetősen túldimenzionálva, illogikus párhuzamanyagával tette zavarossá a képet.[24] Kovács Ágnes – szintén a Solymossy–Diószegi vonalon haladva – összeállította az égigérő fa „samanisztikus" meseanyagát, a magyar sámán világfájának elképzeléséhez igazodva.[25] A Diószegi eredményeire alapozó honfoglalás kori régészet művelői közül Mesterházy Károly, Dienes István, majd összefoglaló igénnyel Fodor István járult hozzá a honfoglalás kori samanizmus feltérképezéséhez új régészeti emlékek megfejtésével, valamint új kérdések felvetésével a honfoglalás kori sámánság társadalmi hátterével, a táltos közéleti szerepével, illetve a művészeti emlékek által tükrözött világképpel kapcsolatban.[26]

Kritikus hangot Diószegi munkásságával kapcsolatban elsőként László Gyula ütött meg (téves általánosításokra, az átadás-átvétel időrendi problémáira, a régészeti leletanyag magyarázatára vonatkozóan).[27] Egy későbbi tanulmányában Diószegi hipotéziseinek átfogóbb kritikáját nyújtotta: kétségei támadtak a *táltos* szó etimológiájával, a táltosavatás „feldarabolás" motívumával kapcsolatban, és szerinte nem volt kapcsolata a táltosnak az égigérő fával, nem volt dobja, „sámánviselete". Valódi táltosattribútumnak csak a viaskodást, a foggal születést és az előre elrendelt táltossorsot tekintette. Kritikája éle Diószegi heterogén, eltérő eredetű „emlékrögök"-ből konstruált honfoglalás kori táltosképe ellen irányult: kijelentette, hogy „az egykori magyar táltos alakjának elképzeléséhez nem nagyon használhatjuk a szibériai sámánt."[28] (Alább kifejtett gondolataim több ponton egybevágnak László kritikájával.) Nem sokkal később, az alaptételek elfogadása mellett, Demény István Pál is hangot adott néha kételyeinek is, például a *sámándob* vagy a *világfa* motívumai kapcsán.[29]

Néhány szöveg- és zenefolklórkutatónk más, mondhatni nem samanizmus-centrikus megközelítéssel vizsgálta a magyar mesekincsben fellelhető „samanisztikus" motívumokat. Elsőként Vargyas Lajost kell említenünk, aki az *égigérő fa*, a *táltosló*, vagy a *táltospárbaj, alvilági sárkányharc* jelenségeit nem feltételezett honfoglalás kori sámánrítusokkal hozta kapcsolatba, hanem különböző epikus műfajok (mese, hősének) szövegmotívumának tekintette (a jelenségek párhuzamait döntően nem a samanisztikus gyakorlatban, hanem a „samanisztikus" motívumokat tartalmazó epikában lelte fel).[30] Demény István Pálnak szintén voltak ilyen irányú észrevételei a honfoglalás kori epika kérdései kapcsán.[31] Voigt Vilmos az ősvallás kutatását összefoglaló tanulmányaiban[32] némi kritikával illette Diószegi alapkoncepcióját is, és ő szintén a török-rokonságú honfoglalás

[24] Berze Nagy 1958.
[25] Kovács 1984.
[26] Mesterházy 1978; 1994; Dienes 1975 (a honfoglalás kori sírok trepanált koponyáit lélekvesztéses betegségekkel hozta kapcsolatba); Fodor 2003; 2004.
[27] László 1959.
[28] László 1990.
[29] Demény 2000.
[30] Vargyas L. 1977.; 1978.; 1985.; 1988.
[31] Demény 1996: 162–163.; 1997.; 2000: 156–157.; 2002: 209–210.
[32] Voigt 1997–1998.; 1998.

kori epika tartozékának tekintette a *sárkányharc, égigérő fa, táltospárbaj* motívumait. 2012-ben már Diószegi tételeinek jelentős részét nem tartotta bizonyítottnak.[33]

Mielőtt rátérnék a táltossal kapcsolatos kutatási problematika részletesebb taglalására és a magam új eredményeinek bemutatására, röviden bemutatom magát a táltost, a közvetlenül rá vonatkozó adatok, a Diószegi munkássága óta jelentősen megnövekedett adatbázisom fényében.

A MAGYAR NÉPHIT TÁLTOSA

A 19–21. századi folklórgyűjtésekből, az Ipolyi közölte, fentebb már említett folklóradatokkal kezdődően, a táltoselbeszélések igen gazdag anyaga maradt ránk. Ebből valamelyes következtetéseket le tudunk vonni még az esetleges, itt-ott még a 20. század végén is élt gyakorlatnak egyes mozzanataira is. A 20–21. századi elbeszélések nagy többsége *idővarázsló*, kisebb mértékben *kincsásó* táltosokról szól. *Táltos*ként megnevezett, közösségi feladatokat ellátó szakemberek emléke a 20–21. században már csak a Székelyföldön, Gyimesben és Moldvában fogható meg: azonban az a néhány táltos, akire e tájakon emlékeznek, *jós* volt, alakjához az idővarázsló-elbeszélések egyetlen motívuma sem társult. Székelyföldön, Gyimesben és Moldvában élénk emléke él még gyakorló idővarázslóknak, akiket azonban sem terminológiájuk (*időigazító, mezőőrző, jégőrző, jéghordozó* stb.), sem tőle eltérő gyakorlatuk nem köt a táltoshoz. Alföldi táltosok, mint kincslátók, hellyel-közzel működtek még a múlt század derekán. (Közismert példa a tiszafüredi Pénzásó Pista, aki kissé zavart elmével mániákusan kereste az elásott pénzt – a környék falvaiban táltosnak tartották, de más táltos-ismérvéről nem tudtak.)

Más képet mutatnak a 17–18. századi boszorkányperek jegyzőkönyveiben fellelhető – az új forrásfeltárások következtében immár 35-re szaporodott – táltosok dokumentumai.[34] E forrásokban sokoldalú, a mindenkori történelmi, társadalmi szituációnak megfelelő „okkult" feladatokat ellátni képes szakemberek állnak előttünk a táltosok személyében: gyógyítanak, jósolnak, kincset „látnak", olykor rontással, boszorkánysággal is vádolják őket, és sokszor ellenboszorkányként azonosítják a boszorkányokat és gyógyítják a rontást. Mindezeket a szerepeket egyidejűleg, egy személyben is betölthették. Az idővarázslás ritkábban tartozott feladataik közé, és sohasem látszik egyetlen, kizárólagos funkciójuknak; a perek harmincöt *táltos*említése közül csak három-négy utal úgy-ahogy idővarázslóként besorolható személyre. Ez mindenestre érdekes ellentétben áll az időjárásért küzdő táltos 20. századi mondai adatainak nagy számával.[35]

Ellentmondás van tehát a perek táltosainak gyakorlati funkciója és a 20. századi hagyomány között. Nem tudhatjuk bizonyosan, hogy általában kevés idővarázsló te-

[33] Voigt 2012.

[34] Nemrég megjelent tanulmányomban részletesen bemutattam ezt a harmincöt táltost (Pócs 2016).

[35] Lásd összefoglalóan: Diószegi 1958: 342–395.; 1973: 189–204.; Pócs 2012a: 442–452. E tanulmányban nincs terem az egyes jellemző motívumok bőséges illusztrációs anyagát nyújtani; csak a legjellemzőbb jegyek igen csekélyszámú példáját mutathatom be.

vékenykedett a magyar parasztság közösségeiben, vagy csak kevéssé vádolták őket boszorkánysággal; hiszen az idővarázslók az egész helyi közösség szolgálatában kevéssé voltak kitéve annak, hogy a közösségen belüli, személyes konfliktusok indukálta boszorkányvádak érjék őket. Egy másik fontos különbség az, hogy a boszorkányperek minden idővarázsló funkcióban megjelenő, illetve a másvilággal transzban kommunikáló táltosa *nő*, ellentétben a 20. századi táltosmondák „viaskodó" *férfi*-táltosaival. Úgy vélem, e vonatkozásban elsősorban az *elbeszélő hagyomány – valóságos gyakorlat* kettősségéről van szó. Azt sejtem, hogy a 20. századi táltoselbeszélések elsősorban egy régi epikus hagyomány képviselői, és nem a valóságos táltosrítusok közvetlen tükrözői. Ez az epikus hagyomány pedig, mint majd ezt még később részletesebben taglalom, alapvetően a (honfoglalás kori?) hősepikából származik, amelynek táltoshősei természetszerűleg férfiak.

Ha még régebbi múltba megyünk vissza, lényegében megszűnnek az adatok; legalábbis a táltos szerepét, tevékenységét illetően; Pais Dezső dokumentációjának köszönhetően néhány 13–18. századi *Táltos* személynév, valamint néhány 15–16. századi kódexbeli említés van birtokunkban, amelyek a mágia különböző specialistáira utalnak, illetve táltosviaskodást említ egy 17. századi, határperrel kapcsolatos adat.[36] A honfoglalás korára nézve tehát semmiféle, a *létező* és mágikus/vallásos specialistaként *működő* táltosra utaló forrásunk nincs; a régészeti, nyelvi emlékek esetleges közvetett bizonyítékai mellett minden e korra vonatkozó következtetést a későbbi dokumentumokból, elsősorban is a 20. századi elbeszélésekből kellett a kutatásnak levonnia.

A fent említett, idődimenziókat illető különbségek miatt az alábbiakban két lépcsőben, időben visszafelé haladva foglalom össze az újkori táltos dokumentumainkból kirajzolódó jellegzetességeit. A 19–21. századi folklóradatokkal kezdve egy-egy jellegzetes motívumsor köré csoportosítom az adatokat. E szövegmotívumokból csak nagyon esetlegesen rajzolódnak ki bizonyos táltostípusok; csak lazán tartoznak össze bizonyos motívumegyüttesek, és lényegében minden motívum bármelyik másikkal kapcsolatba kerülhet. Tehát csak feltételesen beszélhetünk a *szeles/zivataros táltosok*, az *állattá váló werwolf-táltosok*, vagy a *szárnnyal született „sárkányos" táltosok* típusairól. Ezek az inkább csak a narráció szintjén elkülönülő kategóriák kevéssé tükrözik a narratív hagyomány mögött csupán halványan felderengő valóságot.[37]

---

[36] Orvosok, jósok, álomfejtők: Pais 1975c: 85. A 17. századi adatot említi: Róheim 1925: 16–17.

[37] A magyar táltos publikált és publikálatlan adatainak legteljesebb gyűjteménye, melynek alapján e tanulmányon dolgoztam: *Magyar Néphit Archívum*, *Táltos, Garabonciás, Születés* csoportok. Az archívum anyagából válogatott, minden fontos motívumra kiterjedő szöveggyűjtemény és tipológia: Pócs 2012a. A tanulmányban – terjedemi okokból – mellőznöm kellett az összes felhasznált adatra utaló konkrét hivatkozást; csak az idézett adatok esetében nevezem meg az elsődleges forrásokat.

„Szeles", „zivataros" táltosok: zivataros, szeles tulajdonságok, kettőslény-sajátságok

A narratívumok igen nagy hányada a táltosokat idővarázslóként jeleníti meg, aki *zivataros, szeles* tulajdonságokkal rendelkező, félig ember, félig szellem *kettős lény*.[38] Ember volta mellett van egy permanensen jelen lévő démoni lénye, amely a kommunikáció során azonosul a felhőmásvilág zivatardémonaival; hol emberként a földön, hol szellemként a zivatarfelhők világában lakozik, az emberek és démonok világa közti diffúz határ számára könnyen átjárható.

Az *idővarázsló* tevékenységéről szóló beszámolókban mutatkozik meg leghatározottabban a természetfeletti kommunikációnak egy sajátos, a *kettős lények*re jellemző formája: a táltosok úgy válnak szellemlénnyé, hogy emberi alakjuk „eltűnik" a leszálló ködben vagy a leereszkedő zivatarfelhőben, a külső szemlélők által is észlelhetően. A felhő vagy a köd, szellemsajátságaik révén, láthatatlanná teszi, „elragadja", „felemeli" őket, eltűnnek, köddé vagy felhővé válnak maguk is: *A tátos a főhő-szélbe vót. Hallottam, hogy fölvitt valakit*;[39] vagy: *Fölhőbe mén a tátos. Jött olyan nagy fölhő, hogy fölvitte*.[40] *...Két lép*ésre se mönt el, mán köd ereszk*edett utánna. Olyan, hogy tovább nem láttuk. És eltünt*.[41] A zivatartáltos maga is zivatardémonként viaskodik az orkánt, jégesőt hozó ellenséges démonokkal, és vizesen, vagy villámnyomokkal tér vissza a zivatarfelhőből. A táltos dél-alföldi *tátorjános, szeles* jelzője is viharos természetére vall.

Főleg a magyar nyelvterület középső részén ismerték a negyven-ötven évvel ezelőtti intenzív folklórgyűjtések idején a *zivatartáltos* – általában idővarázslással kapcsolatos – elbeszéléseit. Magyarország nyugati, déli és északi területein a *garabonciás* alakját is sokszor övezték hasonló hiedelmek. Mindemellett a „zivataros" tulajdonságok mindegyik fajta táltos jellegzetességeiként megjelentek, a táltoshiedelmek egyik alaprétegét képezték szerte a magyar nyelvterületen.

„Werwolf"-táltosok: születési sajátságok, származás, születési jegyek, elhívás, beavatás

A döntő súllyal a nyelvterület középső részéről származó 20. századi gyűjtések adatainak igen nagy száma vonatkozik a táltos *rendkívüli születés*ére *foggal* vagy más jellel, *kettős fogsorral, hat ujjal, burokban*, vagy *a hátán sörtével, szőrösen* születik. E jegyek általában a természetfeletti képességek garanciái, annak jelei, hogy a táltos nem közönséges ember, hanem az emberi és a természetfeletti világba egyaránt tartozó

[38] Ilyenfajta kettős lények változatos sorát ismerjük az európai hiedelemrendszerekből, a *werwolf (farkasember),* a *mora/Mahr/mara/lidérc* lények, vagy a *tündérek* és a *boszorkány,* vagy a román *strigoi* is ide tartoznak. Ezeknek általában emberi és démoni/állati, „élő" és „holt" alakváltozataik is vannak. A délszláv, keleti szláv és magyar kettős lényekre, "kétlelkűekre" vonatkozó adatok például: Hertz 1862: 123.; Klapper 1910.; Tolstoj–Tolstaja 1981.; Burkhart 1989: 71–94.; Pócs 2002; 2014.

[39] Padé/Padej, Szerbia (volt Torontál vármegye), Ferenczi 1974: 263.

[40] Mohol/Mol, Szerbia (volt Bács-Bodrog vármegye), Ferenczi 1974: 263.

[41] Feketető/Crna Bara, Szerbia (volt Torontál vármegye), Ferenczi 1974: 269.

kettős lény. Amint Mezőtúron mesélték egy burokban született táltosról: „*Mert mindig azt mondta, hogy ő nem idevaló. Félig idevaló, félig meg a másvilágba tartozik.*”[42]

A születési sajátságok egy része bizonyos *állatember* (*werwolf*)[43] sajátságokkal van kapcsolatban: a táltoshagymányok egy része arra utal, hogy olyan, állattá változni képes *kettős lények*ről van szó, akik a kultúra világa mellett a naturában is otthonosak, akikre a születésekor, vagy már az anyaméhben meghatározott sorsuk szerint kétféle életlehetőség, valamint az élet–halál szakaszok ciklikus váltakozása vár (a „werwolf”-táltosnak hétéves korában, hét évenként el kell mennie, hét éves korában eltűnik; elviszik, örökre eltűnik, „meghal”, majd visszatér; a következő ciklus mérlegét eldöntendő, periodikusan viaskodnia kell stb.).[44] A táltost „elragadják”, „elviszik”, „mennie kell” metaforák némely esetben úgy is értelmezhetők, hogy a táltost a szellemtáltosok, állatszellemek elhívják, elragadják másvilágukra, és ott beavatják a táltosságba: „*Hogyha ezek a tátosok ezt a foggal születettet el tudták vinni, akkor az is olyanná vált, tátos lett.* […] *a foggal lett gyereket nevelik hét évig; hogy hun van ezeknek a nevelőhelyük, azt nem tudom...*”[45]

Egy-két adatunk szerint ló, néhány más adat szerint sas, „nagy fekete madár”, vagy sárkány ragadja el a táltost „örökre”; vagy pedig „viaskodni” viszi, mint segítő/elhívó szellem. Például egy gyulaji (Tolna megyei) adat szerint a foggal született gyermekért „*hét éves korában sárkány jött érte és elvitte. Sárkánykígyóként járnak föl a felhőbe* [...] *és szaggatják széjjel* [a zivatarfelhőket].”[46]

Mindezeket a vonásokat általános közép-kelet-európai, a táltos-adatokon messze túlterjedő werwolf sajátságokként minősíthetjük. A foggal születés, az állattá változás, állatalakban való viaskodás az ellenséges tudóssal a *javas*, vagy *tudós* nevű falusi specialisták sajátja is lehet, de a foggal születés hiedelmei werwolf-tulajdonságokkal rendelkező közönséges gyermekekre is vonatkozhatnak. A *dupla fogsorral születés* általában olyan kelet-európai *kettős lények* attribútuma, amelyeknek élő és holt alakjaik, illetőleg élő ember alakjuk és démonikus hasonmásaik léteznek párhuzamosan (*werwolf, vámpír, strigoi, mora, boszorkány*). Az állatember-vonások a zivataros/szeles tulajdonságokkal, zivatarvarázslói sajátságokkal összefonódva, a táltoshiedelmek egyik domináns rétegét képezik.

Szárnnyal születettek, sárkányosok

A „zivataros” és állatember motívumegyüttesekkel összefonódva, de bizonyos sajátos, csak rájuk jellemző vonásaik révén azoktól el is különülő csoport a *madár, kígyó, sárkánytulajdonságokkal rendelkező emberek* hagyománya, akik kis szárnyacskával, tollal

---

[42] Jász-Nagykun-Szolnok megye, Pócs Éva gyűjtése, 1962.

[43] A *werwolf* szó szűkebb jelentése ’emberfarkas’; tágabb értelemben ’állatember’ jelentésben használja a kutatás (a *farkasember* az európai állatemberek leggyakoribb változata, de van *medveember*, *kígyóember* és *kutyaember* stb. is).

[44] Lásd e werwolf-vonásokról részletesen Pócs: 2002.

[45] Kistelek, Csongrád megye, Diószegi Vilmos gyűjtése, 1954.

[46] Andrásfalvy Bertalan gyűjtése, 1961.

(olykor kimondottan sas vagy daruszárnnyal) a hónuk alatt születnek; már csecsemőként elrepülhetnek anyjuktól. Ha nem vágják le szárnyacskájukat, azt idősebb korukban ruhájuk alá rejtve viselik, vagy egy bizonyos életkorban szárnyuk nő, sassá vagy sárkánnyá változnak és elrepülnek: „*Reggel születnek azok, meg szárnnyal. Mennek is, meg repülnek is. Csak hát ők láthatatlanok, úgy repülnek, hogy nem lehet látni őket.*; *Mikor a táltosgyermek felnőtt, szárnya nőtt, tizenkét-tizennégy éves korában elmegy viaskodni*."[47]

Ide tartozik a hallá, kígyóvá, kakassá változó, csirke alakjában megjelenő táltos néhány adata, amely lények mindegyike szárnyas, repülőképes lénnyé: sárkánnyá, sassá, daruvá tud változni. Talán e motívumok körébe vonhatók a *táltos állatapj*ára, nemzőjére, vagy ősére illetve felnevelőjére (sas, daru, bika, farkas, kutya stb.) vonatkozó délalföldi, délerdélyi adatok, valamint a kisgyermekkorban megnyilvánuló rendkívüli képességek (a csecsemő megszólal, rendkívül gyorsan fejlődik, a kisfiú igen erős) motívumai.

A szárnnyal, tollal születettek adataival sokszor egybetartoznak, de azoknál – földrajzilag – kiterjedtebbek a kígyó, sárkány, vagy ritkábban madár (bagoly, sas, kakas, daru, ló) jóslásban, divinációban segítő szellemek csekélyszámú, szétszórt adatai. Az állatapa/állatős-hagyományok hasonlóképpen: a szárnnyal, tollal születettek adataival esetleg egybetartoznak, de sokszor függetlenek azoktól. A születési jegyek, illetve a hozzá kapcsolódó állatapák, segítőszellemek hagyománya a táltoson és rokonain túl, általában hősök, nagy erejű emberek gyermekkorához tartozik, és hősmondákban, történeti mondákban is megjelenhet. Előrebocsátjuk, hogy mindezek az adatok a bolgár és szerb varázslóhiedelmek és hősepika fényében lesznek értelmezhetők.

A viaskodások

A táltos motívumkincsének leggazdagabb anyaga a *viaskodás*ra vonatkozik; e narratívumok nagyjából az előbbi három csoportnak megfelelő három nagy csoportra oszthatók.

A *zivatartáltosok csatái*nak elbeszélései igen változatosak; ha megtudható belőlük a viaskodás miléntje, úgy általában emberalakban, egyedül vagy gyakrabban csapatosan folytatott harcról van szó a zivatardémonok, az ellenséges táltoscsapat, vagy a jégverést hozó „rossz" sárkányok ellen: „*A felhőbe – mer a felhőbe mennek a táltosok –, azt mondják, a táltosok rugdalóznak, azért villámlik. A felhőbe, amikor azok a nagy zivatarok vannak, azok a tátosok mennek össze, hogy melyik az erősebb. Azok szaggatják szét a felhőket. A legerősebb hatalom a tátos*…"[48]

E csaták képeihez több sztereotip mondai motívum tartozik; l*eggyakoribb a vándor táltos tejet kér – nem kap – zivatart támaszt* motívumsor. A zivatar-táltosok mint a zivatarfelhők, zivatardémonok urai lépnek fel, de nem feltétlenül csak közvetlen kommunikációt folytatnak a démonvilággal. Más módszerekkel is irányítjk a zivatarfelhőket, baltával „vágják el" a „megkötött" felhők kötelét, botokkal, vagy imával, ráolvasással küldik el a démonokat stb.

[47] Mindkét idézet: Sárrétudvari, Hajdú-Bihar megye, P. Madar Ilona gyűjtése, 1963.
[48] Nagybátony, Heves megye, Diószegi Vilmos gyűjtése, 1956.

Leggyakoribb (dominánsan az Alföldön megjelenő) narratívumok az állattá változó werwolf-táltosokról szólnak, akiknek állatalakot öltve kell viaskodniuk egy másik település, táj ellenséges táltosával. A viaskodás általában ellentétes színű, *fehér* és *fekete* vagy *fehér* és vörös állatok (bika, ritkábban ló, sárkány, még ritkábban vadkan, farkas, kutya) képében, esetleg *vörös–kék színű lángok* alakjában zajlik. A cél általában a zivatar, jégeső elhárítása, az ellenségre (vissza)küldése, ritkábban a csapadék biztosítása. Az időjárásért folytatott küzdelmet gyakran meteorológiai jelenségek, szélvihar, zivatar kíséri, ugyanúgy, mint a többi idővarázsló illetve viaskodás-típus esetében.

A viaskodás-motívumok egy részének bizonyos tanulás/beavatás-jellege van: a táltosnak meg kell vívnia az ellenséges táltossal ahhoz, hogy hivatását gyakorló idővarázsló lehessen. Számos – főleg dél-dunántúli – adat egy „közönséges" állat elleni, emberalakban, meztelenül lefolytatott, párbaj- illetve erőpróbaszerű viaskodásra vall. Például:

> A bika csak csavargott az utcán, olyan természetű volt, hogy megtámadta az embert. …Amint jöttek a cigányok, ijesztgették a bikát, az meg nekik ment, ez az erős cigány … eldobta a bőgőjét, nekiugrott a bikának. Elkapta az egyik kezivel az egyik szarványát, a másikkal az orra cimpáját, úgy megcsavarta a bikát, hogy a bika úgy bömbőt kínjába. Mindaddig csavargatta a bikát, míg fődhő vágta, hogy az egísz níp nízte. Ennek azután híre ment, hogy az öreg Bogdán tátos vót, megvítt a bikával. Bogdán Pali volt a neve. A leszármazottjai is olyan erősek voltak mind.[49]

Ez a fajta viaskodás, egyéb werwolf-jegyekkel együtt, egyfajta „werwolf-varázslót" illetve annak narratív típusait jelöli, de úgy tűnik, ez a hagyomány igen kevéssé fűződött működő táltosokhoz. Elsősorban epikus hagyományról van szó sok sztereotip mondai motívummal (például a táltos megmondja előre, hogy viaskodnia kell, segítőt kér fel stb.), másrészt intenzíven átszőve állatember-hiedelmekkel (állatalteregók, foggal, állati jegyekkel születés, viaskodások ciklikus jellege, stb.).

*A sárkányos/szárnyas táltosok viaskodás*ának elbeszélései a werwolf-, és zivatarvarázsló jegyek mellett sajátos többletmotívumokat is tartalmaznak. A csatába indulót sárkány, kígyó vagy sas viszi fel a felhőbe, esetleg sárkány vagy kígyó hátán utazik. Ő maga hasonló repülő lény alakját veszi fel, vagy pedig emberalakban harcol a zivatarfelhőben, de sárkány vagy sas segítője, vezetője van a szellemcsatában. Hasonló szerepe lehet a kakas, csirke, kígyó vagy ló segítőnek. Ezek mindegyike szárnyat növeszthet, sárkánnyá, sassá változhat a másvilági dimenziókban.

A „szárnyas táltos" születési jegyeinek és viaskodásának adatai nem rajzolnak ki egy koherens idővarázsló táltos alakot, bár láthatóan egy ilyesféle lény köré csoportosulnak. A sárkánnyá változva viaskodó táltos adatai a sasként/sárkányként születő táltosénál kiterjedtebbek: a viaskodás-elbeszélések egyedül a sárkány alakját kapcsolják össze koherensen a segítő, „lélekállat" szerepét betöltő sárkánnyal. A délnyugat-nyugat-magyarországi (és szlovén, horvát) sárkány segítőállattal rendelkező (sárkány hátán a felhőkbe utazó) vándor idővarázsló, vagyis a *garabonciás* mondai alakja is számos hasonló jeggyel rendelkezik, olykor csak a neve különbözteti meg a táltos e fajtájától. Mind a garabonciás, mind a sárkányos táltos narratívumainak gyakori tar-

[49] Gúta, volt Komárom megye, Fél Edit gyűjtése, 1943.

tozéka a *táltos kígyó segítőjének/sajátmagának tejet kér, hogy neki vagy segítőjének szárnya nőjjön/sárkánnyá váljon/repülni tudjon* mondai motívuma.

Nem tudjuk, hogy ezek az adatok milyen mértékben köthetők „eredetileg" a szárnynyal születő táltos meglehetősen szétfolyó alakjához – egyelőre csak az alább tárgyalandó balkáni párhuzamok fényében tudunk esetleg egy gyakorló varázslót kikövetkeztetni. Annyi megállapítható, hogy a szárnyas/sárkányos táltosok adatai egy területileg elkülönülő déli–délkeleti országrészben, Csongrád, Bihar és Békés megyékben csoportosulnak, de előfordulnak Borsodban, Dél-Erdélyben is, és a boszokányperekből részletesebben megismerhető táltosok közül legalábbis két személy, egy jászberényi és egy debreceni táltosasszony sárkányos táltos.

Mindent összevéve, többféle viaskodás-típussal van dolgunk, ami talán múltbeli, eltérő táltosszerepekre vall; erre azonban kevéssé tudunk a modernkori elbeszélésekből következtetni. Vajon a táltosok múltban feltételezett rituális tevékenységében mit jelentett a viaskodás? Valóban transzban megélt „lélekutazást", ahogy az ősvallás-kutatók többsége feltételezte? A legújabb korból a táltos transzban folytatott csatájára egy-két, talán így értékelhető szövegen, illetve egy álombeli viaskodás elbeszélésén kívül nincsen adat. (A nem *táltos* nevű moldvai, székelyföldi idővarázslók egy-két adata utal a zivatardémonokkal transzban folytatott kommunikációra, de nem *viaskodás*ra.[50]) A viaskodás-motívumok értékelése kapcsán gondolnunk kell ezek szinte egyetemes jellegére is: a „másvilági" lélekharc, igen különböző kontextusokban, akár változatos állatalakokban is, általános jelenség: varázslók, látók, démonikus „éjszakai boszorkányok" szerte Európában folytatnak szellemcsatákat![51] (A táltosperekben említett küzdelmek egy része is voltaképpen a boszorkány vagy ellenboszorkány szerepében fellépő táltosok otthon, családi környezetben, álmokban, látomásokban zajló éjszakai viadala). A táltos-viaskodást csak egyéb jellemzőkkel (állatalakok, túlvilágok mibenléte) együtt tudjuk ezektől megkülönböztetni. Csakhogy ezek a jellemzők is csupán egy *szöveg*hagyomány részei. Az elbeszélések általában földi környezetben vagy a zivatarfelhőben zajló, de valóságos, testi kalandokként beszélik el a viaskodást (bizonyos, folklór-epikára jellemző csodás átváltozás-motívumokkal). Ami biztosra vehető jelenkori viaskodásadataink ismeretében: ezeknek az *epikus motívumoknak* a jelenléte a magyarság múltbeli szellemi kultúrájában.

Visszatérve a viaskodások segítőállataira, szólnunk kell néhány szót a *táltoslóról*. A segítő ló elterjedt mesei motívumától eltekintve a ló a „valódi" táltosviaskodások 20. századi adataiban nem jelenik meg segítőként. Úgyszintén nincs köze az idővarázsló hivatását gyakorló táltoshoz a nevezetes történeti személyek (elsősorban Szent László) tanácsadó szerepet is betöltő táltoslovának, amellyel a hősök hegycsúcsról hegycsúcsra ugratnak, villámsebesen tesznek meg nagy távolságokat.[52] Mégis, két táltosper adatai, mint alább látni fogjuk, összekötik a segítő táltoslovat a viaskodó táltossal, és van néhány „lovát kereső" táltosra vonatkozó mondai adatunk is. Mégis úgy vélem,

[50] Lásd ezekről részletesen: Pócs 2017: *Idővarázslók* fejezet.
[51] Lásd például a boszorkányok éjszakai viaskodásairól: Pócs 2010.
[52] Lásd például a gyimesi táltoslovat: Magyar 1998. (Vö. „Egy ugrás a Kálvária, És kilenc a Királyhágó…", Arany János: Szent László.)

hogy a táltosló illetve a másvilággal kommunikáló táltosok esetleges segítőállatai, állatalteregói esetében külön szálakon futó, egymással kevéssé érintkező hagyományokkal van dolgunk.

Hogy a bemutatott attribútumok mennyiben voltak tartozékai a *működő táltosok*at övező hiedelmeknek, legendáknak, táltosidentitásuknak mennyire volt része ez narratív hagyomány, természetesen ma már nem tudjuk megállapítani. Az egész viaskodáshagyomány *szöveges* jellegű, nélkülözi a szubjektív álom- vagy látomásélményeket. Ha a valódi természetfeletti kommunikáció nyomait, a transzbaesés hiteles tanúk elbeszélte adatait, vagy a táltosok elsőszemélyes elbeszéléseit keressük másvilágélményeikről, csak a 17–18. századi boszorkányperek illetve táltosperek néhány adata áll rendelkezésünkre.[53]

A boszorkányperek táltosai

17–18. századi perjegyzőkönyveink a falusi, kisvárosi közösségek fontos közösségi funkcionáriusaiként állítanak elénk néhány táltost, akiknek változatos tevékenységéről némely esetben részletes képet kaphatunk. A fenti, táltosattribútumoknak tekintett jegyek közül e forrásokban a foggal születés, valamint a táltossors anyaméhben való isteni elrendelésének illetve sorsszerűségének néhány említése mellett van két sárkány-segítőre vonatkozó adatunk, amelyek közül az egyik egy zivatarvarázsló tevékenységet is bevalló jászberényi táltosasszony vallomásában hangzik el. A „sassá változás" varázsigéje egy 1741-es paksi boszorkányperben majdnem bizonyosan csak elbeszélés-motívum.[54]

Táltosviaskodás négy esetben kerül szóba a perjegyzőkönyvekben. *Kőműves Zsuzsanna Szőcs Judit* és *Tapodi György táltos*ok pere 1740-ben zajlott, a miskolci tanács előtt.[55] Tapodi György megerősíti kihallgatásán, hogy ha itt az idő, a táltosoknak menniük kell a mennyei csatába, mégpedig rendszeresen, pünkösd és Szent János napján. E perjegyzőkönyv dokumentálja Szőcs Judit táltoslány transzba esését: ő a vízbe nézés (*cseberbe nézés*) rituális transzkeltő módszerét gyakorolja, és ennek révén hallá változik (ugyanez a perszöveg a táltosok galambbá és rókává változásáról is tudósít):

> Pünkösd innepe harmadik napján hajnalban kiment az udvarra, és egy tálat vevén a kezében, abban belénézett, mellyet a szomszédaszonya látván, megszólította eképen: "Mit néz kied?" Mellyre az nevezett leány azt felelte: "Semmit sem". Azután pedig egy kevés idő múlván megrázván magát, hallá változott, és eltünt, és harmadnapig odavolt.[56]

[53] A boszorkányperek táltosait is feldolgozó könyvemben e táltosok egy részéről részletesebben is írtam (Pócs 1997. 7. fejezet); egy újabb tanulmányomban a táltosok mindegyikét részletesen bemutattam: Pócs 2016.

[54] Vörös Ilona pere 1741-ben, Schram 1970: 485.

[55] Bodgál 1960: 308–311; lásd a perről részletesebben: Pócs 2016, 254–255.

[56] Bodgál 1960: 196.

A hallá változásnak elvileg a „szárnyas" táltosokhoz tartozó motívuma nem adekvát ugyane leány másik kijelentésével: „az leányok is külön hadakoznak, a férfiak is külön":[57] ez a zivatarvarázslók csoportos viaskodásának 20. századi adataival vág egybe. Egy másik esetben, 1730–1736 között folyt perének jegyzőkönyvében[58] Borsi Ilona Biharban, Szatmárban, Beregben tevékenykedett gyógyítóasszony úgy vall, hogy a táltosok csapatai évenként háromszor (Pünkösd, Szent Mihály és Szent Jakab havában) az Őrhegyen gyülekeznek. Még három táltos tesz vallomást az „égben" folytatott viaskodásról. Egyikük a jégverés elhárításáért csatázik a „gonoszokkal", a másik kettő a „birodalomért", illetve „német táltosok" ellen. Különösen a két utóbbiról sejthető, hogy nem saját transzélményükről számolnak be, csak a korban közismert elbeszélésmotívumokat szőnek vallomásaikba. Tehát noha még hellyel-közzel élhetett egyes táltosok valódi rituális gyakorlata, a táltosviaskodás a 18. században is inkább narratív sztereotípiának, mintsem valóságos közösségi táltosfeladatnak látszik. Adataink szerint legalábbis az Alföldön (amint a 21. században is még) – széles körben ismerték a viaskodáselbeszéléseket, de az idővarázsló táltosok valódi közösségi tevékenysége már szűnőfélben lehetett. Páros viaskodást említ az előbb említett Borsi Ilona, amikor egy gyermekkori (talán „beavató") látomásáról beszél, amelyben egy, az „égen" bikaként viaskodó, férfi–női táltospár látványában részesül, akik ugyanakkor emberalakban, meztelenül is birkóznak.[59] A kislánynak ezt végig kellett néznie, mintegy beletanulás céljából. Ez az adat legalábbis a bika-alakban való viaskodás, és a meztelen táltosbirkózás narratív motívumainak az ismeretét bizonyítja.

Mindkét itt idézett perben megjelenik a ló, mint segítőállat képzete is, amelynek talán köze van a valódi, hivatásukat betöltő táltosokhoz is. Borsi Ilonát, mint kislányt, látomásának színhelyére repülő lovakon szállítják a „betanító" táltosok, és lovat is próbálnak adni alá: „kísérletet akarván tenni, vajon ő egyedül megülné-e már a táltoslovat", ez azonban még nem sikerült neki. A kislányt a táltosok kikötött lovai biztatják, hogy ne féljen a viaskodó táltosok látványától.[60] Ebben az egyedi jelenetben egyszerre van jelen a táltosló gazdája ló-alteregójaként illetve segítőszellemeként való értelmezésének lehetősége. Az előbb említett miskolci „vízbenéző" táltoslányról, Szőcs Juditról is megemlíti a perjegyzőkönyv, hogy a „maga alatt való lovat keresi".[61] Ugyancsak Szőcs Judit és társai perében valamiféle, táltosok között zajló versengésről, erőpróbáról is szó van, amint így beszélnek a perben érintett táltosok egymásról: „… immár ő nem lészen olly erőss, mivel egy gerendárul leesett, én pedig két gerendárul estem el, majd harmadikrul is leesem, ha még egyszer elmégyek."[62] Ismert volt tehát a kora újkorban valamiféle táltosavatási motivika, és ez talán a táltos múltbeli mediátori szerepére vall. E perszöveg révén a táltosló segítőszellem voltának gyér dokumentumai közül is a kezünkben van kettő.

[57] Bodgál 1960: 309.
[58] Borsi Ilona 1735-ös munkácsi kihallgatása: Lehoczky 1887: 304–305.; Pócs 2016: 256–257.
[59] Lehoczky 1887: 305.
[60] Lehoczky 1887: 305. A részletes leírást lásd: Pócs 2016: 255.
[61] Bodgál 1960: 311.
[62] Bodgál 1960: 310.

A táltosok sokrétű tevékenységét és változatos hiedelemattribútumait összefoglalva leszögezhetjük, hogy alkalmazott mediátori technikáikra, őseikre, elhívó és segítőszellemeikre, túlvilágaikra, továbbá a szellemcsaták céljára, lefolyására vonatkozó nézetek nem alkotnak koherens rendszert, belőlük nem állapíthatók meg határozottan elkülönülő táltostípusok; a valóság kevésbé tipizált és sztereotip, mint a narratív hagyomány. Egy-egy vidéken vagy közösségben a varázslóattribútumoknak sokféle hagyománya élhetett párhuzamosan, amelyeket a varázslók változó összeállításokban használtak fel mediátori gyakorlatukhoz mint ideologikus hátteret és eszközöket, s változó összeállításban lettek részeivé ezek az attribútumok a táltosokat övező hiedelmeknek és narratív hagyománynak, az aktuális szükségleteknek, feladatoknak megfelelően. Ugyanez a változatosság, inkoherecia jellemző a táltos működésére, rituális tevékenységére, transz-, illetve átváltozási technikáira vonatkozó kora újkori adatokra – noha ezek életközelibbek, többet árulnak el a gyakorló táltosokról.

TÁLTOS – AZ ŐSVALLÁS SÁMÁNJA?

Visszatérve az ősvallási táltos konstrukciójára, a kritikus hangokat figyelembe véve is azt mondhatjuk, hogy Diószegi Vilmos tételeit általában megkérdőjelezhetetlen axiómaként kezelte és kezeli a kutatás. Erre való tekintettel úgy láttam célszerűnek, ha e tanulmányban alapvetően az ő kutatásaira reflektálva mutatom be a táltos, mint az „ősvallási sámán" problematikáját, kutatási eredményeimet az ő eredményeire, illetve érvelésének kritikájára építem rá. Tehát – feltételesen – igazodom Diószegi samanizmus-modelljéhez, az általa, Róheim nyomán, felépített eurázsiai ideálkép értelmében keresem én is a magyar adatokban a samanizmus kritériumait.

A táltos-adatbázisból összeállított fenti sorozat messze nem felel meg ennek a konstruált „samanisztikus" motívumsornak: az újkori adatok sem, a korábbi, 13–16. századi említések sem vallanak a „klasszikus" sámán-szerepre. Legfeljebb a samanizmus bizonyos reliktumainak fennmaradása vethető fel egy-egy motívum, például az állatsegítők, a beavatás, vagy a viaskodás-motívumok kapcsán, ami azonban önmagában nem bizonyítja a honfoglalás kori samanizmus létezését, legalábbis akkor nem, ha a „klasszikus" sámán alakját és tevékenységét keressük az adatokban. Ennek olyan fontos rekvizitumai hiányoznak, mint a dob, a sámánöltözet és a sámánszeánsz nyilvános performansz-jellege.

Véleményem szerint a Diószegi által megrajzolt ősvallási táltos-rekonstrukció meglehetősen inkoherens, láthatóan sok olyan motívumot tartalmaz, amely nem, vagy nemcsak a táltos eredeti, sajátos attribútuma, hanem más hiedelem- vagy rítuskomplexumok része, a „honfoglalás kori sámán" kutatói konstrukciójához hozzáerőltetett, más rendszerekből kiragadott adat. Továbbá: a samanizmus bizonyítására szolgáló jelenségek egy része, mint a *kettős lélek*, a *transz*, bizonyos *kozmogónikus képzetek* – bár jogos helyük lehet egy samanizmus-konstrukcióban – egyetemességük miatt nem bizonyító erejűek konkrétan az ősmagyar samanizmusra nézve.

Alapvető problémának tartom Diószegi samanizmus-rekonstrukciójával kapcsolatban, hogy kevéssé vagy egyáltalán nem vette figyelembe az adatok korának,

műfaji kontextusának és társadalmi környezetének kérdéseit, amikor 20. századi narratívumokból egy évezreddel azelőtti vallási rítusokat, és ezek funkcióját, valamint a hozzá tartozó világképet kísérelte meg rekonstruálni. Különös súllyal esik latba e vonatkozásban a hiedelmek, a valóságos rituális gyakorlat és az ezt csak esetlegesen, sok áttétellel tükröző epikus hagyomány megkülönböztetésének a hiánya.

Az alábbiakban Diószegi fent idézett összefoglalásának pontjai szerint veszem sorra a táltos, mint ősvallási sámán köré megrajzolt motívumokat, és eredményeit módszertani megfontolásaim és új adataim fényében kommentálom, kiegészítem, miközben elvetek bizonyos nem releváns momentumokat.

1. Világkép és lélekképzetek

Diószegi összefoglalása szerint: „A holdas-napos égigérő fa, a kígyók-gyíkok-békák országa, a világfa körüli lelkek, az életlélek és a szabadlélek, vagyis a több lélek jellemezte a magyarok világképét."[63]

A *világfa*-adatok és a világmindenség réteges szerkezete, valamint az *alvilág* néhány jellemzője mint a samanisztikus világkép részei kerültek Diószegi látókörébe, amihez a rokon népek világfa-elképzelései illetve a világfát imitáló „sámánfa" sámánavatásban betöltött szerepe adta az indítékot.[64] Mint láthattuk, a modernkori táltosadatok kapcsán nem lehet a működő táltoshoz kapcsolható kozmogonikus elképzeléseket, világfa/sámánfa adatokat felmutatni; ezzel a hiánnyal függ össze Diószegi gyér adatbázisa. Motívumai, amelyekből megkísérelt felépíteni egy samanisztikus kozmogóniát, erősen hozzákeresettnek, több esetben hiteltelennek tűnnek.[65] (Például egyetlen „samanisztikus" alvilágjárás-adata a „kígyók–békák országába" egy halottlátó keresztény pokol-látomásából származik).[66] Az alvilágjárások hivatkozott, altaji hivatkozott altaji népekhez kötött párhuzamai nálunk legfeljebb mesékben – például a *Fehérlófia* meséjében (AaTh 301B) – lelhetők fel, így tehát nem bizonyító erejűek a táltos feltételezett samanisztikus tevékenységére nézve. Óvatosságra int az ősvallási következtetések vonatkozásában e képzetek általános jellege is: a *hét rétegű menny–alvilág* képzetei korántsem csak Eurázsia sámánjaival hozhatók kapcsolatba, hiszen Európa keresztény előtti és melletti alternatív kultúráiban (például Mithrasz-kultusz, gnoszticizmus) is jelen vannak.

Hasonlóképpen a *világfa* is igen elterjedt kozmogónikus elképzelések része; az obi-ugor és közép-ázsiai mitológiákban éppúgy jelen van, mint Európa kereszténység előtti vallásaiban.[67] Diószegi az uráli korból fennmaradt képzetnek vélte a világfának

[63] Diószegi 1967: 134.
[64] Diószegi 1958a: 278–292.
[65] Nem fogadhatók el hitelesként Szűcs Sándor és Timaffy László saját gyűjtésű, nagy fantáziával kiszínezett adatai, valamint a Nyírő Józseftől vett regényrészlet, különösen, ha szinte csak ezek állnak rendelkezésre. E kérdés bővebb kommentálása nem fér e tanulmány kereteibe; ennek egy másik írásomban lesz a helye.
[66] Diószegi 1958a: 270–275.; 1967: 86–87.
[67] Tolley 2008: I. 108.

azt a magyar néphitből nem adatolható, csak kikövetkeztetett típusát,[68] amelynek koronáján a nap és hold foglal helyet, csúcsán madár székel.[69] Ezt a nézetet annak fényében is kritikusan kell szemlélnünk, hogy az égigérő fa nappal és holddal az ágai között a kelet-európai népköltészet keresztény köszöntőénekeinek – *koledák*, *kolindák* – is visszatérő kozmikus képzete, amely az égitestrablás, illetve napfogyatkozás motívumaihoz is kapcsolódik; az alvilági szörnyek által minden évben ismételten elpusztított világfa is, amely Krisztus születésének ünnepén mindegyre megújul, a Balkán több népénél elterjedt folklór-motívum.[70] Ez természetesen nem zárja ki, hogy ez „ősi képzet a magyaroknál", és hogy feltételezhető az ősmagyarság világképében is.[71] Ezt a feltételezést a honfoglalás kori tarsolylemezek és más régészeti leletek életfa-motívumai is támogatják,[72] bár használati tárgyak díszítőelemei sohasem lehetnek kemény bizonyítékai egy aktuális világképnek. E díszítő motivika és az Égigérő fa mese alább említendő táltos-motívumai ellenére a magyar táltos, mint működő mediátor, nem látszik bármiféle kapcsolatban lenni e feltételezett samanisztikus kozmogóniával, és ilyen kapcsolatra a múltra nézve sincs semmiféle közvetlen bizonyíték.

A lélekképzetek és a sámánextázis vonatkozásában kiemelt szerepet kapott Diószeginél a kettős lélek hite, azon észak-eurázsiai adatok alapján, amelyek szerint az egy vagy több énlélek/testlélek mellett létező, a testtől elszakadni tudó *szabadlélek*nek van szerepe a sámán eksztatikus gyakorlataiban (transzban tett „lélekutazásaiban").[73] A *kettős lélek* fogalma bizonyos tekintetben kutatói konstrukció,[74] és különösen annak tűnik az erősen samanisztikus előfeltevésekkel dolgozó magyar kutatásban.[75] Azt mégis valószínűsítik mind a nyelvészeti bizonyítékok, mind a magyar kultúra későbbi írásos reprezentációi és folklóradatai, hogy a honfoglalás kori magyarság világképében, vallásában is jelen lehetettek a szabadlélek megnyilvánulásaiként értékelhető jelenségek. Csakhogy ezek az emberi psziché – illetve minden kultúra – általános sajátságai,[76] ezért nem lehetnek az ősmagyar samanizmus létezésének kritériumai.

Ami a honfoglalás kori táltos feltételezett *extázis*át illeti, mint említettem, a táltosviaskodást általában földi, „valóságos" kalandként beszélik el a rá vonatkozó narratívumok. Arra, hogy a viaskodás „lélekben", transzban történik, Diószeginek is összesen csak három adata van,[77] az sem közvetlen, szubjektív természetfeletti élmény, hanem inkább csak elbeszélésmotívum, amely az egyéb (werwolf-jellegű) mediátorok: jósok, látók, „foggal születettek" (nemcsak magyar) elbeszéléskincsébe tartozik.

---

[68] A három ismert újkori – nagysárréti szarutégelyekről lerajzolt – magyar világfa-ábrázolás hitelessége erősen kétséges; lásd erről a 35. jegyzetet.

[69] Diószegi 1969.

[70] Kalojanov1995: 2. és 6. fejezet.

[71] Diószegi 1958a: 292.

[72] Fodor István a napos-holdas illetve sasos világfáról, a napos–holdas motívumok iráni, szaszanida eredetéről: Fodor 1973: 32–34; 2005.

[73] Paasonen 1909–1910.; Pais 1975d.

[74] Lásd például Paulson (1958) lélekfogalmait, vagy Pais Dezső (1975d) szóelemzéseit. Mint Ulla Johansen helyesen világít rá: a testlélek+szabadlélek kettőse „nyugati" kategória (Johansen 2006).

[75] Lásd Szendrey Ákos lélekhit-összefoglalását: Szendrey 1946.

[76] Lásd például: Boyer 1986; Peuckert 1960a.

[77] Diószegi 1958a: 77.; 295–327.; 340.

Transz-adatai hiányát Diószegi a halottlátók, javasok még a 20. században is eleven gyakorlatából, valamint a boszorkányperek aktáiban fellelhető boszorkányszombat-látomások elbeszélésiből pótolta, ezen kívül közbeszédből hozott példáival („hálni jár belé a lélek" és hasonlók) is próbálta bizonyítani a sámánextázis jelenlétét a magyarság múltjában.[78] Ezek az adatok nem a honfoglalás kori sámán extázisára, csak a transzban megélt látomások egyetemes jellegére vallanak; hiszen révült a halottlátó, a boszorkány, a gyógyítók, sőt a szentek is: a keresztény misztikusok irodalmában is bőségesen fellelhetjük a szabad lélek mennybe vagy pokolba tett „utazásainak" motívumait.[79] Diószegi érvelése arra nézve, hogy a halottlátó „őrizte meg" az ősmagyar táltos transztechnikáját, elfogadhatatlan: a halottlátó saját jogán esett transzba; lélek-utazásának adatait saját kontextusában lehet csak értelmezni, nem egy mesterséges „samanisztikus" keretben. A táltos transz-adatainak rendkívül gyér számát én fentebb a viaskodások narratív hagyomány jellegével magyaráztam, erre a problémára még alább visszatérek.

2. Születés, kiválasztás, beavatás

Diószegi szerint: „A táltosjelölt betegséggel történő kiválasztása, a huzamos alvás és testének földarabolása révén való tudománykapása, az égig érő fa megmászása által való felavatása részleteiben is, a maga kerek egészében is elénk vetíti a honfoglaló magyarság táltosjelöltről alkotott képzeteit." (Ide tartozik az összefoglalásban nem említett, de könyvében nagy hangsúlyt kapott, *többletcsonttal: foggal* vagy *hat ujjal születés* is.)[80]

A születési jegyekkel kapcsolatban téves azonosítások tanúi vagyunk Diószeginél, amit már több kritikusa észrevett: a „felesleges csont" és a foggal születés képzetei keverednek nála, és a hozzájuk rendelt finnugor, török, illetve szamojéd párhuzam-anyag, amellett, hogy rendkívül kevés, igen heterogén is; tehát mitsem bizonyít.[81] Mindemellett a *foggal születés* valóban a magyar táltos egyik legjellemzőbb jegye; erről említett 18. századi adataink is tanúskodnak. Diószegi adatait azonban ki kell egészítenünk más születési jegyekkel és a születési jegyek tágabb kontextusával. A foggal (olykor kimondottan farkasfoggal) születés, sőt a *burokban születés* is, kelet-délkelet-európai *werwolf*-sajátságnak látszik (a sörtével, szőrös testtel születés néhány dunántúli adata úgyszintén), amely nálunk is túlterjed a táltoshiedelmek elterjedési körén. A *dupla fogsorral születés* mint említettem, olyan Kelet-Európa-szerte ismert *kettős lények* attribútuma, amelyeknek élő és holt alakjaik léteznek párhuzamosan; a

[78] Diószegi 1958a: 302.; 324.; 339.

[79] Lásd erről Pócs 1998.; Holm 1982.; továbbá az európai víziók nagy összefoglalásai közül például magyar vonatkozásban: Katona 1907.; a késő ókor, korai kereszténység vonatkozásában: MacDermot 1971. Ha mindehhez hozzávesszük a Balkán tejivás révén szárnyat növesztő mitikus lényeinek fent említett adatait, meg kell cáfolnunk Hoppál Mihály 23. jegyzetben említett, tejivó táltossal kapcsolatos nézetét is.

[80] Diószegi 1967: 134.

[81] Diószegi 1958a: 25–55.; 122–138. Erről Demény 2000: 156–157.; László Gyula sem gondolta bizonyítottnak: László 1959: 447.

táltosok állatalteregójuk révén asszociálódtak e lényekkel, legalábbis a narratívumok szintjén, de a kettős fogsor semmiképp sem minősíthető ősmagyar sajátságnak. Ilyenformán nem tekinthető a foggal születés a magyarságra kizárólagosan jellemző etnikus sajátságnak, és nem bizonyítják adatai a táltos „ősvallási sámán" mivoltát.

Diószegi megkülönböztette a *kiválasztás* aktív és passzív módját („elhivatás kényszere, ellenszegülés, a vonakodó személy betegsége, megkínzása"), mint délszláv illetve magyar sajátságot:[82] a „passzív" elhívásra vonakozó adatokat a táltos sajátságaiként minősítette. Ezek azonban éppúgy jellemzők lehetnek a Diószegi által az „aktív" kiválasztással jellemzett délszláv népekre, ugyanis általában kiválasztottakkal (hősök, szentek, keresztény látók) kapcsolatos, nagy elterjedésű közép-kelet-európai szövegmotívumokról van szó. A „mennie kell", „hét éves korában eltűnik/meghal" és hasonló motívumok különösen jellemzőek a Balkán (werwolf-típusú) illetve zivatarvarázslóit övező hiedelmekre, és a garabonciás magyar–horvát–szlovén mondai alakjára, tehát ez sem a magyar táltos kizárólagos specialitása. Az elhívó szellemek adatai csak két esetben (ló és bika) vonatkoznak táltosra,[83] de e motívumok is a werwolf-jellegű narratív hagyományba tartoznak. Ilyen értelemben Diószegi heterogén adatcsoportja nem bizonyító erejű, nem utal a táltosra, mint az ősvallás sámánjára.

Diószegi érvelése a *sámánavatás* emlékeiként aposztrofált *feldarabolással, csontkiszedés*sel, a jelölt *megfőzés*ével kapcsolatban szintén problematikus. A mesei, mondai adatok között egyetlen táltos-adat van, ami tulajdonképpen nem is „feldarabolásra" vonatkozik; a hiányt Diószegi néhány nem egészen idevágó mesei motívummal pótolta (*Varázsló és tanítványa*, AaTh 325, *Égigérő fa,* AaTh 317).[84] A sámánjelölt *feldarabolása* és a *csontkiszedés* motívumai a Kelet-Közép-Európa nagy térségében (a Kaukázustól Kisázsián és a Balkánon át az Alpokig) ismert archaikus (de nem samanisztikus) *állatok ura/úrnője* képzetek mesei, mondai lecsapódásai.[85]

A *megfőzés* általi beavatás, újjászületés motívuma több indoeurópai mitológia szintén igen régi hagyatéka, a Balkánon ismert mondai megfogalmazások leginkább tündérek és sorsasszonyok, vagy boszorkányok hiedelmeihez köthetők. Diószegi (nem is táltosra vonatkozó) magyar adatai is e körbe tartoznak. Előfordulnak még a Balkán szlovén–horvát idővarázslóinak (*kresnik, vukodlak, vedomec*) elbeszéléskincsében, továbbá a balkáni (altaji kapcsolatokat mutató) hősepikában is.[86] Mindebből azonban nem következik, Diószegi altaji párhuzamait figyelembe véve sem, hogy egy ősvallási sámán létével lenne közvetlen kapcsolatba hozható ez a motívum.

Az *Égigérő* vagy *„tetejetlen" fa* meséjének[87] „sámánavatási" motivikáját is kapcsolatba hozta Diószegi a táltossal: a mese szüzséje szerint a táltos itt szerzi meg lovát (=kapja meg segítőszellemét), illetve egyes variánsok szerint feldarabolják és életrekeltik őt. Diószegi érvelésével kapcsolatban több kutató fenntartásainak adott hangot: az ide sorolt mesei motívumok az ugor, török, szamojéd párhuzamok mel-

[82] Diószegi 1958a: 21–39.
[83] Diószegi 1958a: 25–46.; 59–70.
[84] Diószegi 1958a: 86–94.; 140–145.; Dömötör Á. 1988: 123–125.
[85] Schmidt 1952.
[86] Oosten 1985: *The Magic Cauldron* fejezet; Stojanovič-Lafazanovska 1996.
[87] Solymossy 1929.; 1937.; Kovács 1984.; Benedek 2003.

lett kelet- és nyugat-európai kapcsolatokkal is rendelkeznek, és többnyire irodalmi eredetűek.[88] Úgy gondolom, Dégh Linda okfejtése vezet helyes irányba: szerinte a „samanisztikus" motivika ellenére nincs kapcsolata a mesének a táltos rítusaival és nem a magyar, hanem a török samanizmus felé kell keresni rokonságát.[89] Mint Hoppál Mihály írja, a sámán világfát leképező fája „az egyik fő szervező elve a szibériai sámán világnézetnek",[90] azonban a *sámánfa* illetve *táltosfa* múltbeli létét a táltos gyakorlatában nem sikerült Diószeginek bizonyítania. Néhány kétséges táltospróba-adata több mágikus specialistával kapcsolatban elterjedt mondai „próba/beavatás" motívum, tehát nem értékelhető a táltos, mint gyakorló mediátor rituális beavatásának emlékeként.[91] Felmerül azonban, hogy nem valamiféle „sámánfá"-hoz kapcsolódó beavató próbára utal-e az az adat, amit szintén idéz Diószegi is, Szőcs Judit és társai miskolci táltosokperének jegyzőkönyvéből. Ez és a boszorkányperekből fentebb idézett további néhány „beavatásgyanús" adat valószínűsíti a sokféle elbeszélő hagyomány mögött a táltos valamikori valódi mediátor-szerepét. Az adatok gyér száma, kontextus nélküli heterogenitása mégsem engedi meg, hogy egyetértsünk Diószegivel, amikor ő, a témát összefoglalva, úgy ítéli meg, hogy a magyar „táltosavató szertartás rokonnépek avató rítusának megfelelője".[92]

3. A (sámán)dob és fejviselet, táltosfa

Diószegi szerint: „A táltos kezében levő egyfenekű csörgős dob, amely hátasállata, a bagolytollas és agancsos fejviselete, a rovátkás vagy létra alakú „táltosfa", íme ezek a pogány magyarság táltosainak felszerelési tárgyai…"[93]

A *táltosfá*ról az egyik „avatásgyanús" adat kapcsán az előbb volt szó; de hangsúlyozni kell, hogy azért ezek az „avatásgyanús" adatokban szereplő tárgyak nem minősíthetők a pogány magyar táltos felszerelési tárgyainak. – A *sámándob* beépítése az ősvallási sámán rekonstrukciójába, mint említettem, Sebestyén Gyula tanulmányával kezdődően vált intenzívebbé. Diószegi – ebben Sebestyént és Róheimet, Solymossyt követő – táltosdob-rekonstrukcióját[94] teljes egészében fikciónak kell minősítenünk. Nincsen Diószeginek konkrétan a táltos alakjához tartozó adata, továbbá: sem az újonnan megismert történeti adatok között, sem a táltos nagy jelenkori adatbázisában nincs a leghalványabb nyoma sem doboló táltosnak vagy táltosdobnak. Az extázist indukáló dob másodlagos folklór-adatai (mint a moldvai *urálók* dobja, a *regölés* „vasfazék a mi dobunk" kitétele különböző balkáni (román, szerb, bolgár) népszokásokhoz (a regölés

[88] Blécourt 2012: *Jouneys to the Other World* fejezet.
[89] Dégh 1965: 22.; 77–79.; 1978.
[90] Hoppál 2001: 75.
[91] Leesik a nyírfáról, katángkóróról és hasonlók: Diószegi 1958, 51–52.; 90–112.; 140–167.
[92] Diószegi 1958a: 166. Lásd e motívumokat a különböző tudósok, látók stb. szövegkontextusában: Pócs 2012a.
[93] Diószegi 1967: 135.
[94] Lásd: Sebestyén 1900.; Róheim 1925: 11.; Solymossy 1937: 356.; Diószegi 1958a: 171–220.

balkáni rokonaihoz[95]), vagy a balkáni tündérkultuszhoz illetve a *ruszália* és egyéb kollektív megszállottság-kultuszokhoz és gyógyító rítusokhoz[96] vezetnek. A *szita–sámándob kapcsolat* is erősen kétséges a szitában másvilágra „utazó" nyugat-európai boszorkány és *mora/Mahr/mara lények*[97] hiedelmeinek fényében; a *babvetés* vagy *bobolás* pedig – jóslás szitába vagy deszkára szórt bab- vagy kukoricaszemekkel – egész Kelet-Délkelet-Európában ismert, a késő ókori Bizáncig visszavezethető divinációs eljárás.[98] Ez utóbbi körbe sorolhatjuk Sebestyén első, a táltosdob-rekonstrukciót elindító vasi adatát a kisbíró dobján végzett divinációra. Mindeme háttértől megfosztva a Sebestyén, Róheim, Solymossy, Diószegi és követői által idézett gyermekdalokat és a közbeszéd lovat–dobot–szitát azonosító metaforáit nem tekinthetjük bizonyítéknak egy magyar sámándob léte mellett. Már többen hangot adtak ilyen irányú kételyeiknek,[99] a Sebestyén által útnak indított motívum mégis jelen van napjainkig minden rekonstrukcióban.

Diószeginek a valamikori magyar sámán *szarvas vagy tollas fejviseletére* hozott bizonyítékai – a lucaszéken látott boszorkányok[100] – a Közép-Európa nagy területein ismert, a téli napfordukló idején megjelenő halottakkal, boszorkányokkal kapcsolatos látótechnikákhoz, valamint az osztrák–magyar–szlovák Luca- és Perchta-alakoskodások madártollas maszkjaihoz tartoznak,[101] egyes esetekben esetleg a szárnyas, sárkányos táltos hiedelmeivel függnek össze. E saját rendszerükből kiragadott adatok azonban a táltos valamikori, feltételezett sámánviseletéről nem mondanak semmit.[102] Tehát: a honfoglalás kori sámán dobjára és viseletére nincs komolyan vehető bizonyíték.

---

[95] Lásd e balkáni rítusokról részletesebben: Pócs 2004.

[96] A *ruszália* és egyéb balkáni, gyógyítást szolgáló megszállottságkultuszok transzot indukáló zenéjét „síppal, dobbal, nádihegedűvel" hozzák létre: ennek is, ahogy más balkáni rítus-zenéknek is alapvető kelléke a furulya, hegedű és a dob. A ruszália-rítusok dobját rituális előírások is övezik, mint a tündérkultuszba beavató hangszer is szerepet kap (lásd például: Antonievi ć 1990: 147–187). A horvát, szerb boszorkányhiedelmekben is előfordul boszorkánycsapatok toborzására használt dob, illetve, mint „másvilági" boszorkánycsaták, vagy varázsló-ellenfeleik hadirendben felvonuló csapatainak kelléke: ez itt a tündérkultuszból kölcsönzött hiedelemnek látszik (lásd Pócs 1986: 245).

[97] E lények általános európai hiedelmek szerint fennmaradnak a vízen, csakúgy, mint az európai boszorkány (vö. boszorkányok vízpróbája; Peuckert 1960b; Pócs 2016.; Tóth G. 2001), mitöbb, rostában hajókázó európai boszorkányokra is vannak adataink, lásd például: Shakespeare: Macbeth. Ilyenformán Hoppál Mihály 23. jegyzetben említett mandzsu párhuzama sem releváns a táltos szempontjából.

[98] Lásd például Lilek (1900: 65–69.) és Belović (1927: 132–133.) délszláv adatait, Moszyński (1939: 403–404.) kelet-délkelet-európai összefoglalását.

[99] Lásd például a Szendrey által idézett ellenvéleményeket (Szendrey 1956); vagy Karjalainen fenntartásait (Karjalainen 1927: III. 263–271.), vagy sokkal később Demény kételyeit (Demény 2000: 160).

[100] Diószegi 1958a: 44.; 227–265.; Diószegi 1967: 82–83.

[101] Lásd Róheim 1920 (ő a boszorkányokon látott ökörszarv, madártoll stb. adatait elsősorban a Perchta-alakoskodásokhoz kötötte); Pócs 1997: 144–147.; Pócs 2017: *A látás rituális technikái* fejezet.

[102] A feltételezett sámánfejviselet-adatokat László Gyula (1959.; 1990) sem érezte bizonyítottnak.

4. Révülés, „szellemidézés"; viaskodás (és segítőszellemek)

Diószegi írja: „..a révülés idején bekövetkező állatalakban való viaskodásban és az indulatszóval történő szellemidézésben […] a táltos ősi tevékenysége tárul elénk."[103]

A *reg/regös*, *rejt/rejtezik* terminológia kapcsán mind a nyelvész, mind a folklór- illetve zenekutatók a finnugor "samanisztikus" terminológia és *regölés* ezt tartalmazó mágikus refrén-formulája alapján a regöséneket is egy ősvallási samanizmussal kapcsolatba hozható rítus megőrzött nyomaként értékelték.[104] Én magam, regöléssel és közép-délkelet-európai párhuzamaival foglalkozó tanulmányomban, feltételeztem, hogy a *reg/regös* szócsalád a regöléshez tartozott, és mint ilyen, „csak" a regösök extázisának, nem pedig az ősvallási sámán létének a bizonyítéka.[105] Továbbá: a *rejt/rejtezik* terminus a rá vonatkozó összes adat szerint magányosan, sőt olykor emberektől elzárt helyen transzba eső, vagy alvó, álmodó személyre vonatkozik, tehát elég valószínűtlen, hogy valaha is valamiféle nyilvános sámánperformansz terminusa volt. Ugyane kontextusban a *haj/hej/huj* indulatszavakat extázist indukáló szóként illetve „szellemhívó szóként" tételezték fel.[106] Ezeket – mint majd minden közép-kelet-európai nép ünnepi rítusénekeiben is előforduló indulatszavakat – feltétlenül ki kell zárnunk az esetleges samanizmus-bizonyítékok köréből.[107]

A – Diószegi kifejezésével – *révülés idején bekövetkező, állatalakban való viaskodás* kulcskérdése a táltos esetleges „sámáni" tevékenységének: ez az a motívuma a Róheim/Diószegi-féle rekonstruált táltosképnek, amelyet még a legkritikusabb kommentátorok is a táltos egyik legfontosabb, valóban rá jellemző ismérvének ismernek el, ha nem is tartják feltétlenül „samanisztikus" motívumnak. A kutatásban Kálmány Lajos 1917-es közleménye óta kapott nagy hangsúlyt a viaskodás.[108] Diószegi, Kodolányi összefoglalását[109] is felhasználva, összeállította típusait és mozzanatait;[110] ezt a kép lényegében egybevág azzal, amit bővebb adatbázisom alapján tudtam megrajzolni, lényegesen csak egy ponton, a szárnyas (sárkányos, sasos) táltos típusával tudtam kiegészíteni. Amit Diószegi érveléséből hiányolok: a narratív szint és a valóságos gyakorlat megkülönböztetése, ami különösen a viaskodás elbeszéléseinek, narratív sztereotípiáinak értékelése kapcsán lenne igen fontos.

Voltaképpen ezt a problémát érinti a Diószegi által több ízben felvetett kérdés: hogyan értelmezendő a táltos viaskodása idejére felvett állatalakja? A szibériai, főleg jakut példák alapján úgy ítélte meg, hogy a sámán állatlelke, vagyis a táltos révüléskor testét elhagyó szabad lelke ölt állatalakot.[111] Ez sokszor igaz lehet a különböző török

[103] Diószegi 1967: 135.
[104] Sebestyén 1902.; Erdődi 1937.; Pais 1975b; Vargyas L. 1979.; Demény 1994.; Paksa 1999.
[105] Pócs 2004.
[106] Erdődi 1937.; Gombocz 1960.; Pais 1975a; 1970b; Balázs 1954.; Diószegi 1958: 400–426.; Demény 1994.
[107] Nyelvészeink e feltételezését már Róheim is cáfolta: Róheim 1925: 235.
[108] Kálmány 1917
[109] Kodolányi 1945.
[110] Diószegi 1958 344–352.
[111] Diószegi 1958 385–394.

népek sámánjai esetében, de a magyar táltoselbeszéléseinkből elég bajos ilyen következtetést levonni. Az egyetlen transzba eső – 18. századi – táltos a vízbenézés rituális technikáját alkalmazza, és ennek révén „hallá változik" – további adatok híján ennek alapján még csak esetleges lehetőségeket sem vethetünk fel.

Noha az eurázsiai samanizmusokban fontos szerepe volt a *segítőszellemek*nek, nem véletlen, hogy Diószegi nem foglalkozott e témával: a táltos alakjához kevés és bizonytalan *segítőszellem*-hagyomány kötődik. Voltaképpen nem ő, hanem mesekutató elődei, illetve folklorista követői hozták össze a mesei táltoslovat a táltos alakjával. Sajnálhatjuk viszont, hogy nem vonta be a délalföldi, sárkánnyá változó, sárkánysegítővel rendelkező táltosokat/garabonciásokat vizsgálódásaiba: a sárkány esetében a táltoslónál közvetlenebb „samanisztikus" kapcsolatra lelt volna.

MIT MONDANAK A BALKÁNI PÁRHUZAMOK?

Diószeginek téves az a nézete, miszerint a táltos egyedüli letéteményese volt térségünkben a transztechnikának illetve egy ezzel tévesen illetve kizárólagosan azonosított „samanisztikus" gyakorlatnak. Nemcsak más típusú, nem-sámán mediátorok, a szellemvilággal transzban, álomban kommunikáló varázslók és látók sokféle európai – és akár honfoglalás kori magyar – típusának a léte cáfolja ezt, hanem a táltos Diószegi által tudomásul nem vett európai rokonsága is. Róheim[112] óta tudjuk, hogy jelentős délszláv párhuzamai is vannak a magyar táltosviaskodás-motívumoknak, amelyeket azonban Róheimmel ellentétben, (aki feltételezett valamelyes délszláv hatást), Diószegi nem vette komolyan figyelembe, más típusúnak, némely esetben magyar eredetűnek minősítette a szlovén, horvát varázslók viaskodásainak elbeszéléseit. A rendelkezésemre álló balkáni adatok áttekintése alapján úgy látom, hogy éppen ezek a párhuzamok hozhatók kapcsolatba a fenti *viaskodás*- illetve *táltostípusok* vagy talán inkább viaskodás-narratívumok némelyikével, és ez a rokonság más pozicióba helyezi a honfoglalás kori táltost: feltételezett ősvallási vonásainak egy részét megkérdőjelezi, illetve az ősvallási hagyaték más megközelítési lehetőségeire irányítja a figyelmet. Az alábbiakban röviden ismertetem a Balkán varázslóinak témánkat érintő adatait.[113]

A táltos európai párhuzamai közül legfontosabbak a Balkán nagy részén, és részben Ukrajnában és Lengyelországban is ismert, transzképességű idővarázslók. Az ismert adatok nagy része áttételes mondai megfogalmazása egy esetleges varázslói gyakorlatnak, de (a magyar „hiánnyal" ellentétben) vannak biztosan még 20. században is működött transzbaeső, „viaskodó" varázslókra is adataink. E narratívumok alapján

[112] Róheim 1925 23–25., 33–35.; 1984 [1961].

[113] Részletesebben lásd: Pócs: 1997: 7. fejezet; 1996. Most készülő könyvemben (Pócs 2017. s.a. *Időváarázslók* fejezet) részletesebb képet mutatok be róluk. Első összefoglaló híradás e varázslókról, amely nem került a magyar kutatók látókörébe, Kazimierz Moszyńskitól származik (Moszyński 1967 [1929]: 651–655). Carlo Ginzburgnak a Balkán itt tárgyalt varázslóihoz sok tekintetben hasonló, a termékenységért viaskodó friuli *benandantékr*ól szóló könyve (Ginzburg 1966), valamint Klaniczay Gábor tanulmánya (Klaniczay 1983) hívta fel rájuk először a magyar kutatás figyelmet.

nagyjából kétféle varázslótípus különböztethető meg, az ember-alakban szellemcsatákat folytató zivatarvarázslók és az állattá változó, werwolf-természetű varázslók csoportja, az élő valóság azonban – a magyarországi helyzethez hasonlóan – sokkal diffúzabb ennél: a zivatarvarázsló-vonások a Balkánon is minden narratív szinten létező táltostípusra rányomják bélyegüket.

Zivatarvarázslók

Az alakjukhoz fűződő hiedelmek szerint a zivatarvarázslók minden fajtája kimondottan „szeles", „zivataros" természetű, és e természete révén tud a zivatardémonokkal kommunikálni. A zivatarvarázslók a zivatardémonokkal fenntartott szellemi kapcsolatuk révén emberi alakjukban, a földről is tudták irányítani a zivatarfelhőket, de az elbeszélések jelentős hányada mediátori tevékenységüket az ellenséges zivatardémonokkal folytatott szellemcsataként írja le. E varázslók adatai nyugat-szerbiai és délhorvát területekről származnak, *stuha, zduva, zduhač,*[114] *vetrovnjak* ('szeles') és hasonló neveken. Közeli rokonaik dél-lengyel és nyugat-ukrán területeken is ismertek voltak: *planetnyk*, *chmurnik* stb. ('felhős'-t jelentő) neveken. Egyes vonásaikat a horvát *grabancijaš*, valamint a román şolomonar mondai alakja is viseli, illetve ez utóbbi elnevezések olykor működő varázslókat is jelöltek. Esetükben egy Dél- és Kelet-Európa sok táján régóta meggyökeresedett, a szláv népcsoportokon túlterjedő hagyományról van szó; az egyházi forrásokban *nephodioktai* ('felhővezetők'), *tempestatum ductores, tempestarii* ('zivatar-irányítók/szabályozók', 'zivatarküldők') néven említett varázslókra már 6–7. századi egyházi forrásokból is vannak adataink;[115] távolabbi párhuzamaikat Spanyolországban, Korzikában is dokumentálták.[116]

Maguk a zivatardémonok sokszor bűnös, vagy kereszteletlenül, temetetlenül meghalt, túlvilágra nem jutott lelkek, akiknek egy felhő-másvilág a lakhelyük. Ők, mint a varázslók őrző, elhívó és viaskodásaikban segítő szellemei is szerepet kaphattak. Emellett van számos adatunk a „saját" és „idegen" zivatardémonok csapatai között zajló csatára, vagy a démonok vezette felhők ütközeteire, a varázslók közreműködése nélkül.[117]

A stuhák sokszor jósok és gyógyítók is voltak egy személyben, fő feladatuk azonban a kedvező időjárás biztosítása volt közösségük számára.[118] Bár a híradások többnyire férfiakról szólnak, több adatunk szerint nők és gyermekek is lehettek stuhák.[119] Sok múlt századi adat vall még valóságos gyakorlatra. Zivatar közeledtekor a varázs-

[114] Ezek jelentése vitatott.
[115] Ezek részletesebb ismertetését lásd: Pócs 1917 (s.a.), *Idővarázslók* fejezet.
[116] Lásd például a spanyol *nubeiró*k vagy *tempestariók*: Pedrosa 2000; a korzikai *lagramant*ok és *mazzeru*k: Multedo 1982.
[117] Lásd erről részletesebben: Pócs 2012b.
[118] A zivatarvarázslók adatainak fő forrásai: Moszyński 1967 [1929]:653.; Đorđević 1953: 237–250.; Bošković-Stulli 1960: 284–286.; Zečević 1981: 149–151.; Tolstoj – Tolstaja 1981.; Burkhart 1989: 83–84. Részletesebb leírásukat és irodalmukat lásd: Pócs 2017 (s.a.) *Időváraázslók* fejezete, további irodalommal.
[119] Moszyński 1967 [1929]: 653.

lók egy félreeső helyen elrejtőzve mély álomba zuhantak vagy transzba estek, és – úgymond – „áttetsző", „könnyű", a párához, ködhöz hasonlatos „árnyékuk" elhagyta testüket és a felhőkbe emelkedett; a széllel, a leereszkedő ködtel, vízpárával mintegy eggyé válva jutott a felhőmásvilágra. Más interpertációk szerint zivatar közeledtekor egy leszálló felhőben vagy a ködben testileg eltűnt a stuha a szemtanúk szeme elől: a zivatarfelhő „elragadta". A felhőben való eltűnés képe a varázsló végleges halálának metaforájaként is megjelenik az elbeszélésekben.

A lélekcsatákban a zivatardémonokkal együtt vettek részt a hozzájuk hasonlóvá vált, velük azonosult varázslólelkek, általában csoportosan. Az ütközet más vidékek, más népek, más országok varázsló- és/vagy démoncsapatai ellen folyt. Egyes szerbiai, boszniai adatok szerint a csatázni készülő varázsló segítségül hívta őrzőszellemeit, más adatok szerint őrzőangyalaihoz imádkozott. A viadal tétje: a közeledő jégfelhők előzése az ellenség földjére, vagy akár bosszúból egy belső ellenség vetéseinek, szőlőinek elveretése az oda irányított jégfelhőkkel. Az ellenséges felek tövestül kiszakított fákkal, fahasábokkal, kihegyezett fenyőágakkal harcoltak. A csatát orkánszerű szélvihar kísérte, kidöntött fák, ledöntött házak jelezték nyomait. A mélyen alvó, vagy önkívületben fekvő varázslót mindeközben nem volt szabad felébreszteni. A montenegrói stuhák, miközben részt vettek a légi ütközetben, álmukban fel-felkiáltottak, harci mozdulatokat tettek,[120] és a csatától megviselve, kimerülten ébredtek.

A szeles, zivataros természetű táltosoknak, csoportos zivatarcsatáiknak, a zivatarfelhőkbe való elragadásuk módozatainak szerb–horvát rokonsága nyilvánvaló, igen sok zivatartáltos-elbeszélés hasonló motívumai vallanak erre. Feltehető, hogy a magyar táltosnak ezeket a típusait délszláv vagy akár ukrán, lengyel szomszédainktól, esetleg a honfoglalás korában az itt lakó szláv népességtől ért hatások alakították ki. A magyar táltos legaktívabb vonásainak – a valószínűleg csak kora újkortól aktivizálódó kincsásó gyakorlat mellett – a „zivatartáltos", „széltáltos" vonások tűnnek; a táltosperek néhány működő zivatartáltosának adatai is erre vallanak. Az is rokon vonás talán, hogy a működő varázslók nők és gyermekek is lehetnek. Mindez még sok kutatást igényel, de annyit leszögezhetünk, hogy a zivatartáltosok világos európai kapcsolatokat mutató hiedelmei illetve narratívumai aligha vetíthetők vissza kizárólagosan a feltételezett ősmagyar sámánra.

Páros viadalok a termékenységért: werwolf-varázslók

Kresnik/krsnik, vedomec, vukodlak és hasonló neveken[121] elsősorban horvát, szlovén, szerb varázslókról tudunk[122] (és ide is tartozik az alább említendő *stuha/zduha/zduhač* varázsló egyik típusa is). Tevékenységük célja a gabonatermés, gyümölcs-

[120] Zečević 1981: 152.

[121] A *kresnik* szó jelentése vitatott, lehet, hogy 'határvédő' a jelentése; a többi név werwolfra ('emberfarkas') utaló elnevezés (lásd részletesebben: Pócs 2002).

[122] A legfontosabb közlemények: Bošković-Stulli 1960: 278–290.; Krauss 1908: 11–12.; Kelemina 1930: 35–40.; 89–93.; 245. 273.; 339–344.; Mikac 1934: 195–197.; Đorđević 1953: 237–250.; Zečević 1981: 149–151.

vagy szőlőtermés biztosítása volt közösségük számára, amit „lélekcsatákon" kellett visszaszerezniük a termést elrabló halottaktól, vagy az ellenséges varázslólelkektől. Zivatarvarázsló-vonásaik mellett sajátos werwolf-jegyeik vannak, amelyket már a táltossal kapcsolatban is említettünk: *fog, farkasfog, vadkanfog, burok, szőr, sörte, farok születési jegyei, állattá változási képesség, állatalteregó,* valamint *elhívó állatszellemek.* Ezen túl léteznek bizonyos, kizárólagosan e „werwolf-varázslókhoz" tartozó motívumok: a viaskodás állatalakban egy földi másvilágon a saját állatalakkal részben azonosuló állat-segítőszellemek pártfogásával, valamint bizonyos beavatási motivika, amelyet – az eurázsiai sámánavatás kontextusából ismerve – a táltos számára is keresett Diószegi: a *szétszaggatás—csontkiszedés—összerakás/felélesztés*, és a jelölt *megfőzése, megevése és kihányása.* Ez a mondai hagyomány, amely változatos hiedelemlényekkel kapcsolatban él a Balkánon és az Alpok vidékén, a szlovén *vedomec* varázsló állatősei általi beavatásaként is megjelenik.[123]

Az állatalakban vívott csaták tétje legtöbbször a termésrabló ellenfél támadásának elhárítása; néha pedig konkrétan a gabona, szőlő, gyümölcs megszerzése. A varázslók állatalteregói változatosak: *kutya, bika, ökör, ló, vadkan, kecske, oroszlán, medve, lópatájú disznó* stb. Ellenfeleik az azonos nevű állatemberek „halott" alakjai, vagy a szomszéd terület vagy idegen népcsoport, szintén állatalakot öltött ellenséges varázslói. Tevékenységük a keresztény naptár agrár- illetve halotti ciklusaihoz igazodik (téli napforduló, Szent György/Pünkösd, nyári napforduló stb.) és kapcsolatba hozható a gabonatermés elrablásának és alvilágból való visszaszerzésének archaikus mítoszaival (Proserpina-mítosz).

A kresnikek közösségi feladatai közé a gyógyítás és jóslás, valamint a kincsásás, kincsre vezetés, vagy az ellenboszorkány szerep is tartozhatott. Az elbeszélések többsége földi környezetbe helyezett viaskodásról szól, de még a legújabb kori gyűjtések is tanúsítják a narratív hagyomány mellett a varázslók valódi közösségi gyakorlatát: az említett agrárünnepek idején a varázslók egy félreeső helyen transzba esnek, vagy „álomba merülnek" és lelkük elhagyja testüket a másvilági csata idejére.[124] Emellett nem hiányoznak a magyar táltos-elbeszésekből is ismert, párbajszerű földi/testi viadalok, birkózások elbeszélései sem.[125]

Talán e szűkszavú ismertetésből is világos, hogy jól sejtette Róheim a táltos kresnikkel és társaival való rokonságát.[126] A párosan viaskodó táltos magyar hiedelmei, elbeszélései ebbe a közép-délkelet-európai werwolf-hagyományba illenek; ami feltehetően honfogalás körüli szláv hatásra utal. Nem tudhatjuk azonban, hogy elbeszélő hagyomány, vagy tényleges varázslói gyakorlat volt az, amit a magyarság dél-

[123] Kelemina 1930: 12.; Stojanović-Lafazanovska 1996: 79–90. E motívumokat egyértelműen avatási motívumoknak – ha nem is feltétlenül sámánavatásnak – szokták minősíteni. Lásd például Ginzburg elemzését: Ginzburg 2003: 227.

[124] Élő kresnikek gyógyító és egyidejűleg idővarázsló gyakorlatára emlékeztek még Luka Šešo 10–15 ével ezelőtti horvát adatközlői is (Šešo 2000/2003).

[125] Urula Lipoveć-Čebron szíves szóbeli közlése 2000-ben írt kéziratos, horvát nyelvű disszertációjából.

[126] Ezt a rokonságot Zmago Šmitek is felvetette (Šmitek 2003), anélkül, hogy az „elsőbbség" kérdését feszegetné.

szláv szomszédaitól, vagy már előbb, a honfoglaláskor itt talált szláv népességétől átvett. A különbség az amúgy igen hasonló magyar, illetve szlovén és horvát hiedelmek, narratívumok között az, hogy a szláv anyagban koherensebb a werwolf-motivika: ez mindenesetre szláv átadásra vall. Feltűnő, hogy semmiféle termékenységvarázslói vonása nincs a magyar táltosnak; a páros bika- vagy csődör-viadalok tétje is – az elbeszélések szerint – a zivatar elhárítása. A zivatarvarázsló-vonások minden típusra rányomják bélyegüket. Másrészt a délszláv elbeszélések tarka állatseregletéhez képest a magyar anyagban feltűnő a bika és ló alakok dominanciája. Ez esetleg valamilyen „megőrzött", saját ősmagyar (akár varázslói, akár epikus) hagyomány? Volt egy ilyen alapréteg, ami azután hasonult ehhez a szláv-európai „werwolf"-közeghez? Ez részben igazolná Róheim és Diószegi viaskodással kapcsolatos, jakut, burját párhuzamokkal támogatott álláspontját.

Sárkányemberek

A werwolf-karakterű varázslók egy speciális fajtája a *sárkány*nak, *kígyó*nak, illetve *sárkányember*nek, *szárnyas*nak vagy *sárkányfi*nak nevezett varázsló,[127] aki – a magyar szárnyas, sárkányos táltoshoz hasonlóan – szintén zivatarvarázsló is egyúttal. Adatai kelet-szerb és nyugat-bolgár területekről, valamint macedónoktól származnak. Gyér számú román adatunk arra vall, hogy ilyen varázslók talán ott is tevékenykedtek (vagy elbeszéléseiket ők is ismerték), azonban jelentőségük jóval kisebb lehetett, mint az említett délszláv területeken. Albánoknál epikus énekek szereplője a jégesőt elhárító sárkányember.[128]

Általános bolgár és szerb nézet, hogy a varázsló apja *sárkány*, illetve *szárnyas kígyó*, esetleg *sas, sólyom, daru, kakas* vagy *gúnár* apa nemzette, és hóna alatt *szárnyacskával, szőrcsomóval, tollal*, vagy pedig *kígyóbőrben*, esetleg *burokban* jön világra. A terhesség sokszor rendellenesen hosszú, esetleg állatanya szoptatja a csecsemőt. A varázslógyermek születése után azonnal megszólal és megkezdi mediátori tevékenységét: akár a bölcsőből is kiszáll, hogy a zivatarcsatába induljon (az albán epikus énekek bölcsőben harcoló csecsemőkről szólnak, akik levizelik sárkányellenfeleiket). Gyorsan megnő, gigászi ereje van, emberfeletti gyorsasággal közlekedik, sőt repül, birkózásban a legerősebb sportolókat is legyőzi.

A sárkányemberek, sasemberek felhőtúlvilágát a varázslókkal többnyire azonos nevű sárkány, sas és más madár őrzőszellemek népesítik be, amelyek – mint „jó" zivatardémonok – a kedvező időjárást biztosítják, a jégverés csapásától védik népüket, egyben a varázsló személyes segítőszellemei is. Szerb és bolgár, tölgyfán székelő, a tölgyfát

[127] Bolgár *zmej*; szerb *zmaj, zmija, hala, ažder, zmajevit/halovit čovek* stb.; macedón *zmej, zmev, zmij*.

[128] A zmej-varázsló és rokoni körének adatai összefoglalóan: Moszyński 1967[1929]: 578—580.; 654–655. Bolgár adatok: Marinov 1914: 207–209.; Vakarelski 1969: 233–234.; Dukova 1970: 235–238.; Georgieva 1983:79–85.; Benovska-Săbkova 1992; szerb adatok: Đorđevic 1953: 248.; Schneeweiss 1961: 13.; Zečević 1969.; 1981: 63–85.; 149–151.; Tolstoj – Tolstaja 1981.; macedón adatok: Vražinovski 1995: 37–46.; 46–50; román adatok: Pamfile 1916: 314.; Schott – Schott 1971: 309.; Muşlea – Bîrlea 1970: 182–189.; Karlinger – Turczynski 1982: 63–65 .; albán: Stadtmüller 1954.

tulajdonuknak tekintő, vagy hegy tetején lakó sas és sárkánykígyó változataik is vannak. A bolgár hiedelmekben a sas, sárkány és a daru a nemzetség őseiként is megjelenik.

A sárkányemberek a 20. század elejéig gyakorló varázslóként működtek egyes bolgár és szerb falvakban: némely elbeszélés szerint sárkány vagy madár alakját öltve védték közösségüket az ugyancsak sárkányként megjelenő, jégesőt hozó zivatardémontól. Ha jégfelhő közeledett, félreeső helyre vonultak és spontán módon transzba estek, esetleg ismerőseik őrizték élettelenül fekvő testüket. Lelkük egyes szerb adatok szerint kígyóként szállt ki belőlük, más források szerint elragadta őket a sárkány, sas, vagy más madár, vagy maga a viharfelhő, mint elhívó szellem, illetve „eltűntek" egy időre a felhőben, a zivatarvarázslók eltűnéséhez hasonlóan. A lélekcsaták két szomszédos terület sárkány-őrzőszellemei közt, vagypedig a jégesőt hozó, tavakból, mocsarakból, barlangokból előjött „vizes" sárkány ellen folytak. A jó sárkányokat sokszor Szent Illés, olykor Szent György vezette. A saját–idegen küzdelmekben a sárkányok falujukat, "fiaikat" védték a szomszédos, ellenséges sárkánytól: előzték az idegen sárkány által odavezetett jégfelhőket. Villámnyilakkal lőttek egymásra, vagy gyökerestül kitépett fatörzseket használtak fegyverül. Légi csatáikat szélvihar, villámlás, mennydörgés, jégverés kísérte.

A varázsló lelke kígyó, gyík, sárkány, szárnyas kígyó, sas, gúnár, kakas alakot öltve kapcsolódott be az őrzőszellemek egymás ellen vívott felhőcsatájába. Általában csoportos ütközetről volt szó, amely több varázsló részvételével folyt; az ellenség soraiban feltűnhettek az idegen közösségek ellenséges varázslólelkei is.[129] A bolgár szellemcsaták némely adata szerint a madár-őrzőszellemek fiatal változatai (valamint a kígyóból vált sárkány kígyó-válfaja) töltötték be a harcoló varázslólelkek mellett az egyéni segítőszellem szerepét, mint sajátos állat- illetve *madárzmej*ek. Ezek a *sasfiókok, kis kígyók, csib*ék és más kis állatok, az ember-zmejhez hasonlóan, állati többlettestrészekkel: dupla szárnnyal születtek. Mindezek a motívumok részlegesen a horvát/magyar *grabancijaš*/*garabonciás* és a román şolomonar idővarázslók mondai hagyományában is megjelennek, bizonyos epikai áttételekkel, – e téma kifejtésére azonban most nem kerülhet bővebben sor.[130]

A bolgár sárkányos varázsló török múltja – főleg a még alább tárgyalandó epikus hagyományok fényében – nem kétséges, bár csak fenntartásokkal beszélhetünk egy bizonyos önálló, körülhatárolható varázslótípusról, és annak bolgár-török múltjáról. Sokféle hagyományréteg sokféleképpen ötvöződött a Balkánon, és, mint mondtam, bizonyos általános dél-délkelet-európai zivaravarázsló vonások mindenfajta idővarázsló hiedelem- és elbeszéléshagyományában jelen vannak. Másrészről csakúgy, mint bizonyos zivatarvarázsló-jegyek, a werwolf-vonások is megjelennek a Balkán minden fajta varázslójának hiedelmeiben (ahogy a táltosában is). Egymásra hatások, a kultúrjavak oda-vissza áramlásai mentek végbe itt folyamatosan, a bolgárok 7. századi megjelenése után is. Mégis azt mondhatjuk, hogy az Albániától Romániáig terjedő werwolf-jegyű idővarázslók között a sárkányos varázslóknak határozottan egy bolgár gócpontja látszik kirajzolódni. Ha feltételezünk – talán joggal – egy múltbeli bolgár-török idővarázslót,

[129] Ez a werwolf-sajátságokkal rendelkező varázslók csatáinak általános jellemzője.
[130] Pócs 2017: *Az idővarázslók mint mondahősök: grabancijaš, garabonciás, şolomonar* fejezet.

mint „őst", az, ha az itt talált szlávok gyakorlatától mégoly eltérő vonásokat viselt is, a nyelvi integrációval párhuzamosan a balkáni szláv hagyománykincsbe illeszkedett.

A török párhuzamok pontos vizsgálata és annak eldöntése még hátra van, hogy ez az idővarázslói gyakorlat valamikori *samanizmus* hagyatékának tekinthető-e.[131] (A bolgár kutatók ezt a hagyományt samanizmusként, de inkább trák vagy szláv samanizmus nyomaként szokták értékelni, ha egyáltalán minősítik a sokkal több tudományos érdeklődést kiváltó megszállottságkultuszok: a *ruszália* és a *nesztinársztvo* mellett.[132])Ami a táltost illeti, a bihari, békési és a 18. századi boszorkányperadatokból is ismert *szárnyas, sárkányos táltos* szórványos adatai a sokkal koherensebb bolgár–szerb sárkányember-hagyományba illeszkednek. Feltehetően e rokonsági körbe tartoznak a sárkányapától vagy más állattól születés hiedelmei, a toll, szárny, mint születési jegyek, a csecsemőkorban megnyilvánuló rendkívüli képességek, a sas és sárkány mellett szórványosan megjelenő daru, kakas és hal alakok, mint lélekállatok illetve alteregók, az őrzőszellem-sárkányok vagy a zivatarfelhők egymás közti csatái (és talán a honfoglalás kori bagolyfejű bot,[133] valamint a bagoly, mint „táltosmadár" hiedelme); noha ez utóbbiak nálunk nem a szárnyas táltos motivikájának a részei. A táltosokat övező hiedelmek azonban sokkal szegényesebbek, nem képeznek összefüggő rendszert, csak a bolgár párhuzamok fényében hozhatók egymással kapcsolatba. A 20. századi elbeszéléshagyomány mellett csak néhány működő táltosról tudunk ebből a körből (a 18. századi táltosperekből: a fentebb említett, transzban hallá változó miskolci táltoslány,[134] és egy-egy, sárkány segítőszellemét emlegető, debreceni és jászberényi táltosasszony[135]).

A magyar táltos e feltételezett bolgár rokonságába még a *lidérc*-hiedelmek széles köre is belejátszik. Ezek hasonlósága a bolgár komplexummal arra enged következtetni, hogy a lidérc némely vonásában talán nálunk is őrzi az időjárásért harcoló varázslók segítőszellemeinek nyomait *is;* – ez azonban önálló tanulmányt igénylő, itt most nem részletezhető téma.

A bolgár és magyar sárkányos idővarázslók közös motívumai a kettő valamiképpen közös bolgár-török múltjára vallanak. Feltehető, hogy ezt a fajta idővarázslói gyakorlatot, vagy csak a varázslókat övező hiedelmeket a magyarság (vagy csupán a magyarság egy része) a bolgároktól vette át, vagy a szoros magyar–bolgár-török érintkezések idején, az 5. századtól kezdődően, vagy – ami valószínűbb –, a honfoglalás idején a dél-marosvölgyi területek ottrekedt bolgár lakosságától.[136] (Talán több lépcsőben ér-

[131] Nincs tere itt annak, hogy a minden motívumhoz (például világfa a sassal, viaskodások állatalakban, állatszellem segítők, állatős, stb.) bőségesen idézhető altaji párhuzamokkal foglalkozzunk. Csak egyetlen bolgár–török adalék: Ibn Fadlán baskírokról szóló 10. századi tudósítása szerint némelyek kígyót, egy másik csoport halat, egy harmadik darut tisztel; a csatában kígyó illetve daru védte őket; Ibn Fadlán egy másik adata szerint az utazók az égen alkonyatkor felhőcsatát láttak stb. (Togan 1939: 36–37.; 51–54)

[132] Lásd például a bolgár samanizmusról írt egyetlen összefoglaló munkát, ahol (az epikus énekek és régészeti emlékek, valamint a *ruszália* és egyéb, nem ide vágó rítusok mellett) csak igen mellékes helyet kap e varázslói gyakorlat: Kalojanov 1995.

[133] Erről lásd Fodor 2005: 15–16.

[134] Két jelenkori kelet-magyar adatunk is van hallá változó csecsemőre.

[135] Lásd erről részletesebben: Pócs 2016.

[136] Lásd erről: Györffy 1977: 131.

kező bolgár-török hatásokra rakódott az újabb, már bolgár-szláv kapcsolat.) Természetesen ez esetben is feltehetőek egyéb szláv hatások is. Nem tudhatjuk, hogy a feltételezett bolgár hatás a magyarság egészére kiterjedt-e, vagy csak az említett fölrajzilag körülhatárolható térre, és nem tudjuk, milyen szerepe volt az összmagyarság közéletében. Lehet, hogy egy hasonló – bolgár-török jellegű – idővarázsló volt a magyar táltos, lehet, hogy csak a táltos egyik típusa.

A bolgár–magyar kapcsolatok pontosítása céljából érdemes megvizsgálnuk a Balkán epikus hagyományának azt a részét, ahova a varázslókkal kapcsolatos hiedelmek rokoni szálai vezetnek. Ide tartoznak azok az énekek, amelyek a varázslók tevékenységének mintegy epikába transzponált változatai, továbbá a lányrabló sárkány elleni harcok mitikus énekei, valamint a török ellen folytatott csatákat megéneklő hősepika, amely telítve volt sárkányember-, sárkányharc-rekvizitumokkal illetve szimbólumokkal.[137] Ez a (részben a szerbek körében is ismert) epika a bolgároknál bizonyára már régóta párhuzamosan élt az idővarázsló gyakorlattal, és egyúttal szoros kapcsolatban is volt vele; bizonyítván a varázslók és epikus hősök mitikus illetve hiedelemkontextusának közös gyökereit.

Az énekek mindegyik említett fajtájában megjelennek a sárkány-jegyű hősök, akik győznek az ellenséges, alsőbbrendű, sokszor „vizes" sárkány ellen. E hősök származásukat, születési jegyeiket tekintve azonosak a sárkányos varázslóval: sárkányapától, sastól, sólyomtól születnek, mint például a bolgár *Zmejče Mihailče,* a szerb *Sibinjanin Janko (Hunyadi János) és Zmaj Despot Vuk*, más néven *Zmaj Oganj/Ogneni Vuk* ('sárkány és tüzes farkas'), a szerb–bolgár *Miloš Obilić, Krali/Kraljević Marko, Banović Sekula (Székely János)* és a többiek.[138] Ikerként született, kanca által szoptatott, vagy tündérek nevelte hősök is vannak közöttük, születési jegyeik pedig részben a varázslóktól ismert állati jegyek: *sasszárnnyal, farkasmanccsal, karjukon farkasszőrrel* születnek, *fogaikból láng tör elő*, vagy *lágyékukon a hadi hős születését jelző szablya alakú jel* van, vagy mintegy „többlettestrészként", több szívük van. Állati tulajdonságok, állattá változási képesség jellemző mindegyikükre; például Vuk despota harc közben sólyommá, sassá, farkassá változik. A török elleni harcok énekeinek jellegzetes motívuma a tüzes sas/sárkány/sólyom képében folytatott harc az alvilági vizes sárkány vagy kígyó képében megjelenő ellenséggel, de a *madár–kígyó, sas/sólyom/sárkány–kígyó*, illetve *magasabb rendű állat (a saját harcos)–alacsonyabb rendű állat (az idegen harcos)* ellentéte mindkét típusú epikus énekben megjelenik. A csata előtt az epikus hősök is mélyen alszanak (az ún. mágikus alvás motívuma). Segítőtől nyernek erőt a csatához: a bolgár énekekben ez legtöbbször sárkány (mint a varázslók

[137] A balkáni hősepika számomra nyelvileg elérhető legteljesebb összefoglalása Dagmar Burkhart könyve volt (Burkhart 1968), amelyben a szerző nagy fejezetet szentel két, témákat érintő fontos csoportnak: a *Heldenkindlieder,* valamint az *aus dem Zmej entwickelten Drachentöter* csoportjának, és figyelmet szentel a varázslóhagyomány és hősénekek kapcsolatainak is.

[138] Tehát magyar hősök is bejutottak a bolgár–szerb hősepika sárkányos varázslókkal is kapcsolatos körébe. Ezekkel a magyar–szerb–bolgár kapcsolatokkal, illetve az átadás–átvétel lehetséges módjaival több kutató foglalkozott; lásd például Jung 1990.; Csíkhelyi 1984. (ő a Toldi és Kinizsi köré fűződő mondahagyomány kapcsán ír bolgár epikus énekek rokon motívumairól, valamint a Szörényi bánság, Temes bolgár lakosságának közvetítő szerepéről; vö. ezt a sárkányos varázslókkal kapcsolatos feltételezésünkkel).

gyakorlatában is) vagy szárnyas ló; a szerbeknél tündér, vagy tündérektől kapott 'tündéres' (vilovit) ló (az előbbi gyíkból, kígyóból, csirkéből, vagy halból válik szárnyas, repülőképes lénnyé, az utóbbi rossz gebéből szárnyas vagy 5–6 lábú csodalóvá). Az énekek csodás lovai a hősök állatalakjaiként, a török elleni harcokban a hősök segítőiként, máskor a hősöket szállító, négy szárnyú, nyolc szárnyú, a világmindenséget berepülő, a csillagokat „megszámoló" mitikus paripákként jelennek meg.[139]

A varázslók lélekcsatáiról szóló énekekben a hősök Szent Illés támogatásával, sassá, tüzes sárkánnyá változva harcolnak az ellenséges sárkánnyal. A *Fehérlófia* mese bolgár párhuzamaiban, valamint egy rokon szüzséjű epikus énekben a világfa (a csúcsán székelő sassal, sárkánnyal) is megjelenik: a fa tetején fészkelő sas fiókáit megtámadó kígyót öli meg Milos Obilič vagy más hős. Mint többek mellett Benedek Katalin is figyelmeztet rá: mind az állatapának, mind a sárkánytól, az alvilágból megszabadított nők motívumának nyugat-európai párhuzamai is vannak;[140] döntő tényező itt a motívumok együttese, amely összekapcsolja a világfa csúcsán és gyökerénél végbemenő kalandokat, ami a magyar mesékben nem fordul elő.[141] Tegyük hozzá: a sas–kígyó harc képi ábrázolása is elterjedt a bolgároknál, szinte ikonografikus közhelynek mondható: egyes ábrázolásokon a sas a (világ)fa csúcsán. a kígyó a (világ)fa gyökerénél jelenik meg.[142]

Albert Lord a *Fehérlófia* mesei szüzséjével tartalmilag rokon, *Krali Marko*ról, valamint *Ilija vadász*ról szóló bolgár énekek motívumsorása hívja fel a figyelmet: a hős tündér-anyjától nyer rendkívüli erőt, majd, hálából a tündér gyerekeinek megmentéséért, csodás lovat kap; szárnyas ló vagy sólyom a segítője alvilági útján, mélyen alszik a sárkányharc előtt, megöli a szarvasbikát lenyelő háromfejű sárkányt, a szarvasbika élve kerül elő a sárkány gyomrából; más változatokban a sárkány a hőst nyeli le, majd a lenyelt szarvast, vagy a lenyelt hőst élve öklendezi ki. Lord e motívumokat (*világfa a sassal,* az állatsegítők megszerzése, a *hős megevése és kiöklendezése*, vagyis *beavatása a világfán, sárkányharc*) samanisztikusnak minősíti, és határozottan protobolgár hagyományokról beszél.[143] E motivika legközelebbi párhuzamait ugyanott találja meg, ahol magyar kutatók is fellelték a Fehérlófia mese párhuzamait:[144] az altaji epikában, legközelebbről a kirgiz Er Töštük eposzban.[145]

---

[139] Jakobson–Ružičić 1950.; Burkhart 1967.; 1968: 451–455.; Schmaus 1969.; Zečević 1969, 364–365.; Lord 1971.; Čajkanović 1973.; Lord 1986.; Benovska-Săbkova 1992, 190–196.; Petrović 1999: 597–663.; Kalojanov 1995, 2. és 6. fejezet.

[140] Benedek 2007.

[141] Mint erre Voigt Vilmos is rámutatott *Az élet és élet fája* című, a *Világfa* év nélkül megjelent próbaszámában publikált írásában.

[142] Lásd Georgieva (1983) vagy Kalojanov (1995) ide vágó képanyagát.

[143] Lord 1986.

[144] Lásd: Dömötör Á. 1988, 65–69 (AaTh 301B; 250/ MNK 476A^{x} Szekfűhajú János); Solymossy 1931: 123.; 1937: 372–374.

[145] A török és mongol párhuzamokról: Benedek 2007; szoros kapcsolatairól a Töstük/Tüsztük vitézről szóló kirgiz illetve kazak epikában: Somfai Kara 2007. Az Er Töštük eposz Lord által idézett motívumai: *a hős az alvilágba megy egy óriás fekete sas keresésére, amely elvitt egy most született csikót. Üldözi a sast az óriás világfa aljáig, amelynek tetején az óriás sas fiókái vannak – ezeket a fa lábánál lévő sárkánykígyó fenyegeti. Töštük darabokra vágja a sárkányt, a darabokat magára köti, felmászik a fára és a sárkány darabjaival eteti a sasfiókákat* (Lord 1986).

Még ha a sárkányharc motívuma természetes módon el is tér a gyakorló varázsló és az epikus hős esetében, feltűnőek az epikus énekek és a sárkányemberek varázslói gyakorlatának közös pontjai: az állatős, az állati jegyek, a segítő állatok, továbbá a világfa „samanisztikus" szerepe. A bolgár szárnyas varázsló kontextusában mindezek kapcsolatban vannak egymással: a bolgár énekekben a sárkány vagy sas által nemzett hőst hegyeken-völgyeken át, sőt a világfán föl, csillagokig repítő szárnyas ló a sárkány vagy sas, sólyom lélekállat egy változataként jelenik meg. Tehát a bolgár kultúra múltjában összefüggést mutat a „samanisztikus" gyakorlat, és a „samanisztikus" epika. Az összefüggések nem egyirányú hatásokat jelentenek: a sárkányharc epikus elemei is hatással voltak az idővarázsló alakját övező mitológiára: különösen a csodás születés, a születési jegyek motívumaiban észlelhető ez a tendencia; továbbá ide tartozik az idővarázslói gyakorlat aktualizálása a török ellenségre, avagy bármilyen, földi, katonai megmozdulásra (ez, mint láttuk, a magyar táltosoktól sem volt idegen, amikor úgymond a „birodalomért" harcoltak a német táltosok ellen).

Mint tudjuk, e bolgár „samanisztikus" motívumok nagy része a magyar mesekincsben is jelen van (*Fehérlófia, Sárkánycsalád, Égigérő fa*) Solymossy óta fel is tételezték ezek „türk" eredetét. Csakhogy a magyar mesei motívumok függetlenek a táltos feltételezett gyakolatától, sőt a hozzá fűződő hiedelmektől is; egy ettől független epikus hagyományról van szó, amit megismerhetett a magyarság a sárkányos varázslók gyakorlatával együtt, vagy attól függetlenül is. A táltos-mediátortól elkülönülő, más úton hozzánk jutott epikus hagyomány mellett vall az, hogy a bolgár epika „samanisztikus" motívumainak nagy része nálunk csak töredékeiben, és nem a sárkányos varázslók elbeszéléseibe, hanem máshová beágyazódott narratív elemként ismert. Ilyen elemek: a *világfával való kapcsolat*, az *avatás a sámánfán*, vagy az *alvilágjárás* (a Diószegi által felvázolt „samanisztikus kozmogónia" elemei), a varázsló állatőse, vagy a *feldarabolással/lenyeléssel* és *éltrekeltéssel* kapcsolatos „*beavatási*" motívum, továbbá a *táltosló* motívumköre. A bolgár és szerb szövegpárhuzamok mellett a magyar nyelvterület keleti részén ismert (különösen Szent László alakjához kötődő), hegyről-hegyre repülő táltoslovak szövegmotívumai is egy különutas szöveghagyomány feltételezését erősítik. Mégis, emellett ennek a törökös hagyománynak valószínűleg egy olyan rétege is létezett, ahol a gyakorló táltos és a táltosló, mint segítőszellem szorosabban összetartozott: gondoljunk a két, fent említett 18. századi táltosperre, amelyek dokumentumaiban a ló kimondottan a mediátor-táltos segítő állataként jelenik meg.

A tényleges varázslói gyakorlat és/vagy epikus megfogalmazások dilemmája illetve e kettősség eredetének kérdése a magyar kutatásban több ízben felmerült (említettem fentebb Vargyas Lajos és Voigt Vilmos felvetéseit a *táltospárbaj,* a *táltosló,* a *sárkányharc*, valamint az é*gigérő fa* motivikája kapcsán).[146] Bán Aladár, Kodolányi János, majd Hoppál Mihály a Toldi-monda küzdelem-motívumait Toldi táltosságára való bizonyítéknak tekintették, de nem vetették fel a *működő táltos vagy epika* kérdését.[147] Én magam e tekintetben – a földi, párbajszerű küzdelmet, és nem másvilági lélekcsatát vívó táltosok számtalan adatára támaszkodva – Vargyas és Voigt véleményéhez csatla-

[146] Vargyas L. 1985: 41–42.; 1988: 407–413.; Voigt: 1998: 153-154.
[147] Bán 1917.; Kodolányi 1945.; Hoppál 1981.

kozom: könnyen lehet, hogy a táltosviaskodás, legalább részben, csak szövegfolklór-hagyomány, illetve hősepikai motívum volt a magyarság honfoglalás kori, vagy azelőtti kultúrájában.[148] Sok minden vall hősepikai kapcsolatokra, nem utolsósorban az epikai táltosok és a varázsló-táltosok közötti, fentebb említett, férfi–női megoszlás. Nem pártolhatom viszont Demény István Pál elgondolását, amikor kikövetkeztet a táltospárbaj, táltosló stb. motívumokból egy honfoglalás kori magyar hőséneket, amely arról szól, hogy a hősök táltoslovon birkózva küzdenek a démonokkal egy archaikus világban, amelynek közepén világfa áll és fel lehet rajta jutni a felső, és gyökerénél, egy nyíláson át, le, az alsó világba.[149] Ez jelen tudásunk szerint nem a valamikori magyar, hanem a mai napig létező bolgár hősének! Hogy volt-e hasonló magyar hősének, nem tudhatjuk, amint hogy a szárnyas, sárkányos varázsló múltbeli tevékenységét sem lehetséges a gyér adatokból kiköveteztetni. Annyi állapítható meg, hogy az epikus motívumoknak, csakúgy, mint a varázslói gyakorlatnak, elsősorban balkáni párhuzamai vannak, olyan balkáni párhuzamai, amelyek igen határozottan támogatják a közvetlen bolgár-török, vagy éppen bolgár-szláv hatások lehetőségét, az epikus műfajok és motivika esetében is.

Más kérdés, amire nehéz lenne felelni, hogy vajon a bolgár „samanisztikus" gyakorlat, vagy a bolgár hősepika, netalán a bolgár mesekincs, vagy mindegyik párhuzamosan volt az, amit a magyarság a bolgár-török kapcsolatok valamelyik korszakában átvett. Az epikus hagyomány, ugyanúgy ahogy a sárkányos varázslók hagyománya, a szláv zivatarvarázsló gyakorlattal is sokféle módon fuzionálva, több lépcsőben is a magyar kultúrába juthatott. Az bizonyos, hogy e sokféle hagyományréteg mindenképpen fontos meghatározója volt a magyar középkor (és részben talán már a honfoglaláskor) szellemi életének.

Legalább egy mondat erejéig utalnom kell itt az Árpád-nemzetség eredetmítoszára: a sas (turul) általi fogantatás motívumára, amelyet totemizmus hagyatékaként szoktak értelmezni.[150] E motívumnak tagadhatatlanul van valami köze a sastól fogantatott bolgár hősök és varázslók, illetve a sas, daru, sólyom stb. nemzetségi védőszellemek és/vagy ősapák bolgár hagyományához is. Tudjuk, hogy Gunda Béla az állatapától született magyar táltos szórványos adatai alapján ősmagyar totemizmust kísérelt meg rekonstruálni.[151] Vargyas Gábor helyénvaló cáfolata[152] ellenére, kerülő úton, a bolgár párhuzamok által is megerősítve, talán mégiscsak totemizmushoz jutunk, ha nem is a honfoglalás kori magyarokéhoz, de a bolgár-törökök valamikori totemizmusához, amelynek átértelmeződött töredékei a samanizmus hagyatékaival is összefonódva keresztény közegben is fennmaradtak mindkét népnél.[153]

---

[148] A különböző török népek samanizmusának adatai arra vallanak, hogy a sámán rituális tevékenysége, és ezzel kapcsolatos transzban megélt viaskodásai, valamint ezek földi küzdelemként való epikus megjelenítése együtt élhet egymással párhuzamosan ugyanazon közösségben. Az epikus megjelenítés nem jelent másodlagosságot! (Lásd például Kszenofontov 2003: 269–281.; Kenin-Lopszan 2003.)

[149] Demény 1997: 162–163.

[150] Vö. például Fodor 1912.

[151] Gunda 1963.

[152] Vargyas G. 1997.

[153] A bolgároknál talán még egy totemisztikus alapú társadalmi szerveződés nyomai is fellelhetők.

VOLT-E HONFOGLALÁS KORI MAGYAR SÁMÁN?

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy ha a fenti idővarázslókat sámánnak tekintjük, akkor a feltételezett honfoglalás kori samanizmus léte a bolgár adatok fényében valószínűbbnek látszik, mint a magyar nyomok önmagukban való vizsgálata, illetve a távolabbi altaji vagy finnugor hasonlóságok alapján ezt fel lehetett tételezni. A modernkori hiedelmek és elbeszélések a balkáni adatokkal számos összefüggést mutatnak; a táltos a Balkán varázslóival sokkal közelebbi kapcsolatban van, mint a Róheim/Diószegi konstrukcióban hozzárendelt messzi párhuzamaival. A magyar kultúrát innen ért hatások bizonyosak, és legalább részben inkább a honfoglalás utánra datálhatók. Tehát: lehet, hogy volt a honfoglalás körüli időkben idővarázslói gyakorlatot folytató mediátor, akinek alakja és tevékenysége talán némileg hasonlított a magyar táltos és a bolgár idővarázslók tevékenységéhez. Számolhatunk emellett egy szláv eredetű, alapozású zivatarvarázslói gyakorlattal is, valamint a balkáni werwolf-hiedelmek, esetlegesen egy „werwolf-varázslói" gyakorlat, és/vagy elbeszéléskincs nagy hatásával. Nyilvánvaló, hogy akármi is volt a honfoglalás kori, középkori magyar táltos, voltak törökös hagyományai, amelyek e szláv/európai körbe tagozódtak be, oly módon, hogy a hatások és betagozódások eredményeképpen ma változatos, többgyökerű táltostevékenységek (vagy legalábbis többgyökerű epikus hagyomány) nyomaival szembesülhetünk.

Kérdés azonban, hogy sámánnak minősíthető-e a kikövetkeztetett idővarázsló táltos, feltételezett tevékenysége *samanizmus*-e, illetve: ez lett volna „a" magyar *sámán*? Nem idővarázsló táltosnak semmi nyoma a magyar kultúrában, komony bizonyítékok (a csupán a 18. századtól kezdve adatolható kincskereső táltosok mellett) csak idővarázsló mediátor ténykedésére vallanak. A csapadék szabályozása lehetett egy sámán feladatainak egyike is, de akár létezhetett ez a sámánszerep mellett, mint önálló funkció is.[154] Voltaképpen kutatói döntés kérdése, hogy egy ilyesféle varázslót – aki transzban kommunikál a természetfelettivel, és ha nem is a mennybe és alvilágba, de egy földi felhőtúlvilágra lélekutazásokat is tesz, ellenséges démonokkal viaskodik, talán segítőszellemei is vannak – sámánnak tekintünk-e, lemondva ezzel az eurázsiai samanizmus rituális performansz-jellegének kívánalmáról és a „klasszikus" sámán különböző szimbolikus rekvizitumairól. Amennyiben azonban a modern kori délszláv varázslókhoz hasonló, magányosan rejtező, a zivatardémonok felhő-másvilágával kapcsolatot tartó idővarázsló volt a honfoglalás kori magyar sámán, akkor tevékenysége erősen eltért a kutatás feltételezte, dobolással gerjesztett extázisban végzett nyilvános rituálétól. Ha ilyen sámánunk volt, akkor ne gondoljunk a honfoglalás korában központi társadalmi szerepet játszó, esetleg papi funkciót is betöltő sámánra, netalán „sámánarisztokráciára".[155]

---

[154] Lásd az altaji illetve észak-szibériai samanizmussal kapcsolatban a sámán mellett működő különböző mágikus/vallásos specialistákat, különféle jósokat, megszállottakat, köztük az idővarázslót, illetve más esetekben a sámánfeladatok „halmozását", amibe az idővarázslás is beletartozott. Olyan török és mongol sámán is volt, aki idővarázsló feladatokat is ellátott, azonban nem transzban, hanem például esőkővel történő analógiás varázslással dolgozott; nincs is rá bizonyíték, hogy transzba tudott volna esni: Johansen 2006: 149–151.; Verbickij 2003.; Boyle 1972.

[155] Lásd a honfoglalás kori sámán feltételezett társadalmi szerepéről, illetve a központi szerep megkérdőjelezéséről: Vargyas L. 1978.; Dienes 1981.; László 1990.; Fodor 2003.; 2005.

A Róheim és Diószegi által konstruált eurázsiai „klasszikus" sámán attribútumainak nosztalgikus kereséséről tehát, úgy látszik, le kell mondanunk. Inkább az igényelne további vizsgálatot, hogy milyen más fajta, „nem samanisztikus" tevékenységet folytató mágikus/vallásos specialisták létezhettek az idővarázsló mellett a honfoglalás korában: *javasok, látók, nézők, regösök*, akik a transztechnikának is letéteményesei lehettek, anélkül, hogy sámánok lettek volna. A transztechnikára utaló terminológia mögött elsősorban is a *regös, regölés* rejtőzik: már említett, regölésről szóló tanulmányomban kimutattam, hogy nem lehetetlen – bár nem bizonyítható kemény adatokkal – hogy a honfoglalás korában, talán bizánci keresztény hatásra, valamiféle megszállottság-kultusz gyakorlói voltak a regösök „elődei", a feltételezett ősmagyar samanizmustól függetlenül. A regös nem tekinthető sámánnak a szó „klasszikus, eurázsiai" értelmében, de más típusú mediátorként, mint „megszállott" gyógyító, akár jelentős tényezője is lehetett a honfoglalás kori magyarság vallási életének.[156]

Ha a honfoglalás korában mégis – Róheim és Diószegi nyomán – a „klasszikus" samanizmus letéteményeseit akarnánk keresni, akkor fel kell figyelnünk arra a tényre, hogy amellett, hogy az általuk rekonstruált sámánszertartásnak semmiféle nyoma nem maradt fenn, a regölés, amely a rituális transz terminológiáját és számos kora középkori szöveg- és rítuselemet őrzött meg, a 20. század elejéig élt. Ehhez képest a dobolás gerjesztette extázis nyilvános rítusainak is – ha léteztek ilyenek a honfoglalás korában – valamilyen emlékei fenn kellett volna hogy maradjanak.

Irodalom

ANTONIEVIĆ, Dragoslav

1990 *Ritualni trans*. Beograd: Srpska Akademija Nauka u Umetnosti Balkanološki Institut.

BALÁZS János

1954 A magyar sámán révülete. Rejt, rejtëk, rejtëzik. *Ethnographia* LXV. 422–425.

BÁN Aladár

1917 A Toldi monda alaprétege. *Ethnographia* XXVIII. 21–35.

BELOVIĆ, Jasna

1927 *Die Sitten der Südslawen.* Dresden: Paul Aretz Verlag.

BENEDEK Katalin

2003 Az égigérő fa (összehasonlító elemzés). In Bálint Péter (szerk.): *A meseszövés változatai. Mesemondók, mesegyűjtők és mesélők*. Debrecen: DIDAKT.

2007 A Fehérlófia meséje és párhuzamai. In Hoppál Mihály (szerk.): *Fehérlófia*. 119–129. Budapest: Európai Folklór Intézet – MTA Néprajzi Kutatóintézete – L'Harmattan Kiadó.

BENOVSKA-SĂBKOVA, Milena

1992 *Zmejat v bălgarskija folklor*. Sofia: Bălgarska Akademia Naukite.

BERZE NAGY János

1958 Égigérő fa. Magyar mitológiai tanulmányok. Pécs: Tudományos Ismeretterjesztő Társulat.

[156] Lásd mindezt részletesen: Pócs 2004.

BLÉCOURT, Willem de
2012 *Tales of Magic, Tales in Print: On the Genealogy of Fairy Tales and the Brothers Grimm*. Manchester: Manchester University Press.
BODGÁL Ferenc
1960 Egy miskolci "tátos" 1741-ben. *Néprajzi Közlemények* V(3–4). 308–316.
BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja
1960 Kresnik-Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung. *Fabula* 3. 275–298.
BOYER, Régis
1986 *Le monde du double. La magie chez les anciens Scandinaviens*. Paris: Berg International.
BOYLE, John Andrew
1972 Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages. *Folklore* 83. 177–193.
BURKHART, Dagmar
1967 Zum Drachenkampfthema. Motivparallelen in der südslavischen und griechischen Volksepik. *Zeitschrift für Balkanologie* V. 146–159.
1968 *Untersuchungen zur Stratigraphie und Chronologie der südslavischen Volskepik.* München: Otto Sagner. //
1989 *Kulturraum Balkan*. Berlin – Hamburg: Dietrich Reimer Verlag. //
CSÍKHELYI Lenke
1984 A bolgár hősi énekek magyar vonatkozásai. *Ethnographia* XCV. 10–15.
ČAJKANOVIĆ, Veselin
1973 Sekula se u zmiju pretvorio. In Čajkanović, Veselin: *Mit i religija u srba*. 36–45. Beograd: Srpska Književna Zadruga.
DEMÉNY István Pál
1994 A hejgetés meg a sámánének. (A Curiosa-sorozatból.) *Néprajzi Látóhatár* III. 1–2. 135–150.
1997 *A magyar szóbeli hősi epika*. Csíkszereda: Pallas-akadémia Könyvkiadó.
1999a Bika képében viaskodó táltosok a régi Kínában. In Demény István Pál: *Táltosok, kerekek, lángok. Összehasonlító folklorisztikai tanulmányok*. 16–25. Csíkszereda: Pallas-Akadémia Könyvkiadó. //
1999b Párbaj kerék meg láng képében a hiedelemmondákban és a mesékben. In Demény István Pál: *Táltosok, kerekek, lángok. Összehasonlító folklorisztikai tanulmányok*. 38–53. Csíkszereda: Pallas-Akadémia Könyvkiadó. / Curiosa 1./
2000 Európai-e a samanizmus, keletiek-e a táltos-mondák? In Czégényi Dóra – Keszeg Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 8. 143–163. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.
DÉGH Linda
1965 *Folktales of Hungary*. Chicago: The University of Chicago Press.
1978 The Tree that Reached up to the Sky (Type 468). In Dégh, Linda (ed.): *Studies in East European Folk Narrative.* Bloomington: Indiana University, Folklore Institute.
DIENES István
1975 A honfoglaló magyarok és ősi hiedelmeik. In Hajdú Péter (szerk.): *Uráli népek. Nyelvrokonaink kultúrája és hagyományai*. Budapest: Corvina Kiadó.

1981 Schamanenaristokratie in den Nomadenstaaten. In Ikola, Osmo – Kielen Seura, Suomen (Red.): *Congressus Quintus Internationalis Fenno-Ugristarum (Turku, 20–27. VIII. 1980.)*. Pars VIII. 326–338. Turku.

DIÓSZEGI Vilmos

1952 A viaskodó táltosbika és a sámán állatalakú életlelke. *Ethnographia* LXIII. 308–355.

1953 Adatok a táltos révülésére. *Etnographia* LXIV. 303–310.

1954 A honfoglaló magyar nép hitvilága („ősvallásunk") kutatásának módszertani kérdései. *Ethnographia* LXV. 20–65.

1958a *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

1958b Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur. *Acta Ethnographica Academiae Hungariae* VII. 97–135.

1960 Uráli párhuzamok táltosaink „felesleges csont" képzetéhez. *Ethnographia* LXXI. 455–457.

1967 *A pogány magyarok hitvilága*. Budapest: Akadémiai Kiadó. /Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 4./

1969 A honfoglaló magyarok hitvilágának történeti rétegei: a világfa. *Népi kultúra – népi társadalom* II–III. 295–326.

1971a Hungarian Contribution to the Study of Shamanism. *Műveltség és Hagyomány* XIII–XIV. 553–566.

1973 A táltos alakjának földrajzi elterjedéséhez. *Szolnok Megyei Múzeumi Évkönyv* I. 189–204.

DIÓSZEGI Vilmos (szerk.)

1971b Ősi magyar hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII–XIX. századi művekből. Budapest: Gondolat.

DÖMÖTÖR Ákos (összeáll.)

1988 *A magyar tündérmesék típusai*. Budapest: MTA. Magyar Népmesekatalógus 2.

DÖMÖTÖR Tekla

1982 *A magyar nép hiedelemvilága*. Budapest: Corvina Kiadó.

1983 The Hungarian female táltos. In Hoppál, Mihály (ed.): *Shamanism in Eurasia*. 423–430. Göttingen: Herodot.

ĐORĐEVIĆ, Tihomir R.

1953 Veštica i vila u našem narodnom verovaniju i predanju. Vampir i druga bita u našem narodnom verovaniju i predanju. *Srpski Etnografski Zbornik* LXVI. 5–255.

DUKOVA, Ute

1970 Das Bild der Drachen im bulgarischen Märchen. *Fabula* 11. 209–252.

ERDŐDI József

1937 Huj, huj, hajrá! *Szegedi Füzetek* II. 228–233.

FERENCZI Imre

1974 A táltos és garabonciás képzete a jugoszláviai magyaroknál. *Ethnographia* LXXXV. 262–275.

FODOR István

1973 Honfoglalás kori művészetünk iráni kapcsolatainak kérdéséhez. A sóshartyáni korongpár. *Archeológiai Értesítő*. 100. 32–40.

2003 Über die vorchristliche Religion der Altungarn. *Acta Ethnographica Hungarica* 48. 327–351.
2004 *A magyarok ősi vallásáról.* Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság. / Vallástudományi Tanulmányok 6./
2005 Az ősi magyar vallásról. In Jankovics Marcell – Molnár Ádám (szerk.): *Csodaszarvas I. Őstörténet, vallás, hagyomány*. 11–34. Budapest: Molnár Kiadó.
2012 A sas szerepe honfoglalóink hitvilágában. In Molnár Ádám szerk.: *Csodaszarvas. Őstörténet, vallás és néphagyomány* IV. 21–47. Budapest: Molnár Kiadó.

GEORGIEVA, Ivanička
1983 *Bălgarska narodna mitologija*. Sofia: Nauka i izkustvo.

GINZBURG, Carlo
1966 *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento.* Torino: Einaudi.
2003 Éjszakai történet. A boszorkányszombat megfejtése. Budapest: Európa Könyvkiadó. [*Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Torino: Einaudi, 1989.]

GOMBOCZ Zoltán
1960 *Honfoglalás előtti bolgár-török jövevényszavaink.* Budapest: Akadémiai Kiadó. / Nyelvtudományi Értekezések 24./

GUNDA Béla
1963 Totemistische Spuren in der ungarischen Táltos-Überlieferung. In Diószegi Vilmos (szerk.): *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*. 45–56. Budapest: Akadémiai Kiadó.

GYÖRFFY György
1977 Honfoglalás, megtelepedés és kalandozások. In Bartha Antal – Czeglédy Kártoly – Róna-Tas András (szerk.): *Magyar őstörténeti tanulmányok*. 123–156. Budapest: Akadémiai Kiadó.

HERTZ, Wilhelm
1862 *Der Werwolf. Beitrag zur Sagengeschichte.* Stuttgart: Kröner.

HOLM, Nils G. (ed.)
1982 *Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Åbo, Finland, on the 26th–28th of August 1982*. Stockholm: Almqvist and Wiksell International. /Scripta Instituti Donneriani Åboensis XI./

HOPPÁL Mihály
1975 Az uráli népek hiedelemvilága és a samanizmus. In Hajdú Péter (szerk.): *Uráli népek. Nyelvrokonaink kultúrája és hagyományai*. 211–233. Budapest: Corvina Kiadó.
1981 A Toldi mitológiai háttere. *Új írás.* 21/11. 68–101.
1984 Traces of Shamanism in Hungarian Folk Beliefs. In Hoppál Mihály (ed.): *Shamanism in Eurasia 2*. 430–449. Göttingen: Herodot. [In Siikala – Hoppál: *Studies on Shamanism, Finnish Anthropological Society*. 156–175. Helsinki – Budapest: Akadmiai Kiadó. 1992.]
1988 Finnugor mitológia. In Sz. A. Tokarev (főszerk.): *Mitológiai enciklopédia* I. 530–538. Budapest: Gondolat Kiadó. [Moszkva 1980–1982.]
1996 A magyar samanizmus és a honfoglalók hitvilága. In Pócs Éva – Voigt Vilmos (szerk.): Ősök, táltosok, szentek. Tanulmányok a *honfoglaláskor és Árpád-kor folklórjából*. 67–76. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete.

1998 Az ősi magyar hitvilágról. In Voigt Vilmos – Balázs Géza (szerk.): *A magyar jelrendszerek évszázadai*. 23–33. Budapest: Magyar Szemiotikai Társaság.

2001 Cosmic Cymbolism of Siberian Shamanhood. In Pentikäinen, Juha (ed.): *Religion and Nature in Asian Cultures*. 75–87. Cambridge: Harvard Press.

IPOLYI Arnold

1854 *Magyar mythologia*. Pest: Heckenast Gusztáv.

JAKOBSON, Roman – RUŽIČIĆ, Gojko

1950 *The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos*. Bruxelles: Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves.

JOHANSEN, Ulla

2006 Gondolatok a régi török és mongol samanizmusról. In Jankovics Marcell – Molnár Ádám (szerk.): *Csodaszarvas II. Őstörténet, vallás, hagyomány*. 139–156. Budapest: Molnár Kiadó.

JUNG Károly (közzéteszi)

1990 *Délszláv hősénekek Székely Jánosról*. (Fordította és a bevezetést írta: Borislav Jankulov). Újvidék: Forum Könyvkiadó.

KALOJANOV, Ančo

1995 *Bălgarskoto šamanstvo*. Sofia: ROD.

KARJALAINEN, Kustaa Fredrik

1927 *Religion der Jugra Völker III.* Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia. / Folklore Fellows' Communications 63./

KARLINGER, Felix – TURCZYNSKI, Emanuel (Hrsg.)

1982 *Rumänische Sagen und Sagen aus Rumänien.* Berlin: Erich Schmidt Verlag. /Rumänische Volkskunde II./

KATONA Lajos

1907 Túlvilági látomások kódexeinkben. *Akadémiai Értesítő* 500–507.

KÁLMÁNY Lajos

1917 Összeférhetetlen tátosainkról. *Ethnographia* XXVIII. 260–266.

KELEMINA, Jakob

1930 *Bajke in pripovedke slovenskego ljudstva z mitološkim uvodom.* Celje: Moholjeva Druzba.

KENIN-LOPSZAN, Mongus Borakovics

2003 A tuva sámánok mágiája (ford. Kovács Zoltán). In Molnár Ádám (szerk.): *A sámánhit emlékei. Török népek*. 213–246. Budapest: Balassi Kiadó.

KLANICZAY Gábor

1983 Benandante – kresnik – zduhač – táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában. *Ethnographia* XCIV. 116–134.

KLAPPER, Joseph

1910 Vampir, Werwolf, Hexe. Mitteilungen aus Handschriften. *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde.* XII. 180–185.

KODOLÁNYI János

1945 A táltos a magyar néphagyományban. *Ethnographia* LVI. 31–37.

KOVÁCS Ágnes
1984 Az égig érő fa meséjének redakciói és samanisztikus motívumaik. *Ethnographia* XCV. 16–31.
KRAUSS, Friedrich S.
1908 *Slavische Volksforschungen: Abhandlungen über Glauben, Gewohnheitrechte, Sitten, Bräuche und die Guslarenlieder der Südslawen.* Leipzig: Wilhelm Heims.
KSZENOFONTOV, Gavril Vasziljevics
2003 Jakut sámán legendák és elbeszélések (ford. Kovács Zoltán). In Molnár Ádám (szerk.): *A sámánhit emlékei. Török népek.* 247–283. Budapest: Balassi Kiadó.
LÁSZLÓ Gyula
1959 A magyar táltos alakjáról. Jegyzetek Diószegi Vilmos: A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben (Budapest, 1958. Akadémiai Kiadó, 1–472 o.) című könyvéhez. *Ethnographia* LXX. 446–449.
1990 Különvélemény ősvallásunkról. In László Gyula: Őseinkről. 158–171. Budapest: Gondolat Kiadó.
LEHOCZKY Tivadar
1887 Beregmegyei boszorkány-perek. *Hazánk, Történelmi Közlöny* VII. 296–306.
LILEK, Emilian
1900 Familien und Volksleben in Bosnia und in der Hercegowinen. *Zeitschrift für Österreichische Volkskunde* VI. 23–30, 53–72, 164–172, 202–225.
LORD, Albert B.
1971 Some Common Themes in Balkan Slavic Epic. *Congrès international des études balkaniques et sud-est européennes I., Sofia 1966, VII: Litérature, ethnographie, folklore*. 653–681. Sofia: Éditions de l'Académie Bulgare des Sciences.
1986 Narrative Themes in Bulgarian Oral Traditional Epic and Their Medieval Roots. *Byzantino-bulgarica*. VIII. 102–111.
MACDERMOT, Violet
1971 *The Cult of the Seer in the Ancient Middle East. A contribution to current research on hallucinations drawn from Coptic and other texts*. London: Wellcome Institute of the History of Medicine.
MAGYAR Zoltán
1998 Szent László alakja a gyimesi csángók szájhagyományában. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 6. 190–218. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.
MARINOV, Dimităr
1914 Narodna vjara i religiozni narodni običai. *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis*. XVIII.
MESTERHÁZY Károly
1978 Hitvilág és társadalom kapcsolata a honfoglaló magyarságnál. In Hoppál Mihály – Istvánovits Márton (szerk.): *Mítosz és történelem*. 39–47. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport. / Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 3./
1994 Többgyökerű ősi vallásunk emlékei. In Kovács László (szerk.): *Honfoglalás és régészet*. 301–308. Budapest: Balassi Kiadó. //

MIKAC, Jakov
1934 Vjerovanja (Brest u Istri). *Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena*. XXIX. 195–199.
MOSZYŃSKI, Kazimierz
1967 *Kultura ludowa słowian II. Kultura duchowa I.* Warsaw: Książka i Wiedza. [Kraków, 1929.]
MULTEDO, Roccu
1982 *Le folklore magique de la Corse.* Nice: Belisane.
MUŞLEA, Ion – BÎRLEA, Ovidiu
1970 *Tipologia folclorului din raspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*. Bucureşti: Minerva.
OOSTEN, Jarich G.
1985 *The War of the Gods. The Social Code of Indo-European Mythology*. London – Boston – Melbourne – Henley: Routledge & Kegan Paul.
PAASONEN, Heikki
1909–1910 Über die ursprüngliche Seelenvorstellungen bei den finnisch-ugrischen Völker. *Journal de la Société Finno-Ougrienne* 26. 1–27.
PAIS Dezső
1975a Reg [1.] A régi magyarság szellemi életének kérdésköréből. Reg [2.] In Uő: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. 15–33.; 109–142. Budapest: Akadémiai Kiadó. [1948, 1958.]
1975b Huj – huj – kaját. Hangutánzó–hangkifejező szavaink néhány ősi rokonságban levő csoportjáról. In Pais Dezső: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. 42–72. Budapest: Akadémiai Kiadó. [1957.]
1975c A táltos meg az orvos. In Pais Dezső: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. 73–87. Budapest: Akadémiai Kiadó. [1958.]
1975d A finnugorság lélekképzetei és rájuk vonatkozó kifejezései. In Pais Dezső: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből*. 185–209. Budapest: Akadémiai Kiadó. [1958.]
PAKSA Katalin
1999 *Magyar Népzenetörténet*. Budapest: Balassi Kiadó.
PAMFILE, Tudor
1916 *Mitologie românească I. Dusmani si prieteni ai omului*. Bucureşti: Librăriile Socec & Co.
PAULSON, Ivar
1958 *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung*. Stockholm: Statens Etnografiska Museum. / Monograph Series 5./
PEDROSA, José Manuel
2000 *Entre la magia y la religión: Oraciones, conjuros, ensalmos.* Oiartzun: Sendoa Editorial. / Biblioteca Mitica 2./
PETROVIĆ, Sreten
1999 *Srpska mitologija*. Niš: Izdavač Prosveta.
PEUCKERT, Will-Erich
1960a Der Zweite Leib. In Peuckert, Will-Erich: *Verborgenes Niedersachsen. Untersuchungen zur niedersächsischen Volkssage und zum Volksbrauch*. 11–35. Göttingen: O. Schwartz.

1960b Die Walriderske im Siebrand. In Peuckert, Will-Erich: *Verborgenes Niedersachsen. Untersuchungen zur niedersächsischen Volkssage und zum Volksbrauch*. 91–102. Göttingen: O. Schwartz.

POZSONY Ferenc

2005 Samanizmus és medvekultusz Moldvában? In Jankovics Marcell – Molnár Ádám (szerk.): *Csodaszarvas I. Őstörténet, vallás, hagyomány*. 157–172. Budapest: Molnár Kiadó.

PÓCS Éva

1986 Tündér és boszorkány Délkelet- és Közép-Európa határán. *Ethnographia* XCVII. 177–256.

1988 Sárkányok, ördögök és szövetségeseik a délszláv-magyar kapcsolatok tükrében. *Folklór és Tradíció* VI. 145–170.

1989 Hungarian Táltos and his European Parallels. In Hoppál, Mihály – Pentikäinen, Juha (eds.): *Uralic Mythology and Folklore*. 251–276. Budapest – Helsinki: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences – Finnish Literature Society. / Ethnologia Uralica 1./

1994 A kígyó, a mennykő és a tehenek. "Kettős samanizmus" és boszorkányság Közép-DK-Európában. *Folklór és tradíció* 7. 89–102.

1995 Traces of Indo-European shamanism in South-East Europe. In Koiva, Mare–Vassiljevna, Kai (eds.): *Folk belief today*. 313–320. Tartu: Institute of the Estonian Language and Estonian Museum of Literature.

1996 Magyar samanizmus a kora újkori forrásokban. In Pócs Éva – Voigt Vilmos (szerk.): Ősök, táltosok, szentek. Tanulmányok a *honfoglaláskor és Árpád-kor folklórjából*. 83–128. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete.

1997 *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*. 15–55. Budapest – Pécs: Balassi Kiadó – University Press. / Tanulmányok a transzcendensről I./

2002 Natura és kultúra – halál vagy élet? Kettős lények és "emberré avatás". In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz, makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. 165–220. Budapest: Balassi Kiadó. /Tanulmányok a transzcendensről III./

2004 Néhány új szempont a regölés és a regösének kutatásához. In Andrásfalvy Bertalan – Domokos Mária – Nagy Ilona (szerk.): *Az Idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára II*. 285–333. Budapest: L'Harmattan.

2010 Álommedicina. A gyógyítás és rontás éjszakai világa. In Pócs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* 428–458. Budapest: Balassi Kiadó. /Tanulmányok a transzcendensről VII./

2012a *Hiedelemszövegek.* Budapest: Balassi Kiadó. //

2012b Átmeneti rítusok a halál után. In Landgraf Ildikó – Nagy Zoltán (szerk.): *Az elkerülhetetlen. Vallásantropológiai tanulmányok Vargyas Gábor tiszteletére.* 763–792. Budapest: PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – MTA BTK Néprajztudományi Intézet – L'Harmattan Kiadó – Könyvpont Kiadó.

2014 Kommunikáció a tündérekkel Délkelet-Európában. In: Vassányi Milós, Sepsi Enikő, Voigt Vilmos (szerk.): A spirituális közvetítő. 143—163. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó.

2016 Samanizmus vagy boszorkányság? Táltosok a boszorkánybíróságok előtt. In Hesz Ágnes – Pócs Éva (szerk.): *Orvosistenektől a hortikulturális utópiáig. Tanulmányok a Kárpát-medence vonzáskörzetéből.* 241–317. Budapest: Balassi Kiadó. / Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából II./

2017[s.a.] *Látók, tündérek, táltosok. A természetfeletti kommunikáció Közép-Kelet-Európában*. Budapest: Balassi Kiadó.

RÓHEIM Géza

1920 Lucaszék. In Róheim Géza: *Adalékok a magyar néphithez II*. 29–227. Budapest: Hornyánszky Viktor.

1925 *Magyar néphit és népszokások*. Budapest: Athenaeum Kiadó.

1984 A magyar samanizmus. In Róheim Géza: *Primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata*. 171–228. Budapest: Gondolat Kiadó. [Hungarian Shamanism. In: *Psychoanalysis and the Social Sciences III*. New York: Intenational Universities Press. 1961. 131–169.]

SCHMAUS, Alois

1969 Volksmythologie und Heldenepik. In H. F. Foltin – I.-M. Greverus – J. Schwebe (Hrsg.): *Probleme der Volks-, Kultur- und Sozialforschung. Festschrift für Gerhard Heilfurth zum 60. Geburtstag*. 121–128. Göttingen: Schwartz.

SCHMIDT, Leopold

1952 Der "Herr der Tiere" in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasias. *Anthropos* XLVI. 509–538.

SCHNEEWEISS, Edmund

1961 *Volksglaube und Volksbrauch. Serbo-kroatische Volkskunde I*. Berlin: Walter de Gruyter.

SCHRAM Ferenc

1970 *Magyarországi boszorkányperek, 1526–1768* II. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SEBESTYÉN Gyula

1900 A magyar varázsdob. *Ethnographia* XI. 433–446.

1902 *Regös-énekek*. Budapest: Athenaeum Kiadó. / Magyar Népköltési Gyűjtemény. Új folyam IV./

ŠEŠO, Luka

2000/2003 O *krsniki.* Od tradicijske pojave u predajana do stvarnog iscjelitela. *Studia ethnologica Croatica* 14/15. 23–53.

ŠMITEK, Zmago

2003 Šamanizem na Slovenskem? Dileme o pojmih in pojavih šamanizme, obsedenosti in ekstaze. *Studia Mythologica Slavica* VI. 149–162.

SOLYMOSSY Sándor

1922 Keleti elemek népmeséinkben. *Ethnographia* XXXIII. 30–44.

1929 Magyar ősvallási elemek népmeséinkben. *Ethnographia* XL. 133–152.

1930 Az égbenyúló fáról szóló mesei motívumok. *Ethnographia* XLI. 61–62.

1931 Népmeséink sárkányalakja. *Ethnographia* XLII. 113–132.

1937 A magyar ősi hitvilág. In Viski Károly (szerk.): *A Magyarság Néprajza IV*. *A Magyarság szellemi néprajza*. 340–382. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.

SOMFAI KARA Dávid
2007 A Fehérlófia Eurázsia szerte. In Hoppál Mihály (szerk.): *Fehérlófia*. 111–118. Budapest: Európai Folklór Intézet – MTA Néprajzi Kutatóintézete – L'Harmattan Kiadó.
STADTMÜLLER, Georg
1954 Altheidnischer Volksglaube und Christianisierung in Albanien. *Orientalia Christiana periodica* XX. 211–246.
STOJANOVIČ-LAFAZANOVSKA, Lidija
1996 *Tanatološkiot prazvor na životot. Fenomenot žrtvuvanje vo makedonskata narodna knizevnost. / The Thanatological Archetype of Life. The Phenomenon of Sacrificing in the Macedonian oral literature*. Skopje: Institut za folklor "Marko Cepenkov".
SZENDREY Ákos
1946 A magyar lélekhit. *Ethnographia* LVII. 34–46.
1956 Babvetés. *Néprajzi értesítő* XXXVIII. 119–128.
TOGAN, A. Zeki Validi
1939 *Ibn Fadlān's Reisebericht von A. Zeki Validi Togan*. Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft. / Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XXIV/I./
TOLLEY, Clive
2008 *Shamanism in Norse Myth and Magic* 1–2. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica. / Folklore Fellows' Communications 296./
TOLSTOJ, N. I. – TOLSTAJA, S. M.
1981 Zametki po slavjanskomu jazyčestvu 5. Zaščita ot grada v Dragačeve i drugih serbskih zonah. In Vinogradova, L. I. – Smirnov, Ju. I. (ed.): *Slavjanskij i Balkanskij folklor*. 44–120. Moskva: Izdatelstvo Nauka. /Studia Ethnologica Hungarica I./
VAJDA, László
1959 Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. *Ural-Altaische Jahrbücher* 31. 456–485.
VAKARELSKI, Hristo
1969 *Bulgarische Volkskunde.* Berlin: De Gruyter.
VARGYAS Gábor
1997 A „magyarok totemizmusa" nyomában. In Kovács László – Paládi-Kovács Attila (szerk.): *Honfoglalás és néprajz*. 323–331. Budapest: Balassi Kiadó. /A honfoglalásról sok szemmel IV./
VARGYAS Lajos
1977 Honfoglalás előtti keleti elemek a magyar folklórban. *Történelmi Szemle* 107–121.
1978 A honfoglaló magyarság hitvilágának legfejlettebb rétege a nyelv és a folklór tükrében. In Hoppál Mihály – Istvánovits Márton (szerk.): *Mítosz és történelem*. 15–28. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport. / Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 3./
1979 A regösének problémájának újabb, zenei megközelítése. *Ethnographia* XC. 163–190.
1985 Magyarság a folklórban és az időben. In Szombathy Viktor (szerk.): *Az őshazától a Kárpátokig.* 108–159. Budapest: Panoráma Kiadó.
1988 A hősének maradványai népköltészetünkben. In Vargyas Lajos (főszerk.): *Magyar Néprajz V. Népköltészet.* 398–413. Budapest: Akadémiai Kiadó.

VERBICKIJ, Vaszilij Ivanovics
2003 Az altaji török sámánszertartás (ford. Kovács Zoltán). In Molnár Ádám (szerk.): *A sámánhit emlékei. Török népek.* 159–212. Budapest: Balassi Kiadó.
VOIGT Vilmos
1997–1998 A magyar ősvallás kérdése I–II. *Ethnographia* CVIII. 365–418; CIX. 71–96.
1998 Hősepika. In Voigt Vilmos (szerk.): *A magyar folklór*. 149–183. Budapest: Osiris.
2006 *A vallás megnyilvánulásai. Bevezetés a vallástudományba*. Budapest: Timp Kiadó.
2012 A magyar samanizmusról – röviden. In Molnár Ádám (szerk.): *Csodaszarvas* IV. *Őstörténet, vallás és néphagyomány*. 85–98. Budapest: Molnár Kiadó.
VRAŽINOVSKI, Tanas
1995 *Narodna demonologija na makedoncite*. Skopje–Prilep: Institut za staroslovenska kultura.
ZEČEVIĆ, Slobodan
1969 Zmaj u narodnom verovanju severistočne Srbije. *Makedonski Folklor* II. 361–368.
1981 *Mitska biča srpskih predanja*. Beograd: "Vuk Karadžić" Etnografski Muzei.

Felhasznált archiválís források

A Magyar Néphit Archívum (a PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékén) *Garabonciás, Születés, Táltos, Tudós* csoportjai.

Pócs Éva
DSc. professzor emerita, Budapest – Pécs
e-mail: pocse@chello.hu

Éva Pócs

The Hungarian táltos and shamanism in the 9th century
Questions and assumptions

The author in her article presents the research problems and her latest findings related to the assumed pre-Christian Hungarian shamanism and the figure of *táltos*. In the first part of the article she analyses the activity as well as the related beliefs and narrative motifs of the weather sorcerer called *táltos* n the 16th–21st centuries. Then she presents the process in course of which researchers of the pre-Christian pagan mythology created the fictitious construct of *táltos* as they reconstructed the pre-Christian Hungarian shaman adjusting it to a model that was compiled from the attributes of shamanism derived from different periods and different peoples. It was Vilmos Diószegi who institutionalised the attributes of the fictitious *táltos* identified as the pre-Christian Hungarian shaman on the basis of folk beliefs recorded in the 20th century in two of his books on the pre-Christian Hungarians' religion. In case of elements that are completely missing from Hungarian folk beliefs, such as world tree, shaman drum, shaman costume or shaman initiation, he used data taken from other systems and in this way a heterogeneous and inauthentic construct came into being. Diószegi

believed that the Hungarian *táltos* preserved a Fenno-Ugric based Turkish shamanism as a sort of westward representative of it, and he considered the 20th-century narrative motifs on *táltos* as relics of a pre-Christian shamanism that had existed in and prior to the 9th century when Hungarians settled down in the Carpathian basin.

After a critical review of the *táltos* construct elaborated by Diószegi, the author presents her own research achievements. The major statements are as follows: there are a number of connections between the Hungarian beliefs and narratives on *táltos* recorded in the modern area and the Balkan, especially Bulgarian, folk beliefs and epics. The closest connection can be pointed out between the *táltos* and *táltos*-narratives and beliefs relating to the Bulgarian dragon men whose fathers are dragons or eagles and they are born with wings or other animal features. There is also a close connection between epic songs about the adventures of heroes who kill underworldly dragons and have protective spirits (eagle, dragon, rooster, crane etc.). The practice of storm wizards of Slavic origin must also be taken into consideration just as well as the influence of Balkan werewolf beliefs and narratives. The impact of the peoples of Balkan on Hungarian culture can be taken for granted and is to be perceived as a consequence of partly Bulgarian-Turkish relations in the 5th–9th century and partly Slavic connections after the 9th century.

It is also probable that around the 9th century there existed a Hungarian weather wizard practice similar to that of the Balkan dragon man, and this weather wizard called *táltos* when a storm was approaching, similarly to 20th century Bulgarian dragon men, went to a hidden place and fell into ecstasy in a lonely manner to fight against dragon souls bringing about hailstorm in the other world of storm demons. The construct of the research tradition represented by Diószegi has to be refuted: there is not any evidence of a shaman *táltos* who would have been similar to Eurasian classic shamans who are initiated on the world tree and make contact with the world of spirits in a public ritual performance in trance brought about by drumming.

Paládi-Kovács Attila

Teherhordó módok és eszközök a Kisalföldön a 20. század első felében

Az élethez szükséges anyagi javak, terhek szállítása ősi szükséglet. Még a motorizáció korában is fizikai erőt és bizonyos segédeszközöket megkívánó emberi tevékenység. Sokkal inkább így volt ez a technikai fejlődés korábbi szakaszaiban. Akárcsak a 20. század első felére gondoljunk, amikor a kerékpár hozott jelentős változást a szegényebb rétegek, a gyalogos társadalom mindennapi közlekedésében, apróbb javainak szállításában. A gazdasági szállítás, cipekedés nehezebb felét a Kisalföldön is a férfiak végezték. Hacsak egy mód volt rá, igás, fogatos járműveket kerítettek, folyókkal összekötött szigetek, lápok vidékein ladikot, dereglyét vettek igénybe. Azonban a tehetősebb falusi rétegeknél is szembetűnő volt a női nem hangsúlyos szerepe a teherhordásban. A nemek munkamegosztása kevés területen volt annyira egyértelmű, mint a teherhordó módok és eszközök alkalmazásában. „A szegény embernek nem volt fogatja" – írja Timaffy László a Szigetköz népéről szólva. „A határba, munkára is gyalog mentek, s az asszony gyalogosan cipelte ki utánuk az ebédet." A városi piacra is „az asszonyok hordták az árut: tejterméket, tojást, baromfit […] Nyolc-tíz, sőt tizenkét tizenöt kilométert is megtettek gyalog csak odafelé, és délután ugyanannyit visszafelé."[1]

Győr környékén és a Kisalföld déli felén – Moson megye kivételével – a 20. század első évtizedeiben élt még a fejen való teherhordás ősi gyakorlata. Például a nagybajcsi halászok asszonyai fejükön hordták a halas-kosarat a győri piacra (*1. kép*). „Mesterei voltak ennek a cipekedési módnak." Kerek párnát tettek a fejükre, arra a kerek kosarat, úgy egyensúlyoztak vele a piacra mentükben. A gyűrű alakú fejpárnát Nagybajcson *tekercs*nek nevezték. Maguk varrták, tömítésnek rongyot, fűrészport raktak bele. Az ottani asszonyok kerek kosárban fejükön hordták a mezőre az aratók, kaszások ebédjét is.[2] A Magyar Néprajzi Atlasz gyűjtői Mosonban Pusztasomorja, Dunakiliti, Győr megyében pedig Nyúl községben az 1960-as évek elején már ismeretlennek találták a teherhordásnak ezt a módját. Nem akadtak nyomára a Kisalföld északi felén, a szlovákiai magyar kutatópontokon sem. Ezzel szemben a Győr megyei Kónyon és a Sopron megye Potyondon, Vitnyéden megbízható és részletes leírásokat kaptak. (A Moson megyei Lipótról csupán bizonytalan és hiányos emlékét jegyezték fel.) Vitnyéden a teherhordáshoz használatos fejpárnát *perec*nek nevezték. Az 1940-es évekig volt szokásban a nők körében, akik nem csupán az ebédet vitték fejükön a határba, de a jószágnak szánt, vászonponyvába kötött zöldtakarmányt is így vitték haza.[3]

---

[1] Timaffy 1980: 104.

[2] Timaffy 1980: 104-105.; 1981: 82. Abb. 1.; Lásd még MNA II. 86. témalap. Nagybajcs, Németh Imre gyűjt. 1965. MTA Néprajzi Intézet Archívuma.

[3] MNA II. 86. témalap az említett kutatópontok kérdőívében. Ikvai Nándor és Németh Imre gyűjtései 1962-1966. között. MTA Néprajzi Intézet Archívuma.

1. kép. Halaskosár (*füles*) cipelése fejen. Nagybajcs. (Fotó: Timaffy László 1979.)

A Rábaközről – közelebbi helymegjelölés nélkül – írja Timaffy László: „A vesszőből font *halfüles* már nagyobb volt [t.i. a *halász szatyor*nál], 20 kg fért bele, és fejükön hordták. Ruhából *tekercs*et tekertek, ezt fejükre emelték, és erre emelték a kosarat. Ezt is vizes levelekkel bélelték, így rakták bele a halakat és az úgynevezett *hálózsák*kal fedték. Ez kerek háló, maguk hurkolták, madzaggal húzták össze és kötötték meg a kosáron."[4] A rábaközi Mihályiban a kerek alakú, tágas, sekély, kétfülű kosár neve: *silinga*. Nyáron ilyen tisztított vesszőből fonott, kb. 30 cm magas kosárban, a fejükön vitték az asszonyok az ebédet a mezőre.[5] A *silinga* szó és ez a kosárféle a nyugat-dunántúli magyar népterületen általánosan ismert volt a 20. század derekán.[6] Mesterházán (Sopron megye) a fejen egyszerre elvitt szállítmány neve *egy tereh*, azaz 'egy ponyvába kötött széna, szalma, gaz csomója'. A 'teher, egy rakomány valamiből' értelemben használatos *tereh*, *terő, teri* szó a Kisalföld peremvidéke mellett főként a szlavóniai és a gyergyói nyelvjárásban mutatható ki.[7]

A magyar nyelvterületen az emberi erővel történő teherhordásnak három domináns módozata különíthető el:

a/ A fejen hordás főképp a Dunántúlon terjedt el, Moson megye és a Duna-kanyar környezetéhez tartozó hegyvidékek kivételével. Nagy foltban mutatható ki az Erdélyi-medence középső részein és Dél-Erdély hegyvidékein is. Máshol csupán szórványosan van nyoma itt-ott.

b/ A háton hordás (főként batyuzás vászonlepedővel) az északi népterület sajátja, de átterjed az Alföld szomszédos, északi részeire is és a Duna keleti partján lenyúlik a kalocsai Sárköz vidékéig.

c/ A vállon hordás kettős tarisznyával (*átalvető, iszák*) Erdély, továbbá Moldva magyar és román népét, illetve az erdélyi, moldvai regionális kultúrát jellemzi.[8]

Az Alföld középső és déli harmadában az említett domináns teherhordó módok egyike sem otthonos, az emberi erővel végzett teherhordás jelentősége kisebb, eszközanyaga is szegényesebb. Amíg a Felföldön teherhordó eszközök tucatjait találjuk,

4 Timaffy 1991: 83.
5 Kiss 1979: 64.
6 MTSz II. 1901: 392.; ÚMTSz 4. 2002: 894.
7 MTSz II. 1901: 683.; Kiss 1979: 69.
8 Paládi-Kovács 1973: 516–521.; 2001: 860–861.

addig a Dél-Alföld magyar falvaiban alig 5-6-ot számolhatunk össze. Férfiak tariszn yái (*szeredás*), nők karkosarai (*garaboly*) mellett legfeljebb az egykerekű talicskák és a vízhordás, ételhordás eszközei (például vállrúd, *abronica*) említhetők.

2. kép. Batyuzás háton. Cikolasziget. (Fotó: Timaffy László 1979.)

Az emberi erővel végzett teherhordás domináns módjai hatással vannak az emberi szervezetre, a testtartásra, a járásra, az érrendszerre és egyéb belső szervekre is. A fejtetőn való teherhordás egyenes derékkal, gondos egyensúlyozással történik. „A Mediterrán-vidék nőinek szép, sudár testtartása ennek a cipekedési módnak is a következménye. Nálunk a sárközi, somogyi menyecskék testtartását és járását befolyásolta a teher fejen való hordása."[9] Ezzel szemben a háton való batyuzás eredménye többnyire a görnyedt hát, a hajlott testtartás, a tüdő- és szívtágulás, a visszeres láb.[10] Évezredes beidegződések esetén nem is olyan könnyű az áttérés egy másik teherhordó módra. (Amerikában az adaptáció nehézségeit figyelték meg a fejen hordáshoz szokott afrikai feketéknél, akik nem tudták átvenni az indián őslakosság homlokpántos cipekedő módját. A dél-kínai, indokínai népesség is máig ragaszkodik a vállrúd használatához.)

Mindezek fényében világosabban látható a fejen hordás és a háton hordás, batyuzás hagyományos módozatainak az Öreg-Duna mentén húzódó határvidéke, ennek a talán évezredes kulturális eltérésnek a jelentősége. A magyar néphagyományban alig találunk a Kisalföld északi és déli felét megosztó vonást. Különösen az anyagi kultúrában ritkaság a különbözés, sokkal inkább az egység, az egyező jelleg az, amit a néprajzi kutatás fel tud mutatni a Dunától északra és délre sorakozó kistájakról szólva. A batyuzás, háton való cipekedés az északi magyar népterületen túl általánosnak mondható a szlovák, lengyel, kárpáti-német, cseh-morva, ruszin térségekben is. A Szigetközben szórványos emlékei vannak. „Erdőről hazajövet hátukon cipelték a *pős*t vagy a rőzsét, mezőről pedig kévébe kötve a szénát vagy a csalamádét."[11] A határban dolgozó asszonyok kicsiny gyermeküket lepedőbe kötve a hátukon vitték magukkal. Ahol lehetett, bokrok árnyékában faágra kötötték, ott ringott a baba, mint a bölcsőben. Piacozó asszonyok között is akadt, aki nem bírta a fejen való cipekedést és inkább batyut kötött a hátára (például Cikolasziget, *2. kép*).[12] A Szigetközben, Csallóközben és a Mátyus-

[9] Gunda 1956: 127.
[10] Gunda 1955.; 1981: 12–13.
[11] Timaffy 1980: 105.
[12] Timaffy 1981:82. Abb. 2.

3. kép. Batyuzó asszony. Zsitvabesenyő. (Fotó: Ikvainé Sándor Ildikó 1966.) (MNA)

földön a zsákvászonból készült teherhordó ponyva neve *panyó*, *panyóka*, a Rábaközben is *panyó* vagy *csandér*. (A *csandér* szónak ezt a jelentését Mosonszentmiklósról és Sopron megyéből is feljegyezték.)[13] A köznyelvi batyu szó helyett a Csallóköz és Mátyusföld népe (például Bős, Pozsonyboldogfa, Hidaskürt, Vága) a *bútyor* tárgynevet használja, csupán a Nyitra, Komárom megyéhez tartozó vidéken (Vágfarkasd, Tardoskedd, Martos, Zsitvabesenyő) jelenik meg a *batyu* és a *lepedő, batyulepedő,* Besenyőn a *batyuzó abrosz* terminus (*3. kép*). A Kisalföld déli felén – miként a Mátyusföldön – szintén a *bútyor* lehetett az eredeti tárgynév. Vitnyéd (Sopron m.) idős adatközlői 1962-ben még ezt közölték az MNA kérdőívét kitöltő Ikvai Nándorral.[14] (Meg kell jegyezni, hogy a batyuzás a Dunától északra elterülő magyar vidéken sem volt teljesen általános. Például Cséfalva (Pozsony megye) és Ekel (Komárom megye) községben nem volt szokásban.)

Az imént említett *pős* szó némi magyarázatot kíván. Tájnyelvi szó, közelebbről a Csallóköz, Mátyusföld és Szigetköz népének jellegzetes szava. Eredeti jelentése ’rőzse, rőzseköteg’ (Vága, Somorja, Csallóközcsütörtök). A szigetközi *pőzs* az ’árvízvédelmi töltéshez használatos rőzsekötegekből és földből rögtönzött holtági gázló’ neve.

[13] Timaffy 1991: 84; MTSz II. 1901: 72; ÚMTSz 1. 1979: 879.; 4. 2002: 556. *Panyó* a *csován* (*csallán*) zsákvászonból készült lepedő neve Pozsonypüspökiben is. Paládi-Kovács A. gyűjt. 1965. MNA II. 91. kérdőlap. MTA Néprajzi Kutatóintézet Archívuma.

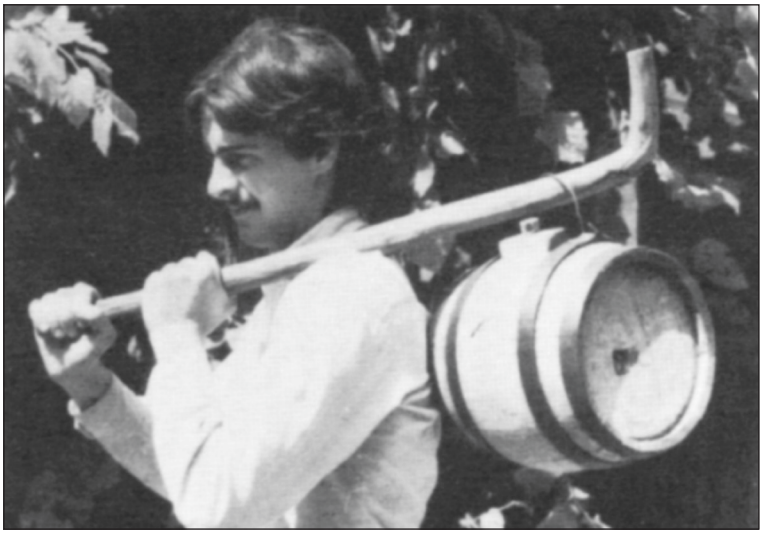
[14] Az említett települések adataihoz lásd az MNA II. 87. kérdőlapot, Ikvai Nándor és felesége, továbbá Hegyi Imre, Molnár Benő, Paládi-Kovács Attila, Tóth Margit 1962-1966-ban végzett gyűjtéseit. MTA Néprajzi Kutatóintézet Archívuma, MNA szakarchívum. A ’batyu’ jelentésű *butyor* szót az MTSz nem ismeri, az ÚMTSz Vágkirályfalva, Martos, Sókszelőce, Kocs helymegjelöléssel adja meg (ÚMTSz 1. 1979: 622.).

4. kép. Faágak kötegének szállítása vállon. Cikolasziget. (Fotó: Timaffy László 1979.)

*Pősölés*nek nevezik e tájakon a vízpartok „megbélelését" fűzgallyakkal, rőzsekötegekkel. *Pős-sövény*nek Csallóköz és Mátyusföld magyarsága a karók közé állított és lécekkel összeszorított vesszőkévékből álló sövényt nevezte.[15] Érdemes az emlékezetre, mivel az árvíz által gyakran elöntött Duna-szigetek magyarságának sok évszázados küzdelmeire, egymást követő nemzedékek sorának tájvédelmi és tájépítő erőfeszítéseire emlékeztetnek bennünket. A *pős*t, rőzsét szállították ladikon, dereglyén, tragacson, de olykor a vállukon is. A Rábaközben az ágfát hosszú rőzsékbe kötötték és vállukon vitték haza. A rőzsekötegbe *villásfá*t szúrtak, annak segítségével vették a vállukra, hátukra, pihenéskor pedig letámasztották a földre.[16] A Szigetközben vastagabb, hosszú ágakat szállítottak ilyen módon az 1970-es években, mint azt Timaffy László Cikolaszigeten készült fényképfelvétele is igazolja (*4. kép*).[17]

A Szigetközben a mezőn dolgozó emberek ivóvizét *vatalé* néven ismert faedényben, egyik végén horgas rúddal vállon vihető hordócskában vagy *bugyogakorsó*nak nevezett agyagedényben vitték magukkal. A *vatalé* legfeljebb 15-20 literes, lapos, füles fahordócska. Az edény és hordozásának módja inkább emlékeztet az erdélyi magyarság *budollón*ak, *légely*nek ismert faedényére és az úgynevezett *légelyhordó bot*ra, mint az alföldi magyarok *csobolyó* vagy *csobán* néven ismert vízhordó edényére. Ásványrárón 1979-ben megörökített formája (*5. kép*) jobban hasonlít a hordóra, mint a kétfenekű dobra, a csobolyó formájára. A *vatalé* (*vatallé, vatallér, fatallé*) tárgynév főként a Kisalföld térségében ismeretes Pozsonytól Komáromig, a csallóközi

[15] MTSz II. 1901: 208; ÚMTSz 5. 2010: 588.
[16] Timaffy 1991: 84.
[17] Timaffy 1981: 83. Abb. 7.



5. kép. *Vatalé* (csobolyó) szállítása vállon kampós bottal. Ásványráró. (Fotó: Timaffy László 1979.)

Bacsfától és Mosonszentmiklóstól Pannonhalmáig. Feljegyezték Veszprém és Zala megye több pontján, különösen a Balaton-felvidéken (például Aszófő).[18] A *bugyogakorsó*t fülénél fogva, kézben vitték a mezőre, egy-egy aratópárnak elegendő ivóvíz tárolására, szállítására az agyagedény is megfelelt.

A Kisalföld településein vízhordó rudakat általában nem használtak. Régebben a lakásokban is faedényben, *sajtár*ban, *putton*ban tárolták az ivásra, főzésre szolgáló vizet (*6-7. kép*). Közel volt a kút, a puttonba, sajtárba merített vizet kézben vitték be a házakba, helyenként az istállóba is (például Pozsonypüspöki, Vága, Pozsonyboldogfa).[19] Vízhordó vállrúd használatának csupán a Kisalföld északi részén, a Komárom-nyitrai síkságon vannak emlékei. Tardoskedden (Nyitra megye) a *váska* egyenes rúd, melynek két végén egy-egy vaskampó lóg rövid láncon. A *váska* a menetirányban helyezkedik el a vízhordó személy egyik vállán, amikor megindul a két teli vizes edénnyel. Hasonló, láncos kampókkal ellátott, *váska* néven ismert vállrudat használtak Sókszelőce és Bény község határában is. Sókszelőce és Ekel határában nem csupán vizes edényeket szállítottak ilyen módon, de nyáron a mezőre is vittek vállrúdra akasztott kosarakban a munkásoknak készített ebédet.[20]

Az istállóban telelő szarvasmarháknak sok településen nagy dézsákban vitték be az itatáshoz szükséges vizet. Pozsonyboldogfán a *sáf* (dézsa) két fülén dugtak át egy ru-

[18] MTSz II. 1901: 936-937; ÚMTSz 5. 2010: 664.

[19] Paládi-Kovács A. gyűjt.1965. MN II. 85. kérdőlap az említett falvak anyagában. MTA Néprajzi Kutatóintézet Archívuma, MNA szakarchívum.

[20] Tóth Margit gyűjt. 1964. Tardoskedd. MNA II. 85.; Ikvai Nándor és I. Sándor Ildikó gyűjt. 1966. Ekel, MNA II. 85. MTA Néprajzi Kutatóintézet Archívuma, MNA szakarchívum. A *váska* tárgynévhez lásd még: ÚMTSz 5. 2010: 654.

6. kép. *Szödőputtony*. Pozsonyboldogfa. (Fotó: Paládi-Kovács Attila 1965.) (MNA)

7. kép. *Szödőputtony*. Pozsonyboldogfa. (Fotó: Paládi-Kovács Attila 1965.) (MNA)

dat, azzal cipelte be két ember az istállóba. Ezt a megoldást Vitnyéden (Sopron megye) is gyakorolták, de ott a kétfülű, dongás faedény neve *sajtár*. Egyes gazdaságokban *sajtárhordó rud*at tartottak, melynek közepe táján egy vaslánc lógott, annak végén pedig egy rövid keresztfa, amit a sajtár két fülébe illesztettek, mielőtt a rudat két férfi a vállára emelte.[21] Ezt a két személyes, láncos vállrudat használták a vizes *sajtár*[22] behordásához Potyond (Sopron megye) parasztgazdaságaiban is. Hidaskürt (Pozsony megye) gazdái az *itató sáf* néven ismert, vízzel teli dézsát H-alakú kettős rúdon szokták bevinni az istállóba. A *sáf* két fülén előbb a *körösztfá*t átdugják és a két rúd vájatába helyezik, majd két személy két kezével megmarkolja és felemeli. A kétszemélyes láncos vállrúd a nyugati népterület (Nyugat-Dunántúl), a H-alakú, kézben vitt rúdpár a keleti népterület, főként Erdély jellegzetes teherhordó eszköze volt.[23]

Az ételhordás jellegzetes eszköze volt a Kisalföld nyugati szélein a közös füllel kézben vihető *kettes fazék*, ahogy Cikolasziget, Pozsonypüspöki, Pozsonyboldogfa

[21] Ikvai Nándor gyűjt. 1962. Vitnyéd. MNA II. 85. témalap. MTA Néprajzi Kutatóintézet Archívuma. MNA szakarchívum.

[22] Németh Imre gyűjt. 1965. Potyond. MNA II. 85. témalap. A tárgy neveként megadott *csöbörbot* nyilván tévedés, minthogy a teherhordó eszköz neve a vizes edény nevét követi. MTA Néprajzi Kutatóintézet Archívuma. MNA szakarchívum.

[23] I. Sándor Ildikó gyűjt. 1966. Hidaskürt. MNA II. 85. témalap. MTA Néprajzi Kutatóintézet Archívuma. MNA szakarchívum. A kétszemélyes vízhordó rudak elterjedtségéhez: Paládi-Kovács 1981: 326-328.

8. kép. Kettes fazék. Cikolasziget. (Fotó: Timaffy László 1979.)

lakosai nevezték (*8. kép*). Szigetköz asszonyai „A levest, főzeléket legszívesebben kettős cserépedénybe, vagyis *iker-csupor*ba rakták, mert ebben tovább meleg maradt." A kenyeret kendőbe csavarták, a tésztát cseréplábasban vitték.[24] A Rábaköz ebédvivői a levest, főzeléket egy-két ember számára szintén *ikercsupor*ban, vagy más szóval *funtoská*ban, kézben vitték.[25] Pozsonypüspökiben a *kettes fazék* (szlovák nevén *dvojnak*) mellett füles *karkosár*ban vitték az ételes edényeket, evőeszközöket. (A tányérokat *kenyeres ruhá*ba tették, a kenyeret szalvétába csavarták.) Ikerfazékkal a 19-20. században főként a tatai fazekasok látták el a Kisalföld népét. Ennek az edénytípusnak a magyar nyelvterület más részein (Alföld, Felföld) igen szórványos az előfordulása. Európa szláv és germán népeinél azonban számos körzetben jellegzetes edénytípus. A Közép-Duna-medence egyes régészeti kultúráiban (például péceli kultúra) gyakori edényforma. Az őskori, főként bronzkori társadalmakban, feltehetően az áldozati ételek bemutatására szolgált.[26]

A Kisalföld északi felén még a 20. század első felében is meglehetősen elterjedt volt az ételes edények, fazekak szállítása kézben egy hálószerű eszközben elhelyezve. A fazékfogó pántnak, hálónak széles az elterjedtsége a Felföld, az Alföld, sőt Erdély magyar tájain is. Keleten és az Alföldön többnyire *kasornya*, az északi népterületen *kantár* a neve. *Kantár* néven ismerte, használta Cséfalva, Pódafa és Bős (Csallóköz), Vágfarkasd és Hidaskürt (Mátyusföld), Tardoskedd és Zsitvabesenyő (Nyitra-komáromi síkság) és az általuk reprezentált kistájak magyar falusi népessége. A Magyar Néprajzi Atlasz említett kutatópontjain a fazékfogó hálót lapos szalagokból állították össze, varrták le a szalagok kereszteződéseinél. A *gatyamadzag*, *gatya pántlika* néven ismert szalagokat többnyire cigányasszonyok szőtték úgynevezett *cigány szátyvá*n, azaz a párosával használt szalagszövő táblácskák szövésmódjával. A szalagokhoz vásárokon pénzért vagy házalók révén lehetett hozzájutni. Utóbbiak némi élelem (szalonna, kenyér, bab stb.) ellenében adták az árujukat.[27]

[24] Timaffy 1980: 105.; Timaffy 1981: 82. Abb. 4.
[25] Timaffy 1991: 84.
[26] Mozsolics 1945: 18-22.; Paládi-Kovács 1979b: 624-625.
[27] Az adatokhoz lásd MNA II. 88. témalap jegyzetei a felsorolt kutatópontok anyagában, Ikvai Nándor és I. Sándor Ildikó gyűjtései 1966-ban, Molnár Benő 1965. és Horváth Terézia 1967. MTA Néprajzi Kutatóintézet Archívuma. MNA Szakarchívum.

9. kép. Fedeles kosár. Cikolasziget. (Fotó: Timaffy László 1979.)

A fazékhordó háló (*kantár*) és a fejen való teherhordás elterjedési területe élesen elválik egymáshoz. A *kantár* alapjában véve a batyuzás északi magyar térségéhez kapcsolódott. Határvidékük a Duna mentén húzódott, és sehol sem fedte egymást. Ezzel szemben a kettős fazék, az *ikercsupor* a Kisalföld déli és nyugati tájainak jellegzetes tárgyaként a fejen hordás és a háton hordás, mint két domináns teherhordó mód területein egyaránt használatban volt.

A női nem teherhordó eszköze volt a hántolt fűzvesszőből fonott *karkosár*, más néven, a *fedeles kosár* is, amivel Cikolasziget (Moson megye) asszonyai a piacra jártak (*9. kép*). A tejet, tejfelt régebben köcsögben, *szatyor*ban vitték. „Egy másikban a vajat, túrót, szőlőlevelekbe csomagolva, hogy hűsen maradjon. A tojást ocsú vagy pelyva közé egy harmadikba rakták."[28] A karkosár, a fedeles kosár a 19. század második felében kezdett terjedni, részint a kosárfonó tanfolyamoknak is köszönhetően. A Rábaköz asszonyai „A fedeles kosárban főképpen tejterméket, az úgynevezett *tejháradék*ot: tejfelt, vajat, túrót szállították, de így hordták a piacra a tojást és a csirkét is."[29] A fűzvesszőből font karkosárnál régebbi, szintén kézben vitt teherhordó eszköz volt a gyékényből készült *szatyor*, amit a Hanság közelében kialakult gyékényszövő központokban állítottak elő (Bősárkány, Sarród, Pusztasomorja).[30] Jellegzetes formai változata volt a *halas-* vagy *halászszatyor*, amit Nagybajcson, a Szigetközben még 1979-ben is használtak. A Rábaközben a gyékényből font *halászszatyor*ban 10-15 kiló halat tudtak kézben elvinni (*10. kép)*.[31]

Az említetteknél is speciálisabb teherhordó eszköz volt a Nagybajcsról, a Szigetközből ismert *halburkus*, a fűzvesszőből fonott, kerek alaprajzú, középen öblösödő, vesszőfonadékkal fedett kosár, amit a halászok egy kampós botra akasztva vittek a vállukon (*11. kép*). A *burkus* tárgynevet Szinnyei József *Magyar tájszótár*a nem ismeri. Az Új Magyar Tájszótár a *burkus*, *burkuskosár* szót a 'kiscsirkék éjszakai szálláshelyéül szolgáló fonott kosár' jelentéssel értelmezi. Mindössze két településről, Kemenesszentpéterről és Csöngéről (Vas megye) tudja adatolni. Ismerték a szónak

[28] Timaffy 1980: 104.
[29] Timaffy 1991: 84.
[30] Kálmán 1942: 5-6.
[31] Timaffy 1981: 83. Abb. 5.;1991: 83.

ezt a jelentését a Fertő-mellékén és a Rábaközben is.[32] A *burkus* pár évtizede még mindenképpen a Kisalföldhöz kapcsolódó tárgy és tájszó volt.

10. kép. Gyékényből készült *halas szatyor*. Nagybajcs. (Fotó: Timaffy László 1969.)

11. kép. *Halburkus* szállítása vállon kampós bottal. Nagybajcs. (Fotó: Timaffy László 1979.)

[32] ÚMTSz 1. 1979: 638.; Kiss 1979: 26.

A nők piacozásához kapcsolódott a hátikosárnak a Kisalföldön csupán szórványosan adatolható használata. Vitnyéden (Sopron megye) az 1930-40-es években még használtak a nők hántolt, fehér vesszőből font, a háthoz simuló oldalán lapos, egyébként félgömbölyű hátikosarat. 1962-ben az MNA kérdőívet kitöltő néprajzi gyűjtő már nem talált belőle példányt. Emlékezet után írta le a tárgyat és adott hozzávetőleges méreteket. Nem sikerült tisztáznia a kosárfonók kilétét, a hátikosár készítésének, beszerzésének helyét sem. Hidaskürtön (Mátyusföld) gyümölcsöt vittek a *hátikosár*ban eladni. Időnként férfiak is cipekedtek vele. Két kantárral vették fel a kb. 70-80 cm magas, hátoldalán lapos, kávás füllel készült kosárfélét. Pozsonypüspökiben a két világháború között még használatban volt a hátikosár, a helyi megnevezéssel élve, *krakszli.* Két *pant*-tal vették a hátukra. Kizárólag csak nők cipekedtek vele. Az ottani *krakszli*nak deszka alja volt. Az aljdeszkába fúrt lyukakba illesztették az erős somvesszőket, azokat fonták körbe *szalak*-kal (iszalag, juhszalag). Csak a kávái készültek erős, hajlékony mogyoróvesszőkből. A falusi lányok, asszonyok tavasztól őszig virágot, gombát, somot stb. gyűjtöttek a közeli erdőkben és vitték gyalog Pozsonyba, ahol el tudták adni az erdei termékeket.[33]

A férfiak sok vidéken jellegzetes, vállon hordott tarisznya-féléit a Kisalföld 20. századi tárgykészletében hiába keressük. Timaffy László egyedül a *kátyulós tarisznyá*t említi a Rábaközről szóló néprajzi monográfiában. Mint írja „Szénakaszáláskor vagy aratáskor a kasza nyelére akasztották a vászontarisznyát, vagyis a *kátyulós tarisznyá*t. Ez egy kis vászonzsák a kalapáló szerszámok számára. A *kasza foglá*ra pedig a vizeskorsót akasztották, így indultak munkába a férfiak."[34] Csallóközi és mátyusföldi gyűjtéseimből tudom, hogy ott a kasza élesítéséhez, a kaszafenéshez szolgáló fenőkő számára vörös fűzből készült tokot *kátyu*nak nevezték. Ezzel szemben a marhaszarvból készült szarutok helyi neve: *tokmány* (Bős, Tejfalu, Kisudvarnok, Vízkelet).[35] Az említett tarisznyában az üllő és a hozzávaló üllőtőke, meg a kaszaverő kalapács foglalta el a legtöbb helyet, azoknak volt helyenként tetemes, a *kátyu*nál nehezebb súlya.

Végül szólni kell az állattartó családi gazdaságok takarmányhordó eszközeiről is. Széna- és szalma behordásához az istállóba a Kisalföld számos településén használtak ponyvát, durva vászonlepedőt. Szigetköz, Győr és Moson megye falvaiban (Pusztasomorja, Dunakiliti, Lipót, Nagybajcs, Kóny) nem találták nyomát a Magyar Néprajzi Atlasz gyűjtői. Az Öreg Dunától északra szintén sok helyen kaptak nemleges választ a takarmányt hordó ponyva használatát firtató kérdésre (Bős, Pódafa, Ekel, Hidaskürt, Tardoskedd, Martos, Zsitvabesenyő). Ezek a településnevek a Kisalföld központi, mélyen fekvő tájait jelölik ki. A peremeken azonban megtalálták a változatos formában és neveken ismert takarmányhordó ponyvát. Többnyire 40-50 cm hosszú kötőszalagot varrtak a kb. 120-140 cm méretű ponyva két átellenes vagy mind a négy sarkára. A tárgy neve Potyondon (Sopron megye) *gazhordó ruha*, Vitnyéden (Sopron megye) *lepödű,* Nyúlon (Győr megye) *lazsnag.* A ponyvával összefogott és

[33] MNA II. 89. témalapjának adatai az említett kutatópontokról. Gyűjtők: Paládi-Kovács Attila 1965, Ikvai Nándor 1962, Ikvainé Sándor Ildikó 1966.
[34] Timaffy 1991: 84.
[35] Paládi-Kovács 1979a: 211–212.

12. kép. *Panyó,* sarkain *pánt*tal takarmányhordáshoz. Pozsonyboldogfa. (Fotó: Paládi-Kovács Attila 1965.) (MNA)

egyik vállukon át hátravetett köteg neve Nyúlon *futrács*,[36] Vitnyéden *teri*. Használtak vászonponyvát a széna, szalma behordására a Kisalföld északi peremein is. A ponyva neve Pozsonypüspöki és Pozsonyboldogfa régi gazdáinak szótárában *panyó* (*12. kép*), a kötőmadzag neve *pánt*, a szénakötegé *bútyor*. Cséfalván ritkán használtak ponyvát (*ponyó*t) erre a munkára. Vágán, Vágfarkasdon viszont főként ponyvát, esetleg kötelet tartottak erre a célra. A ponyva neve Vágán *lepedő*, a kötegé *bútyor*; Vágfarkasdon a szénahordó ponyvát *pokróc* néven említették.[37]

A Kisalföld déli felének nyugati részein, főként Moson és Sopron településein használtak nagyméretű hátikosarat széna, szalma, szecska, pelyva behordására az istállóba. Pusztasomorján a fűzvesszőből font *hátoskosár* magassága meghaladta a 120 cm-t, átmérője fent közel 1 m, a fenekén 50-60 cm volt. Többnyire a nagyobb gazdák használták, akik a Szigetközben szokták beszerezni. Dunakilitin a *hátoskosár* hátoldalát sűrűn befonták és ez a része kb. 40 cm-rel magasodott a kosár szája fölé (*13*. kép). Hasonló méretű formájú *hátyi*t tartottak takarmányhordásra Lipóton is. Két lapos kötéllel, pánttal vették fel a hátukra. Kilitin, Lipóton az ügyesebb gazdák maguk is értettek a szénahordó „hátas" kosarak elkészítéséhez. Potyondon (Sopron megye) a kb. 120 cm magas *hátoskosár* széna és szalma szállítására volt alkalmas. Pelyvahordásra kevésbé használták, mivel oldalát csak hézagosan fonták körül (*14. kép*). A potyondi

[36] A *futrács* szót említik már Bősárkányról 'lovas katonáknak kiszolgáltatott lóeleség' jelentésben. Szénacsomó, amelyet a nyeregkápához kötve hordanak magukkal. MTSz I. 1893: 648. Mihályiban (Rábaköz) olyan köteg takarmány, széna, szalma neve, amelyet háton könnyen el lehet vinni (kb. 15 kg-ig) Kiss 1979: 36.

[37] Az adatok forrása az MNA II. 81. témalapja az említett kutatópontok archivált kérdőív füzeteiben. MTA Néprajzi Kutatóintézet Archívuma, MNA szakarchívum.

13. kép. *Hátoskosár*. Dunakiliti. (Fotó: Németh Imre 1965.) (MNA)

14. kép. Hézagosan font *hátoskosár* szénahordáshoz. Potyond. (Fotó: Németh Imre 1965.) (MNA)

szénahordó kosár a Dunántúl nyugati szélein, különösen a Hanság és a Fertő környezetében elterjedt formát jeleníti meg. Vitnyéden (Sopron megye) csak a nagygazdák tartottak *pelváskosár*nak nevezett nagyméretű, két pánttal háton vihető kosarat. Kóny községben (Győr megye) a fűzvesszőből font *hátkosár* az 1960-as évek közepén még általánosnak mondható. Magassága 120 cm, szájának átmérője kb. 80 cm volt.

15. kép. *Füles*, kézben vitt takarmányhordó kosár. Dunakiliti. (Fotó: Németh Imre 1965.) (MNA)

Az Öreg-Dunától északra kevesebb emléke van ennek a teherhordó eszköznek. A Csallóközben egyedül Ekelről (Komárom megye) jegyezték fel a takarmányhordó kosár használatát. Fűzvesszőből készült, ritka fonással, de rajzot, fotót, méreteket nem kaptunk róla. Pozsonyboldogfán *eleséges kosár*, *polvakosár* néven ismerték a nagyméretű *hátikas*t, amit két kantárral vettek a vállukra, hátukra. Néhány nagyobb gazdánál volt csupán. *Pelvahordó* néven ismerték a nagyméretű hátikosarat Zsitvabesenyőn is (Bars megye). Nevükből arra lehet következtetni, hogy sűrű fonással készültek. Martoson (Komárom megye) *szénahordó kas* néven írtak le a gyűjtők egy fűzvesszőből ritka fonással készült tárgyat, melynek magassága és szájának öble is kb. 120 cm lehetett. Egy darab istrángkötéllel vették fel a vállukra. Hasonló lehetett a Tardoskeddről (Nyitra m) említett *hátaskosár* is, amit fűzvesszőből fontak.[38]

A Kisalföld közepén, mélyen fekvő tájain, ott ahol az 1960-as években sem volt emléke a takarmányhordó ponyvának, kézben vitt nagyméretű, kétfülű kosarat használtak a pelyva, szecska és széna behordására. A kosár átmérője elérte a 90-100 cm-t, lapos fenekének átmérője 70-75 cm, a kosár fonott falának magassága 50-55 cm körül volt. (Vitnyéden 80 cm magas és 130 cm szájátmérőjű példányt is találtak.)[39] Két fülénél fogva ölbe véve vitték a megrakott kosarat a férfiak. Nők, serdülő gyerekek egyedül nem tudták vinni, ketten kellettek hozzá, ha szükség volt a munkájukra a jószág ellátásában vagy az egykori cséplőgépek kiszolgálásában, a törek, pelyva eltakarításában. Ez a kosártípus – a célnak megfelelően – több, különböző méretben készült. Ta-

[38] Az adatok forrása az MNA II. 81. témalapja az említett kutatópontok füzeteiben. A gyűjtések időpontja 1962-1966 között helyezkedik el, a gyűjtők neve az előző jegyzetpontokban megtalálható.
[39] Ikvai Nándor gyűjt. 1962. MNA II. 81. témalap. MTA Néprajzi Kutatóintézet Archívuma.

karmányhordásra a legnagyobb méretű *füles*t használták (*15. kép*). A kosár két fülére utaló *füles* tárgynevet Pusztasomorja, Dunakiliti, Lipót, Nagybajcs, Nyúl kutatóponton jegyezték fel a Néprajzi Atlasz gyűjtői. A Szigetközben fűz- vagy *ciglevessző*ből fonták a *füles*nek nevezett kosarakat (például Lipót, Nagybajcs). Mátyusföldön *abrakos kosár* (Hidaskürt), *eleséges kosár*, *polvakosár* (Pozsonyboldogfa), Csallóközben *etető kosár* (Bős), *vesszőkosár* (Cséfalva, Pódafa, Ekel) néven különböztették meg a többi, hasonló formájú kosártól. A Kisalföld távolabbi peremein pedig állandósult jelző nélkül, csupán *kosár* néven emlegették.

Az említett ponyva- és kosárféléket a 20. század első felében már sok helyen kezdte felváltani a szalma- v. szénakötél, a *sarogla* és az egykerekű talicska, amit Ekelen, Dunakilitin és a Szigetközben többnyire *tragács*nak neveztek. Mihályiban (Rábaköz) *trák* a neve a trágyahordó saroglyának, amivel két erős férfi egy leölt disznót is odébb tud vinni.[40] A *trák* szó nyilván átvétel a németből. (Keleti-szlovák falvakban, például Žakarovce – Zakárfalva bányászfalu nyelvében a *trak* jelentése: 'kötél, kötőlék'.) A Szigetközről olvashatjuk, hogy a szegényebbek „A földekről *tragács*on, talicskán tolták haza a terményt, krumpliszsákot, kukoricát."[41] Az egykerekű talicskának ez a tájnyelvi elnevezése szintén német nyelvi hatásra utal.

Nem ismerjük a zsákhordásnál használt két rövid kis deszkácskából és két rudacskából összeállított fakeret, leginkább elterjedt nevén: *körömfa* kisalföldi használatát, ismertségét. Hidegségen (Sopron megye) *perec* néven jegyezték fel,[42] ami arra utal, hogy a zsákhordó keret a Kisalföldön sem volt ismeretlen munkaeszköz. Főként a malmok rakodói, a molnárok, a cséplőgépes munkacsapatok használhatták

A teherhordó módok és eszközök vázlatos szemléje arra vall, hogy ennek a korán polgárosodó, újító jellegű térségnek a falusi népe még a 20. század derekán is az emberi erővel végzett teherhordás gazdag tárgykészletét őrizte és vele együtt a népnyelv is sok tájszót, tárgynevet őrzött meg az 1970-80-as évekig. A kisalföldi tárgy- és szókészlet, különösen azon elemei, melyeket az ország más vidékein nem ismernek, hozzátartoznak a táji és a regionális kultúra, a dialektus sajátos jegyeihez. Segítik a kisalföldi néphagyomány, tárgyi örökség jellegének megrajzolását, karakteres jegyeinek kiemelését.

Irodalom

GUNDA Béla

1956 *Néprajzi gyűjtőúton*. Debrecen: Alföldi Magvető Kiadó.

1981 Die Probleme der traditionellen menschlichen Traggeräte auf der Balkanhalbinseln und in der Karpaten. In Paládi-Kovács, Attila (Hg.): *Traditionelle Transportmethoden in Ostmitteleuropa*. 9–23. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.

[40] Kiss 1979: 70.
[41] Timaffy 1980: 105.
[42] ÚMTSz 4. 2002: 444.

KÁLMÁN Béla
1942 *A bősárkányi gyékényszövés és szókincse*. Budapest: Kny. Magyarságtudományi Intézet Évkönyve I.
KISS Jenő
1979 *Mihályi tájszótár*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
MNA
1987-1992 *Magyar Néprajzi Atlasz*, I–IX. (térképkötetek). Szerk.: Barabás Jenő. Budapest: Akadémiai Kiadó.
MNA II.
A Magyar Néprajzi Atlasz kéziratos kérdőíve. II. füzet. Budapest: MTA BTK Néprajzi Kutatóintézet Archívuma.
MOZSOLICS Amália
1945 Őskori és népi kettős pohár és pereckulacs. *Ethnographia* LVI. 18–22.
MTSz
1893-1901 *Magyar tájszótár*. Szerk.: Szinnyei József. Budapest: Hornyánszky Viktor Kiadása.
PALÁDI-KOVÁCS Attila
1973 Néhány megjegyzés a magyar parasztság teherhordó eszközeiről. *Ethnographia* LXXXIV. 511-526.
1979a *A magyar parasztság rétgazdálkodása*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
1979b Ikerfazekak. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 2. 624–625. Budapest: Akadémiai Kiadó.
1981 Hagyományos vízhordó módok és eszközök a Kárpát-medencében. *Ethnographia* XCII. 307–333.
2001 Szállítás emberi erővel. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar néprajz* II. *Gazdálkodás*. 860–889. Budapest: Akadémiai Kiadó.
TIMAFFY László
1980 *Szigetköz*. Budapest: Gondolat Kiadó.
1981 Transport mit Menschenkraft in Szigetköz (Ungarn). In Paládi-Kovács, Attila (Hg.): *Traditionelle Transportmethoden in Ostmitteleuropa*. s. 79–83. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.
1991 *Rábaköz*. Győr: Novadat Bt.ÚMTSz
1979-2010 Új Magyar Tájszótár, I–V. Főszerk.: B. Lőrinczy Éva. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Paládi-Kovács Attila
Akadémikus, MTA BTK Néprajztudományi Intézet, Budapest
e-mail: paladi-kovacs.attila@btk.mta.hu

Attila Paládi-Kovács

Ways and devices of human-powered transport in north-western Hungary in the first half of the 20th century

In western Hungary the dominant way of traditional transport was carrying on the head until the middle of the 20th century (picture 1). The northern border of this tradition was the *limes* of the ancient province of Pannonia within the Roman Empire along the river Danube. In the northern part of Kisalföld (i.e. 'Lesser Plain', an area in the western part of the Carpathian Basin) defined as a geographical region (in Slovakia) Hungarian women in villages carried heavy burden on the back in canvas sheet (picture 2 and 3), called *batyu* or *bútyor* in Hungarian and *batoh* in Slovak. Men occasionally carried on the back wooden vessels (*put*, *putton* in Hungarian) or huge wicker baskets containing hay (picture 6, 7, 13, 14). Men preferred carrying goods on the shoulder with the help of a hooked stick (picture 4, 5, 11). A characteristic object from this region is the twin pot (used for carrying meal to the fields, picture 8), the covered wicker basket and the rush-bag used as a hamper to carry fish (picture 10). On the western periphery of Kisalföld (Pozsony/Bratislava) especially women carried fruit baskets on the back, while men used wooden frames to carry sacks and to lift burden. Yokes to carry water vessels were used only in the north-eastern part of the region. There is hardly any trace of haversack carried either on the shoulder or on the back. The extended set of devices of carrying and the related vocabulary contribute to outlining and highlighting the heritage of material culture and the character of traditional culture.

S. Lackovits Emőke

Családszerkezet, rokonság, temetkezési rend a Balaton-felvidéken

Timaffy László azon kevés néprajzkutatók egyike volt, aki különös hangsúlyt fektetett a szigetközi, rábaközi temetők kutatására, a családok szerkezete és a temetkezés rendje összefüggésének vizsgálatára.* Korábban, 1944-ben a Kolozsvár hóstátiak temetkezésével foglalkozva, eredményeit önálló kötetben közreadva, *K. Kovács László* hívta fel a kutatók figyelmét a családszerkezet, az élő rokonsági rendszer, továbbá a ravatal körüllállása és a temetkezés rendje kapcsolatára. Timaffy László alapos és területileg kiterjedt kutatásai mintegy folytatását jelentik az említettnek, ugyanakkor nyomatékosan rávilágítottak a jelenség fontosságára, példát is adva a felmerülő kérdések minél alaposabb megválaszolására. 1962–1967 között ötvenkilenc temetőt keresett fel, több mint ezer sírt sorolt csoportokba formák, valamint korcsoportok szerint, három vaskos kötetbe foglalva a teljes felmérés és elemzés adatait. Kötetei a Néprajzi Múzeum Adattárában megtalálhatók.[1] Fő megállapítása: a család tagjai a családszerkezettől függően egymás mellé, egymás közelébe temetkeztek, lehetőleg a közös ős körül elhelyezkedve, több soros, legyezőszerűen szétágazó formában vagy egy soros rendben, amelyekben a honfoglalás kori temetkezési rend jellemzőit vélte felfedezni. Rámutatott arra a rendkívül figyelmet érdemlő szempontra, hogy a családszerkezeti meghatározók a temetkezésben még akkor is megjelennek, ha az adott korábbi családszerkezet közben felbomlott.[2]

Jómagam a családszerkezetet, valamint a rokoni kapcsolatokat vizsgáltam a Kálimedence nyolc, valamint a Balaton-felvidék tizenhét falujában. Ennek során megbizonyosodtam arról, hogy a legszorosabb kötelékről van szó mind a család, mind a rokonság esetében, amelyet elszakíthatatlannak tartanak a közösségek tagjai. Mindezeknek és a két alapkutatásnak ismeretében kezdtem meg a családszerkezet, rokoni rendszer és a temetkezés rendje összefüggéseinek vizsgálatát. A térségben valamennyi közösségre jellemző volt, hogy az egyén életének kereteként a családot határozták meg, amelyen keresztül tagolódhatott csak be minden személy a rokonság szerteágazó, összetett rendszerébe. A családok döntő többsége két generációs vérségi kiscsalád volt, szülők és gyermekek együtt, egy fedél alatt élve. Mellette megtalálható még a bővített családforma, a három generációs kibővített vérségi kiscsalád vagy törzscsalád, amikor a vérségi kiscsalád valamelyik házastárs szülőjével, vagy szüleivel élt egy háztartásban. Ezek a fő családtípusok már a 18. századi lélekösszeírásokban is megragadhatók. Meglétük, meghatározóvá válásuk a gazdálkodás szerkezetével volt összefüggésben. A térségben az uralkodó gazdálkodási forma a szőlőművelés-borgazdálkodás volt, mellette kiegészítésként létezett a szántóföldi földművelés, az állattartást pedig a szó-

* Elhangzott Timaffy László születésének századik évfordulóján rendezett konferencián.

1 Timaffy 1997: 181. és Timaffy 1980: 178.

2 Timaffy 1997: 181. és Timaffy 1960: 171–172. valamint László 1944.

lőművelésnek rendelték alá. A különböző munkákat egy-egy család tagjai a családfő szervezésében maguk elvégezték, legfeljebb napszámost/napszámosokat alkalmaztak szükség esetén. Rendkívül ritka kivételnek és átmeneti állapotnak számított a nagycsaládi forma, amikor több nemzedék, többnyire három, egyenes és oldalági tagjai éltek együtt, egy fedél alatt, közös háztartásban. A 20. század elején Szentbékkállán jelent meg ez a típus, azonban a legidősebb férfi, a családfő halálával felbomlott. A megismert példák igazolják, hogy a családszerkezet nem változatlan képződmény, az életmód, a gazdaság változása, átalakulása képes megváltoztatni azt. A családszerkezetnek megfelelően a háztartástípusok egyszerűek voltak, legfeljebb szolgatartás fordult elő bennük. Letelepedés szerint vizsgálva ezeket a családokat, elmondható róluk, hogy többségben a házasságkötés után külön költözők (neolokális típus), változó számban pedig a házasságkötést követően valamelyik vér szerinti felmenővel együtt lakók (konszangvinolokális típus) voltak. Utóbbi esetben általában a fiatalasszony menyként ment házastársa szüleihez, ritkábban fordult elő a vőül menés. Utóbbira többnyire akkor került sor, ha a férj alacsonyabb társadalmi szintről került ki, vagy a feleség családjában nem volt férfi munkaerő. Tehát elmondható, hogy többségben voltak a férj szüleivel együtt élők (patrilokális típus), szórványosan viszont a feleség szüleivel való együttélés (matrilokális típus) ugyancsak előfordult.[3]

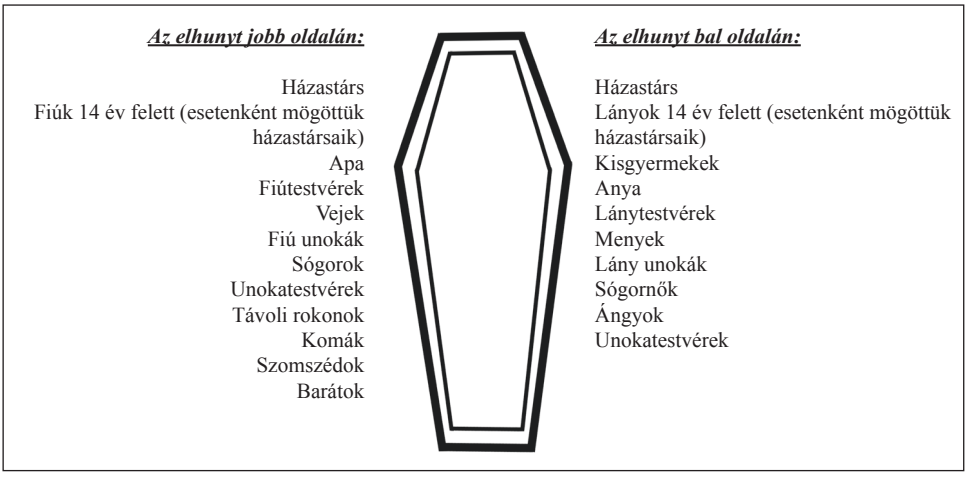
A családok szerkezetén túl, a rokoni kapcsolatok azok, amelyek legplasztikusabban tükrözik a ravatal körülállásának módjában és a temetkezés rendjében a kapcsolatok rendszerét. A rokonságnak vizsgált térségünkben három fajtáját lehet jól elkülöníteni:

- Vérségi (konszangvinikus) rokonság: a nemzetség ősétől egyenes és oldalágon leszármazott utódok együttese.
- Házasság útján szerzett (házastársi, affinális) rokonság vagy sógorság
- Műrokonság, lelki rokonság: komaság

Egyébként a rokonságot mind az anyai (matrilineáris), mind az apai (patrilineáris) ágon számon tartották (bilaterális). Ugyanakkor az egyén érzelmi kötődése többnyire szorosabbnak mondható – mindig az azonos településen élők javára (lokális kapcsolat). Bár a kiterjedt rokonságról mindkét ágon, vagyis apain, anyain egyaránt tudtak, megkülönböztetve a közeli és távoli rokonokat is, azonban az esetek többségében az állandó kapcsolattartás az első és másodfokú egyenes, valamint oldalágon mondható szorosnak, ugyanakkor nem elhanyagolható tény, hogy harmad és negyed fokig ismerték a rokonságot, nem tévesztették el a kapcsolódási pontokat.[4] A kiterjedt, legszélesebb körű rokonsággal azonban egy család általában lakodalom és temetés alkalmával találkozott csupán. Ez a kapcsolatrendszer azonban figyelmet érdemlően mutatkozik meg a ravatal körülállásának módjában.

Temetések alkalmával minden esetben az elhunyt, felravatalozott személy, a családtag került a középpontba, tőle jobbra és balra helyezkedtek el a végtisztességtevők. Az *első fő vagy alaptípusban* nemek szerint különültek el: az *egyik altípusban* jobbra a férfiak, balra a nők álltak, míg a *másik altípusban* balra a férfiak, jobbra pedig a nők. A sorrend mindkét esetben megegyezett. Egyébként az egész Balaton-felvi-

[3] S. Lackovits 1997: 495.; 1999: 374–376; 2007: 642–643.; 2010: 446–447.
[4] Ezzel kapcsolatban bővebben: S. Lackovits 1993: 569–579.



1. ábra. Hozzátartozók és rokonok állásrendje a koporsó körül az első alaptípus szerint.

2. ábra. Hozzátartozók és rokonok állásrendje a koporsó körül az első alaptípus szerint gyermek halottnál.

dékre jellemző volt, hogy a ház oldalhomlokzata előtt húzódó terület számított rangosabbnak és ez a jobb-bal oldali elhelyezkedést meghatározta. Ugyanakkor mindkét esetben mind a férfiak, mind a nők az elhunythoz fűződő rokoni kapcsolat rendjében álltak a ravatal körül. A férfiak oldalán legközelebb a házastárs, akit 14 esztendő feletti gyermekeik, nemenként elkülönülve követtek, vagyis a fiúgyermekek a férfiak oldalán álltak, míg a lányok a női oldalon. A kisebb gyermekek nemüktől függetlenül anyjuk vagy apjuk mellett helyezkedtek el. A fiúgyermekek után következtek a még élő szülő (apa), a férfitestvérek, vejek, fiúunokák, sógorok, unokatestvérek, egyéb távoli rokonok, komák, szomszédok, barátok. A női oldalon az előbbiek női megfelelői: házastárs, leánygyermekek 14 esztendős kor felett, kiskorúak, a még élő szülő (anya), lánytestvérek, menyek, lányunokák, sógornők, ángyok, unokatestvérek, egyéb rokonok, komaasszonyok, szomszédok, barátok. Előfordult, hogy a vejek az elhunyt lányai, a menyek az elhunyt fiai mögé álltak (1. ábra). *Gyermek halott* esetén a férfi oldal első helyén az apai nagyapa, a női oldal első helyén pedig a szülők álltak. Őket a nemek szerinti megfelelő oldalon követték az anyai nagyapa, a fiútestvérek, keresztapák, nagybácsik, sógorbácsik, egyéb rokonok, szomszédok, ill. a női oldalon a szülők, az apai és anyai nagyanyák, lánytestvérek, keresztanyák, nagynénik, ángyok, egyéb ro-

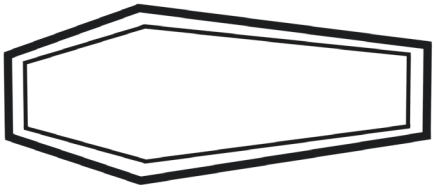
3. ábra. Hozzátartozók és rokonok állásrendje a koporsó körül a második alaptípus szerint, az elhunyt jobb és bal oldalán.

konok és a szomszédok (2. ábra). Tehát a vér szerinti egyenes ágat a házassági, majd a vér szerinti oldalág követte. Ezen belül életkor szerinti felállás ugyancsak létezett. Sorokba rendeződve álltak, a sor a koporsó végénél végződött. Előfordult szórványosan, hogy az elhunythoz legközelebb legidősebb testvére állt, ami az egykori nagycsaládszerkezet meglétére enged következtetni. Egyébként a szakirodalmi adatok azt igazolják, hogy az egész magyar nyelvterületen létezett a ravatal körülállásának az a módja, amely szerint a gyászolók nemenként, de a halotthoz fűződő rokoni kapcsolataik rendjében különültek el.[5]

A *másik* fő vagy *alaptípust* jelenti, amikor az egyik oldalra a rokonok álltak az elhunythoz fűződő rokoni kapcsolataik szerint rendeződve, míg a másik oldalra a végtisztességtevő közösség tagjai kerültek. Természetesen előkelőbbnek az az oldal számított, ahol a rokonság tagjai álltak. Itt is a ház udvari homlokzatának elhelyezkedése volt a döntő, így előfordult, hogy a rokonság nem a jobb, hanem a bal oldalon állt, de ez ritkábban történt meg. A rokoni oldalon a halott fejénél házastársa és legközelebbi vérrokonai álltak, őket követték életkori sorrendben a fiúk, majd a lányok, esetleg a még élő szülők (a nem idős korban elhunyt személyeknél), utánuk a keresztgyermekek, a testvérek, unokák (idős halottaknál), unokatestvérek, sógorok, ángyok, távoli rokonok, komák (3. ábra). Általában több sorban álltak rokonsági fok szerint: *első sor*: egyenes ági vérrokonok, családtagok; *második sor*: oldalági vérrokonság; *harmadik sor*: házastársi rokonság (sógorság); *negyedik sor*: távoli rokonok, komák. Az idegenek, ismerősök, szomszédok, falubeliek csak utánuk következtek (4. ábra). *Gyermek halottnál* a szülőket a nagyszülők, őket a keresztszülők követték, majd a testvérek, nagybácsik, nagynénik, sógorok, ángyok, unokatestvérek, távoli rokonok, idegenek (5. ábra).

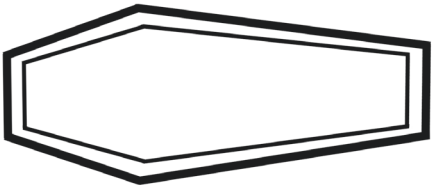
Ezek az alaptípusok az egész Balaton-felvidéket jellemezték, de a Bakony falvaiban ugyancsak megtalálhatók voltak. Ugyanakkor előfordultak kisebb eltérések, ámde

[5] S. Lackovits 1988: 189. és 191–194.



Első sor: Szülők
Második sor: Nagyszülők
Harmadik sor: Keresztszülők
Negyedik sor: Testvérek
Ötödik sor: Nagybácsik, nagynénik,
Hatodik sor: Sógorok, ángyok
Hetedik sor: Unokatestvérek
Nyolcadik sor: Távoli rokonok
Kilencedik sor: Idegenek

4. ábra. Hozzátartozók és rokonok állásrendje a koporsó körül a második alaptípus szerint, az elhunyt egyik oldalán, sorokba rendeződve.



Első sor: Családtagok, egyenes ági vérrokonok
Második sor: Oldalági vérrokonok
Harmadik sor: Házastársi rokonság, sógorság
Negyedik sor: Távoli rokonok, komák, falubeliek, idegenek

5. ábra. Hozzátartozók és rokonok állásrendje a koporsó körül a második alaptípus szerint, az elhunyt egyik oldalán, sorokba rendeződve, gyermek halottnál.

ezek az alaptípusokat nem változtatták meg. Figyelmet érdemlő módosulás is akadt, ilyennek mondható az, amikor a *rangosabb oldalra* az egyenes és oldalági vérrokonok kerültek másod fokig, valamint a sógorság, míg a *másik oldalra* a távoli vérrokonok, komák, barátok, szomszédok, idegenek.

Ahol a koporsó vagy a *ravatal körül félkör alakban* helyezkedtek el a gyászolók, ott a *belső körben* álltak az egyenes ági vérrokonok, a következő, *közbülső körben* az oldalági vérrokonok, míg a *külső körben* a távoli rokonok, komák, barátok, szomszédok követték egymást.

A példák azt igazolják, hogy feltehetőleg egy középkorig visszavezethető rokonsági egység képlete őrződött meg a ravatal körülállásának rendjében, olyan sorrend, ahogy a vérségi egyenes és oldalág az örökségben részesült vagy részesülhetett – állapította meg *K. Kovács László*. *Gelencsér József* kutatásaiból ismert, hogy vizsgált területünkön a rangsorba rendeződés a ravatal körül az öröklés módját tükrözi.[6]

Meg kell említenünk még azt, hogy a ravatalnál a lelkipásztor, a dalárda tagjai, a kántor, katolikusoknál pedig a ministránsok a halott fejénél vagy a lábánál álltak.

Az *elhunyt kikísérése és a* sír körülállása azonos rendben történt a ravataléval. Elöl haladt a pap, a kántor, a dalárda tagjai vagy a ministránsok, őket követte a keresztgyermek vagy egy rokon gyermek az elhunyt sírjelével, utána 4–6 halottvivő a koporsóval, majd a családtagok, az egyenes ági vérrokonok házastársaikkal, az oldalági vérrokonok házastársaikkal másod fokig, utánuk a sógorság, a távoli rokonok, a komák, a szomszédok, a barátok, végül az idegenek, akik többnyire a falusfeleket jelentették. Amikor zászlóvivő is tartozott a menethez, ő elöl haladt, a lelkész pedig közvetlenül a koporsó után. Amennyiben gyertyások, lámpavivők és zászlóvivő egyaránt volt, ak-

[6] K. Kovács 1944: 234 és 239. valamint Gelencsér 1984: 653–659.

kor a rokonság elöl ment, őket követték a lámpát, gyertyát, zászlót hordozók, utánuk a halott, majd a családtagok, rokonok. Gyermekek esetében a szülők egymás mellett haladtak a koporsó után. Hasonló vagy azonos rendről tudósít *Apor Péter*, *Réső Ensel Sándor* és *Kővári László* is a 18–19. századból.[7] Szakirodalmi adatok alapján ez figyelhető meg kisebb-nagyobb eltérésekkel az egész magyar nyelvterületen. Ezt vizsgálta döntően moldvai csángó, palóc és mezőségi adatok alapján Kunt Ernő.[8] Kivételt a házasulandó korban elhunytak képeztek, ugyanis esetükben a halottas menet lakodalmi menetté állt össze, ennek megfelelő tisztségviselők vezetésével.

Kivételt a házasulandó korban elhunytak képeztek, ugyanis esetükben a halottas menet lakodalmi menetté állt össze, ennek megfelelő tisztségviselők vezetésével. Erre vonatkozóan ugyancsak Kunt Ernő kötetében találunk szemléletes adatokat.[9] Jómagam Kalotaszentkirályon gyűjtöttem erre vonatkozóan, Széken pedig 1987-ben résztvevője voltam egy 16 esztendősen elhunyt lány „halott lakodalmának", amelyet a virrasztástól a temetésig dokumentáltam, szöveges gyűjtéssel, továbbá fényképekkel. Lektori véleményében Gráfik Imre erre, a lakodalmi és temetési menet rokonságára hívta fel figyelmemet,[10] ámde a „halott lakodalma" esetében más közösségi szabályok szerint állt fel a menet, azonosan a lakodalmival. Utóbbi vidékünkön eltért mind a ravatal körülállásának rendjétől, mind a temetési menettől. Szabályrendszereik különböztek egymástól.

A temetők általában a települések szélén, esetenként egy kiemelkedő pontján találhatók és gyakorta a rendezetlenség látszatát keltik, különösen egyes protestáns közösségekben, holott ez a közösség temetkezési rendjét tükrözi. Ugyanis a család tagjainak, az egy háztartásban élőknek, a közeli rokonságnak együvé temetkezési igénye és akarata az összetartozás tudatát nyilvánította ki. *Timaffy László* megállapította a nagyszámú megvizsgált szigetközi és rábaközi temető alapján, hogy több generáció vérségi kiscsaládonként szigeteket alkotva temetkezett egymás közelébe. Ezt megtalálta csoportonként elhelyezkedve, de sorokba rendeződve is, utóbbi esetében egymást követve. Egyes temetőkben öt nemzedék sírcsoportjait tudta körülhatárolni. Mindezeken túl, esetenként a közös ős sírja körül jobb és baloldalon elhelyezkedve az egyenes és oldalági leszármazottakat ugyancsak sikerült elkülönítenie.[11]

A rokoni kapcsolatok megmutatkoztak a letelepedésben is több helyen, protestáns közösségekben pedig a templomi ülésrendben. Ezeket a jellemzőket tükrözték nagyjából a temetők is, amelyekben viszont rokonsági foltokat tudtam elkülöníteni, ami az élő falu egykori rokoni kapcsolatrendszerét mutatta meg egyszerűbb formában. Valójában az élő családi és rokoni kapcsolat adta meg az alapját a temetkezés rendjének, jelezve, hogy a család a közösség tudatában örök kötődés, amelynek tagjait elszakíthatatlan kötelék fűzte össze mind a földi létben, mind pedig a túlvilágon. Az élő kapcsolatrendszer tükörképét valósították meg a temetőben, a temetkezés rendjében. Voltak még az 1980-as években is olyan rendkívüli tudást birtokló adatközlőim, akikkel több

[7] Apor 1978: 125–126. és 131–132., Réső-Ensel 2000 (1867): 129–130.; Kővári 1860: 106 és 108.
[8] Kunt 1987: 166-168.
[9] Kunt 1987: 167.
[10] Vö. Gráfik-Turbéky 2000.
[11] Timaffy 1997: 181–182.

temetőt járhattam végig, és akik pontosan meghatározták, hogy az ott nyugvók a mellettük, előttük vagy mögöttük, egyáltalán a közelükben lévőkkel milyen szintű rokoni kapcsolatban álltak. Igazi temetőtérképet készíthettem segítségükkel a halott faluról.

A temetkezési rendben az *egyik változat* szerint a vérségi kiscsaládi temetkezési mag körül egyenes ági és oldalági vérrokonok kaptak sírhelyet, de ide temetkeztek a házassági rokonság tagjai is. Ezek a rokoni temetkezési helyek vagy rokonsági foltok.[12] Ez a jelenség a Balaton-felvidéken döntően a protestáns közösségekben figyelhető meg, mégpedig azért, mert a római katolikus egyház szigorúan ragaszkodott a sorba temetkezéshez, amelytől alig-alig lehetett kivétel. Általános jelenségként tapasztaltuk, mintegy *másik változatként*, hogy a vérségi kiscsaládi csoportok körül, vagy ezek közelében vérségi oldalági és házastársi rokonok sírjai találhatók, ami ugyan se nem nagycsaládi, se nem nemzetségi temetkezési rend, hanem egyfajta olyan rokoni temetkezési forma, amely ugyanakkor utal a nemzetségi szervezet korábbi élő voltára. Tehát a temetkezés rendje a családszerkezetnek és változatainak megfelelően alakult ki, őrződött meg. A legkisebb egységet a vérségi kiscsaládok egymás mellé temetett tagjai alkották: *házastársak, házastársak+gyermekek*, valamint *csonkává lett családok tagjai: testvérek, egyik vagy másik szülő+gyermekek*. Kis számban a nagycsaládra utaló sírcsoportot is találtam, továbbá egyedi esetként Köveskálon nemzetségi sír együttest. Gyakran előfordul, hogy idegen sírok közbe ékelődésével rajzolhatók meg a rokonsági foltok. Ezeken belül az oldalági vérrokonokat, a házastársi rokonokat és a műrokonság tagjait egyaránt megtaláljuk. Előfordul, hogy ezek kisebb egységenként, azaz vérségi kiscsaládonként kapcsolódtak a középpontban elhelyezkedő vérségi kiscsaládi maghoz, vagy a rokoni csoport elemeként helyezkedtek el a környezetében, esetleg körülötte, ahogy ezt *Timaffy László* több esetben rögzítette a Szigetköz falvaiban. Az elhelyezkedés módjában igazán nem lehetett szigorú, pontos rendszert megállapítani. Azokban a közösségekben, ahol a falun belüli házasodás eredményeként a lakosság többsége valamilyen szinten rokoni kapcsolatban állott, ott még a soros temetkezési rend betartásával is megragadhatók a rokonsági foltok. Bevett szokásnak mondható, hogy a vérségi kiscsalád elsőként elhunyt tagjának sírja mellett több sírhelyet megváltottak, hogy az őt követő családtagoknak, rokonoknak biztosítsák közelében a nyughelyet. Erre szolgáltak a bekerített családi sírkertek is. Ahol kriptákat építtettek, ott a közös háztartásban élők valamennyien ide temetkeztek. Leginkább elterjedt ez Felsőőrsön, Balatonfőkajáron, de a Fejér megyei Fülén is. Általában a jómódú református közösségeket jellemezte ez Közép-Dunántúlon. Ahol kevés volt a hely, ott padmalyos sírokat ástak és a házastársakat „bótba" temették, így több padmalyos sír is elfért egymás közelében. Ahol ez a változat sem valósulhatott meg, ott valamelyik felmenő sírjába temették el a leszármazottat. Általános szokásként élt az, hogy az asszony került férje családi, rokonsági sírcsoportjába. Viszont az özvegyen maradt és újra házasodott férfit többnyire első felesége mellé temették. Szinte kizárólagos törekvésnek mondható, hogy mindenki, minden család igyekezett úgy temetkezni, hogy a rokonság együtt legyen. Ahogy az életben a családok együtt laktak, a rokonság egymás közelében telepedett le, arra törekedtek, hogy egy helyre kerüljenek a teme-

[12] Vö. Szabó 1986: 59.

tőben is. Kisebb nagyobb változtatással a szakirodalmi adatok tanúsága szerint ez is megtalálható az egész magyar nyelvterületen. Ahol a nemzetségi vagy a nagycsaládi szervezet már felbomlott, ott a temetkezés rendjében a rokoni csoportok, a rokonsági foltok váltak általánossá.

Végezetül összefoglalásként elmondható, hogy az a rend uralkodott a temetőkben, amely az élő közösségeket jellemezte. Ez még egyes városi közösségekben is megragadható.[13] A magot mindig a család jelentette, amely a közösségek tagjainak tudatában, ahogy már szóltunk róla és ahogy azt valamennyien határozottan vallották, örök érvényű volt, az életben és a halál után egyaránt. Ezt a szilárd kapcsolatrendszert vetítették ki a rokonságra is. Tehát az élő kapcsolatok, kapcsolatrendszerek tisztelete, éltetése és továbbvitele e hit eredményeként mutatkozott meg csekély változtatással mind a ravatal körülállásának módjában, mind pedig a temetkezés rendjében.[14]

Irodalom

APOR Péter
1972 *Metamorphosis Transsylvaniae*. Budapest: Magyar Helikon.

GELENCSÉR József
1984 Az öröklési szokások változása a Káli-medencében. *Veszprém Megyei* Múzeumok Közleményei 17. 643-659.

GRÁFIK IMRE – TURBÉKY Dénes
2000 Széki lakodalom. Marosvásárhely: Mentor Kiadó

K. KOVÁCS László
1944 *A kolozsvári hóstátiak temetkezése.* Kolozsvár: Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet RT.

KÓS Károly
1972 A nemzetségi szervezet nyomai Rákosdon. In Kós Károly (szerk.) Népélet és néphagyomány. Bukarest: Kriterion Kiadó.

KŐVÁRI László
1860 *A magyar családi s közéleti viseletek és szokások a nemzeti fejedelmek korából.* Pest: Ráth Mór Kiadása.

KUNT Ernő
1987 Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe. Budapest: Gondolat Kiadó

S. LACKOVITS Emőke
1988 Rokonság és temetkezési rend kapcsolata a Káli-medence falvaiban (19. sz. II. felétől 20. sz. II. feléig) In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Kapcsolatok rendszere a Káli-medence falvaiban a 18. századtól a 20. századig.* 189-212. Veszprém: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság.
1993 A család és a rokonság jellemzői a Káli-medence falvaiban a XVIII. század közepétől a XX. század közepéig. *Ethnographia* CIV. 569–579.

[13] Vö. Örsi 1982: 257–274.
[14] Vö. Kós 1972: 243.

1997 Népélet, néphagyomány, népi műveltség. In Lichtneckert András (szerk.): *Csopak története.* 461–568. Veszprém: Veszprém Megyei Levéltár. /A Veszprém Megyei Levéltár Kiadványai 12./

1999 Életmód, hagyományos népi kultúra Füreden. In *Lichtneckert András (szerk.) Balatonfüred és Balatonarács története.* 301-406. Veszprém: Veszprém Megyei Levéltár. /A Veszprém Megyei Levéltár Kiadványai 12./

2007 Litér néprajza. In Hudi József (szerk.): *Litér község története.* 620–706. Litér: Litér Község Önkormányzata.

2010 Életmód, néphagyomány és a kultúra jellemzői Örvényesen. In Hudi József (szerk.): *Örvényes község története.* 419–582. Örvényes: Örvényes Község Önkormányzata.

LÁSZLÓ Gyula

1944 *A honfoglaló magyar nép élete*. Budapest: Magyar Élet Kiadása.

ÖRSI Júlia

1982 Az alföldi mezővárosok temetkezési rendje. In Hoppál Mihály – Novák László (szerk.) *Halottkultusz.* 257-274. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport. /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 10./

RÉSŐ-ENSEL Sándor

2000(1867) *Magyarországi népszokások*. Budapest: Osiris Kiadó.

SZABÓ László

1986 A népi társadalom változásai az Alsó-Garam mente magyar falvaiban 1900–1974. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék. /Folklór és Ethnographia 25./

TIMAFFY László

1960 Nagycsaládi hagyományok a Szigetköz népi temetkezésében. *Arrabona: a Győri Múzeum évkönyve* 2. 167–174.

1980 *Szigetköz*. Budapest: Gondolat Kiadó.

1997 Néphagyományok Győr környéki temetőkben. *Győri Tanulmányok Tudományos Szemle* 19. 181–188.

S. Lackovits Emőke
Néprajzkutató, Veszprém
e-mail: lackovits.emoke@chello.hu

Emőke Laczkovits

Family structure, kinship and burial in the Balaton uplands

László Timaffy devoted special attention to the ethnographic investigation of graveyards in Szigetköz and Rábaköz (north-west Hungary), pointing out the relationship between the structure of families and burials, in this way contributing to the outcome of the scrutiny performed by László K. Kovács in 1944. Timaffy between 1962 and 1967 explored 59 graveyards and classified more than a thousand graves according to form and age group. The major outcome of his research was that members of a

given family depending on the family structure were buried next to one another, preferably around their common ancestors.

The author of the article studied the order of burial in relation to family structure and kinship in eight villages of Káli basin, and in 16 villages of Balaton uplands. In this area the majority of the families were two generation families, besides which three generation nuclear families also existed as data of censuses from the 18th century testify it. These forms became dominant because of the structure of agriculture, i.e. the prevailing vini- and viticulture to which arable land cultivation and animal husbandry were subordinated. Extended families only scarcely and temporarily occurred. In compliance with family structure the household types were simple. Local people perceived different groups of kins (kins based on consanguinity, affinity, lateral) and differentiated lineal descent lines from collateral kins, and they differentiated fictive kins such as chosen kins or god parenthood). Kins of all types met one another only at wedding and at funerals, in the latter case their relationship was expressed by the way relatives clustered round the funeral bier.

In the centre the deceased person was lying in state on the bier, while the bereaved were either standing to the left or to the right. In the first type of setting mourners were separated along gender: men stood to the right, women to the left, and in accordance with their degree of kinship *(figure 1)*. In case a child died, this setting was modified a little bit (*figure 2*). In the second type of setting relatives were standing on the right side of the bier, while non-relatives stood on the left side (*figure 3*). Usually they were standing in several rows according to degree of kinship (*figure 4*). In case a child died, this setting was also modified (*figure 5*). The relatives were standing in a semicircle: in the inner row the direct descendants, in the next one the collateral relatives and in the external one the distant relatives, friends, acquaintances. The setting was in compliance with the order of direct and collateral inheritance.

Kinship relations were manifested in the spatial distribution of settlement within the village, the way villagers occupied church pews just as well as in graveyards, where the setting of graves reflected the kinship relations of the villagers, as the main principle in the allocation of graves was to adjust it to kinship relations. It was a general endeavour that relatives were buried next to or in the vicinity of one another. The order that permeated the live communities was to be preserved in the cemeteries as well.

Riskó Kata

A folklórmozgalmak szerepe a szilicei tréfás verbuválás hagyományában

A 20. század folyamán a népzenegyűjtők egyre gyakrabban szembesültek azzal a jelenséggel, hogy adatközlőik a népzenei fesztiválokon, rádióműsorokon vagy korábbi gyűjtéseken bizonyos mértékig megismerték a kutatók, gyűjtők értékítéletét, s maguk is nagyobb érdeklődéssel fordultak saját hagyományuk felé.[1] Néptánc és kísérőzenéje szempontjából különösen nagy szerepet játszottak ebben az 1931 és 1944 között minden évben megrendezett *Gyöngyösbokréta* bemutatók.[2] A század második felében az egyre nagyobb számú gyűjtés mellett az 1950-es évektől a szovjet mintájú népi együttesek szerepeltetése, a Magyar Televízió 1969-es *Röpülj Páva* vetélkedője és az azt követő pávakörmozgalom, különböző folklórfesztiválok, később pedig a táncházmozgalom jelentett hasonló hatást, amely a rádió és televízió terjedésének és a falusi hagyományőrző csoportok politikailag is támogatott működésének köszönhetően egyre erőteljesebben érvényesült. A folklórmozgalmak népzene- és néptánc-hagyományra gyakorolt hatását mégis kevesen vizsgálták.[3] Erre és az ezzel összefüggésben kialakult kutatási problémákra jó példa egy gömöri táncos népszokás, a szilicei tréfás lakodalmi verbuválás. A II. világháború után már elhagyott és részben elfelejtett szokást a sziliceiek az 1960-as években a gyűjtők hatására felelevenítették, és a szomszédos Borzovával[4] közös hagyományőrző csoportjukkal számos folklór-rendezvényen előadták.[5]A szokás eredeti formáját és felújításának módját nem tárta fel részletesen a kutatás, a szakirodalom egy része ráadásul a népzenei mozgalmat célozta, ezért inkább egy egységes változat bemutatására törekedett, kerülve a bizonytalan pontok részletezését. Pedig a szokáson keresztül feltárt jelenségek külön-külön vagy együtt a tágabb terület más gyűjtéseiben is megfigyelhetők. E tanulmányban a szilicei tréfás verbuválást az MTA BTK Zenetudományi Intézet Népzene- és Néptánckutató Archívumában található adatok, valamint a publikált források alapján vizsgálva keresek példákat arra, hogyan mutatkozik meg a folklórmozgalmak hatása egy falusi közösség hagyományaiban.

---

[1] A tanulmány az MTA BTK Zenetudományi Intézet Népzene- és Néptánckutató Osztályán készült. Rövidebb formában előadásként elhangzott 2015 decemberében a Vilniusban tartott *Regional Investigations of Musical Folklore* című nemzetközi tudományos konferencián.

[2] Gönyey 2011.

[3] Egy sajátos magyar népdalvariáns folklorizációját vizsgálta Paksa 2004, a magyar néptáncok területén hasonló problémákat vizsgált általánosságban Dóka 2011, az erdélyi táncház-mozgalom vonatkozásában Könczei 2014, egy mezőségi falu táncéletével kapcsolatban pedig Varga 2014.

[4] A falu nevét 1906-ban Szádvárborsára változtatták, ez szerepel az 1913-as helységnévtár adataiban is. Ez az elnevezés azonban nem terjedt el, helyette magyarul a Borzovát használják.

[5] Takács András részletesen ismertette a szokás menetét a tánc leírásával és azt kísérő dallamával együtt. Takács 1971: 3–4. és 36–43.; Takács 1990: 18–19; Takács – Fügedi 1992: 65–76.

A TRÉFÁS VERBUVÁLÁS MENETE

A történeti szempontú kutatást megnehezíti, hogy a felújítás idejéről találjuk az első adatokat a szilicei tréfás verbuválásról, ezért nem teljes a tudásunk a hagyomány korábbi életéről, s a hiányos gyűjtési adatokból nehezen különíthetők el a felújítás hozadékai. A szilicei szokással kapcsolatban nem ismert, hogy a közeli Rudnán már a szilicei gyűjtéseket megelőzően is, 1956-ban beszélt az akkor 64 éves Tencs Györgyné Barczi Julianna a fiatalkorában élő különböző szokásokról, köztük a tréfás verbuválásról.[6] Szilicén a feltárás és újratanulás az 1960-as években Takács András néptánckutató ösztönzésére indult, helyi kulcsfigurája pedig az 1910-ben született, vadászként dolgozó id. Mezei Sándor volt, aki régóta aktív szerepet vállalt a hagyományőrzésben, például már a CSEMADOK létrejöttének évében, 1949-ben megalapította annak szilicei szervezetét.[7] A szilicei tréfás verbuválás első gyűjtési adatai a vele és az 1913-ban született Ádám Gyulával, továbbá a szintén szilicei Szapár Imrével 1968-ban és 1969-ben felvett beszélgetések. 1969-ben és egy 1973-as folklórfesztiválon már hang- és részleges filmfelvétel is készült a hagyományőrző csoport előadásáról. 1981-ben pedig egy hang nélküli filmfelvétel mellett Ág Tibor a szokásról beszélgetett a helyiekkel.[8]

Mezei Sándor és Ádám Gyula szerint a tréfás verbuválás a háború előtt a lakodalomban, illetve fonókban a mulatság vége felé mindig előkerült. Az 1981-es gyűjtés adatközlői megerősítik, hogy a mulatságokban, általában éjfél után nők jelenlétében is játszották, a lakodalomban való gyakorlását viszont ekkor a férfiak egymás közti szórakozásaként interpretálják, amelyre éjfélkor került sor, mikor a menyasszony kontyolása idején a férfiak egyedül maradtak, vagy hajnalban, mikor a nők már hazamentek. Rudnán pedig kifejezetten a lakodalom előtti napon, a vőlegényes háznál tartott konyhatáncon járták, amely *már olyan ingyen tánc volt a fiatalságnak*, s ahogy Tencs Györgyné szavaiból kitűnik, nem csak a legényeknek. Amint a sziliceiek elmondják, a jó hangulatban egy-egy legény *no csak kezdjük a verbunkot*, *no fiúk, verbunk* felkiáltással indította a játékot, s ezzel ő a tánc vezetője, a verbunkos káplár – Ádám Gyula elmondásában parancsnok – lett, aki egy-egy vaskos humorral fűszerezett verssel egyesével sorozott be regrutákat. Minden újabb besorozott után zeneszóra táncoltak, amíg a káplár a zenét a következő legényhez fordulva újra és újra leállította. Az egyes rigmusok után rövidebben, a szokás végén pedig hosszabban járt táncok a káplár által vezetett labirintus-, illetve körtáncok voltak, amelyek lényege a vezető minden mozdulatának pontos követése volt. Az adatközlők szívesen mesélnek a szokásnak erről a részéről, hogyan mentek a katonák a káplár után, Ádám Gyula szavaival élve *körbe-körbe, ki az ablakon, be vissza az ajtón, aztán át a lócák alól*. Mezei arról is beszámolt,

[6] Rudna (Gömör és Kis-Hont), 1956. november 10. Gyűjtő: Manga János. MTA BTK ZTI Népzenei Archívuma, Mg 4337 B. A hangfelvételekre vonatkozó adatok a továbbiakban is az intézmény archívumára, az Mg jelölések magnetofon-szalagokra, a D jelölések pedig Webster dróttekercses magnetofon-felvételre utalnak.

[7] Takács 2014: 12.

[8] Szilice (Gömör és Kis-Hont), 1968. július 11. Gyűjtő: Martin György, Quittner János. Mg 1896 A-B; 1969. július 20. Gyűjtő: Quittner János, Sárközi Csilla. Mg 3531A; valamint 1981. Gyűjtő: Ág Tibor. MTA BTK ZTI Ág Tibor gyűjteménye, 118A magnószalag.

hogyha a káplár megcsókolta a menyasszonyt, a szeretőjét, vagy rálegyintett kicsit az arcára, mindnek így kellett tennie, vagy mikor kimentek az udvarra, mind betettek a szájukba egy fadarabot, s pásztorkutyaként jöttek be. A táncban lemaradókra vagy a beállni vonakodókra a káplár nádpálcával odacsapott. Ádám Gyula és Mezei Sándor ezzel kapcsolatban jobban kiemelik a szokás durva humorát, Ág Tibor adatközlői viszont a közösség nyomásának jelentőségét hangsúlyozzák, hiszen a tréfás verbunk mindenki által szeretett mulatság volt, amit senki sem akart volna megbontani. Mikor teljes lett a besorozottak létszáma – az adatközlők 10–20 körüli különböző létszámokat említenek –, a körben álló legények letérdeltek, s a káplár vezetésével esküt tettek. A játék a szokásban katonaként szereplők táncával ért véget, vagy ha nők is voltak jelen, csárdásba torkollott. Ádám Gyula szerint a játék másfél órán át is tarthatott.

A SZOKÁS SZILICEI HAGYOMÁNYA

A szakirodalom számos adatot közöl a szokástípus alföldi változatairól, amelyeket elsősorban a II. világháború előtti időszakban gyakoroltak.[9] Gömör megye más településeiről a Zenetudományi Intézet népzene- és néptánc archívumában nem találunk tréfás verbunkra vonatkozó információt, s nem említi a szakirodalom sem.[10] Éppen ezért felmerül a kérdés, hogy a II. világháború előtt még élő és az 1960-as években újra elővett szokás vajon milyen mélyen gyökerezett a helyi hagyományban?

Míg a szilicei tréfás verbunk két világháború közötti életéről több adatközlő egybehangzóan és egyértelműen informál, addig az azt megelőző korszakra vonatkozó tudásunk kevés és bizonytalan. Ádám Gyula és Mezei Sándor egyaránt Vincze Kovács Jánost említik a szokás II. világháború előtti kulcsembereként. Ádám Gyula szavai összhangban állnak a ténnyel, hogy a szokás az Alföldön széles körben elterjedt, Gömörben viszont nem. Elmondása szerint Vincze gyilkosság miatt – az 1890-es években körülbelül öt évet ült a váci börtönben, ott tanulta a verbunkot kiskunsági ismerőseitől, s ő hozta a szokást Szilicére. A 20. század elején már biztosan élhetett itt a szokás, ugyanis az 1902-ben született Vincze Béláné kislányként már látta a verbunkot,[11] a szokás gömöri elterjedtsége miatt pedig különösen fontos, hogy az 1894-ben született rudnai Tencs Györgyné is fiatalkorának szokásai között említi. Arról azonban nincs információnk, hogy az adatközlők által megadott legkorábbi adatok időpontja, tehát körülbelül az 1910-es évek, illetve Vincze József börtönviselését tekintve az 1900-as évek előtt ismerték-e Szilicén és környékén a tréfás verbuválást, s hogy Vincze Kovács János valóban a teljes játékot hozta-e, vagy esetleg csak szövegeket. Mezei Sándornak rokona, apósának bátyja volt Vincze Kovács János, és talán ezzel is összefügghet,

[9] Kaposi–Maácz 1958: 44–45, Papp 1958, Varga 1958, Kiss 1956: 137–138, Ujváry 2007: 491–496, Tóth 2011: 59–69, 192.; 216. Maácz László az Abaúj megyei Pusztafalura is hivatkozik, erről azonban egyedül Molnár Istvántól tudunk, aki 1947-ben gyűjtött táncot három korábbi Gyöngyösbokrétás előadótól (Szentpál 1953: 13). Nem említi viszont a szokást a település kapcsán Ébner 1942, Szendrey 1939 és Martin 1983: 131–134.

[10] Például Ujváry 2002.

[11] Szilice (Gömör és Kis-Hont), 1981. Gyűjtő: Ág Tibor. Ág Tibor gyűjteménye, 118A.

hogy Vincze váci börtönviselését nem említi. 1969-ben elmondja, hogy serdülő korában, tehát valószínűleg az 1920-as években Vincze, aki *annak idején benne volt a község vezetőségében, és itt, mint rendőrség szerepelt a községünkben*, megszervezte a verbunkot. Nem tudjuk, hogy ez az élő hagyomány irányítottabb művelését jelentette, vagy a talán nem is olyan mélyen gyökerező szokás nem élt volna Vincze ösztönzése nélkül. Mindenesetre kitűnik, hogy a hagyomány fenntartásában már a 20. század első felében is lényeges szerepet töltött be egy a szokás iránt elkötelezett és a közösségben vezető egyéniségként elfogadott falusi ember. Igyekezete a hagyomány iránt érdeklődni kezdő és azt felújítani kívánó korszellemnek magára a népre gyakorolt hatását is tükrözheti, melyet a település határon kívülre kerülése csak felerősíthetett.

Tisztábban áll előttünk a szokás 1960-as években történt felújításának folyamata. Takács András leírása, illetve az első adatközlők információja szerint a háború után a hagyomány kopásával együtt feledésbe merült a tréfás lakodalmi verbunk is. 1981-ben az adatközlőktől homályos adatokat hallunk a szokás háború utáni életéről, de nem derül ki egyértelműen, hogy ez a háború előtti szokás front utáni – akár csak rövid ideig való – túlélését jelenti-e, vagy a felújításra emlékeznek, amit viszont időben rosszul tájoltak be. Mindenesetre mikor Takács először, talán 1952-ben[12] találkozott Mezei Sándorral, Mezei nem emlékezett a részletekre, de a kutató későbbi kérdezősködésének hatására elkezdte összeszedni azokat. A szokás felújítása tehát gyűjtői hatásra indult, de a hagyományőrzés iránt már korábban elköteleződött helybéli Mezei vitte végbe. A gyűjtők érdeklődése és esetleges biztatása mellett a sziliceiekre bizonyára a CSEMADOK által már a Magyar Televízió *Röpülj Páva* vetélkedője előtti évben, 1968-ban megrendezett első *Tavaszi Szél* fesztivál, valamint a különböző más területi rendezvények is ösztönzően hathattak, amelyek közül az 1968-as gombaszögi fesztiválon a szomszédos Borzova csoportja is szerepelt különböző táncokkal.

1968-ban Mezei szerint megkezdték a *kultúrmunkát*, az 1969 júliusában készült gyűjtés pedig egyértelműen rögzíti a tréfás verbunk felelevenítésének első időszakát. Mint Mezei mondja, a szokást ekkor az 50-60 évesek tudták, s bár ők már nehezen járják, megpróbálják a fiataloknak továbbadni és így fenntartani a hagyományt. Ebben az évben a tréfás verbuválást a gyűjtők a játékos toborzással, versekkel, esküvel együtt hangszalagra rögzítették.[13] A szomszédos Borzovát Takács András már 1971-ben említi a tréfás verbunkkal kapcsolatban,[14] Gál Sándornak A *Hét*ben közölt rövid beszámolója szerint pedig 1972-ben alakult a közös folklórcsoport,[15] amely később számos rendezvényen, köztük a járási Csemadok-napokon, a gombaszögi *Országos Dal- és Táncünnepély*eken, a zselízi *Országos Népművészeti Fesztivál*on és az 1973-as kalocsai *Duna Menti Népek Nemzetközi Folklórfesztivál*ján is fellépett.[16] A hagyomány fenntartása és továbbadása mégis csupán részlegesen sikerült. Takács András 1981-es gyűjtésén az akkor 52 éves ifjabb Mezei Sándor volt a legfiatalabb,[17] akinek jelenléte

[12] Takács 2014: 14.
[13] Szádvárborsa-Szilice 1969. július 20. Gyűjtő: Quittner János, Sárközi Csilla. Mg 3531B.
[14] Takács 1971: 3. és 39.
[15] Gál 1974.
[16] Takács 2014: 14.
[17] Takács 1990: 3.

ráadásul, minthogy a szervező fia, talán nem is reprezentatív. Legfeljebb a tíz évvel korábban megkezdett felújítás fiataljai vehettek részt a játékban, s a tréfás verbuválás szokása hamarosan eltűnt Szilice életéből. Az 1995-ben id. Mezei Sándorral készült interjú szerint akkor már csak a borzovaiak tartották fenn a hagyományőrző csoportot.[18] Nincs adatunk a játék későbbi előadásáról, s 2004-ben már csak mint régi szokást meséli azt ifjabb Mezei Sándor.[19]

A SZÖVEG FELTÁRÁSÁNAK PROBLÉMÁI

Az adatközlők a gyűjtők első kérdéseinek idején a szokásra emlékeztek, a toborzóversekre azonban már nem. Nem szokatlan ez annak fényében, hogy Varga Gyula szerint a bizonyára nem népi eredetű szöveget mindig csak egy-két ember tudta a falvakban, akiktől a fiatalabbak lejegyezték.[20] Így történhetett egykor Szilicén is. Mezei szerint Vincze Kovács János korábban leírta a versek egy részét,[21] s az 1968-as gyűjtésen Ádám Gyula is elmondja, hogy körülbelül 30 évvel azelőtt lejegyezte a szövegeket, de már csak egy-egy részletre emlékezik. Ág Tibor 1981-es gyűjtésének egyik adatközlője spontánnak állítja be a verselést: *azelőtt egymást szórakoztatta a nép, és ennek nem volt, hogy is mondjam, törvényes szövege*. A tánc vezetője *kigondolt egy olyan rímes részletet*, például *a termeted látom, hogy elég nagy, olyan a fejed, mint egy kerékagy*. Figyelemre méltó, hogy az első adatokban felidézett tréfás rigmusok többnyire kétsorosak, ezért valóban spontánabb bekiáltás hatását keltik. Mezei is említette 1968-ban, hogy a már meglévő szövegeket annak idején meg-megtoldották, így az egyre hosszabb lett. Kigondoláson azonban alapvetően a hagyományban megszokott sorok, strófák szabadabb felhasználását kell értenünk. Annál is inkább, mert az Ág Tibor adatközlője által felidézett sorpárt megtaláljuk a tréfás verbunkok *Bölcs Jupiter, ki a földet igazgatod…* kezdetű, széles körben elterjedt szövegtípusában,[22] amelynek egy változatát Papp László Hosszúpályiban gyűjtötte, cikkének 1942-es kiadását pedig Kaposi Edit és Maácz László újraközölte 1958-ban a Magyar népi táncok és táncos népszokások című könyvben.[23] Az 1981-es gyűjtésnek a tréfás verbunk szövegére vonatkozó adatai a felújítás miatt már egyébként is óvatosan kezelendők, de nem kizárt, hogy bizonyos mértékig a felújítás előtti gyakorlat spontánabb voltára reflektálnak.

Ádám Gyula szavai szerint az első strófa ez volt:

[Látom] *pajtás derék termetedet,*
dirib-darab lófasz járja meg a seggedet!
Állj be pajtás a seregembe!

[18] Takács 2014: 15.
[19] Tari 2010: 138.
[20] Varga 1958: 112.
[21] Takács 2014: 13.
[22] Tóth 2011: 192.; 216.
[23] Papp 1958.

Másik strófa:
Látom pajtás, a termeted nagyszerű,
A fejed tetején egymást bassza a tetű!

Ezen kívül csak egy sorra emlékszik:
Van már egy regrutám, örülök szívembe.

A verseket a háború *elvitte, vagy elkallódott jobban mondva köztünk*, de *most lassacskán a nyomába léptünk*, mondja Mezei 1968-ban. Takács így emlékezett erre: „Hosszú kutatás után a szakirodalomban találtam a tréfás verbunkhoz megfelelő verseket, strófákat. A következő találkozásunkkor, újdonságként, mintha a szomszéd faluban hallottam volna, elmondtam a verseket. A hatás a számításomnak megfelelő volt. Hónapok múlva Sándor bácsi is előállt az általa a faluban felkutatott versekkel."[24] 1968-ban Mezei a következő strófákat mondta, pontosabban a beszéd jellege alapján vélhetően olvasta:

Hallod-e te prímás, valamit tudok rád,
Amúgy kankutya módjára baszd meg a mostohád!

No te brúgós pajtás, rád kerül a sor,
Száradj meg te úgy, mint amit a kezedbe fogdosol!

Ejnye, te barna kislány, de elpirultál,
Talán azt szégyelled, hogy egyszer adtál?
Ne félj, nem vallom ki, csak még egyszer adjál,
Nekem is jó lesz, meg neked se fáj!

A gyűjtő kérdésére az eskü szövegét is el tudta mondani, amely viszont már kétséget ébreszt, ugyanis megegyezik annak a változatnak az esküszakaszával, amit a bihari Hosszúpályi mulatságos verbunkosa alapján Papp László publikált. A gyűjtések hiányosságai miatt nem ismerjük az ekkorra összeírt teljes szöveget, s nem tudjuk pontosan azt sem, hogy milyen forrásokból, hogyan állította össze őket Mezei. Ezt követően viszont egyértelműen változás történt. Az 1969-ben már teljességében bemutatott és magnószalagra vett szokás szövege a korábban rögzítettnél jelentősen bővebb, és az azzal párhuzamba állítható részei sokszor eltérnek attól. A szokás más elemei mellett a szöveg eredeti obszcenitására is vonatkozhat az a Mezei által szavalt ügyetlenebb új strófa, amellyel az 1969-es gyűjtésen elhangzott változat kezdődik:

Tisztelt vendégsereg, én most hozzátok fordulok,
Én most egy kis tréfát csinálni akarok.
Azért aki gondolja magába, hogy nem érti a tréfát,
Egy pár percre tessék, hogy hagyja el a mulató szobát.

[24] Takács 1983.

A verbunkot kezdő mulatsági felkiáltást helyettesítő kimódoltabb kezdés figyelmeztetése azonban már kevésbé indokolt, mint ahogyan azt a korábban gyűjtött versek sejtetnék. A strófák jóval hosszabb sora a tréfás verbunkok már említett *Bölcs Jupiter, ki a földet igazgatod* kezdetű típusába tartozik, és szinte teljesen azonos azzal a variánssal, amelyet Papp László közölt korábban Hosszúpályiból. Valószínű, hogy a gyűjtőknek is része volt a szöveg változásában. Takács András az 1971-es kötetében leírja, hogy az ott közölt szöveget Kaposi és Maácz említett könyvéből, tehát Papp László ott újra kiadott cikkéből vette át, s hogy a szöveg nagyjából megegyezik a szilicei és borzovai táncrigmus szövegével, illetve annak nyomdaképes változata.[25] Szóbeli közlése szerint a Papp László által közölt változat volt az a szöveg, amelyből az első gyűjtések idején Mezeinek felolvasott, így talán már az 1968-ban felvett esküszöveg is ennek köszönhető. Nem tudjuk, hogy mit jelent pontosan a Papp által kiadott szöveg „nagyjából" való egyezése a szilicei verbunk szövegével. Mivel a szövegek stílusának különbözősége ellenére találunk bennük közös motívumot, nem zárható ki, hogy a nagy területen ismert szövegtípus egy variánsa élt itt a településen, amelynek elemeire ráismerve a sziliceiek elfogadták a Takácstól kapott változatot.

Miután a játék folyamatában megtörtént a toborzás és az eskü, majd a káplár által vezetett tánc is lement, a korábban elmondott szilicei szövegek is helyet kapnak a játékban, de ezek sem pontosan a korábban hallott formában. E három strófát Takács mint az eredetiből való ízelítőt közli,[26] de nem derül ki egyértelműen, hogy volt-e több strófa a helyi hagyományban. Az első gyűjtésekhez képest az obszcén kifejezéseket enyhítették, így jött létre a *dirib-darab lószőr* és a *suhintsd meg a mostohád* formula:

Derék legény vagy te, látom termetedbe,
Illenék is egy fűzfakard kezedbe,
Keserű lapuból csákó a fejedre,
Holmi diribdarab lószőr a fenekedbe.

Hejnye te kislány, de elpirultál,
Talán azt szégyelled, hogy egyszer adtál?!
Ne félj nem mondom meg, csak még egyszer adjál,
Neked is jó lesz, meg nekem sem fáj.

Hallod-e te prímás, valamit tudok rád,
Amúgy kankutya módjára suhintsd meg a mostohád!
No te kontrás pajtás, rád kerül a sor,
Száradj meg te úgy, mint amit a kezedbe fogdosol!

A Takács által egyértelműen szükségesként feltüntetett változtatásokkal Mezei Sándor is azonosul. A gyűjtésben említi, hogy a szövegen lehet változtatni, hiszen az az akkori fiatalságnak az szerinte kicsit már *fás*, lévén *eléggé pikáns*. Későbbi interjú-

[25] Takács 1971: 39. Takács 1992-ben e kommentár nélkül közli ugyanezt a szöveget.
[26] A prímásra vonatkozó sorpárt itt nem finomították (Takács 1971: 39).

jában pedig elmondja, hogy Vincze Kovács János szövegeit már sokan átírták, például a helybeli tanítók. A korábban gyűjtött szövegek az 1969-ben eljátszott szokásban elkülönülnek a *Bölcs Jupiter...* kezdetű szövegtől, de ez nem ésszerűtlen, hiszen előbbiek három strófája közül kettő nem a sorozáshoz kötődik, hanem egyik az ott álló lányok egyikéhez, másik a zenészekhez szól.

Csak sejthetjük, hogy 1973-ban, a szilicei és borzovai közös folklórcsoport kalocsai nemzetközi folklórfesztiválon rögzített előadásán[27] a fellépés célszerű hosszával összefüggő gyakorlati okai voltak annak, hogy nem hangzott el az összes toborzóvers. A dramatikus logika viszont még inkább érvényesült azáltal, hogy a szilicei gyűjtéshez köthető toborzó témájú strófa is a többi verbuváló szöveg között hangzott el. A bekö-szönő strófát prózai felkonferálás helyettesíti, amelyben új elem a szokást az 1848-as forradalommal összekapcsoló eredetmagyarázat, amelyhez hasonlót Varga Gyula is rögzített Biharban:[28] *Tisztelt uraim, bocsánatot kérek, amint fogják látni, így szedték a katonákat régen, 1848-ban a nemesek a jobbágyokat. Aki a viccet nem értené, nagyon kérem, kis időre hagyja el a nézőközönséget*.

A SZOKÁS ÉS A KÍSÉRŐZENE KAPCSOLATA

Zene és tánc kapcsolata kevésbé problematikus. A szilicei tréfás verbuválást az elbeszélések szerint mindig hangszeres zene kísérte. A káplár egyedül kezdte a táncot, s minden egyes toborzóvers után újból zene és tánc következett. Amint Maácz László felhívja a figyelmet, ez nem általános a különböző tréfás verbunkokban, Maácz csupán a Békés megyei Dévaványáról és az Abaúj-Torna megyei Pusztafaluról említ hasonló adatot.[29]A szokáshoz kötődő felvételeken mindig ugyanazt a dallamtípust halljuk. E dallamot a területen már többször, több zenésztől gyűjtötték korábban, de egyik esetben sem utalnak az elnevezések sem a szilicei szokásra, sem általában a tréfás lakodalmi verbuválásra, és a felvételek körülményeiről vagy a gyűjtött anyag funkciójáról sem tudunk meg részleteket. Manga János 1955-ben és 1956-ban *Verbung* néven gyűjtötte Rudnán a mindkétszer 18 évesként feltüntetett Rusznyák Pál prímástól és kísérőitől (1. kotta),[30] 1956-ban és 1961-ben pedig *Miskolci verbung*ként a berzétei Kristóf, vagy ahogyan a helyiek nevezték, Figur Jancsi prímás vezette együttestől.[31] Manga utólag beírta a jegyzőkönyvbe, hogy *vö. Szilice*, ennek apropóját és időpontját azonban

[27] Szilice és Borzova (Gömör és Kis-Hont), a felvétel Kalocsán készült. 1973. aug. 18. Gyűjtő: Martin György, Pálfy Gyula, Pesovár Ferenc, Sztanó Pál. Mg 2895, Ft. 828.

[28] Varga 1958: 112.

[29] Kaposi–Maácz 1958: 45.

[30] Rudna (Gömör és Kis-Hont), 1955. január. Gyűjtő: Manga János. Játszotta: Rusznyák Pál (18), Kónya Kálmán (38) és Ikri György (74). Mg 4335 B. és 1956. november. Játszotta: Rusznyák Pál prímás (18) és Kónya Kálmán brácsás (40). Mg 1623 A.

[31] Berzéte (Gömör és Kis-Hont), 1956. november. Gyűjtő: Manga János. Játszotta: Figur Jancsi prímás (49), Kristóf István kontra (30), Polák János bőgő (22). Mg 1623 B. és 1961. július 1. Játszotta: Figur Jancsi prímás (54), Kónya Kálmán kontra (44), Polák László bőgő (36). Mg 4345 B. Utóbbi Tari Lujza lejegyzésével együtt megjelent Richter 2012: II. Észak, 04_02b.

1. kotta. *Verbung*. Rudna, Gömör és Kis-Hont vármegye, 1955. Vavrinecz András lejegyzése. A dallam 2–3. strófája.

sajnos nem ismerjük. Mivel sem Rusznyák nevelkedésének helyéről, sem a szokások gyakorlásának legkésőbbi időpontjáról nincs pontos adatunk, nem tudjuk, hogy az 1955-ben 18 éves Rusznyák látta-e egyáltalán korábban a szilicei vagy a rudnai szokást. A zenészek gyakorlatát ismerve nem kizárt, hogy azt akár élő táncfunkció nélkül, mintegy előadási darabként is megtanulhatta.[32] Nem tudunk meg többet a Kiss Lajos által a Rimaszombat, illetve Tornalja vonzáskörzetéhez tartozó Nemesradnóton 1958-ban gyűjtött *Verbunk-csárdás* hagyományos használatáról sem.[33] Ág Tibor 1967-ben egy Figur vezette zenekartól több dallamot gyűjtött, amelyek legtöbbjénél utal valamilyen táncra, a most tárgyalt verbunkdallam *Régi verbunk* néven felvett változa-

[32] A jelenség erdélyi példáit lásd Pávai 2012: 33–36.
[33] Nemesradnót (Gömör és Kis-Hont), 1958. november. Gyűjtő: Kiss Lajos. Játszotta: György Antal cigányprímás (48). Mg 846 A.

ta mellett azonban nem.[34] A felsorolt felvételek táncadatainak hiányát magyarázhatja, hogy a szokást már nem gyakorolták. A gyűjtők vélhetően általában véve verbunkdallamról kérdezték a zenészeket, a már nem élő hagyomány ismerete híján pedig a tréfás verbuválásra vonatkozó konkrét kérdésre nem került sor.

Az 1969-ben kétszer is felvett tánchoz, illetve a teljes szokáshoz egyaránt a környék neves prímása, az 1907-ben született Figur szolgáltatta a zenét,[35] aki Ádám Gyula előző évi közlése szerint valaha legjobban tudta játszani azt. Figur 1981-ben szóban is megerősíti a dallam és a szokás kizárólagos kapcsolatát. Ugyanakkor Takács leírása szerint a szokás speciális dallama mellett más népszerű dallamot is játszhattak,[36] Martin György pedig 1968-ban a vasvári néven jól ismert dallamot énekelteti el Ádám Gyulával szilicei verbunk dallamaként, s nem tudjuk, hogy ezt vajon Ádám korábbi, fel nem vett adatközlése indokolta-e. Mindenesetre Ádám megerősítette, hogy a szokáshoz tartozóként kért dallam a *vasvári* nótája is. A rudnai lakodalmi verbunkról beszámoló Tencs Györgyné sem nevezi meg a szokáshoz húzott dallamot, csak annyit tudunk meg, hogy *akkor meg olyan különlegeset húzott is a cigány nekik*, ami a rudnai Rusznyák repertoárjából inkább a kevésbé ismert *miskolci*, mint a vasvári verbunkra utal.

A dallam történeti vizsgálata a néphagyományhoz való szerves tartozását igazolja. Kapcsolatai felfedezhetők a 19. század legelején bécsi zeneműkiadóknál megjelent magyar vonatkozású táncgyűjteményekben, s a típus népszerűségét tükrözi, hogy változatai több forrásban felbukkannak.[37] Jellemző, hogy az ezeket tartalmazó gyűjtemények mindegyike szerzői név nélkül jelent meg, s címük is a magyar közzenéhez való tartozásukra utal. A kor táncainak ahhoz a rétegéhez tartoznak tehát, amely Papp Géza megfigyelése szerint zenei stílusában eltér a szerzőkhöz kötött egykorú magyar táncokétól.[38] A történeti forrásokból ránk maradt táncok és a miskolci verbunk nem szoros párhuzamok, de a harmóniai váz és dallami körvonal szempontjából is rokonai egymásnak. Rusznyák Pál kottapéldában közölt változatát, a könnyebb áttekinthetőség kedvéért elsősorban a kevésbé díszített, gyorsabb, esztammal kísért strófát az 1803-ban megjelent, a galántai cigányzenészek magyar táncait kiadó sorozat 21. darabjával (2. kotta) összevetve látható, hogy különösen a dallamok első felében szoros a kapcsolat. A népi verbunk négyütemnyi első sora a tonika, szubdomináns, domináns és

[34] Berzétekőrös (Gömör és Kis-Hont), 1967. október 28. Gyűjtő: Ág Tibor. Játszotta: Figur János prímás, zenekar. Mg 3532B.

[35] Berzéte, felvétel Szilicén (Gömör és Kis-Hont). Gyűjtő: Quittner János, Sárközi Csilla. Játszotta: Kristóf Figur János prímás, és kontra. 1969. VII. 20. Mg 3531A. Megjelent Richter 2012: I. Tánczene, 3A_19. A bemondásból kiderül, hogy a felvétel dokumentációjában tévesen szerepel az adatközlők neve, Figur János nem kontrás, hanem prímás.

[36] Takács 1990: 19.

[37] *Magyar tánczok* 8.*; Ausgesuchte Ungarische Nationaltaenze im Clavierauszug von verschiedenenZiegeunen aus Galantha* (1803) 9. és 21.; 22 *originelle ungarische Nationaltänze* 1. (Heft 14.);25 *originelle ungarische Nationaltänze* 4. (1810–11, Heft 6.)*; OriginelleUngarische Nationaltänze* 11. (1808 k.)*;* A típus távolabbi rokona: *24 Originelle UngarischeNationaltänze* 3. (1810–11 k. Heft 20)., Saltus Hungarici (Nyitra megyében talált kézirat, 18. század) 3. A nyomtatott forrásokban kiadott táncok újra megjelentek Papp 1987. A kéziratos gyűjteményről lásd Domokos 1966, a kotta pedig Domokos 1978: 119.

[38] Papp 1976: 233–4.

2. kotta. *Ausgesuchte ungarische Nationaltänze...* (1803) 21. tánc. 1–20. ütem

3. kotta. A fontosabb történeti dallampárhuzamok kezdete, Riskó Kata szerkesztése

tonika funkciók ütemenkénti megvalósításával a bécsi klasszikus zene teljes autentikus zárlatát járja be, majd lényegében azonos módon újra elhangzik. A kottás forrásokban fennmaradt táncokban nemcsak a harmóniamenet ugyanez, hanem a dallam főhangjai és egyes fordulatai is hasonlók. A kottás gyűjteményekből ismert dallamok ritmikailag, dallamilag és formailag is különböznek egymástól, ami a típus korabeli

elterjedtségét, variabilitásán keresztül közzenei létmódját tükrözi. A népi verbunkban is karakteres dallamfő a 37. jegyzetben felsorolt történeti forrásokban is jelen van, s többféleképpen valósul meg (3. kotta). Szintén rokon a népi és történeti források második félstrófájának harmóniaváza és a dallammenete, de kevésbé szoros a kapcsolat, az pedig nem szokatlan, hogy a hangszeres zenében viszonylag változékonyabb ritmikában általában véve kevesebb a rokonság. Nem valószínű, hogy a városi hagyomány folyamatos visszahatása segítette volna népi fennmaradását, hiszen míg például a Gömörben a széles körben elterjedt *vasvári* egyik dallamának, a Martinovics–indulónak a 19. század első felétől kezdve a 20. századig folyamatosan felbukkannak különböző történeti forrásai,[39] addig e dallam későbbi előfordulásáról, a kávéházi cigányzenében való ismertségéről nem tudunk. Csak sejthetjük, hogy a szokáskeret segített abban, hogy a távolabbi területről való történeti forrásokban számos adattal jelenlévő, de a 20. századi népzenegyűjtésekben Gömör megye e részén kívül máshonnan nem ismert hangszeres népi dallam itt több településen is élt a 20. században.

A KÍSÉRŐZENE ÚJABB VÁLTOZÁSAI

A szokás felújítása és szervezett előadása idején készült felvételek közül több lényegesen különbözik a korábban gyűjtött változatoktól. Figur Jancsi előadása negyedszázadon átívelően hasonló, és a hangnemi különbséget leszámítva (Figur G–dúrban, Rusznyák D–dúrban játssza)[40] igen közel áll hozzá Rusznyák Pál változata. Dallamilag valamivel jobban különbözik ezektől a nemesradnóti György Antal által játszott variáns burdonkíséretet imitáló kezdete. A verbunkot Rusznyák és Figur a korai felvételeken dűvővel kísért lassúnak, két vagy három lassú után pedig esztammal kísért frissnek is eljátszotta, a szokást viszont Figur csak a lassúval kísérte. 1969-ben viszont, a szokás keretében ráadásul lényegesen lassabban húzta a verbunkot, mint általában. Míg ugyanabban az évben a különálló táncfelvételeken a kezdő tempó ♩ = 126 körüli, ami a dallam először négy, másodszor öt strófája alatt körülbelül ♩ = 160-ra gyorsul, a tréfás verbunk eljátszásakor a toborzóversek között ♩ = 96–104 között mozgott a tempó. A szokást záró táncban Figur ugyanezt valamivel gyorsabban, de még mindig csak ♩ = 116–120 körüli tempóban játszotta, s ekkor már díszíteni is jobban próbálta. Szintén a felújított szokás keretével függ össze, hogy a lakodalmi verbunk toborzás részében, tehát amikor a káplár egy-egy rövid verssel egyesével választja ki a legényeket, Figur minden alkalommal csak egy-egy félstrófát húzott, váltakozva a dallam első

[39] E verbunk történeti forrásairól lásd Major 1926: 26–28.; Major 1953: 223–225.; Kiss 1960: 279–290.; Tari 1989: 91.

[40] Rusznyák 1955-ös felvételén a szokatlanul mély bemondásból és a lassú tempóból technikai problémára, lassulásra következtethetünk. 1956-ban D-dúrban játszotta a dallamot. Figur mindig G–dúrban játszotta. A kivételt jelentő 1961-es felvételén, amely lejegyzéssel együtt szerepel a *Magyar Népzenei Antológiában*, F–dúrban játssza. Az azonos szalagon szereplő másik gyűjtés hangszínben különböző bemondása azonban arra utal, hogy talán szintén technikai probléma okozott mélyülést, amelyet a szokottnál lassabb tempó is alátámasztana. 1981-es felvételén a másik verbunkdallam hangneme teszi egyértelművé, hogy Figur itt is G–dúrban játszotta a szilicei verbunkot.

4. kotta. Tréfás verbuválás. A szilicei és borzovai közös folklórcsoport szereplése Kalocsán, a *Duna Menti Folklórfesztivál*on 1973-ban, Riskó Kata lejegyzése.

5. kotta. *Sarkantyús csárdás*. Sajólád, Borsod vármegye, 1952, Riskó Kata lejegyzése.

és második felét játszva. E megtervezett, szabályos rendben a káplár Takács András által közölt, zenészeknek szóló *Húzd!*, illetve *Állj!* instrukciói nem hangzanak el. A szokást záró hosszabb közös táncban is csak félstrófák szólnak, mert a táncot egy-egy további vers mindig újra megakasztja.

Jelentősebb eltérések hallhatók a zenében és a szokás más elemeiben azon a felvételen, amely a szilicei és borzovai közös folklórcsoport 1973-as kalocsai folklórfesztiválon való szerepléséről készült. Ez az egyetlen filmes gyűjtés, amely nem csupán a táncot, hanem a zenét és a szokás többi részeit is rögzíti. Gyakorlati szempont állhatott a szöveg kapcsán már említett rövidítés mögött, s hogy a dallam sem hangzott fel minden strófa után. Amikor viszont a zenészek eljátsszák, akkor a teljes strófa, vagy még gyakrabban a szinte teljes, valamivel a vége előtt nyitva hagyott strófa szólt. A káplár ezen a felvételen sem instruálja a zenészeket hallható szóval. A színpadra állításból adódik, hogy a fellépők csupán a mutatvány kedvéért, a tánc közben, öncélúan állítottak az üres pódiumra egy asztalt, hogy rögtön átbújhassanak alatta. A szöveghez hasonlóan a cselekmény is finomodott, például a káplár nem üti meg ténylegesen a tréfás regrutákat,

inkább az asztalra csap nagyot a pálcával. Különbözik az eddig bemutatott felvételektől az elhangzott dallamváltozat is (4. kotta). A kísérő zenekarról sajnos nincsen adatunk, de zenei sajátosságai alapján minden bizonnyal nem a más felvételeken egyértelműen másképp játszó Figur vezette. A dallam hangneme D-dúr, szerkezete, körvonala egyezik a *miskolci verbunk*kal, de eltér a határozott, csárdáshoz közelebb álló 2/4-es metrizálásban, egyes pontozások és a díszítés hiányában, a jellegzetes kezdő ugrásokat pedig gyakran aprózottabb dallammenetek helyettesítik. A kíséret a frissekben vagy ugrós táncokban megszokott esztam, a tempó azonban nem gyors. Összességében elvész a tágabb terület verbunkjaira általában jellemző könnyedség, a ritmus kiélezettsége, és az előadásmódot a 2/4-es metrizálással is összefüggésben sokkal inkább valamiféle hangsúlyozott „parasztosság" jellemzi. A verbunkdallamnak ugyanezt a változatát hasonló előadásban halljuk Ág Tibor 1979-es borzovai felvételén, amelyen a dallamot publikáló kötet adata szerint a közeli kisváros, Pelsőc cigányzenekara játszik.[41] Nem tudjuk, miért különböznek ezek felvételek a dallam más előadásaitól. Kevésbé a színpadi előadásból eredő okra gondolhatunk, mint inkább általában a verbunkhagyomány kikopására, s arra, hogy a zenekar nem ismerte a szokást és zenéjét. További vizsgálatot érdemelnének tágabban a térség fesztiválszereplésein elhangzott dallamok, de általánosságban elmondható, hogy a verbunkok hasonló előadásmódja gyakran megfigyelhető ezeken az alkalmakon. A különbségeket egy másik dallamtípus is segít megérteni. Lajtha 1929-es borsodi, cserépváralji gyűjtésének egy *Verbunkos*a elsősorban első felével kötődik az itt tárgyalt típushoz.[42] E dallam több közeli változatát gyűjtötték a magyar népzene északi dialektusterületének keleti felén. Lugossy Emma a korábban Heves megyéhez tartozó Nagyivánon 1951-ben, egy 75 éves földművestől gyűjtött *Sarkantyús tánc* kísérőzenéjeként közölte.[43] 1952-ben Kerényi György és Kertész Gyula Sajóládon *Sarkantyús csárdás*ként vette fel (5. kotta).[44] Hasonló dallamot játszott 1979-ben a kazincbarcikai zenekar prímása, aki szerint ezt a háború előtt Tardonán menyecsketánchoz, tehát csárdáshoz húzták.[45] Mindez egyrészt azt sejteti, hogy a szilicei verbunkot és ezt a csárdást is magában foglaló tágabb típus szélesebb körben, többféle változatban és funkcióban ismert lehetett. Másrészt a típus ismerete az ekkor már sokkal népszerűbb és még sokkal inkább élő csárdások általános hatásán túl is befolyásolhatta a tréfás verbunk színpadi kísérőzenéjének előadásmódját.

A szilicei verbunk történeti vizsgálatában feltárt jelenségek az északi népzenei dialektusterület más gyűjtéseiben is újra és újra felbukkannak. A korábbi gyűjtésekben gyakori, hogy a nyersanyag drágasága és a gyűjtési körülmények okozta nehézségek miatt a gyűjtők csak a legfontosabb dallamokat rögzíthették, beszélgetéseket nem vehettek fel, a gyűjtések menetének hiányos jegyzetei miatt pedig más forrásból sem

[41] Takács–Fügedi 1992: 76. A kötetben található lejegyzéshez képest az elhangzott dallam még közelebb áll az 1973-ban gyűjtött változathoz.

[42] Tari 1993: 63.

[43] Lugossy 1954: 71–73.

[44] Sajólád, 1952. október 6. Gyűjtő: Dr. Kerényi György, Kertész Gyula. Játszotta: Orosz Antal 26 éves cimbalmos. D 055/041.

[45] Kazincbarcika, 1979. március 15. Gyűjtő: Kriston József; Vavrinecz András. Játszotta: Nagy József 64 éves prímás. Mg 4476 B.

ismerjük a szükséges adatokat. A terület falvainak lakói és zenészei számos folklórfesztiválon szerepeltek, amelyek bár ösztönözték saját hagyományuk fenntartását, alakítottak is azon. A mozgalom hatására visszavezethető változás megmutatkozhat a repertoár bővülésében, egy-egy szokás vagy tánc fenntartásában, a színpadra alkalmazásából eredő gyakorlati szempontú változtatásban, vagy a már elfelejtett részletek pótlásában. Az, hogy a szilicei verbunk iránt a helyi közösség újra érdeklődni kezdett, elsősorban a gyűjtőknek köszönhető, de nem mehetett volna végbe a hagyományőrzés iránt elkötelezett, a közösségben vezető szerepet betölteni képes helyi ember nélkül. Bár az újjáélesztett forma történetileg nem minden részletében hiteles, a tréfás verbunkot – fiatalkorának szokását – a háború előtt még gyakorló generáció valamilyen formában még továbbadhatta a következő generációnak, sőt, a folklórfesztiváloknak köszönhetően szélesebb közönség előtt is bemutathatta. A hagyományos kultúra és közösség felbomlásának sokkal nagyobb léptékű folyamatával e törekvés tartósan nem vezetett eredményre. Mégis, a hagyomány továbbvitele bár csak egy átmeneti generáció számára, de a helyiek identitásának lényeges részévé vált.

Irodalom

DÓKA Krisztina

2011 Gondolatok a magyar táncfolklór akkulturációjáról. In: Bolvári-Takács Gábor – Fügedi János – Major Rita – Mizerák Katalin – Németh András (szerk.): *Perspektívák az új évezredben a táncművészetben, a táncpedagógiában és a tánckutatásban.* 102–113. Budapest: Magyar Táncművészeti Főiskola.

DOMOKOS Pál Péter

1966 Két hegedűre írt magyar táncok a XVIII. századból. *Muzsika* IX. 2. 13.

1978 *Hangszeres magyar tánczene a XVIII. században*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

ÉBNER [GÖNYEY] Sándor

1942 A tűz szerepe a pusztafalusi lakodalomban. *Ethnographia* XLII. 4. 198.

GÁL Sándor

1974 Mulatságos verbunk. *A Hét* 19. 42. 24.

GÖNYEY Sándor

2011 *A Gyöngyös-bokréta története.* Kézirat. Néprajzi Múzeum Etnológiai Archívum 5771. A datálatlan írás online megjelent: A Gyöngyösbokréta. Írások és dokumentumok a mozgalom történetéből. (Szerk. Dóka Krisztina – Molnár Péter). *Folkszemle* http://folkradio.hu/folkszemle/gyongyosbokreta02/index.php#_ftn1 Utolsó hozzáférés: 2016. márc. 31.

KAPOSI Edit–MAÁCZ László

1958 *Magyar népi táncok és táncos népszokások*. Budapest: Bibliotheca.

KISS Lajos (szerk.)

1956 *A Magyar Népzene Tára III/B Lakodalom*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KISS Lajos
1960 Népi verbunk-dallamainkról. In: Dienes Gedeon–Morvay Péter (szerk.): *Tánctudományi Tanulmányok 1959–1960.* 279–290. Budapest: Magyar Táncművészek Szövetsége Tudományos Bizottsága.
KÖNCZEI Csongor
2014 A színpadi táncművészet hatása a hagyományos tánckultúrára, avagy „etno-táncmesterek" működése az ezredforduló erdélyi falvaiban. In: Könczei Csongor (szerk.): *Az erdélyi magyar táncművészet és tánctudomány az ezredfordulón II*. 129–137. Kolozsvár: Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.
LUGOSSY Emma
1954 *39 verbunktánc*. Budapest: Zeneműkiadó.
MAJOR Ervin
1926 Három, tévesen Liszt Ferencnek tulajdonított kompozícióról. *Zenei Szemle* XI. 26–28.
1953 „Népdal és verbunkos. In: Szabolcsi Bence – Bartha Dénes (szerk.): *Zenetudományi Tanulmányok I. Emlékkönyv Kodály Zoltán 70. születésnapjára.* 221–240. Budapest: Akadémiai Kiadó.
MARTIN György
1983 A körverbunk dialektusai és típusai. In: Lányi Ágoston – Martin György – Pesovár Ernő: *A körverbunk*. 36–191. Budapest: Zeneműkiadó.
PAKSA Katalin:
2004 „Elindultam szép hazámból". Egy „felélesztett" népdal vándorútja. In: Andrásfalvy Bertalan – Domokos Mária – Nagy Ilona (szerk.): *Az Idő rostájában I. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára.* 99–125.Budapest: L'Harmattan.
PAPP Géza
1976 A korai verbunkos stíluselemei XVIII. századi közhasználatú zenénkben. *Magyar Zene*. XVII. 227–247.
1987 *Hungarian Dances 1784–1810*. /MusicaliaDanubiana 7./ Budapest: MTA Zenetudományi Intézet.
PAPP László
1958 Lakodalmi szokások Hosszúpályiban. In: Kaposi Edit – Maácz László: *Magyar népi táncok és táncos népszokások*. 228–230. Budapest: Bibliotheca.
PÁVAI István
2012 *Az erdélyi magyar népi tánczene*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.
RICHTER Pál (szerk.)
2012 Magyar Népzenei Antológia: Digitális összkiadás. Budapest: MTA BTK Zenetudományi Intézet.
SZEDREY Ákos
1939 Pusztafalusi néphagyományok. *Néprajzi Értesítő* XXXI. 2. 156–170.
SZENTPÁL Mária (szerk.)
1953 *Pusztafalutól – Karcsáig. Abaújmegyei táncok és dalok.* Molnár István tanulmányával és táncírás melléklettel. Budapest: Zeneműkiadó.
TAKÁCS András
1971 *Szilice, Borzova, Berzéte, Kőrös táncai*. /Eredeti magyar népi táncok VII./ Bratislava: Osvetovýústav.

1983 Néprajzgyűjtés. *A Hét* 28. 50. 7.
1990 *Borzova, Szilice, Magyarből táncai*. /Eredeti magyar népi táncok IX./ Bratislava: Osvetovýústav.
2014 A kincsőrző. Beszélgetés id. Mezei Sándorral. *Tizenkét Hét. A CSEMADOK időszaki kiadványa*. 1. 2. 12–15.

TAKÁCS András – FÜGEDI János
1992 *Gömöri népi táncok*. Pozsony: Madách.

TARI Lujza
1989 Weiner Leó művészete a népzenei források tükrében. In: Kárpáti János (szerk.): *Weiner–tanulmányok. /*A Liszt Ferenc Zeneművészeti Főiskola tudományos közleményei 2./ 59–212. Budapest: Liszt Ferenc Zeneművészeti Főiskola.
1993 Lajtha László, a palóc hangszeres zene kutatója. *Magyar Zene* XXXIV. 1. 60–84.
2010 *Szlovákiai magyar népzene. Válogatás Tari Lujza népzenegyűjtéséből (1983-2006)*. / Gyurcsó István Alapítvány könyvek 49./ Dunaszerdahely: Csemadok Dunaszerdahelyi Művelődési Intézete.

TÓTH Arnold
2011 *Vőfélykönyvek és vőfélyversek a 19. században. (Kéziratos vőfélykönyvek Északkelet-Magyarországon)*. Doktori disszertáció. Budapest, ELTE BTK Irodalomtudományi Doktori Iskola.

UJVÁRY Zoltán
2002 *Gömöri magyar néphagyományok*. (Szerk. Veres László – Viga Gyula). Miskolc: Herman Ottó Múzeum.
2007 *Kultusz, színjáték hiedelem.*(Szerk. Veres László – Viga Gyula). Miskolc: Herman Ottó Múzeum.

VARGA Gyula
1958 Játékos-dramatikus táncok Biharban. In: Morvay Péter (szerk.): *Tánctudományi Tanulmányok*. 106–116. Budapest: Magyar Táncművészek Szövetsége Tudományos Bizottsága.

VARGA Sándor
2014 A táncházas turizmus hatása egy erdélyi falu társadalmi kapcsolataira és hagyományaihoz való viszonyára. In: Könczei Csongor (szerk.): *Az erdélyi magyar táncművészet és tánctudomány az ezredfordulón II*. 105–128. Kolozsvár: Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.

Riskó Kata
Zenekutató, Budapest
e-mail: riskokata@yahoo.com

Kata Riskó

The impact of folk movements on the tradition of funny recruiting in Szilice

In the 20th century collectors of folk music more and more frequently experienced that after informants had got acquainted with the value collectors and researchers associated to certain items of folk culture, they turned to their own traditions with an increased interest. Yet, the impact folklorism made on folk music and folk dance has only been scarcely scrutinised. An example of this phenomenon and the related research problems is a folk custom accompanied with dance from Gemer region, i.e. the funny recruiting at weddings in Szilice (Silica, Slovakia). This custom was left behind and almost forgotten after the second world war in the village, but was revived by villagers in the 1960s under the influence of collectors of folklore and has been performed since then at several folklore festivals by local people and villagers of the neighbouring settlement, Borzova (Silická Brezová). The investigation of the collections reveals that this custom has undergone a number of changes partly because performers forgot previous forms and partly because the custom has been adapted to the requirements of stage performance. The author in her article presents the history of the custom of funny recruiting and the influence of folk movements on the traditions of a village community.

Vargyas Gábor

Egymás tekintetében. Bíró Lajos magyar természetbúvár és az új-guineai német misszionáriusok – egymásról

Bíró Lajos (1856–1931) neve illetve a budapesti Néprajzi Múzeum „Bíró gyűjteménye" az *Ethnographia* olvasói és a magyar néprajztudomány művelői számára jól ismert. Köztudott, hogy Bíró eredetileg természettudós (entomológus és ornitológus) volt, aki 1896-1901 között hat évet töltött természetrajzi és etnográfiai gyűjtéssel a budapesti Nemzeti Múzeum megbízásából az egykori Német-Új-Guineában.[1] Néprajzi gyűjtésének leghíresebb része az Astrolabe-öböl (Friedrich-Wilhelmshafen, ma Madang) vidékét öleli fel,[2] de hosszabb-rövidebb időt töltött a Huon Gulf térségében (Tami szigetek, Sattelberg, jabim vidék), Új-Irlandban, a Vitu (French)-szigeteken, Aitape (az egykori Berlinhafen) környékén, valamint a Potsdamhafen-Bogia régióban is. Valószínűleg sokan ismerik Bíró „leíró katalógusait"[3] vagy népszerűsítő írásait[4] is, ám a szakterület specialistáin, a magyar óceanisták szűk körén túl minden bizonnyal kevesen tudnának a Bíró Lajos névhez egy arcot, egy tárgyat vagy egy történetet társítani![5]

Többek között épp emiatt tettem közzé immár harminc évvel ezelőtt „*Data on the Pictorial History of North-East Papua New Guinea*"című kötetemet, amelyben három téma – a gyarmati „államapparátus", az európai (német) hivatalnokok és szolgáik világa; fehér gyarmatosítók és „fekete" nők viszonya, „házasságai"; a gyarmatosítók és a gyarmatosítottak közötti félreértések és összeütközések, illetve büntető expedíciók – köré csoportosítva, hatvankilenc darab, Bíró által készített fotó kíséretében vázoltam fel azokat az életkörülményeket, amelyek között Bíró az egykori Német-Új-Guineában élt. Népszerűsítő írásaiban, közreadott magánleveleiben Bíró páratlanul érdekes és bensőséges információkat osztott meg korának magyar nagyközönségével: különösen saját házasságainak – három „felesége" volt! – részletes bemutatása az, ami mai szemmel nézve is unikum számba megy.

Az alábbiakban a látószöget megváltoztatva most nemcsak Bíró szemüvegén keresztül kívánom felvázolni az egykori viszonyokat, hanem egy páratlan dokumentum segítségével azt is bemutatom, hogy Bírót (vagy talán még inkább: egy természetbúvárt) hogyan látták német-új-guineai hivatalnok kortársai.

---

[1] A Nemzeti Múzeum Néprajzi Tárából vált később önálló intézménnyé a Néprajzi Múzeum. Bíró az általa gyűjtött tárgyakat rendszeres időközönként hazajuttatta, a Múzeum által becsült ellenértéket pedig postán kapta meg. Így az általa gyűjtött tárgyak árából töltött hat évet Új-Guineában.

[2] Bíró az Astrolabe öbölben egy előtte néhány évvel ott járt és elhunyt másik magyar gyűjtő, Fenichel Sámuel (1868–1893) gyűjtését folytatta. Fenichel életére és munkásságára lásd Bodrogi 1954.

[3] Bíró 1899; 1901.

[4] Bíró é.n.; 1932.

[5] Bíró Lajosról lásd Bodrogi 1951, 1978, 1979, 1987.; Vargyas 1986, 1991, 2000, 2004, 2008, 2011.; Bíró A. 2011, 2013.

Az első helyszín a Finschhafenhez (Morobe Province) közeli Simbang-i luteránus misszió,[6] ahol Bíró 1898-1899 között nagyjából egy évet töltött néprajzi és természetrajzi gyűjtéssel. Itteni életkörülményeiről, mindenekelőtt az őt befogadó „pietissima-ortodoxissima" missziósállomás lakóiról, a misszionáriusokról nagyon keveset írt. Amit egy 1898. augusztus 18-i keltezésű, Simbangban kelt levélrészletben mégis elmond, magáért beszél: „Most más néphez jöttem, a jabim *namalá*k (férfi) közé. Ezek se rosszabbak *tamol*éknál.[7] Nem is az emberevő barna vadak a félelmetesek, hanem az ember-nemevő fehér vadak. Itt csak kevésben van részem, de azokkal is kivagyok. Csak három misszionárius van itt[8] s ezek a fejükbe vették, hogy engem megtérítenek. A napokban felszólított az egyik, hogy »a saját érdekemben« vegyek részt szorgalmasan az istentiszteletükön. A jámborok naponként tizenegyszer tisztelik az Úristent, hatszor evés előtt és után, meg reggel, délben, este és még kétszer jabim nyelven. Én azt hittem, dicséretet kapok tőlük, hogy ájtatosan imádkozom hatszor, sőt még hetedikszer is, ha vacsora után elcsíphettek, s most azt kellett látnom, hogy a lelkem veszedelemben forog! Otthon a jó magyar ételekért nem kellett annyit hálálkodnom a jó Istennek, mint itt a hétszámra egyforma sótalan Boiled Beefért és tároért. Igyekeztem kapacitálni, hogy nézze, hiszen más a hivatásunk, más a lelki szükségletünk. Egy hittérítő lelkének kövér eledelek szükségesek, de magamforma természetvizsgáló sovány lelki koszttal is eltengődik. Csak hagyjanak engemet meg az én szerény hivatásomnak, lám, én se kívánom tőlük, hogy naponként tízszer madarászni-bogarászni menjenek. Érzékenyen sértve érezték magukat, hogy én a kígyók és békák fojtogatásával merem összehasonlítani az ő magasztos hivatásukat. Végre is abba a mentő fűszálba kapaszkodtam, hogy kálomista vagyok. Ez a vallás nekem jobb. Mégis félek, hogy a jó békesség kedvéért utoljára is luteránussá kell lennem! […] A mi kicsi országunk sokhitű volta talán arra jó, hogy megtanuljuk a vallási türelmet s ne zaklassuk egymást érte. A nagy világban jártamban-keltemben, bár csodálom angolnak, hollandnak, németnek messze tengerekre kiterjedő hatalmát, mindenütt csak azt látom, hogy csak egy okom van mindennap hálát adni az Úristennek: hogy magyarnak teremtett és tartott meg!"[9]

Ezek után lássuk a tükör másik oldalát! Hogyan látták Bírót – ha nem is pont ugyanezek – a német misszionáriusok? A második helyszín az Astrolabe-öböl, a szerző Albert Hoffmann, a Rheinische Missionsgesellschaft[10] misszionáriusa, aki „Vissza-

[6] A Neuendettelsauer Mission Finschhafenben 1886-ban kezdte meg a tevékenységét.

[7] „Tamol": az Astrolabe-öbölben, ahol Bíró korábban hosszabb időt töltött, „ember".

[8] Kilétüket egyelőre nem sikerült megállapítanom. A számomra jelenleg hozzáférhető adatok szerint az első években hat misszionárius teljesített szolgálatot Simbanban, de ők sem mindig tartózkodtak ott. Így hogy Bíró írása konkréten melyikükre vonatkozik, nem ismert, ám a lényegen, azaz a misszió szellemiségén valószínűleg semmit sem változtat.

[9] Bíró é.n. [1923]: 118–119. Pech tiszteletes szerint „Hoffmann korábban bányász volt, akit misszionáriusnak képeztek ki, és aki Bogadjim (Stephansort) vidékén dolgozott 1892-1904 között. Önéletrajzából ítélve szélesebb látókörrel rendelkezett hittérítő társainál, például azoknál a Finschhafenben élő, Neundettelsau-i Missziótársaságbeli tagoknál, akiket Bíró Lajos karikírozott ki írásában." (Idézet Pech fent hivatkozott leveléből, saját fordítás.)

[10] A Rheinische Missionsgesellschaft Friedrich-Wilhelmshafen-ben (Madang) 1887-ben alapította meg első missziósállomását, és története során mindvégig az Astolabe Bay-ben volt aktív. Ugyanitt a katolikus Steyler Mission 1895-ben kezdte meg tevékenységét.

emlékezéseiben" így ír „Birolajus professzorról".[11] A történet megértéséhez először idézek Bíró egy 1897. április 10-én Erimából, az Astrolabe-öbölből írott leveléből: „Mostani küldeményemben csupa állattani tárgyak mennek 12 ládában […] A madárfészkek csomagjában két kazuártojás is van, amik nem jók zoológiai tárgynak csak dísztárgynak. Egyiket ketté kellett reszelnem, mert teljes embrió volt benne, s már előbb annyira megsértettem, hogy életben maradásához nem bíztam. *Társát ágyamban melengettem s harmadnapra ki is bújt a kis kazuár; most szaladgál utánam, mint egy kis kutya. Igen kedves állatka. Majd megválik, lesz-e olyan hű is, mint a kutya.*"[12]

Ugyanezt a történetet Hoffmann misszionárius a következőképp látta: „Sajátos, inkább mulatságos, mintsem komolyan veendő alak volt a magyar Birolajus professzor. Ez az ember azért jött Új-Guineába, hogy – mint ő maga mondta – a legkisebb állatokat tanulmányozza. Ez alatt ő azokat a férgeket értette, amelyek a bennszülötteket oly nagy számban kínozták, úgymint a tetveket, bolhákat és poloskákat. Azt állította, hogy új fajokat fedezett fel e különben semmire sem becsült állatkák között. Birolajos professzor annyira beléjük volt szerelmesedve, hogy azt tartották róla, időnként maga is tenyésztette őket a hajában. Amikor olykor megjelent társaságban, tréfából gyakran megkérdezték tőle: „Professzor úr, csak nem Ön is....", mire ő szokás szerint a következőt válaszolta: „De kérem, az Isten szerelmére, csak nem fogok egy ilyen társaságba tetveket és bolhákat magammal hozni!"

A professzor úrnak különösen a szókincsemre fájt a foga, így aztán majdnem minden nap a házamban vendégeskedett, hogy a legkülönfélébb dolgokról kérdezzen engem, amit utána természetesen a saját céljaira felhasznált. Egy nap egy bennszülött kazuártojást hozott nekem, hogy eladja. Mivel a professzor úrnak szerettem volna örömöt szerezni, a bennszülöttet a házikójához kalauzoltam és szóltam neki, hogy a tojást megveheti. De először elutasított: 'Engem halott tojás nem érdekelni. Fekete hozni nekem élő kazuár. Akkor én sok pénz adni neki.' Elmondtam ezt a bennszülöttnek. Ő megvakarta a füle tövét, és annak a véleményének adott hangot, hogy az fatális dolog lenne: a kazuár igen veszélyes állat, amikor kiscsibéje van, könnyen kárt tehet az emberben. De a bennszülött hirtelen a kezébe fogta a tojást, a füléhez tartotta, majd sugárzó arccal felkiáltott: 'Ebben a tojásban egy kis kazuár van. A fehér ember tegyen úgy, hogy a madarat kiszedje belőle.'

Lefordítottam ezt a professzor úrnak, és ő a tojást megvette. Négy napig a színét sem láttam. Az ötödik nap pitymallatkor azonban ott kopogott a hálószobám ablakán, s amikor végre ajtót nyitottam neki, örömtől ragyogó arccal nézett rám: 'Misszionárius úr, a bennszülött adni nekem kitűnő tanács. Én és a tojás négy napig feküdni ágyban, és mondom valóban, ma reggel a tojás megrepedni és kis kazuár kikelni belőle!' Ez a tojás nem volt a legrosszabb dolog, amit egy természettudós-professzor kotlott!"[13]

[11] Hoffmann „Visszaemlékezéseire" és benne a Bíró Lajosra vonatkozó részre Rufus Pech (1926–2016) tiszteletes, a Martin Luther Seminary (Lae, Papua New Guinea) tagja hívta fel a figyelmemet 1986. november 13-án hozzám írt levelében – kedves és szellemes válaszként a neki megküldött *Data on the Pictorial History* című könyvemre, illetve az ott olvasható fenti részletre.

[12] Bíró é. n. [1923]: 98–99. Kiemelés tőlem, V.G.

[13] Saját fordítás, V.G. Hoffmann, 1948: 157–158.

Két andekdota – mégoly beszédes is – természetesen nem elég ahhoz, hogy messzemenő következtetésekre juthassunk belőlük bármiféle tekintetben. Arra mégis jók, hogy – önmaguk értékén túl – két, egymáshoz szorosan kapcsolódó kérdés megvilágításához további adalékkal szolgáljanak. Az első a német gyarmaton idegen, kívülálló, ráadásul még csak nem is „úri" származású Bíró Lajos társadalmi helyzete, státusa, a gyarmati társadalom hierarchiájában elfoglalt helye. A második a *(természet)tudós* Bíró, illetve általában a *tudomány* presztízse a korabeli gyarmati világban.

Az elsőről maga ugyan nyíltan soha nem nyilatkozott, népszerűsítő írásaiból, elejtett megjegyzéseiből azonban kiolvasható: a szegény sorsú vidéki iparoscsalád hatodik gyermeke számára a gyarmati társadalom európai elitjéhez tartozni valójában rangemelkedést jelentett. „Meddig maradok itt? Örökkétig! Nem megyek én innen el soha, úgy megszerettem itt. Nem volnék én ilyen boldog, ilyen szabad sehol a világon. Se ilyen nagy úr! Már csak az, hogy én európai vagyok, feljogosít arra, hogy leüssem a kuli fejéről a tökfedőt, ha tíz lépésre előttem le nem kapja s tíz lépésre utánam fel meri tenni. Mert ő csak ázsiai. Szép idea az »Egyenlőség«, de csak felfelé, lefelé mindenkinek derogál" – írja nem minden (ön)irónia nélkül egy helyütt.[14] Másutt ugyanerről a kérdésről már társadalomkritikájának is szabadabb utat engedve vall: „Az európai eredetűek képviselik természetesen az úri rendet, mert itt nincs is olyan bennszülött népesség, mely ezt kétségbe vonná, mint olyan helyeken, ahol a helybeli népességnek már európai mérték szerint való uralkodói voltak, mint az angol vagy holland Indiában. *De ezt a méltóságot nemcsak érezni kellett, hanem kötelessége is fenntartani minden magunkfajtának. Engem is tekintélyrombolónak tartott és megrótt eleinte az európaiak társasága, míg meg nem tanultam, hogy erkölcsi kötelességem* leütni a szembejövő kínai fejéről a tökfödőt, ha előttem 10–20 lépésnyire félre nem áll és le nem veszi előttem. A malájinak pedig az útból félreállva még le is kell guggolni, az ő szokásos tiszteletadásmódjuk szerint. Sőt, ha terhes kocsival jön is velem szembe, az útszélre hajtson és megálljon, míg a mester az út közepén kényelmesen elvonul. Csak a bennszülött fajtát nem kötelezte semmi, előttünk az úgyis vadember."[15] A dőlttel kiemelt részből, az ironikus felhangból – nem beszélve Bíró egész életéről, az írásaiból áradó humanizmusról, a pápuákhoz fűződő viszonyáról, helyi feleségeiről – nyilvánvaló, hogy Bíró a helyi hierarchikus társadalmi felfogástól eltérő gondolkodású és habitusú személyiség volt, még ha esetleg élvezte is az általa nyújtott előnyöket, az otthoninál magasabb társadalmi presztízst.

Bármennyire „úriemberszámba" ment is azonban Bíró a színes bőrű alávetettek (pápuák, malájok, kínaiak) számára, az azért nyilvánvaló, hogy a német kormányhivatalnokok, tisztviselők, sőt hittérítők számára – mindenfajta „fehér" összetartozás és közös „urizálás" ellenére is – Bíró idegen, kívülálló és mindenekelőtt szegény, vagy legalábbis nem túl tehetős, ráadásul társadalmi státusát tekintve jó esetben is a semleges „értelmiségi" lehetett! A gyarmati viszonyok ugyan némileg tompíthatják az otthonról hozott társadalmi különbségeket, de a puszta tény, hogy Bíró anyagi helyzete nem volt mérhető a helyi gyarmati tisztviselőkéhez vagy a Német-Új-Guinea Társaság

[14] Bíró é.n. [1923]: 64–65.
[15] Bíró 1932: 44. Kiemelés tőlem, V.G.

alkalmazottaiéhoz, s hogy nyilvánvalóan rá volt szorulva a segítségükre, már függő helyzetet hozott létre közöttük.

Ami Bíró jövedelmét illeti, egy 1896. áprilisi leveléből tudjuk, hogy nagyjából egy ottani altisztének, tehát a legalsó fizetési kategóriába tartozó személyének (!) felelt meg: „[…] pár héttel ezelőtt volt az adókivető-bizottság ülése. *Az én jövedelmemet 4000 márkára vették fel*. Még jó, hogy a múzeum gyűjtőjének tekintettek, s nem terheltek meg úgy, mint aki kereskedelmi célokra gyűjt. Mikor soknak találtam, s kifogásokat akartam tenni, azt az egyszerű felvilágosítást kaptam, hogy »*négyezer márkánál kevesebből itt megélni nem lehet; körülbelül annyija van itt egy altisztnek.* Ha van annyi jövedelme, megfizetheti; ha nincs, akkor úgyis elhagyja Új-Guineát, úgy se fizeti.« A logika kifogástalan; legjobb volt belenyugodni."[16] Három év múlva azonban már „évi bevételemet 8000 márkára becsülték és ezután 120 márka évi adót kell fizetnem. Megreklamáltam, de ugyanazok a személyek bírálják meg a reklamációt, akik a bizottságban vannak; azok pedig meg vannak győződve, hogy ők jól ítéltek."[17] Akármennyire emelkedett is Bíró becsült éves jövedelme, és akármi is állhatott mögötte, az nyilvánvaló, hogy helyzete nem volt mérhető sem az állami alkalmazottakéhoz, sem a misszionáriusokéhoz. Ez utóbbiak, ha nála talán nem is magasabb fizetéssel vagy jobb létkörülmények között, de az egyház által nyújtott biztonság és társadalmi presztízs következtében „joggal" nézhettek le rá, érezhették úgy, hogy felette állnak.

Ez az egyenlőtlen társadalmi helyzet tükröződik – többek között – a misszionáriusoknak Bíróhoz való viszonyában, akik Simbangban felszólítják, hogy – „a maga érdekében" – vegyen részt naponta többször az istentiszteletükön. Ezt a stílust, bármilyen „lusta" templomba járók voltak is esetleg, a Német-Új-Guinea Társaság tisztviselőivel, kormányhivatalnokokkal, nem beszélve mondjuk a nemesi származású kormányzó(k)ról, bizonyára nem merték volna megengedni maguknak! A meglehet önkéntelen lenézést, vagy legalábbis lesajnálást tükrözi Hoffman írása is, aki Bíró valószínűleg nem hibátlan nyelvtudását szándékosan tört németséggel, „én lenni kicsi magyar néger" stílusban adja vissza írásában. Rufus Pech tiszteletes[18] a következőképp kommentálta mindezt hozzám írott levelében: „Hoffmann eredetileg bányász volt, akit misszionáriussá képeztek ki, s aki 1892-1904 között dolgozott Bogadjim (Stephansort) vidékén. Önéletírása alapján szélesebb látókörűnek tűnik, mint sok hitsorsosa, mint például azok a Neuendettelsau-i misszionáriusok, akiket írásában [Bíró] kifigurázott. Ebből a történetből nyilvánvaló, hogy felvette a versenyt korának gyarmati »úriembereivel«. Nyilvánvalóan kedvelte Bírót, még akkor is, ha lenézte őt, s nem mindig vette komolyan."

Még árulkodóbb, s ez egyben már át is vezet bennünket a második kérdéshez, ahogy Hoffmann Bíró egész tevékenységét, a rovargyűjtést kommentálja, illetve ahogy a helyi németek azon tréfálkoznak, hogy Bíró a tetveket a szakállában tenyészti! Ha el is fogadjuk, hogy a nem-európai viszonyok szabadabb, sőt vaskosabb stílust is megengednek, mint amit Európából megszoktunk, az azért nyilvánvaló, hogy a rovar-, sőt hüllőgyűjtés, a „kígyók és békák fojtogatása" lenézett, utálatos, semmire se becsült

[16] Bíró é.n. [1923]: 34.
[17] Bíró é.n. [1923]: 149.
[18] Pech tiszteletes személyére lásd a 11. lábjegyzetet. Levél Vargyas Gáborhoz 1986. november 13.

foglalkozás volt a gyarmati elit szemében, ami Bírónak minden bizonnyal alacsony státust adott. Ez még akkor is így van, ha ekkoriban a paradicsommadár vadászat, egyedüli kivételként, igen intenzíven űzött, busás kereskedelmi hasznot hozó foglalkozás volt, amit külön adóztattak is.[19]

A természetbúvárok lenézése, a tudomány lebecsülése a gyarmati Német-Új-Guineában (sőt azóta is!) azonban valójában nem is olyan meglepő. Gondoljunk arra, hogy még napjainkban is milyen értetlenség övezné, mennyire megmosolyognák, ha egy napos délután egy *felnőtt* ember lepkehálóval a kezében kezdene el szaladgálni, mondjuk a Hűvösvölgyben! A bogarakkal (sőt még a „szép" lepkékkel) való foglalkozás (is) legfeljebb gyermekkorban, a gyermeki kíváncsiság kielégítéseként, esetleg alsós iskolai „környezetismereti" házi feladatként fogadható el az emberek döntő többsége számára ma is. Ez a felfogás tükröződik a nyelvünkben is: a szeszélyes, rigolyás vénembereket „bogaras"-nak nevezzük; a „lepkegyűjtés" a szép, ámde haszontalan, *felesleges,* azaz értéktelen tevékenység szinonimája.

Mindez azonban eltörpül a *casus belli*, a kazuártojás ágyban való kiköltése mellett! Valljuk be, ilyen „elvetemült" ötletre csak egy Bíróhoz hasonló megszállott természetbúvár vállalkozhatott! Jóllehet az „imprinting" etológiai fogalmát nem neki köszönhetjük, kísérlete nagyjából egyidős a 19. századi előzmények (Douglas Alexander Spalding [1841–1877]) után Oskar Heinroth (1871–1945) által felfedezett, majd fél évszázaddal később a Nobel díjas Konrad Lorenz (1903–1989) által tudományosan bizonyított és népszerűsített jelenséggel és hasonló kísérletekkel. Bíró e tekintetben (is) jóval megelőzte a korát; szabad, „liberális" világszemlélete lehetővé tette a számára, hogy a társadalmi konvenciókra fittyet hányjon, s akár a marginalizálódást is vállalva mindenestül a tudománynak szentelje életét. Ez az, amiben máig példát mutathat, és mutat is, mindannyiunk számára.

Irodalom

BÍRÓ Anna

2011 „Két vadember" – egy sajátos kívülálló nézőpontja egy korai német gyarmaton. *Néprajzi Értesítő* XCIII. 17–30.

2013 *Huon-öböli fej- és melldíszek. Bíró Lajos gyűjteménye 1. / Head and Chest Ornaments from Huon Gulf. Lajos Bíró's Collection 1.* by Anna Bíró. (A Néprajzi Múzeum tárgykatalógusai 19. / Catalogi Musei Ethnographiae 19.) Budapest: Néprajzi Múzeum – Museum of Ethnography.

[19] „A paradicsommadár-vadászat adója évi 100 márka. Ezt már megváltottam, ez alól kivétel nincs, a kormányzó éppúgy fizeti, ha barátai számára ajándékul löveti." Bíró é.n. [1923]: 34.

BÍRÓ Lajos

1899 *Biró Lajos német-új-guineai (Berlinhafen) néprajzi gyűjtéseinek leíró jegyzéke. / Beschreibender Catalog der Ethnographischen Sammlung Ludwig Biró-s aus Deutsch-Neu-Guinea (Berlinhafen).* A Magyar Nemzeti Múzeum költségén kiadja a M. N. Múzeum Néprajzi Osztálya. / Auf unkosten der Ung. Akademie der Wissenschaften und des Ung. Nationalmuseums herausgegeben durch die Ethnographische Abtheilung des Ung. Nationalmuseums. (A Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Gyűjteményei I. / Ethnographische Sammlungen des Ung. Nationalmuseums, I.) Budapest: Hornyánszky Viktor császári és királyi udvari könyvnyomdája. Kaiserliche und Königliche Hofdruckerei Victor Hornyánszky.

1901 *Biró Lajos német-új-guineai (Astrolabe-öböl) néprajzi gyűjtéseinek leíró jegyzéke. / Beschreibender Catalog der Ethnographischen Sammlung Ludwig Biró-s aus Deutsch-Neu-Guinea (Astrolabe-Bai).* (A Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Gyűjteményei III. / Ethnographische Sammlungen des Ung. Nationalmuseums, III.) Budapest: Hornyánszky Viktor császári és királyi udvari könyvnyomdája. Kaiserliche und Königliche Hofdruckerei Victor Hornyánszky.

é.n. [1923] *Hét év Uj-Guineában. Levelek két világrészből.* Budapest: Világirodalom-kiadás. A Hat Világrész. Utazások és felfedezések, VI.

1932 *Uj-guineai utazásom emlékei.* Budapest: Királyi Magyar Természettudományi Társulat. / Népszerű Természettudományi Könyvtár 13./

BODROGI Tibor

1949 Yabim Drums in the Bíró Collection. *Folia Ethnographica* 1. 205–222.

1951 Bíró Lajos. *Ethnographia* LXII. 217–222.

1953 Some Notes on the Ethnography of New Guinea. *Acta Ethnographica* III. 91–184. [1. Initiation Rites and Ghost-Cult in the Astrolabe Bay Region. 91–144.; 2. Bast Shields from the Huon-Gulf Region. (= Art in New Guinea II.) 144–184.]

1954 Fenichel Sámuel. *Ethnographia* LXV. 567–580.

1955 Art in New Guinea. III. Wooden-bowls from the Huon Gulf Region. *Néprajzi Értesítő* XXXVII. 243–255.

1956 Art in New Guinea. IV: Tago Masks from the Tami Islands. *Acta Ethnographica* V. 189–193.

1961 *Art in North-East New Guinea.* Budapest: Publishing House of the Hungarian Academy of Sciences.

1978 Bíró Lajos (1956–1931). Levél Új-Guineából. Halotti emlékünnepségek Új-Írországból. In *Messzi népek magyar kutatói. Az egyetemes néprajz magar előfutárai és művelői.* [Válogatta, szerkesztette, a bevezetést és az életrajzok egy részét, valamint a jegyzeteket írta: Bodrogi Tibor.] Budapest: Gondolat Kiadó.

1979 Lajos Bíró 1856–1931. Ein ungarischer Pionier der Neuguinea-Forschung. *Kleine Beiträge aus dem Staatlichen Museum für Völkerkunde,* Dresden 3. 1979/1980: 44–45.

1987 Bíró Lajos: *Hat év Új-Guineában. Válogatott írások.* [Válogatta, a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta, az irodalomjegyzéket összeállította: Bodrogi Tibor.] Budapest: Gondolat Kiadó.

HOFFMANN, Albert
1948 *Lebenserinnerungen eines Rheinischen Missionars, Band 1: Auf dem Missionsfeld in Neu-Guinea.* Wuppertal-Barmen: Verlag der Rheinischen Missionsgesellschaft.
VARGYAS Gábor
1986 *Data on the Pictorial History of North-East Papua New Guinea.* (Occasional Papers in Anthropology Nr. 1.) Budapest: Ethnographical Institute of the Hungarian Academy of Sciences.
1991 „Bíró Lajos". In Christopher Winters (general editor): *International Dictionary of Anthropologists*. Compiled by Library-Anthropology Resource Group. 61–62. New York and London: Garland Publishing.
2000 Óceánia-gyűjtemény. In Fejős Zoltán (főszerk.): *A Néprajzi Múzeum gyűjteményei*. Budapest: Néprajzi Múzeum.
2004 Bíró Lajos (1856–1931) emlékezete. *Ethnographia,* 115: 441–455.
2008 The Oceanian Collection. In J. Gyarmati (ed. by): *Taking them back to my homeland... Hungarian Collectors – Non-European Collections of the Museum of Ethnography in a European Context*. 207–248. Budapest: Museum of Ethnography.
2011 „Mennyire nem olyan a természeti ember, a »vadember«, mint ahogy odahaza elgondoljuk!" *Néprajzi Értesítő* XCIII. 31–36.

Vargyas Gábor
DSc. MTA BTK Néprajztudományi Intézet, Tudományos Tanácsadó
e-mail: vargyas@btk.mta.hu

Gábor Vargyas

Through each other's eyes: How the Hungarian naturalist Lajos Bíró saw German missionaries in New Guinea, and vice versa

The author confronts two, so far hardly known or used sources in relation to the life and activity of the Hungarian collector of natural sciences and ethnography, Lajos Bíró in New Guinea (1896–1901). In one of these documents, a letter dated in 1898, Lajos Bíró ironically caricatures the „pietissima-ortodoxissima" milieu of the missionary station in Simbang in the Huon Gulf. In the other letter (the other side of the coin) Albert Hoffmann, a German missionary who lived in the Astrolabe Bay between 1892 and 1904 (at the same time when Bíró did) reports ironically on the local assessment of Bíró's more than strange deeds. The author relying on these two sources analyses the social position, status and place of Lajos Bíró in the hierarchy of colonial society, as Bíró was a foreigner, an outsider on a German colony (and did not even have an 'appropriate' class background), and discusses the prestige of the (natural) scientist Bíró and in general the prestige of science in colonial setting.

Granasztói Péter

Tárgyegyüttesek az életút elején

[Szőcsné Gazda Enikő: Háromszéki hozomány a 19. században. Szentendre, Skanzen Kiadó, 2015.]

Szőcsné Gazda Enikő Háromszéki hozomány a 19. században című könyve, ami a Szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum kiadásában jelent meg, egyszerre egy nagy monográfia és a további kutatásokat segítő forrásközlés, az utóbbi évek egyik legfontosabb történeti néprajzi kutatása. Alapja, lényege az a több forrásból összegyűjtött 117 db hozománylevél, aminek elemzése a könyv első, míg forrásközlése a második fele. A hozománylevelek bár korábban is izgatták a kutatókat, szisztematikus összegyűjtésükre egy településről, vagy mint az adott esetben egy tágabb vidékről alig találunk kisebb példákat.

A magyarországi és a nemzetközi kutatás is az ingó és ingatlan vagyont optimális esetben a maga teljességében összeíró hagyatéki vagy vagyonleltárakra, becsükre, árverésekre, illetve a végrendeletekre fókuszált. Ennek egyik, a szerző által is tapasztalt és ismertetett oka az, hogy míg egyéb inventáriumokból Magyarországon is szép számban maradt meg a 18. század utolsó évtizedeitől, nem is beszélve a 19. század második feléről, addig a hozománylevelekből csak alig. Utóbbi magyarázatát a könyvben részletesen kifejti: a hozományleltárak létrejöttét bár bizonyos előírások szabályozták, alapvetően az adott család érdeke volt elkészítésük. Ez leginkább a módosabb, nagy hozományt adó családokra volt jellemző. Eközben a hagyatéki leltárak készítése hivatalos személy által, , különösen a 19. század közepétől, kötelező volt, mert így lehetett biztosítani az árván maradt kiskorú gyerekek vagyonának fennmaradását, nagykorúvá válásukig. Míg a hozományleltárt a családi iratok között őrizték leginkább, és fennmaradásuk sokkal esetlegesebb volt, addig az inventáriumok más típusai a levéltárakban nagyszámban megtalálhatóak. A Néprajzi Múzeum 10 ezer darabos inventáriumgyűjteményében alig több mint 100 db hozományleltár található, persze ezt a számot a gyűjtési célok is befolyásolták.

A székelyföldi hozományleltárak keletkezésének ugyanakkor egy egyedi okát is feltárta a Szőcsné Gazda Enikő. A katona rendű székelység minden egyes ajándékozási aktusát írásban kellet rögzíteni és engedélyeztetni, ami a hozományleltárakra is érvényes volt, bár betartásuk nem volt következetes, de jól kimutatható a leltárakban, amelyeket gyakran a katonai tisztségviselők is aláírtak. Ennek ellenére a családnak volt a fő érdeke, hogy összeírják a hozományt, éppen ezért nem is a katonai iratok között, hanem a családi iratok között maradtak fenn.

Az inventáriumok kutatása Magyarországon is nagy hagyományokra tekint vissza, hiszen Hoffmann Tamás kezdeményezése nyomán és Benda Gyula munkásságának köszönhetően a Néprajzi Múzeumban létrehozott inventáriumgyűjtemény az inventáriumkutatás módszertani és szervező központja volt az 1970-es évek végétől közel két évtizeden át. Benda Gyula és kutatócsapata a forrástípus feldolgozása, elem-

zése érdekében óriási és pótolhatatlan, de nem látványos előmunkálatokat végzett (például összegyűjtötte 10 ezer inventárium másolatát).A kutatásba a történeti- vagy társadalomnéprajzi kutatók legjelentősebb képviselőit kapcsolták be (Kocsis Gyula, Szilágyi Miklós, Juhász Antal, Bencsik János, Horváth D. Tamás, Gráfik Imre, Nagy Zoltán, Zólyomi József, Körösi Ilona, Rácz István, Szenti Tibor, Tóth Ferenc), akik gyűjtötték az inventáriumokat, vagy a tárgyi világra vonatkozó elemzéseket végeztek. Sőt érdekesség, az ismertetésre készülve szembesültem azzal, hogy a szerző által is elődnek tekintett Kósa Szántó Vilma, akinek gyűjtései több mint 30 leltárral járultak hozzá 117 darabos háromszéki mintához, tőle is található 20 darab háromszéki leltár másolata a gyűjteményben. Mindez jelzi, hogy a Benda Gyula vezette kutatási projekt milyen széleskörűen igyekezett a kutatásokat szervezni, segíteni.[1]

Ennek a kutatói hagyománynak nagyszerű folytatása Szőcsné Gazda Enikő elemzése. Különösen emeli értékét kutatásának, hogy egy eddig alig használt irattípus teljes keletkezéstörténeti, jogi körülményeit is bemutatja. Valamint még fontosabb, hogy míg az említett kutatók az alföldi és dunántúli mezővárosok, esetleg falvak leltárait kutatták és tárták fel, addig Erdélyből Jakó Zsigmondon, B. Nagy Margiton és végrendeleteket elemző Tüdős S Kingán kívül az inventáriumok elemzése nem valósult meg,[2] így először kapunk átfogó képet a 19. századi tárgyi világ sajátosságairól, és főleg változásának jellemzőiről. Külön érdekes az 1875 utáni időszak bevonása az elemzésbe, amely az inventáriummal végzett elemzésekből korábban, az 1850 előtt korszakra fókuszáló kutatói törekvések miatt kimaradt.

A hozományleltárak ugyanakkor teljesen más típusú iratok mint a hagyatéki leltárak, becsűk árverések, hiszen a családi életciklus vagy egy-egy háztartás, család kezdetének a dokumentuma, a női vagyon, a feleség által a házasságba hozott javak listája. Így bár nem egy egész háztartás vagyoni-ingó-ingatlan viszonyaiba nyerhetünk betekintését, mégis a tárgyi világ legfontosabb területeiről, fő darabjairól, mint a bútorok, a textil és viselet valamint a háztartási eszközök. De a hozományleltáraknak nem is az a legkülönlegesebb sajátossága, hogy segítségükkel elmúlt korok tárgyi világait lehet rekonstruálni, hanem az, hogy különböző társadalmi rétegek, egyének tárgyakhoz fűződő viszonyát hűen tükröző dokumentum, hiszen, ami a hozományba bekerült, az a feleség és tágabb családja választásának volt az eredménye. Ezt a választást, mint számtalan néprajzi vizsgálat is bizonyítja, alapvetően társadalmi és kulturális okok befolyásolták, kevésbé a praktikus, a tárgyak használatához fűződők. Egy hozománylistában a menyasszony családjának társadalmi-vagyoni helyezte, társadalmi aspirációi, törekvései is megjelentek, hiszen a hozomány közszemlére volt téve, mint azt a borítón is látható fénykép olyan látványosan mutatja.

Izgalmas része a könyvnek a leltárak készítésének, az „irogatás" körülményeinek a rekonstruálása, a tágabb család és barátok szerepének feltárása. Egy közösségi alkotás volt szinte a hozomány, amelynek nagyon erős üzenete lehetett a szűkebb és tágabb közösség számára.

---

[1] Részletesebben Árva–Granasztói 2000: 697–715.

[2] Jakó 1957.; B. Nagy 1973.; Tüdős S. 1998.

Ennek a tudatosan megszerkesztett tárgyegyüttesnek a segítségével a paraszti-mezővárosi-városi és felsőbb nemesi rétegek tárgyhasználatának, a tárgyak terjedésének folyamatait is sikeresen, rendkívüli alapossággal tárta fel Szőcsné Gazda Enikő elemzése.

Az elemzés a 17–18. századi kisebb, és csak vagyonos nemesekre vonatkozó minta (23 db) ismertetése után a 19. századi 117 hozomány levél elemzésére koncentrál, három periódusban bemutatva a változásokat, 1800–1848, 1848–1875 valamint 1875 és 1900 között.

A forráshasználatnál, mint minden inventáriumelemzésnél a reprezentatvitás a kulcskérdés, hiszen az inventáriumok ritkán, csak Európa néhány különleges forrásadottságú vidékén statisztikailag reprezentatívek. 117 hozományleltárral kellett elemezni 100 év változásait, egy kb 100-130 ezres lélekszámú régióban. A két szám közötti óriási különbség is indokolt volna egy önálló fejezetet, ami a forrás korszakonkénti eloszlását, összetételét, reprezentativitásának problémáit is bemutatja. Az olvasónak nehézséget okoz, hogy átlássa egy-egy korszakban hány leltár tartozik, összefoglaló táblázat erről nem született. De a társadalmi rétegek szerinti eloszlásáról is fontos lett volna beszámolni, mert nem egy település, hanem egy összetett, különféle településtípusokkal és társadalommal rendelkező egész régió volt a tárgya az elemzésnek.

Az inventáriumelemzések módszertana sokféle lehet, a háromszéki hozományleltárak elemzése tudatosan mellőzte az adatbázis használatot, és nagy fenntartásokkal viszonyult a kvantitatív módszerekhez. Sőt, a könyv módszertani fejezetében az adatbázis használata, a kvantitatív módszerek elég élesen szembe állításra kerülnek a finom, kvalitatív, mikrotörténeti módszerekkel. Ez a megállapítás legfeljebb az 1970–80-as évekre lehet igaz, amikor a személyi számítógépek még nem léteztek, a kutatók szobányi méretű lyukkártyás számítógépeket használtak. Ekkor még valóban kódolni kellett az adatokat, és kutatónak számítógéphez értő statisztikusokat kellett segítségül hívnia. A kódolással a forrás átalakult, kikerült a kutató ellenőrzése alól, csak kész számításokat kapott vissza az általa feltett kérdésekre. Azonban a könnyen kezelhető számítógépes adatbázisok korában, amikor ezek akár az otthoni irodai szoftverek részét is képezik, teljesen más a helyezet. Már az 1990-es évek óta az adatbázisok, például amit Benda Gyula kidolgozott a Néprajzi Múzeumban, a tükörképe a forrásnak, vagyis egy digitális forrásközlésnek számít, ami minden nyelvi és tartalmi egyediségét, az inventárium tételeinek sorrendjét is megőrzi.[3] Így az adatbázis bizonyos mennyiségű adatmennyiség és összetett kutatási kérdések-célok esetén egy kikerülhetetlen segédeszközévé vált a kutatóknak, hiszen az inventáriumokban összeírt mennyiségek, tárgytípusok, azok összetételének-különbségeinek összefüggéseit és tulajdonosaiknak például társadalmi összetételét, bármilyen szemléletű elemzésről is legyen szó, tapasztalati úton nem lehet átlátni, vagy akár manuálisan rendszerezni azokat hihetetlen munka. Nem véletlen, hogy a múzeumok is adatbázisokat használnak nyilvántartásaikhoz, amelyek a gyűjtemények megismerésének egy más dimenzióját jelentik. Sőt az adatbázisok teszik lehetővé az igazán finom, aprólékos, egyedi sajátosságokra odafigyelő kvalitatív és mikrotörténeti elemzést, például az egyéni sajátosságok-különbségek számontartását, egyedi, különleges vagy átlagos esetek megszemélyesített bemutatását. Mert a legkülönfélébb szűréseket, válogatáso-

[3] Lásd pl. Granasztói 2010: 43-48.

kat indíthat maga a kutató az elemzési céljainak megfelelően: néhány másodperc alatt átlátja, megismeri például az összes sublótot tartalmazó esetet-tételt kinek volt 2 vagy 3 fiókos, mit tartottak bennük, lakkozottak, politúrosak vagy festettek voltak. De azt is, hogy kik voltak a sublóttulajdonosok és ez alapján társadalmilag mennyire meghatározott a tárgy. Egy következő lépés lehet az úgynevezett kvantitatív módszerek bevetése, amelyek közül a legegyszerűbbek is segíthetnek megérteni jelenségeket, mint az átlag, minimum vagy maximum értékek, mennyiségek vagy a bonyolultabbak, amelyek az át nem látható kapcsolatokra, összefüggésekre mutatnak rá. Bár a háromszéki leltárak elemzésének céljai elérhetőek voltak a korszakokra és társadalmi rétegekre bontás miatt kézi módszerrel is, hiszen maximum 18 leltár kellett egyszerre elemezni (lásd lovas katonák csoportja), de ennek ellenére az összefoglaló táblázatok sokat segítették volna az elemzések megállapításainak a megértését. Például az ágynemű és annak különböző típusainak a száma a szakirodalom és a könyv szerint is tudatosan meghatározott volt a hozomány összeállítói által, mennyiségek szerint történt, így érdekes lett volna egy táblázatban látni a párnák, derékaljak, lepedők stb. számát egy-egy réteg vagy akár egyének szerint is. Ugyanakkor nagy erénye a megközelítésnek az egyéni esetek részletes bemutatása, elemzése, összehasonlítása, amely különösen izgalmas és látványos eredményeket hozott a normáktól való eltérők, különleges esetek bemutatásakor.

A szerző a leltárak feldolgozása során, az egyes periódusokon belül a vagyonosabb rétegektől a szegényebb rétegekig követi nyomon a listákon megörökített hozomány összetételét, a hozományba adott tárgytípusokat külön is elemezve, mint a bútorok, ágynemű, ruhanemű, asztali edények-textíliák, illetve a később feltűnő, egyre gyarapodó egyéb háztartási eszközök. Nagyon jó döntés volt, hogy minden társadalmi réteg hozománya bekerült az elemzésbe, így a gazdag nemesek mellett a tanítók, városi lakosok, akár kereskedőké is, és természetesen a sajátos székely társadalom rétegei, mint a lovas és gyalog katonák, illetve a jobbágyok/zsellérek.

A hozományok a nagy reprezentációs értékkel bíró tárgytípusok esetében, mint a tároló és ülőbútorok, a felsőruhák, az ágynemű valamint a különleges konyhai háztartási tárgyak egyedülálló lehetőséget kínálnak, arra, hogy elterjedésük történetét, és az ebben kulcsszerepet játszók kilétét rekonstruáljuk. Nem véletlen, hogy K. Csilléry Klára is úgy tudta néprajzi gyűjtéssel a 19. századi bútorok korszakait rekonstruálni, hogy a lányok, szülők, nagyszülők, dédszülők hozományba kapott bútorát nyomozta: erre feltételezhetően jól emlékeztek az adatközlők.[4] A hozománylistákban viszont minden megőrződött, így a tárgyi világ széles körének értelmezése lett a könyvben a kutatás tárgya. A leltárakkal datálni lehetett, hogy az adott tárgy melyik társadalmi rétegnél és mikor lett a tárgyi világ meghatározó része, kik voltak a mintaadók. A könyvben ennek aprólékos és élvezetes bemutatása történik meg. Meglepő, hogy a folyamatok, tárgytípusok mennyire hasonlítanak az inventáriummal végzett kutatások eddigi eredményeire, például Benda Gyula keszthelyi vagy az általam is végzett kiskunhalasi, de sok más részelemzésre is.[5] Például a hozományba kerülő bútorok típusai és mennyisége, a folyamatosan gazdagodó tárgyegyüttesek Háromszékre is jellemzőek, nem különböznek

[4] K. Csilléry 1952.
[5] Benda 1989.; Granasztói 2010.

a dunántúli vagy alföldiektől, csak az elterjedés üteme más. De hasonlóak mondhatóak el az ágyneműről is. Háromszéken is a nemesek diktálják a divatot, hozzá igazodnak azok, akik képesek erre. Mindenütt az egyik kulcs bútor a sublót, ami fokozatosan terjed a kevésbé módosak körében, miközben a nemesek már ruhásszekrényeket kezdenek a hozományba tenni a század második felében. Például 1848 előtt a sublót még nem jutott túl a nemesi háztartásokon, minden más társadalmi réteg ládákban tárolta a textíliákat. De a pohárszék vagy később az almáriumok típusainak megjelenése és a vagyoni-társadalmi hierarchia mentén való terjedése a többi vizsgálattal cseng egybe. A szegényebbek számára hosszú évtizedeken át a ládák maradtak, csak azok nagysága, száma jelentette a különbségeket. Kulcsdarabnak tűnik a tükör, amelynek nagyobb, fali változatai is inkább a reprezentációt szolgálhatták és fokozatosan kerültek csak be a szegényebbek hozományába. Hasonlóan izgalmas tárgya az elemzésnek és a lakáskultúra átalakulásának a kanapé. K. Csilléry Klára tanulmánya óta erre a bútortípusra is külön figyelmet érdemes fordítani, hiszen a polgári lakáskultúra-lakáshasználat és annak átvételének is az egyik kulcsdarabja.[6] Szőcsné Gazda Enikő részletesesen elemzi a kanapé szerepét, kihasználva a részletgazdag leltárakat. De persze ez a ritka bútor nemesi hozományokban található meg, csak 19. század végére jut el esetleg egy-egy nem nemesi háztartásba. A szegényebb rétegek esetei, mint minden inventárium mintában, ebben is, alulreprezentáltak, hiszen egy-egy ládányi hozományt ritkán írtak össze. A néprajzi analógiák segítenek megérteni a legszegényebbek helyzetét a házasságkötés után. K. Csilléry Klára megfigyelte, hogy a szegényebb fiatal házasoknak gyakran olyan kevés tárgya, bútora, vagyis hozománya volt, hogy amikor étkezéshez készültek, becsukták az ajtót, leültek a földre és úgy ettek, mert szégyellték szegénységüket, és amint lehetett aztán használtan vettek asztalt, széket.[7] Ezeknek a rétegeknek, ha egyáltalán készült hozományleltára a fennmaradása már nagyon esetleges. De ez minden inventárium típusra igaz, például még Párizsban is, a párizsi köznép anyagi kultúrájának vizsgálatakor sokkal többet kellett keresni a levéltárakban Daniel Rochenak, hogy a szegényebb rétegek leltáraiból is megfelelő mennyiség álljon a rendelkezésére.[8]

Az elemzés főszereplője természetesen az ágy és az ágynemű, amelynek mennyiségi, típusbeli különbségei részletesen bemutatásra kerülnek. A kelengye mennyisége, megszerkesztettsége részletesen feltárt, többek között a recens gyűjtésen alapuló, Hofer Tamás és Fél Edit kalotaszentkirályi kelengyéről írt meghatározó tanulmányában,[9] viszont ennek történeti alakulásáról, differenciáltságáról az ismertetésre kerülő könyvből találunk sok adatot, pontos mennyiségeket korszakonként és társadalmi rétegenként. Így például az aprólékos elemzésnek köszönhetően nyomon követhető a derékaljak szerepének csökkenése, a paplan szerepének növekedése, vagy a csergék arányának növekedése, ahogy haladunk lefelé a társadalmi ranglétrán.

Hasonlóan izgalmas a viseletek bemutatása, hierarchiája a hozományokban, amelyek, különösen a prémes felsőruháknak az értéke 1848-előtt a bútoroknál is magasabb

[6] K. Csilléry 2002.
[7] K. Csilléry 1952: 109.
[8] Roche: 1981.
[9] Fél–Hofer 1969.

volt, vagyis a bundáknak, köpönyegeknek. Míg a házi készítésű darabok aránya növekszik a társadalmi hierarchiát követve, a gyári eredetű anyagokból készültek viszont szaporodnak az időben előre haladva.

Az elemzés a forrásadottságoknak is köszönhetően legrészletesebben az 1848 előtti korszakkal foglalkozik, átfogó és részletgazdag képet festve annak anyagi kultúrájáról. A sok hozományleltárnak köszönhetően a székely katonarendűek vezető rétegének anyagi kultúrája különösen részletesen feltárt. De a kutatás nagy hangsúlyt fektet az 1848-as korszakhatár után időszak változásainak a felderítésére, a feltételezett, anyagi kultúrában is tükröződő átstrukturálódására a társadalomnak. Itt azonban egy komoly nehézséggel szembesült a kutató: az 1848 előtt meglévő társadalmi kategóriák már nem léteztek, a leltárak készítőjének társadalmi-vagyoni helyzetét, főleg réteghelyzetét a rendelkezésre álló hozományleltárak alapján szinte nem lehetett meghatározni.

Az átstrukturálódása a társadalomnak egy hosszú és több generációt érintő folyamat volt, ezért a 1848 a társadalmi és főleg az anyagi kultúra változásának a folyamatában nem jelent egy éles határt. A minta is olyan kis számú, hogy annak segítségével sokkal inkább az 1848 előtt és után is létező társadalmi jelenséget lehet tapasztalni, például, hogy vannak felemelkedő és süllyedő rétegek és egyének. De ezeket a folyamatokat nem befolyásolta közvetlenül az 1848-as forradalom és szabadságharc, például az 1850-es években vagy később tapasztalt, egy-egy egyénhez köthető változása az anyagi kultúrának korábbi okokra, az 1840-es években tapasztalható demográfiai változásokra és következményeire, az elszegényedésre, földaprózódásra vezethető vissza és nem a jobbágyfelszabadításra. Kivételt képezhetnek a nemesi rétegek, akik felülreprezentáltságuknak is köszönhetően nagyobb számban szerepelnek továbbra is a mintában, ami kézzel foghatóvá teszi a kisnemesi rétegek süllyedésének, az anyag kultúrában is tükröződő valóságát, de főleg disszonanciáit, amire Kósa László is számos példát hozott.[10]

A változások az 1875 utáni időszakra rendkívül nagyok, amelyek közül csak egyet emelnék ki: az asztali edények, porcelán és fém edények nagy számát, amelyek erre a korszakra a reprezentáció nagyon fontos tárgyaivá váltak. A borítón is látható porcelánedények központi helye is jól szimbolizálja ezt a változást, és ennek a tárgytípusnak a megnövekedett szerepét. A késes villák, porcelánedények hozományba kerülése is a nemesi-polgári minta alapján terjedt, például a leggazdagabb nemes lánynak 23 porcelánedénye volt, míg szegényebbeknek csak néhány darab ebben az időszakban. Vajon használták-e a kávés edényeket, vagy ugyanolyan szerepük volt, mint a nagy tükröknek? Ezekre a kérdésekre már a legnehezebb válaszolni az inventáriumokat elemző kutatónak, hiszen megnevezések, listák alapján kell következtetéseit levonni.

A különbségek ebben a korszakban is óriásiak, hiszen egy kereskedő lány már egy többszobás házban élve szalonbútort kapott, és jól kivehető a leltárak adatai alapján is a szobák funkcionális elkülönülése. A sublótszerű kaszten ekkor már szélesebb rétegek körében elterjedt és megjelentek a konyhai almáriumok is, míg a leggazdagabbaknál az álló ruhásszekrények. De ebben a korszakban is a forrás reprezentativitása alapvetően befolyásolhatja a például a hozományba kapott tárgyak mennyiségét, mert ha a gazdagabb rétegek felülreprezentáltak, többen vannak, akkor az ő anyagi kultúrájuk

[10] Kósa 2001.

sajátosságai uralja a mintát is. Ez minden kisebb mennyiségű inventáriumon alapuló elemzésnek a nehézsége.

Összességében elmondhatjuk, hogy Szőcsni Gazda Enikő 117 leltár adatait rendszerezte, vetítette a 19. századi Háromszék társadalmi viszonyaira és e nagy munkának köszönhetően látványosan sikerült bemutatni egy újabb magyar régió anyagi kultúrájának a változását rekonstruálva az elterjedés időbeli és társadalmi dimenzióit. Külön értéke a könyvnek, hogy akit további részletek, egy-egy tárgy, tárgycsoportok érdekelnek maga is böngészheti, kutathatja a forrásközlésnek köszönhetően ennek a különleges forrástípusnak, a hozomány leltáraknak a sokaságát.

Irodalom

ÁRVA Judit – GRANASZTÓI Péter
2000 Inventáriumgyűjtemény. In: Fejős Zoltán főszerk. *A Néprajzi Múzeum gyűjteményei* Budapest: Néprajzi Múzeum.

BENDA Gyula
1989 Inventárium és paraszti gazdaság a XVIII–XIX. században. *Zalai Gyűjtemény* 28: 241–249.

K. CSILLÉRY Klára
1952 Vázlatok a tiszaigari népi lakáskultúrából. *Ethnographia* LXIII. 83–111.
2002 A kanapé és a köznépi lakáskultúra modernizálása. *Ház és Ember* 15: 59–85.

FÉL Edit – HOFER Tamás
1969 A kalotaszentkirályi kelengye I. Kísérlet a tárgyi világ rendjének feltárására. *Néprajzi Értesítő* LI: 15–36.

GRANASZTÓI Péter
2010 *Eltűnt mindennapok nyomában. Mezővárosi társadalom a tárgyi világ tükrében (Kiskunhalas,1760–1850)* /Tabula könyvek 10./ Budapest: Néprajzi Múzeum.

JAKÓ Zigmond
1957 Az otthon és művészete a 16–17. századi Kolozsváron. In Bodor András (et al. szerk.): *Emlékkönyv Kelemen Lajos születésének nyolcvanadik évfordulój*ára. 361–393. Bukarest: Tudományos Könyvkiadó.

KÓSA László
2001 *„Hét szilvafa árnyékában”*. Budapest: Osiris.

B. NAGY Margit
1973 *Várak, kastélyok, udvarházak, ahogy a régiek látták. XVII–XVIII. századi erdélyi összeírások és leltárak*. Bukarest: Kriterion.

ROCHE, Daniel
1981 *Le peuple de Paris*. Paris: Aubier-Montaigne.

TÜDŐS S. Kinga
1998 *Székely főnemesi életmód a XVIII. század alkonyán*. Bukarest: Kriterion.

Granasztói Péter
Főosztályvezető, Néprajzi Múzeum, Etnológiai Archívum
e-mail: grana@neprajz.hu

Richter Pál

Családi hagyományok és zenei kistájkutatás

[Pávai István: *A Sóvidék. The Folk Music of Sóvidék*. Hagyományok Háza, MTA BTK Zenetudományi Intézet, Budapest 2016 (DVD melléklettel)]

Mintegy mellékesen, szerényen említi a kiadvány címe, hogy DVD melléklet is tartozik hozzá. Bár a zenei hagyomány, a szokások, a táncalkalmak, a hangszeregyüttesek leírásával a könyv fejezetei rengeteg adattal, információval szolgálnak, mintegy igazolva Kodály szavait, hogy értékes zenefolklorista munkát lehet végezni akár egyetlen dallam lejegyzése nélkül, mégis népzenei, népzenekutatói szempontból a kiadvány központi része, ha tetszik lényege, amely köré minden rendeződik, a DVD lemez a maga 2996 hangzó adatával. Akik hasonló kiadványt szerkesztettek, nagyon jól tudják, hogy ilyen mennyiségű adat közreadásához már megfelelő számítástechnikai háttér szükséges, adatbázissal, az egyes dallamokat leíró adattáblával, digitalizált hang, kép és filmfelvételekkel, és mindezeknek programba foglalásával. Pávai az elmúlt években műfajilag hasonló kiadványokon dolgozott: 2012-ben a Magyar Népzenei Antológia DVD-ROM összkiadásában a Tánczene kötetet monografikus méretű résszel bővítette *A népi tánczene kistáji tagolódása Erdélyben* címmel.[1] Azután a Kolozsvári Folklór Archívum anyagából Zakariás Erzsébettel közösen adta közre Jagamas János gyűjtéseit 2014-ben, *Jagamas* János népzenei gyűjteménye címmel, majd 2015-ben jelent meg *Magyarózd* népzenéje Horváth István gyűjtései tükrében.[2] Mindegyik kiadvány könyv formátumú, DVD-lemezzel (lemezmelléklettel), magyar és angol nyelvű, illetve a Jagamas-kiadvány román nyelvű is.

Két utóbbi munkájával, a Magyarózddal és a Sóvidékkel Pávai igyekszik visszakanyarodni a magyar népzenekutatás már régóta hangoztatott fontos, ha nem a legfontosabb alapfeladatához, a települési, vagy kistáji zenei monográfiák elkészítéséhez. Bartók és Kodály is szorgalmazta már a hasonló falumonográfiák létrejöttét, és tudjuk, hogy viszonylag kevés ilyen született meg (Járdányi: Kide, Vargyas: Áj, Halmos: Kérsemjén, majd még néhány, többek között Szomjas-Schiffert, Ág Tibor, Barsi Ernő és Tari Lujza közreadásában)[3] pedig ezek alapján lehetne pontosan megrajzolni a zenei hagyomány táji tagolódását, és az egyes dallamok, dallamtípusok elterjedtségének határvonalait. E munkák alapján kaphatnánk sokkal részletesebb képet, az egyes vidékek előadói gyakorlatáról, zenés szokásairól. Ma már csak kaphattunk volna, hiszen az erre még valóban alkalmas időt elmulasztottuk. Ugyanakkor Pávai munkája éppen arra világít rá, hogy egyes települések, kistájak esetében az archívumokban, gyűjtőknél és

[1] Pávai 2012.

[2] Pávai–Zakariás 2014. (96 oldal, 7236 dallamváltozat, 3038 hangklip, 9512 kéziratoldal, 16 fotó); Pávai 2015. (216 oldal, 216 hangzó dallamváltozat, 73 fakszimile dokumentumoldal, 6 térkép, 37 fotó).

[3] Járdányi 1943.; Vargyas 2000 (a korábban már megjelent és az addig publikálatlan teljes anyagot tartalmazó kötet); Halmos 1951.; Szomjas-Schiffert 1994.; Ág 2006.; Barsi 1984.; Tari 2007.

egyebütt fellelhető dokumentumok, hangfelvételek, fotók, leírások, visszaemlékezések, hagyománytörmelékek és cserepek összesöprögetésével még mindig rekonstruálható a zenei hagyomány, ha nem is teljes, de az eddiginél teljesebb mértékben.

Pávai Sóvidék kiadványában is számos olyan, eddig a kutatás számára nem, vagy kevéssé ismert forrást, adatot találunk, amelyekkel erről a székelyföldi kistájról alkotott képünk jócskán gazdagodott. Ezt a gazdagodást szolgálja még a közreadás módja. A DVD-n lévő majd 3000 adatot különböző zenei és néprajzi szempontok alapján csoportosítva a keresések többirányúak lehetnek, és mintegy mátrixban jelölik ki a találatokat, találati halmazokat. Ha a *Példatár* lehetőséget választjuk, akkor az anyagból válogathatunk *Alkalomhoz nem kötött szövegműfajok*, *A naptári év szokásai*, *Munkaalkalmak*, *Az emberélet fordulói*, *Táncok* és *Zenei műfajok* szerint. Ez utóbbi alatt *rigmus*, *nem strofikus dal* és *strofikus dal* alosztályokat találunk. Rigmusból összesen 359 db-t, nem strofikusból 27 (közte egy virágvasárnapi passió Atyhából). A külső formai jellemzőkön túl az egyes adatok belső zenei tartalma szerinti csoportosítással a *Dallamcsoportok* menüpont szolgál az alábbi felosztásban: *Nem strofikus dallamok, Siratórokon strofikus dallamok, Pentaton középen járó, Pentaton ereszkedő dallamok, kiskvintváltók és rokon dallamok, Moll-terces, Dúr-terces ereszkedő dallamok, Régies kisambitusú dallamok, Újszerű kisambitusú dallamok, Boltíves nagyívű dallamok, Új stílus formájú népdalok és műdalok*. Minden egyes dallamcsoport elnevezéséhez rövid értelmező leírás tartozik, például a pentaton középen járó dallamok esetében: többnyire a lá-pentatónia középső (dó-ré-mi) hangjain mozgó dallamok, vagy boltíves nagyívűek esetében: olyan dallamok, amelyek dallamrajza boltíves, de nem visszatérő szerkezetűek. A dallamcsoport-kategóriák a magyar népzenekutatás eddigi dallamrendezési elveinek, elnevezéseinek az adott dallamanyagra leginkább adaptálható keveréke, amely kategóriákkal Pávai közreadásiban másutt is találkozhatunk. Érdemes azonban az egyes csoportokhoz tartozó alosztásokat is áttekinteni. A *Nem strofikusok* motívumismétlő, recitáló, kvazi-strófa csoportokból állnak. A *Siratórokon* dallamok felosztása főkadencia 2 vagy 1, főkadencia 4 vagy 3 szerint. A *Pentaton középen járók*nál a szótagszám a meghatározó: 6 vagy 12, 8, 11. A *Pentaton ereszkedők*: kvintváltó (kvartváltó), hasonló kezdősorok, eltérő kezdősorok, bővült vagy csonkult alapján oszlanak meg. A *Kiskvintváltók* kadenciák szerint (4 1 x 1, 7 1 x 1, 5 1 5 1 stb.). *Moll-terces ereszkedő dallamok*nál a hasonló kezdősorok, eltérő kezdő- és zárósorok, kétsorosak adják az alosztás alapját. A *Dúr-terces ereszkedők*nél alcsoportot jelentenek a dúr-kvintváltók, valamint a hasonló kezdősorok, eltérő kezdő- és zárósorok, eltérő kezdősorok szerinti felosztás. A *Régies kisambitus*ban szekvenciázó, sorismétlő, kanásztánc ritmusú, tonális változékonyságú csoportokat találunk, míg az Újszerű *kisambitus*ra a kötetlen dallammozgás, szekvenciázó, sorismétlő, további plagális dallamok, félsor-ismétlő, féldallamok besorolás talál. A *Boltíves nagyívű dallamok* a kezdősor kadenciája szerint rendeződnek, az Új stílusú *és műdalok* kategóriája a négy jellemző sorszerkezet (AABA, ABBA, AA^5A^5A, AA^5BA), valamint az önállósult féldallamok szerint. Jól látható, hogy az alcsoportok létrehozásának szempontrendszere vegyes, az egyes nagyobb tömbök között a formai, hangnemi és dallamvonalbeli meghatározások keverednek. Érződik, hogy leginkább a vizsgált anyag természete, sokrétűsége diktálta ezt a sokféleséget. A rendezésnek egy ilyen típusú kiadványban

nem pusztán tudományos jelentősége van, hanem a felhasználóknak segít bemutatni, hogy egy-egy dallamtípusból hány változat található a gyűjteményben. A pentaton ereszkedő kvintváltó dallamok közül például az Édesanyám sok szép szava 23 változattal szerepel. Ráadásul hangfelvételeken csak Demény Piroska, valamint a szerkesztő-közreadó Pávai és volt diáktársainak különböző időpontokban végzett gyűjtéseiben maradt fenn, a Zenetudományi Intézet Népzenei Gyűjteményében csak lejegyzésben találjuk, hangfelvétel nélkül Végvári Rezső gyűjtéséből. A népzenekutató felhasználónak csupán annyi hiányérzete marad az összegyűjtött változatok kapcsán, hogy örülne, ha a dallamok típusszámát is megtalálná, az egyes dallamok további elterjedtségének vizsgálatát, áttekintését megkönnyítendő. De persze az sem baj, hogy ezt az utánanézést mindenkinek magának kell elvégeznie.

Külön értéke a kiadványnak, hogy az elkötelezett tudományos szakszerűség mellett szinte minden részletét áthatja a személyes kötődés nyújtotta többlet, ami nem véletlen, hiszen Pávai egyetemista korában korondi dédapjától, Máthé Ferenctől gyűjtött népdalokat fedezett fel a Kolozsvári Archívumban, többek között egy Kőműves Kelemen balladát, amit Jagamas közre is adott a *Romániai magyar népdalok* című kötetben.[4]

Irodalom

ÁG Tibor

2006 *Az árgyélus kismadár : Martos falu népzenei hagyománya*. Dunaszerdahely: Csemadok Dunaszerdahelyi Területi Választmány.

BARSI Ernő

1984 *A zene egy sályi pásztor életében.* Budapest: Akadémiai Kiadó. /Néprajzi tanulmányok/

HALMOS István

1951 *A zene Kérsemlyénben*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

JAGAMAS János – FARAGÓ József

1974 *Romániai magyar népdalok*. Bukarest: Kriterion Könyvkiadó.

JÁRDÁNYI Pál

1943 *A kidei magyarság világi zenéje*. Kolozsvár: Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet Rt. /Borsavölgyi kutatások/

PÁVAI István

2012 A népi tánczene kistáji tagolódása Erdélyben. In Richter Pál (főszerk.): *Magyar Népzenei Antológia.* Digitális összkiadás. DVD-ROM. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont – FolkEurópa Kiadó.

2015 *Magyarózd* népzenéje Horváth István gyűjtései tükrében*/The Folk Music of Magyarózd as Reflected in the Collections of István Horváth.* Budapest: Hagyományok Háza–MTA BTK Zenetudományi Intézet.

[4] Jagamas 1974: 220–222.

PÁVAI István – ZAKARIÁS Erzsébet (red./szerk./ed)
2014 *Colecţia etnomuzicologică a lui* János *Jagamas* în *Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”/Jagamas* János népzenei gyűjteménye a Román Akadémia Folklór Archívumában*/The Ethnomusicological Collection of János Jagamas at the Folklore Archive of the Romanian Academy.* Cluj-Napoca–Budapest: Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”–MTA BTK Zenetudományi Intézet– Hagyományok Háza.
SZOMJAS-SCHIFFERT György
1994 *Hej! Cserényem előtt... Kiskunhalas népdalai*. Kiskunhalas: Kiskunhalas Önkormányzata.
TARI Lujza
2007 Pásztó népzenéje. In *Pásztó zenei emlékei*. 35–160. Pásztó: Pásztó Város Önkormányzata.
VARGYAS Lajos
2000 *Áj, Egy felvidéki falu zenei világa – Áj, 1940./The Musical World of a Hungarian Village – Áj*, 1940. Budapest: Planétás Kiadó. /Jelenlévő múlt/.

Richter Pál
Intézetigazgató, MTA BTK Zenetudományi Intézet
e-mail: richter.pal@btk.mta.hu

Balogh Balázs

Egy népzenei kutatás társadalomnéprajzi vonatkozásai

[Pávai István: *A Sóvidék népzenéje/The Folk music of Sóvidék*. Budapest: Hagyományok Háza – MTA BTK Zenetudományi Intézet, 2016.]

A könyv 216 oldalas kétnyelvű kötet, keményfedeles, kifejezetten szép kiállítású, 11 db fekete-fehér fotóval illusztrálva. A fényképek a magyar és angol szövegek között, a kötet felénél helyezkednek el, mintegy elválasztva a magyar szöveget az angol fordítástól. Az angol szövegfordítás Rachel Maltese igényes munkája, aki más néprajzi tanulmányok fordítását is elvégezte már, például a MTA BTK Néprajztudományi Intézet Magyarország hármas határait vizsgáló OTKA kutatásának cikkfordításait is ő jegyzi.

Az angol szövegrész után következnek a kétnyelvű jegyzetek. Ez a megoldás technikai okokból, helyspórolási szempontból is érthető, hiszen lapalji jegyzeteléssel nagyobb terjedelmű volna a szöveg, ugyanakkor az olvasó számára kicsit megnehezíti a jegyzetapparátus használatát.

A kötetet bibliográfia és egy kétnyelvű helységnévmutató zárja, mely utóbbi nemcsak a könyvben előforduló, hanem a kötethez csatolt DVD-én szereplő helységneveket is felsorolja.

Rövid, de velős kötetet írt a szerző, a magyar szöveg nyomtatásban 100 oldalnál kisebb terjedelmű. A papíralapú kiadványt remekül egészíti ki a DVD, amely rengeteg többlet információt tartalmaz, amelyekre a későbbiekben térek ki.

A *Sóvidék népzenéje* kötet jól illeszkedik Pávai István munkásságába, eddigi népzenei kutatásaiba. Mindezek magukban hordozzák a néprajzkutatás azon meghatározó szemléletét, amely a kulturális jelenségeket szoros összefüggésrendszerben igyekeznek vizsgálni.[1] Jelen munkában is a Sóvidék népzenéje, mint komplex rendszer jelenik meg, amelynek elemei szoros összefüggésrendszerben állnak egymással. Az egyes elemek nem vizsgálhatóak és értelmezhetőek önmagukban, a struktúra egészéből kiszakítottan. Mindezt a változás folyamataiban igyekszik megragadni a szerző.

A kötet a Sóvidéknek, mint néprajzi kistájnak a bemutatására is vállalkozik, természetesen a népzene vizsgálatát vezérfonalául választva. Ám a népzene rendszerének – csakúgy, mint a gazdálkodás-, a néphit-népszokás, a viselet rendszerének, vagy bármely más kulturális területnek – a megismerése nem lehet öncélú feladat. Értelmezésének csak társadalmi vetületében, meghatározottságában van relevanciája. Vagyis a népzenei elemzésnek is el kell vezetnie az adott (vagy helyi) társadalomnak, mint kontextusnak

[1] A teljesség igénye nélkül itt hadd hivatkozzak csak *Az erdélyi és a moldvai magyarság népi tánczenéje*, a *Zene, vallás, identitás a moldvai magyar népéletben,* vagy *Az erdélyi magyar népi tánczene* köteteire (Pávai 1993.; 2005.; 2012.;), melyek mindegyike két kiadásban jelent meg (lásd *Irodalom*).

a jobb megismeréséhez.[2] Pávai István már a kötet elején biztosít minket arról, hogy nem pusztán deskriptív jellegű munkával van dolgunk. A személyes hangvételű *Kapcsolódásaim a Sóvidék népzenéjéhez* kezdő fejezetben beszámol felmenőinek sóvidéki eredetéről, a helyi társadalom korabeli viszonyairól, a nagyszülőkről őrzött emlékekről, a gyermekkori táncélményeiről. Személyes vallomás ez, amelyben feltárul előttünk, hogy a marosszékinek nevezett forgatóstól, a virtuóz tánc látványától, a hagyományos hegedű-cimbalom-bőgő összetételű zenekari muzsikától lenyűgözött gyerekből hogyan válik ugyanennek a zenei és tánckultúrának avatott kutatójává Pávai István.

A kötet összeállításának szempontjai nagyon fontos – szintén bevezető – fejezete a könyvnek. A leglényegesebb, hogy itt magyarázza el a szerző, mit tartalmaz a DVD melléklet. Véleményem szerint túlontúl szerény a DVD bemutatásakor az anyag jelentőségét illetően. Kétségtelenül igaz, hogy „böngészhető és kereshető" rajta a Sóvidék népzenéjének archív anyaga hang- mozgókép-felvételek, kottás lejegyzések és egyéb dokumentumok formájában. De azt egy szóval sem említi, hogy közel 3000 elolvasható és jórészt eredeti felvételen meghallgatható sóvidéki népdalt tartalmaz a DVD! Az adatbázisba rendezett anyagokat többféle rendszerezésben is lehet keresni a *Példatár* (itt tematikai például naptári év szokásai, emberélet fordulói stb.) és a *Dallamcsoportok* menüpontban (itt zenei szempontú rendszerezésben). Ebben a fejezetben mondja ki a szerző azt is, hogy nem volt célja egy klasszikus monográfia létrehozása, a vizsgált terület teljes népzenei elemzése. E munka a Sóvidékről gyűjtött magyar népzenei anyag kritikai szemléletű, strukturált közreadása. A területi körülhatároláshoz lényeges meglátás, hogy a szerző a táncnak és a tánczenének azért tulajdonít kiemelt jelentőséget, mert a kistáji identitásban nagy szerepet játszik. Pávai István megfogalmazásában: „Ha lehet a tánc fontossága szempontjából is osztályozni a néprajzi tájakat, akkor elmondható, hogy a Sóvidék a kiemelten tánckedvelő tájak közé tartozik." Tömör, kétoldalas összefoglalást olvashatunk a Sóvidék népzenéjének eddigi gyűjtéséről, amelyben csak érintőlegesen, szerényen említi meg magát, a mintegy három évtizedes Sóvidéken folytatott gyűjtési munkáját. Itt hadd ejtsek szót arról, hogy a Sóvidéken gyűjtött kutatók, táncosok, koreográfusok körében megemlíti Tímár Sándort is. A DVD-n (a saját, Martin György, Juhász Zoltán és más kutatók mellett) Tímár gyűjtőfüzetének lapjait is közli 1980-ból. Ennek a gyűjtésnek is az eredménye, hogy Tímár Sándor 1980–81-ben megalkotja a Sóvidéki táncok koreográfiáját, amelyet a Bartók néptáncegyüttes mutat be. Az együttes elnyeri a Szolnoki Néptáncfesztivál első díját, óriási siker lesz és ezzel a sóvidéki táncok az 1980-as évek elejétől berobbannak a táncházmozgalomba.[3]

Ezután következik *A Székelyföld népzenei szempontú táji tagolódása*, majd külön tárgyalva *A Sóvidék mint néprajzi kistáj*. Ezek a fejezetek jól illeszkednek abba a markáns kutatói arculatba, amely a kultúra szerveződésének térbeli elterjedését igyekszik megállapítani. A székelyek esetében adott, hogy a Székelyföldet olyan nagyobb identi-

[2] Negatív példaként említhetnék sok hazai és külföldi esetet. A viselet témakörében például elkészülnek olyan disszertációk, amelyekben a szerző felsorolja és részletesen leírja egy falu teljes öltözetarzenálját. Elkezdi a főkötőtől és befejezi a csizmával. De a tárgyleírásokon kívül nem tudtunk meg semmit arról, hogy ki, miért, hol, mikor, milyen alkalomból, milyen életkorban stb. viselte az adott mellényt vagy hátralökős lityát.

[3] Szíves információ Fülemile Ágnestől, aki ekkor a Bartók együttes tagja volt. Vö. Juhász 1993: 86–87.

tásrégiónak tekinthetjük, amelyben az egykori székek középtájakat képeznek, s ezeken belül a hegyvonulatokkal, vízválasztókkal szabdalt és patakvölgyekkel, úthálózattal összekötött területek jelentős kulturális eltéréseket mutathatnak, úgynevezett mikro régiókat rajzolhatnak ki. A Kárpát-medencén belül sok más eddigi kutatás is jelzi, hogy egymással összefüggő területeken gyakrabban szoros és szerves társadalmi és kulturális kapcsolatok alakulnak ki, de egymással területileg nem közvetlenül érintkező települések esetében is előfordulnak ezek gazdasági, vallási, munkamegosztási stb. indokok következtében.[4] Pávai István a Székelyföldön belüli kistájak megrajzolásakor – nagyon helyesen – a történeti közigazgatási egységek mellett a helyi lakosság önbesorolását, hovatartozás-tudatát is figyelembe vette a népzenei szempontú tájbeosztása kialakításakor.[5] Egyértelművé teszi, hogy létezik egy valamikori régies dallamanyag, erre „rátelepszik" egy egységesítő polgári eredetű zenei kultúra, amit kívülről hoztak a nagyvárosokban munkát kereső és hazajáró székelyek. Polgárosodás, amely az ipar, a vasút, a bánya, a fürdőkultúra révén más-más intenzitással, de hatott a Székelyföld egészére. A markáns kistáji különbségeket az adja, hogy hol, milyen mértékben maradt fenn a régi dallam- és táncanyagból valami, illetve az újabbak átvétele milyen megtermékenyítő erővel színezte a helyi zenei és táncanyagot. Úgy vélem, hogy Pávai István Székelyföldre vonatkozó népzenei szempontú kistáji besorolása kifejezetten hasznos, modellértékű a néprajzkutatás egésze számára. *A Sóvidék mint néprajzi kistáj* fejezetben részletesen kifejti, hogy a Kis-Küküllő és a Korond-vize völgyében elhelyezkedő mikrotáj nagyobbrészt Udvarhelyszéken (Parajdi Sóvidék: Korond, Atyha, Alsó- és Felsősófalva, Parajd), kisebb részt Marosszék területén (Szovátai Sóvidék: Szováta, Sóvárad) fekszik. Ebben a szerző ellentmond annak a néprajztudományban ismert meghatározásnak, hogy „Az új zenei stílus alapján és a tánc területi csoportosítása szerint a megyehatár csoporthatár is." (Borsos Balázs foglalja össze Martin, Vargyas és Magyar Népzenei Antológia szerkesztői alapján. Itt jegyzem meg, hogy esetleg a kötet irodalomjegyzékében helye volna Borsos Balázs: *A magyar népi kultúra regionális struktúrája* könyvének, amely a legújabb és legteljesebb ilyen jellegű munka. Már csak azért is, mert Borsos éppen Pávai Istvánra is hivatkozva ír a Sóvidék körül határolásáról.) A szerző áttekinti azt is, hogy a különböző kutatók más-más kutatási témájukon keresztül hogyan tágítják vagy szűkítik a Sóvidék határait, hogyan terjesztik ki besorolásukat olyan településekre, amelyeket – általában egy-egy kulturális elem meglétére vagy hiányára alapozva – odatartozónak vélnek.

A kötet második felében az Éneklés, rigmus, mondóka, *A hangszeres zene és a tánc alkalmai*, a *Hangszeregyüttesek* és a *Tánckészlet* fejezetekben olyan kérdésekkel foglalkozik, amelyek bemutatása, elemzése sokkal inkább a népzenei vonatkozásokat avatottan ismerő kollégáim feladata lehet. Annyit minden esetre fontosnak tartok megjegyezni, hogy a szerző ezekben a fejezetekben is jó áttekintést nyújt, és a különböző jelenségeket összekapcsoló és együttláttató szemlélete kiválóan érvényesül. A Sóvidék

[4] Itt hadd utaljak csak Barabás Jenő és Paládi-Kovács Attila munkásságára.

[5] Hasonló szemlélettel és ugyanezen megfontolások mentén (a házasodási körökre kiemelt figyelmet fordítva) kíséreltük meg a Kalotaszegen belüli kistájak határainak megállapítását. Lásd: Balogh – Fülemile 2004. Pávai Istvánnal szakmai konzultációkon cseréljük ki tapasztalatainkat.

teljes zenei univerzumát igyekszik bemutatni, tehát nem csak a klasszikus értelemben vett zenei műfajokkal foglalkozik, hanem áttekinti a zajkeltéstől, a füttyön át, a szi-szegéstől a játékhangszerekig a teljes zenei spektrumot. Az egyes adatközlőket idézve fontosak azok a kitételek, amelyekből plusz információt tudhatunk meg. Például: „Akkoriban még majdnem minden vasárnap bál volt a faluban". Vagy a hagyományos zenekari felállás megváltozásakor „Miklós Karcsi konnektoros zenekart alakított." Stb.

Végül kedvcsinálónak, ha nem dicsértem volna elég egyértelműen eddig ezt a remek könyvet ahhoz, hogy mindenki elolvassa, hadd hozzak elő egy-két olyan kultúrtörténeti érdekességet, amelyeket Pávai István bányászott elő.

A polgárosító erők tárgyalásakor Dr. Vajda Emil a Millennium évében, 1896-ban született *Emlék Korond gyógyfürdőről* írásából idézi a szerző, hogy a korondi fürdőben gyakoriak voltak a bálok, és emellett „A fürdőn elsőrendű czigányzenekar mulattatja a közönséget, mely saját pavilonjában minden nap kétszer játszik, reggel 6-tól 8-ig és délután 5–7-ig." A hajnalosan kelni szerető fürdőzők biztos kedvelték a cigánymuzsikát.

Továbbá az 1928-as *Erdélyi fürdőkalauz*ban olvashatjuk, hogy „…a fürdővendégek délutáni ivóprogramjának része volt a „kecsketejes négyes", ami nevét onnan kapta, hogy a „borvízzel" (ásványvízzel) elegyített kecsketej ivása közben négyest jártak" cigányzenére.

Némileg szokatlan módon a könyvhöz nem tartozik *Befejezés*, *Összegzés*, vagy *Utószó*. *A Sóvidék népzenéje* kötet a népzene kutatók körén messze túlmutatóan fontos munka a néprajzkutatás egésze számára.

Irodalom

BALOGH Balázs – FÜLEMILE Ágnes
2004 *Társadalom, tájszerkezet, identitás Kalotaszegen*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

JUHÁSZ Katalin
1993 „Nem úgy van most, mint volt régen..." A táncházi folklorizmus néhány mai jelensége. In Tóth Ferenc – Halmágyi Pál (szerk.): *Fiatal Néprajzkutatók Országos Konferenciája, Makó, 1991. augusztus 26–28.* 82–93. Makó: Makói Múzeum, 1993. /Makói Múzeum Füzetei 75./

PÁVAI István
1993 *Az erdélyi és a moldvai magyarság népi tánczenéje*. [a szöveget gond. Küllős Imola]. Budapest: Teleki László Alapítvány. (2. tartalmában változatlan kiadás: 1998, Budapest: Planétás).
2005 *Zene, vallás, identitás a moldvai magyar népéletben*. Budapest: Hagyományok Háza. (2. változatlan kiadás: 2006, Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság).
2012 *Az erdélyi magyar népi tánczene.* Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. (2. változatlan kiadás: 2013, Budapest–Kolozsvár: Hagyományok Háza – Kriza János Néprajzi Társaság.

Balogh Balázs
MTA BTK Néprajztudományi Intézet, Intézetigazgató
e-mail: Balogh.Balazs@btk.mta.hu

A. Gergely András

Primitív perspektívák etnográfiai bája
A *Perspektívák – művészet és etnográfia* kiállítás törzsi és modern diskurzusáról

A Magyar Nemzeti Galéria tavaly tavasz és ősz (2016. április 21.–október 2.) közötti kiállításainak egyike viseli ezt a szellemi és művészeti perspektívát nyitó címet, s „üzeni" az etnográfiai tartalmak folytonos fontosságát is. A tárlatból és a katalógusból is kitűnik: a kultúrakutatók elszánt értelmezési kísérletei nehezen kihagyhatóvá teszik olykor, hogy létünk értéktartalmai és mindennapi művészetfelfogási megoldásaink összhangzásai közben mellőzhessük a múlt/jelen/jövő fejlődésképek kontinuitásának érvényességét. A hagyomány, a szellemi örökség, a tárgyi kultúra, technikai és mentális innováció terén vizsgálódó történész, műkritikus, muzeológus vagy akár műélvező is olykor csak önmagán kérheti számon azt az értékrendet, amelyben mai kérdéseire tegnapi válaszokat ad, vagy bevált értékrendjében újonnan érkező motívumok kihívásaira értelmezési szférákat keres. S ha nem keres bár, találhat, mert kínálnak ilyet számára is.

Talán ennek az új, személyes és kollektív diskurzusrendbe illeszkedő aspektusnak, szemléletiránynak kontrasztjait épp azok világosíthatják meg leginkább, akik ez értékrend két oldalánál egyszerre állnak: konzerválnak és életre keltenek, föltárnak és ráébresztenek, múltból mentenek és jövőbe örökítenek egyugyanazon pillanatban és tárgyi környezetben. A Nemzeti Galéria *Perspektívák – művészet és etnográfia* tárlatának anyagából megjelentetett kis képes ismertetőben[1] a kortárs (és a modern) művészeti diskurzusok invokációjával a törzsi kultúra és a jelen tárgyi valóságát emelik át a kurátorok az alkotók névtelenségéből a gyűjtő, értelmező, elemző etnográfus segítségével másképpen értelmezni képes narratívába. Ez a felmutatás, relativizálás, kontextusba helyezés és értelmezési kísérlet a tárgyak poétikájának, az egzotikum megformáltságának és a „művészi" üzenet sorsalakulásának univerzumaiba vezet át. Ahogyan a 20. századi kultúrafelfogások értelmezési rétegeit és iskoláit többdimenziós elbeszélésekbe helyezik át e kiállítás és katalógus megalkotói, Frazon Zsófia és Wilhelm Gábor is éppen a tárgyak formálása és jelentésbővülése felől közelítik meg az értelemadás kortárs kísérleteit. Evidens értéktartalomként áll előttük a néprajzi-történeti értelemben vett egzotikus tárgy, és a rárakódott, bűvkörébe simult értelmezés, használat és jelentésformálódás, mely nem az eredeti, hanem a felhasználói, esztétikai, „piaci" értelemadás körébe közvetíti az eredetinek saját törzsi kontextusából kiragadott, lokális értékeit, mégpedig úgy, hogy abból valamely „egyetemes" összefüggésrendben elfoglalt hely lesz. Az antropológiai és a műtörténeti aspektus, az interkulturális hatások együttese egyszerre van jelen korunkban, s ezzel új dimenziók és perspektívák megnyílása lesz a következmény, utóbbinak részesei pedig mi magunk, a befogadók vagyunk. Ettől pedig a muzealizáció egészen új folyamatai, a befogadási szcéna és a

[1] Wilhelm – Frazon 2016.

történeti-művészettörténeti perspektívák új időszámítása kezdődik, melynek alapjai, előzményei akár a 15–16. században intenzíven megindult felfedezőutak, „kincskeresések" nyomdokain haladó, majd intenzív gyarmatosításba és tömeges rablásba torkolló eseményeiig nyúlnak vissza. Mint a szerkesztők, Wilhelm Gábor és Frazon Zsófia jelzik: „az egzotikus kultúrákkal való találkozás fokozatosan rajzolta újra az európai ember világképét. A távoli népek tárgyai ebben a folyamatban a különböző kultúrák szimbólumaiként jelentek meg a gyűjtők, a kutatók, a múzeumok, és a nézők számára. Az idegenekkel való találkozás jelentősen átformálta a Nyugat emberképét, társadalom- és kultúraszemléletét. Az egzotikum számára helyet kellett keresni a világban. /…/ Az egzotikus tárgyak a 19. század végéig leginkább mint etnográfiai emlékek, mint népek és életmódok dokumentumai szerepeltek a Nyugat gyűjteményeiben. A művészi jelleg, az esztétikum kívül esett e tárgyak értelmezési keretén. A törzsi művészet tárgyait az avantgárd és a modernizmus emelte be elsőként a művészeti diskurzusba – a primitivizmus fogalmán keresztül. A művészettel kialakított kapcsolat és affinitás azonban az 1960-as évekig csak esztétikai és formai jegyeken alapult. Bár a kulturális antropológia már a 19. század végén tanulmányozta az egzotikus népek tárgykultúráját, és ebben a művészeti gondolkodás is felvillant, ez a megközelítés sokáig a tudomány peremterületére szorult" (3. old.).

Miként erre a kiállítás kurátorai is emlékeztetnek, a 20. század elejétől, nevezetesen Picasso *Avignoni kisasszonyok* legkorábbi kubista festményétől (1907) számított időszakban a modern művészetfelfogás őszinte lelkesedéssel rácsodálkozott a törzsi szobrok, maszkok, leleményes kifejezési formák izgalmas értelmezési lehetőségeire, s ezzel a formai (és akár szakrális) inspirációs tartalmakat beemelte, a művészeti kánon részévé is tette a törzsi művészet alkotásait. „Az 1980-as évektől azonban egyre inkább a művészet kulturális és egyetemes szerepének kérdése kerül előtérbe. Jelenleg kétfajta antropológiai és művészettörténeti megközelítés létezik: az egyik szerint a törzsi művészet alkotásait a saját kulturális fogalmaikon belül lehet és kell értelmezni. A másik felfogás értelmében viszont egy olyan kultúraközi művészeti keretre van szükség, amelyben a nyugati és a törzsi művészet együtt kezelhető és értelmezhető. /…/ De vajon művészetnek látja-e mindezt az etnográfus, a kutató, aki ismeri e tárgyaknak a törzsi kultúrában betöltött funkcióját? Művészetet lát-e benne a mai néző vagy érdekes etnográfiai tárgyat, egy alig ismert távoli világnak a tárgyi emlékét?" – hangzik fel a kérdés a katalógus bevezetőjéből.

A katalógus, ha rövid „szócikkekben" is, roppant inspiratív módon jeleníti meg ezt az egzotikus és modern, antropológiai és művészetesztétikai, alkotás- és befogadástudományi tartományt. A tárgyformálásban normává vált geometrikus díszítés, többrétegű formarend, anyag és közlési szándék árnyalt rétegzettsége, az eredeti jelentés és a mai „kölcsönzött", értelemadási szándékban testet nyerő felfogásmódok olyan elemzési perspektívákban kerülnek visszafogott értelmezésbe, mint a rítusok, bálványok, szertartási tartozékok eredeti kontextusai, s ezzel szoros összefüggésben az antropológiai terepkutatás fókuszpontjai (Bíró Anna, Wilhelm Gábor írásaiban), a gyűjtők és gyűjtemények szempontjai (Földessy Edinánál), művészet és etnográfia alakuló-átformálódó viszonyrendszere, a kutatók és múzeumok affinitása, „primitivizmus" és avantgárd feltárásmódok etnológiai értelmezési korszakai (Frazon Zsófia

szövegében), a kiemelés és értékfelmutatás kontextusai (Wilhelm Gábornál), avagy az „idegeneket", „vadakat" elhelyezni próbáló evolucionista nyugati gondolkodási tradícióba a test- és emberábrázolások eredeti jelentéstartalmait szembesítő módon beemelő és relativista antropológiai pillantás jelentősége (Wilhelm Gábor áttekintésében). Ez a naiv vagy funkcionális rajongástól a „Másságot" fölértékelő kulturális relativizmusig ívelő gondolkodási és recepciós változásfolyamat épp az antropológiai szemléletváltáshoz kapcsolódó „szerzőiség" és „eredetiség", mintavétel és gyűjteményszervezés, megjelenítés és kontextualizálás dimenziójában elfogadásra lelt új értelmezési mezők révén kapja vissza talán (a műtörténetben korábban mesterkélten elkülönített) rangját, s lesz immár valóban a „közlési" folyamat másik oldalán álló befogadó felelőssége vagy lehetősége. Éppúgy, miként az univerzalitás és intimitás, a tudni érdemes és a befogadásra méltó jelenségek mindenkori közvetítő mechanizmusainak, intézményeinek alapkérdése: a kortárs kultúrakép. A kultúrafogalmak europaizált vagy euro-amerikai narratívái mellé mintegy fölemelkedik immár, s rangján méretik a „felnőtté" vált vagy annak tekintett „pedagógiai alany", maga az Ember.

A *Perspektívák* katalógus talányos egyértelműséggel járul hozzá e sokszereplős, sok korszakot megélt, sokféle jelentéstartományba átkalauzoló, a modern művészet és (az immár ennek partnerévé szegődött) modern etnográfia értelmezési dimenzióit közérthetően megvilágító tudástér beláthatóságához. A kiadvány szerzői a tárgyak élete, a tárgyhasználat és tárgyi örökségesítés izgalmas rétegei felé tett autentikus kalandtúrában részesítik olvasóikat, finom érzékkel belopva a „naiv művészet" eredendő értékeihez vezető körutakat és akár a modern magyar művészettörténeti szférákba indított ábrázolás-esztétikai miliőt is. Az ábrázolás, megjelenítés, a gyűjtemények sorsa és jelentősége így további perspektívát kap a Szerzők finoman föltett kérdéseiben: a „fehér fal" előtti tárgy, a „megvilágított" autentikusság, vagy inkább többdimenziós, sokrétegű jelentésvilág az, ami értelmet ad múzeumnak, látogatónak, kutatónak és interpretációknak egyaránt. „Az ábrázolás és a gondolkodás kapcsolatrendszerében talán a legizgalmasabb pillanat, amikor egy addig nem látott, idegen dolog vagy test beépül a formaképzés világába" – idézik a szerzők Kenelm Burridge máltai antropológus *Mambu* című kötetéből, kifejezvén ezzel az új-guineai cargo-kultusz résztvevőinek felfogását a javak, tárgyak és gondolatok viszonyrendszerében megtestesülő jelentőségéről. Ábrázolás és hatás, a hétköznapok és a mítoszok, formák és jelentés-tartalmak körforgásához ezzel maguk is megvilágosító közreműködéssel járulva hozzá.

Irodalom

WILHELM Gábor – FRAZON Zsófia (szerk.):
2016 *Perspektívák – művészet és etnográfia*. Budapest: Magyar Nemzeti Galéria. Magyar Nemzeti Galéria kiadványai 2016/3.

A. Gergely András
Egyetemi tanár, ELTE TÁTK, Budapest
e-mail: andrasgergelya@gmail.com

Zentai Tünde

Hímes templomok a Dél-Dunántúlon

A történelmi, kulturális hagyományokat és a templomok építési korát szem előtt tartva a *Dél-Dunántúl* régió nevét széles értelemben alkalmazom.[1] A Balaton, a Duna, a Dráva és a szlovén határ között fekvő országrész kutatását kiterjesztettem az Osztrák–Magyar Monarchia fölbomlása (1918. október 29.) után Horvátországhoz csatolt baranyai Drávaközre és a szorosan hozzákötődő Eszék körüli „szlavóniai magyar sziget" falvaira.

A kutatás tárgyát a sokszínű, nagyrész növényi mintával díszített famennyezetű és faberendezésű, valamint falfelületű templomok képezik, amelyekben a festés elsődleges célja a dekoráció, nem pedig a szakrális ábrázolás. E tartalmilag szűkített, a hordozó anyag tekintetében viszont tág értelmezés összhangban áll a dél-dunántúli emlékanyag jellegével és újkori voltával.

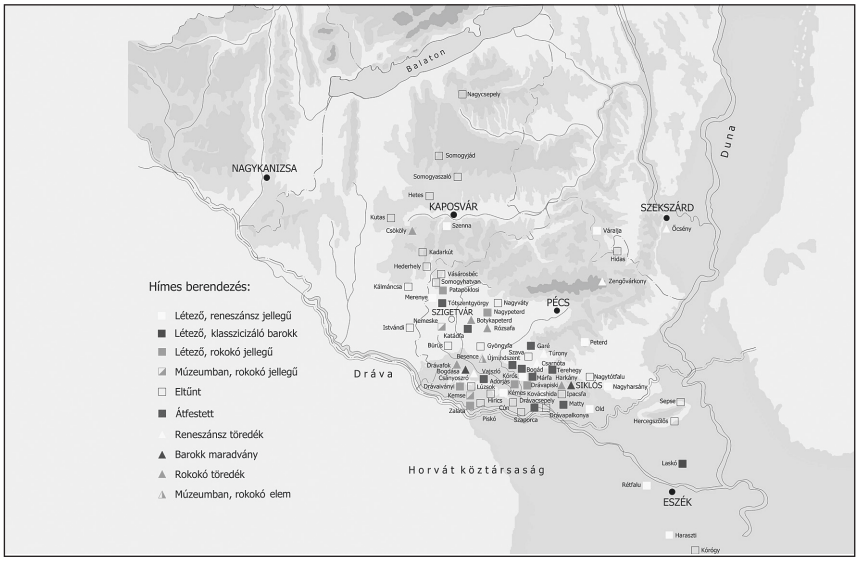
A színpompás, kazettás mennyezetű templomokat a régi iratokban *cifra, tarka, megtarkázott, festett, hímes* attribútumokkal illették. A szakirodalomban közülük a *'festett'* vált terminus technicussá. E képzett szó azonban gyűjtőnév, mely az egyszínű, a tarka, a virágos és a tematikus díszítést egyaránt magába foglalja, ezért is használom szívesen a régies, ám konkrétabb *'hímes'* megjelölést. Az 1150-től adatolt *'hím',* amely a hímestojás és a varrott hímzés nevében ma is föllelhető, kizárólag díszítő, bár nem föltétlenül sokszínű mintára vonatkozik.[2] Az idők folyamán a *'festett'* jelentése is módosult, korábban – a natúr, „paraszt" egyik ellenpárjaként – színes, díszített értelmű volt. Erre vallanak azok a 17–19. századi följegyzések, melyekben a „kifestett" jelző mellett olvasható a különböző festőanyagok felsorolása vagy a tarka, cifra minősítés. Kétségtelen bizonyítékot nyújt az írott szó és a tárgyi valóság egybevetése. Ha fönnáll e lehetőség – mint például a garéi templom esetében –, a „festett" lényegét az ornamentika világítja meg. Úgy tűnik tehát, hogy – többé-kevésbé – mind a festett, mind a hímes elnevezés használata megalapozott. Ideális a festett hímű templom lenne, ha nem idegenkednénk a körülményes szakkifejezésektől.

A KUTATÁS

A Kárpát-medence falvaiban még napjainkban is több száz hímes templom létezik. Nagy részük – különösen Erdélyben – majdnem érintetlen formában őrzi színes mintáit, jelentős hányaduk azonban töredékes vagy átfestett, sokukról pedig már csak régi iratok tanúskodnak. A fennálló és elpusztult objektumok száma a levéltári források, a kutatás és földolgozás egyenetlensége miatt nem állapítható meg pontosan. Azóta, hogy

[1] A tanulmány előadásként elhangzott a Györffy István emlékérem átadása alkalmából, a Magyar Néprajzi Társaság 128. közgyűlésén (2016. 05. 25.).

[2] MTESZ 1970: 2. 113.



1. kép. A Dél-Dunántúl festett templomainak térképe. Román Árpád rajza Zentai Tünde terve alapján. 2014.

a 19. század derekán Benkő Károly, Römer Flóris, Orbán Balázs, Myskovszky Viktor[3] és mások fölfigyeltek a templomok virágos tábláira, az erdélyi „czifra deszkafölep”-ekre, lassanként mind több közlemény, értékes tanulmány látott napvilágot.[4] Mégis közel száz évbe telt, hogy 1968-ban elkészüljön a téma első és azóta is egyetlen, Tombor Ilona által írt országos monográfiája. A késlekedésben közrejátszott a hímes templomok művészet- és tudományközi helyzete is. Hiszen e sajátos műfaj felöleli az alkalmazott festészet számos tartományát, a magas művészi színvonalú munkáktól a provinciális, populáris díszítő művészetig és ügyetlen pingálásig. Ebből következik, hogy egyaránt kiváltotta a képzőművészet, az iparművészet és a népművészet kutatóinak érdeklődését, ám nem oly mértékben, hogy igazán magukénak érezzék.

Az utóbbi évtizedekben alapos művészettörténeti, restaurátori, folklorisztikai elemzések születtek, és megkezdődött a templomok szisztematikus földerítése, múzeumi gyűjteményekbe került elemeik számbavétele, kiállítása, egy-egy vidék anyagának kötetekbe rendezett publikálása.[5] Tombor Ilona könyvében a műemlékjegyzékek és szakirodalmi adatok fölhasználásával 507, a Balassa M. Iván által összeállított adatbázisban már több mint 800 létező és eltűnt hímes templom szerepel.[6] Továbbra is hiányzik azonban az egyes templomok teljes körű, történeti-művészeti földolgozása,

[3] Benkő 1853.; Römer 1864.; Orbán 1868–1873.; Myskovszky 1877.
[4] Lásd Balassa M. 1997.
[5] Például Kelemen 1977.; Boros 1982.; Mikó 2008.; Hofer 1969.; Kiss M. 2008a–b.; 2012.; Dobosy 1992.; Lángi–Mihály é. n., 2004, 2006.
[6] Balassa M. szíves közlése, 2016. I. 1.

korpuszközlése és az emlékanyag maradéktalan számbavétele. A magyar nyelvterületen – a recens kutatás és feldolgozás nyomán – csupán a Balatontól Szlavóniáig, a Dunától a nyugati határig terjedő országrész képez kivételt.

A Dél-Dunántúl hímes templomait írók és művészek fedezték föl a 19. században. A Dráva menti virágos, kazettás templomok szépségéről Baksay Sándor 1872-ben általános képet festett *Patak banya* című regényében. Baranyában ekkortájt keltett figyelmet a túronyi festett mennyezet,[7] melynek motívumait Zsolnay Teréz 1874 táján átültette a Zsolnay-majolikára. Az első konkrét híradás 1896-ban *Az Osztrák–Magyar Monarchia írásban és képben* XIII. kötetében jelent meg az ormánsági Cún festett templomáról, Baksay Sándortól.[8] Másfél évtizeddel később a Malonyay Dezső szerkesztette *A magyar nép művészete* révén néhány Somogy megyei templombelső vált ismertté, köztük a szennai és a kadarkúti.[9] Kiss Tibor 1943-ban a nemeskei templomot mutatta be könyvében.

Az 1959-ben kiadott műemlékjegyzékben a tágan értelmezett régióból mindösszesze öt festett templom szerepelt: a drávaiványi, a kórósi, a kovácshidai, a nemeskei és a szennai.[10] Az 1960–1970-es években a tudományos érdeklődés fölélénkült. Az iménti templomok festett tábláiról szinte valamennyi építészeti és népművészeti áttekintésben közöltek fényképeket.[11] Tombor Ilona 1968-ban már tizenkilenc, meglévő és egykori dél-dunántúli festett templomról tudósított.[12] Mándoki László kutatásai eredményeként e szám hamarosan huszonnyolcra emelkedett.[13] A hajdanvolt 18. századi somogyi, részben színes mintákkal díszített fatemplomokra Körmendy József derített fényt.[14] Az 1980-as években – Kovács Emil jegyzeteivel és Lantos Miklós fotóival illusztrálva – Szigetvári János írt tanulmányokat[15] a témáról, 1977-től pedig Kiss Z. Géza[16] tárt föl adatokat ormánsági virágos templomokról. Az idézett művek, valamint saját levéltári és helyszíni kutatásaim eredményeként immár hetven dél-dunántúli hímes templomról tudunk.

A közelmúltban a tudományos feldolgozás és a publikáció is előrehaladt. Szirtes Gáborral 2007-ben útnak indítottuk *A Dél-Dunántúl festett templomai* című, tízkötetes könyvsorozatot, amelyben e sorok írójának tollából megjelent a hét legfontosabb templom önálló, teljes képanyagot felvonultató, történeti monográfiája és három kistáj – Drávaszög, Szlavónia, Szigetvidék – hímes templomainak hasonló igényű bemutatása. S végezetül *A Dél-Dunántúl hímes templomai* zárókötet az eddig nem közölt emlékekkel együtt hetven templom anyagát és az elemzésükből fakadó tanulságokat tárta az olvasó és a szaktudományok elé.

---

[7] Mándoki 1976: 155.
[8] Baksay 1896: 348.
[9] Malonyay 1912: 203, 384–385. kép.
[10] Genthon 1959.
[11] Tóth J. 1961.; Fél–Hofer–K. Csilléry 1969.; Hofer–Fél 1975.; Szász–Szigetvári 1976.; Domanovszky 1981.
[12] Tombor 1968: 166, 176, 180, 206.
[13] Mándoki 1976.
[14] Körmendy 1971: 65–75.
[15] Szigetvári 1985, 1986.
[16] Kiss Z. 1977, 1994, 1997, 2000a.

A HETVEN DÉL-DUNÁNTÚLI Ttemplom

2. kép. Az újonnan föltárt vajszlói karzat (Baranya m.) táblája (1809). (Fotó: Czakó Ferenc 2015.)

A 2014-ben kiadott monográfia gerincét az addig fölfedezett hetven déldunántúli festett templom bemutatása képezi. Területi megoszlásuk egyenetlen. Ormánságban 24, Drávaszögben – a nagyharsányival együtt – 16, Szigetvidéken 14, Szlavóniában 3, a baranyai Sárközben 3, Külső-Somogyban 4, Zselicben 3, Belső-Somogyban 2, a tolnai Sárközben 1 hímes templomról tudunk. Számuk a jövőbeni kutatások nyomán tovább gyarapodhat, néhány egykori vagy újjáépült templomról – például a becefairól, páprádiról, kistótfalusiról – ma is joggal föltehető, hogy festett volt, mivel azonban nem találtam kétségtelen bizonyítékot, kimaradtak a könyvből.

A hetven hímes templom közül tizenöt egykori létéről csupán levéltári források tájékoztatnak. Az ötvenöt fennálló épület festett elemeinek száma, helyzete és állapota rendkívül eltérő.

Teljes, hímes mennyezetű és berendezésű templom van Drávaiványiban és Kóróson. Hiánytalan az adorjási templom is, ám 1837-ben már stukatúrozott mennyezettel készült, akárcsak az építéskori állapotát őrző kovácshidai templom, melynek mindössze a kórusa és a számtáblája virágozott.

Majdnem teljes képet mutat Rétfalu temploma, de hímes mennyezetét vakoltra cserélték. Merenyén megvan a kazettás mennyezet és a berendezés zöme, szószéke azonban a kecskeméti múzeumba került, belső terét átrendezték, padjait újrafestették, karzatát elrontották.

Sok festett, összefüggő részletet tartalmaz Nagyharsány, Haraszti, Peterd, Szenna, Pata, Kémes, Drávapiski, Nagypeterd és Laskó temploma.

Teljes, de átfestett hímes templombelső található Vajszlón, Tótszentgyörgyön, Terehegyen, Garében és Bogádmindszent bogádi templomában.

Majdnem teljes, átfestett temploma van Mattynak, Zalátának, Drávacsepelynek, Katádfának és Bogádmindszent újmindszenti részének.

Múzeumba került a nemeskei és a kemsei templom szinte minden festett asztalosműve.

A folklorizmus jegyében részben vagy egészben újrafestett belsővel rendelkezik a szennai, az oldi és a váraljai templom.

3. kép. A drávaiványi (Baranya m.) templombelső (1792). (Fotó: Deim Péter. 2006.)

Jelentős értékű, korai töredékeket őriz Zengővárkony és Csányoszró temploma.

Kisebb töredékek, bútorok találhatók Túronyban, Őcsényben, Botykapeterden, Besencén, Bogdásán, Drávafokon, Csökölyben, Csarnótán, Rózsafán, Siklóson, Harkányban, továbbá számos szószékkorona, például Márfán, Kórógyon, Nagytótfaluban.

A templomok bemutatása kiterjed az alkotó festőasztalosok működésére is, aki közül kiemelkedett Botos János, Nagyváty Ferenc, Nagyváty János, idősebb és ifjabb Gyarmati János, továbbá a siklósi és a belőle kivált vajszlói asztalosközpont meghatározó szerepére.

TEMPLOMFESTÉS AZ ÚJKORBAN

A hímes templombelsők létrejötte és alakulása elválaszthatatlan a táj népének történetétől, a reformációtól és a művészeti stílusáramlatoktól. A templomok a lokális közösségek sorsának, vallásgyakorlatának részei és tanúi. Az újkor hajnalán együtt maradtak a katolikus egyház kebelében vagy lettek protestánssá, amint Nagyharsány Árpád-kori temploma is mutatja.

A történelmi események – főként a török hódoltság (1526–1689) és a rákövetkező erőteljes rekatolizáció – vezettek oda, hogy a Dél-Dunántúlon, a nagyharsányi falfestmények és néhány középkori épületbe illesztett berendezés, töredék kivételével, csupán a 18–19. századból maradtak fönn festett templomok.

A REFORMÁCIÓ ÉS A RENESZÁNSZ

E két szellemi, társadalmi, művészeti folyamat döntő szerepet játszott a templomok újkori történetében. A Dél-Dunántúlon a reformáció minden stációja nyomon követhető. Az egyházi források beszámolnak a huszitizmus terjedéséről, főként a Szigetvidéken. A baranyai Zádor középkori templomának falán még a 19. században is megvolt az állítólag 1468-ban ábrázolt „huszita kehely".[17] A Luther-követő Sztárai Mihály (?–1575) hittérítése nyomán a 16. század derekán alakult evangélikus eklézsiák egy része Somogy dél-nyugati falvaiban szinte napjainkig fönnállt.[18] Az 1570-es években jelentős teret hódított az egyistenhívő unitárius irányzat is, elsősorban Baranyában, Pécs, Nagyharsány, Tolna és Laskó központokkal, hogy aztán egy évszázad alatt elenyésszen.[19] A 16. század végére – nagymértékben Szegedi Kis István (1505–1572) és a hercegszőlősi kánonok (1576) hatására – a régió túlnyomó részén a kálvini helvét, vagyis református hitvallás vált uralkodóvá. A felekezetekre bomlás az evangélikus és református templomok belső terében is tükröződött.

A török kiűzése után a hódoltsági területekre összpontosító ellenreformáció súlyos megpróbáltatásai közepette a protestáns lakosság több mint fele visszatért a katolikus egyházba. Nagyobb református tömbjei leginkább a régió déli és keleti területein maradtak meg, valamint Somogy szívében. A festett, kazettás templomok, melyek mind reformátusok, e tájakon találhatók. A kutatás jelenlegi fázisában a Dél-Dunántúlon nem tudunk más vallású hímes templomról. Az evangélikusok szép, festett kórusait is bibliai jelenetes, alakos képek uralják, a néhol feltűnő növényi minta szerény kísérő jelenség csupán.[20]

A levéltári források és a 16. század elejétől őrzött tárgyi emlékek – az erdélyi gógánváralji (1503–1520), a homoródszentpéteri (1520 körül), az ádámosi (1526) és a többiek[21]– azt mutatják, hogy a magyarországi templomok tisztán dekoratív, virágos díszítése egyidős a reformációval. S noha a katolikus eklézsiák is készíttettek hímes mennyezeteket, a templomfestés a reformációtól új impulzust kapott, és mind tartalmilag, mind szerkezetében átalakult. A Tízparacsolat „Ne tsinálj magadnak semmi faragott képet, vagy valami hasonlatosságot azok közzül, mellyek vagy fenn az égben vagynak, vagy a' mellyek a' földön vagynak, vagy a' mellyek a' föld alatt a' vízben vagynak"[22] törvényének eszmeisége alapján a tarcali (1562), a tordai (1563) és a debreceni (1567) zsinaton kimondták, hogy a bálványok, a földi eredetű alakok, a szentek imádása kárhozatos,[23] és ábrázolásaikat fokozatosan eltávolították. A folyamat nemcsak szakrális kiüresedéshez vezetett, hanem horror vacuihoz is. A templomfalakon keletkezett puszta tér betöltésre várt, s a szentek helyét átvette a kísérő motívumokból komponált növényi ornamentika, melynek előképét a paloták késő gótikus lombdí-

[17] Ráday Lt. E/10. 3. d. Erőss Dániel: *A' zádori ev: ref. egyház története.* 1868. XII. 12.
[18] Az anyakönyvek tanúsága. A 18. században újabb, német evangélikusok költöztek a régióba.
[19] Szakály 1994: 18–20, 25.; Zoványi 1977: 46.; Lampe 1728: 267.
[20] Vö. Krähling 2004!
[21] Balassa M. 2010: 1–2.
[22] Károli Biblia 1857: 5Móz 5: 8.
[23] Kiss Á. 1881: 384, 474–475.

szei[24] és reneszánsz virágai szolgáltatták. Az új, teljes felületeket elfoglaló minta korábban is alkalmazott elemekből képződött, az újszerű struktúrákban a motívumok növekedésnek indultak, kiegészültek, és a művészeti divatokhoz igazodva cserélődtek. A reformáció hatására lényegében egy önálló, profán jellegű egyházi díszítő művészet született, és a virágornamentika a református, unitárius templomokban nagyobb szerephez jutott, mint bármikor annak előtte.

A templombelső átalakulása egybeesett a reneszánsz stílus hazai terjedésével, ebből fakad, hogy a festett díszítés a „virágos reneszánsz"-ból táplálkozott. A reneszánsz korban új típusú famennyezetek készültek. A középkori, fölülről padolt, gerendás, hosszútáblás, patronos festésű födémet a 15. századi Itáliában fölváltotta az antik mintára, faragott gerendákból szerkesztett, mély, négyzetrácsos, méhsejt és egyéb tagolású, rozettákkal, mitológiai jelenetekkel ékes, aranyozott „olasz kazettás" mennyezet, amely Mátyás király budai palotája[25] után a magyar világi (bártfai városháza 1505–1508), főúri és egyházi épületekben is megjelent. A Dél-Dunántúl szélén *Michael Menyezew de Mezewlak* – Mezőlaki Mennyező Mihály – már 1530-ban ilyesféle mennyezetet konstruált a Zala megyei (Nagy)Kapornak bencés apátsági templomában.[26] A kevésbé rangos házakban, falusi templomokban a fafödémek szerényebb, a romanikában is alkalmazott,[27] úgynevezett álkazettás változata honosodott meg. A ritkábban elhelyezett, párhuzamos keresztgerendák aljára sík deszkaborítás került, amit lapos takarólécekkel kazettákat imitáló mezőkre osztottak, és plasztikus, aranyozott applikációk helyett olcsóbb, festett motívumokkal díszítettek. Régiónkban valamennyi templomban fönnmaradt hímes mennyezet ilyen. A faépítkezéshez hasonlóan[28] a szegénység konzerválta őket, hiszen a 18. században már vidéken is boltozatos barokk templomok épültek, amire a szűkölködő és hátrányos megkülönböztetéssel sújtott protestáns eklézsiáknak csak a 19. században nyílt lehetőségük. A kisebb gyülekezetek azonban még akkor is kénytelenek voltak a költségkímélő sík mennyezetet választani. A reformkorban már csak néhány tarka famennyezet készült (például 1833-ban Garében, 1834-ben Kemsén és Kóróson), s ezt követően a meglévő mintás kazettákat is stukatúrral borították, vagy egy színűre festették.

ORNAMENTIKA ÉS STÍLUS

A virágdíszítés a kultúra őskori hagyatéka.[29] Művészeti alkalmazása az ókori civilizációkban gyökerezik, története, folyton változó formában és tartalommal, öröknek látszik. A magyar templomokban a virágornamentika a román kortól követhető. Az általunk vizsgált újkori hímes templomok asztalosműveinek mustráin tartós nyomot hagyott a „virágos gótika", meghatározóvá azonban a ráépülő olaszkorsós, virágtöves,

[24] Mikó–Szentkirályi 1987: 105–107.
[25] Marosi 1992: XXX.
[26] A mennyezet elpusztult. Tombor 1968: 144.
[27] Lásd a svájci Zillis festett mennyezetét (1109–1114).
[28] Zentai 1991: 31–50.
[29] Wirth 1996: 30. 163.

4. kép. A kovácshidai templom (Baranya m.) karzata (1835). (Fotó: Deim Péter 2006.)

oszmán-török elemekkel bővült[30] itáliai reneszánsz mintakincs vált. Az 1470-es években Itáliából Mátyás király udvarába érkező és onnan kisugárzó reneszánsz stílus[31] több mint két évszázadig uralta a hazai művészetet. A 17. században belőle nőtt ki a népművészet, melynek révén a reneszánsz egy új, második életet nyert, hiszen motívumait a vidéki iparosok még a 19. században is közvetítették, a paraszti kézimunkánkon pedig a 20. századig fönnmaradtak. A 18. században a reneszánsz templomfestő hagyományt barokk és rokokó, a következő évszázadban klasszicista, biedermeier és romantikus stílushatások alakították.

Az dél-dunántúli hímes templombelsők művészeti, stiláris és területi összefüggései a 18. században zajló események tükrében értelmezhetők. A török hódoltság és a következő évtizedek háborús pusztításai után benépesült, újjáépült országban a fejlődés hallatlanul fölgyorsult. A kultúra sokszínű volt és változékony. Egyszerre és egymást követően több stílusirányzat jelentkezett. A századelőn a népivé vált reneszánsz mellett még folyt a barokk kiteljesedése, ami hazánkban megközelítően Mária Terézia uralkodása (1740–1780) végéig tartott, Franciaországban viszont már az 1730-as években a belőle sarjadt rokokó hódított. A XIV. Lajos udvarából terjedő művészi felfogás a szerkezettel szemben a díszítést hangsúlyozta, amelyben fő szerepet kapott az illúzió játékos megfogalmazása, az aszimmetria és a kontraszt, előtérbe kerültek az itáliai barokk rocaille kagylószerű formái.[32] Pompeji 1748-as fölfedezését követően az antik szépségeszmény vonzása létrehívta a racionális, nyugodt, szimmetriára építő klasszicizmust.

[30] Palotay 1940: 53.
[31] Balogh 1967: 144–159.
[32] John 1996: 26. 491, 493, 495.

5. kép. A szennai templom (Somogy m.) karzata (1787). (Fotó: Deim Péter 2006.)

Az új művészeti irányzatok közül a rokokó, a gótika óta a legáltalánosabb európai stílus – nálunk is szinte késedelem nélkül eljutott a társadalom legfelső köreibe, amíg azonban – tájanként különböző időben – elérte a vidéki kézművességet és a népművészetet, majd fél évszázad telt el.[33] A dél-dunántúli falusi templomokban 1790 táján jelent meg, és ellenállhatatlan divattá terebélyesedett. Virágzása néhány évtized múltán, az 1830-as években átadta helyét a klasszicizmusnak és a belőle fakadó stílusoknak, majd a cifra templomfestés fokozatosan elhalt.

A jobbágyfölszabadítás (1848) után érlelődő szociokulturális változásokban a népművészet először tobzódóan színessé vált, a festett virágú asztalosművek, bútorok a templomok helyett már főleg a parasztházak számára készültek. A polgárosodás kibontakozásával visszafogottabb, egynemű színvilág érvényesült, a református templomokban uralkodóvá lett a szürke, majd a század utolsó évtizedeiben a barna, gyakran besimuló fa- és márványerezetű mintával. Az 1880-as évek táján a falusi parasztpolgár is kezdte elegánsabbnak érezni a monokróm berendezést.

A hímes festést, hanyatlásának végóráiban a folklorizmus karolta fel, a megőrzés és a „magyaros stílus" kialakításának igényével. Ezek a 19. századtól napjainkig világi és egyházi célra készülő művek azonban emlékeztetők csupán, hiszen nem illeszkednek a festett templomok korának szerves közegébe. Az „új népművészet", az eredeti funkció és a művészeteket ötvözni képes talentum hiányában számos giccset szül, ám teremt becses alkotásokat is, melyek a kultúra szövetét gazdagítják.

A fönnmaradt dél-dunántúli hímes templomok festésében két domináns vonulat figyelhető meg, a reneszánsz és a rokokó. Előbbit a virágos növényi ornamentika, utóbbit az elvont kartus elemek határozzák meg, kevés virággal, szinte csak rózsákkal illusztrálva.

[33] Morant 1976: 355.

A mustrába itt-ott geometrikus, tárgyi és állat, főként madár alakos ábrák illeszkednek, amelyek többsége bibliai szimbólum, vallási példázat, esetenként általános érvényű, ősi jelképeket, hiedelmeket hordozva. Köztük néhány jelenet is előfordul: Hidason (1774) a flórával és faunával benépesített Édenkert, Patán (1794) a kánaáni hírhozók, az egyetlen antropomorf ábrázolással, Kemsén (1834) tájkép fákkal és gólyával, régió szerte pedig az emblematikus, fiait tápláló pelikán. Összefüggő, tematikus képsor mindössze a patai templomban látható: a Naprendszer bolygóival. A rokokó térhódításával egyre fogyatkozó tárgyi és élővilágból vett figurák száma a virágos táblákéhoz viszonyítva csekély, kivételt csupán a patai templom képez. A könyvsorozat kötetei tartalmazzák e díszítő elemek részletes, leíró és képi bemutatását, valamennyi pedig megtalálható az összegző monográfiába illesztett *Motívumtár*ban. Jelentéstartalmukat a népművészeti, iparművészeti kutatások, a keresztény szimbolika és az ikonográfia objektív, tudományos megállapításai alapján értelmeztem.

A TEMPLOMOK HÍMES ELEMEI

A festett ornamentika a templom szembetűnő felületeit borítja, elsősorban a famennyezetet, a karzat és a berendezési tárgyak külső oldalait.

A színpompás mennyezet, terjedelménél fogva, a templom leglátványosabb eleme. Az ikonológia szerint a történelem korábbi szakaszaiban a mennyezet kifestése mindig az eget, gótikus lombsátorszerű mintája a Paradicsomkert lugasát jelképezte. A középkori építészeti tér ezen alapvető szimbolikus értelmét a protestáns virágos mennyezet is megőrizte.[34] Az „égi kapcsolat"-ra nyelvünk *mennyezet* szava is utal, mely a finnugorkori égbolt jelentésű *'menny'* származéka.[35]

A dél-dunántúli templomokban a mennyezetfestés négyféle stiláris, tematikus, szerkezeti típusát lehet megkülönböztetni. Általános a (1.) reneszánsz virágmintával és a (2.) rokokó ornamentikával díszített, négyszögletes táblákra osztott felület, amelyek létrejöttét a fönnálló templomokban már jobbára a dekoráció szándéka és a kordivat ösztönözte. A 18. század végén elterjedt az (3.) égboltra emlékeztető, kék alapú, csillagos, ugyancsak „kazettás" famennyezet, aminek vakolt párhuzamai és előképei is gyakoriak voltak, rendszerint háromszögbe foglalt Isten-szemmel, vagyis a Szentháromság jelével. Negyedik változatként, egy templomban – Hidason 1774-ben – előfordult az egész mennyezetre kiterjedő Édenkert témájú tájkép is.

Csaknem mindenütt a mennyezet közepén helyezték el az építészek által királykazettának hívott, díszkeretbe foglalt, nagy feliratos táblát, a templomépítés évszámával, az uralkodó, a támogató földesúr (ha volt ilyen), a lelkész, a bíró, az egyház, esetenként a helység elöljáróinak nevével, akik mellé néhol a festőasztalosé is odakerült.

A berendezés legművesebb darabja a szószék, melyhez általában faragványokkal, aranyozással ékes, tornyos baldachin tartozik. Meghatározó funkciója miatt kivitelezése általában eltér a többi bútorétól, sokszor készítője is más, képzettebb vagy éppen

[34] Wolf 1967: 244.; Marosi 1992: XXX.
[35] MTESZ 1970: 2. 894–895.

szószékekre specializálódott asztalos volt. A fönnmaradt seregnyi korona számos példánya – a rétfalusi, a merenyei, az oldi, a drávaiványi – országos viszonylatban is a tárgytípus legszebb képviselője.

A templombelső díszítésében hangsúlyos szerepet kapott a karzatok közelről szemlélhető homlokzata. Itt találhatók a legnagyobb gonddal készült minták; elég csak egy pillantást vetni a szennai, rétfalusi, kórósi és kovácshidai kórusra. Gyakran festettek rá bibliai idézetet és emlékiratot. A barokk és rokokó stílus jegyében a kóruselőlapokat színes márványozással és applikációkkal is díszítették, ahogy például Drávaiványiban és Patán. Az álkazettás karzataljakon a mennyezet mintái ismétlődtek, csak éppen szolidabb változatban, helyenként visszafogott színezéssel.

Az ülőbútorok közül kiemelkedik a szószék alatt álló, magas támlájú, mellvédes papi stallum, amit a Dél-Dunántúlon is jobbára Mózes-széknek hívnak. A 18. században legtöbbjük födéllel készült, mert a baldachin érzékeltette a bútordarab rangját. A hátlapot, deszkaoldalakat, a néhol ajtóval is ellátott mellvédet rendszerint festett motívumokkal cifrázták. Ugyancsak díszesebb megjelenésű volt – a drávaiványihoz hasonló – alacsonyabb támlájú „papné széke", ám ilyet nem minden templomban használtak. A hívek 17–18. században beállított padjainak elő- és sokszor oldallapját is tarka mintákkal csinosították. Motívumaik azonban nemegyszer elnagyoltak, mint a kórósi templom 18. századi padhomlokzatain.

A dél-dunántúli templomfestés színvilága igen változatos, és tömegében helyi tulajdonságokat mutat. A hiányos emlékanyag ellenére is megállapítható, hogy a színek száma az idő haladtával nőtt. A korai táblák mintái fehér alapúak, például Túronyban, Peterden, Mattyon, Terehegyen, a szennai és a rétfalusi karzaton. A reformkorban ezt a tradíciót elevenítette föl a reneszánszhoz visszanyúló ifjabb Gyarmati János asztalos a kovácshidai kórusaljon. A régió templomainak zömét a többféle alapszín váltogatása jellemzi, kóruson, mennyezeten, padokon egyaránt. A komponálás e sajátsága legföltűnőbben a mennyezeten nyilvánul meg, ahol a vörös, sárga, fehér, kék, fekete, zöld és barna táblák ferde sorokat alkotnak. Valamennyi szín azonban csak a drávaiványi, a patai és a 19. századi kórósi mennyezeten fordul elő, általában beérték négy-öt különböző sávval. A legrégibb sokszínű mennyezet töredékei Zengővárkonyban (1733 vagy 1750) és Harasztiban (1768) maradtak fönn. Az átlós színezést az ország más tájain is alkalmazták, például a 17. századi erdélyi templomokban (Székelydálya 1630, Marosszentgyörgy 1667),[36] ám nem volt ennyire meghatározó mértékű.

A színek gyarapodása az ornamentika terén is megfigyelhető. A 16–17. századi nagyharsányi motívumokon a fekete kontúr mellett csupán vörös, zöld és a fal, mintába foglalt, fehér színe látható, a 18. századi templomokban viszont fontos szerepet kapott a kék, a sárga és a barna többféle árnyalata is.

A festés a reformkorig fehérje alapú enyves temperával történt. A minta több rétegből állt. Először elkészült a háttér alapozása, majd az előrajz, amire ecsettel rávitték a színeket, azután a fő vonalakat feketével, fehérrel vagy vörössel kontúrozták, és végül a kifestett elemeket fehér, fekete árnyaló vonalkákkal térhatásúvá varázsolták. Az egész művelet nagyrészt szabadkézzel, „fejből" vagy mintalapok alapján készült.

[36] Kelemen 1977: 16, 54.

Számos kutató és restaurátor véleménye szerint az újkori mintákat segédeszköz nélkül rajzolták, ám ez inkább csak a reneszánsz virágozásra érvényes. A rokokó díszítésben sablont is használtak. A drávaiványi mennyezeten föltárt és „nyitva hagyott" mező tanúsítja, hogy a kötetlen formák közé illesztett kartusok C-elemeihez, sőt még a tulipánhoz is sablont, idomvonalzót vettek igénybe. A kivágott sablonnal történő patronos festés – mely oly gyakori volt a gótikus templomokban – régiónk létező hímes tábláin 1834-ben tűnt föl Zalától. Későbbi variánsai megtalálhatók – egyebek mellett – a merenyei, a zengővárkonyi padok, a váraljai kórus és a somogyhatvani mennyezet 19. századi dekorációin.

A hagyományos dél-dunántúli templomfestés jellemzője az is, hogy alkotói kerülték az ismétlést. A fönnmaradt mennyezetek, karzatok és bútorok szinte valamennyi mintája egyedi. Ritka az olyan templom, ahol – mint a túronyi töredéken, a szennai kóruson – néhány kompozíció azonos. A tény arról is árulkodik, hogy a festők elsősorban tudásukra és képzeletükre hagyatkoztak, miként a népművészet alkotói. A bizonyára létező, reformkor előtti, cserélgetett vándorló mintalapokat[37] és a templomfestő mintakönyveket régiónkban – sőt az országban – még egy kutató sem látta. Ellenben a reneszánsz növényi ornamentika kompozícióin és motívumain jól fölismerhető a 15–17. századi magas művészi alkotások, grafikai minták hatása.[38] A reneszánsz hazai történetét elemezve Balogh Jolán rengeteg összehasonlító példával szemléltette az itáliai virágdíszítés és mintakönyvek szerepét az egymástól kölcsönző művészeti ágak és a népművészet műfajai terén.[39]

A 18. századi festett ornamentika alapismereteit főként a Ratio Educationis (1777) nyomán 1786-ban elrendelt, az asztalosok számára is kötelező rajziskolai képzés tananyaga,[40] különféle iparművészeti tárgyak, hímzések, fém- és könyvdíszítések szolgáltatták. A figuratív, jelenetes, emblematikus ábrák gyakran könyvillusztrációk közvetlen átvételei, amint Mihály Ferenc erdélyi tapasztalatai bizonyítják.[41] A 16–18. századi fametszetek, ponyvanyomtatványok alakos képeinek másolatait Kiss Margit mutatta be északkelet-magyarországi és erdélyi templomokból.[42] Az illusztrációk fölhasználása a Dél-Dunántúlon is hasonlóképpen történhetett. A patai templom szőlőtöves táblája nagyon is emlékeztet Comenius 1653-ban írt tankönyve, az *Orbis sensualium pictus* 1675. évi meg a 18. századi kiadások karós szőlőtő ábrájára,[43] és a helyi egyházi följegyzésekben találni utalást a *Liliomok völgye* című népszerű képeskönyv efféle alkalmazására. A mattyi prédikátor címerkép leírásában például ezt olvassuk: „egy repülő galamb, felette egy nap, alatta egy kert melybe fák láttznak. Ábrázoltatik ezzel a Liliomok völgyében lévő ezen vers. Kert az Ekklesia, fényes nap a Jezus."[44]

[37] Morgan–Collinson 1996: 24. 268–273.
[38] Balogh 1967: 145–154; Lackner 2008: 246.
[39] Balogh 1967: 144–163.
[40] Szabolcsi 1972: 37–50.
[41] Lángi–Mihály 2004: 52–66.
[42] Kiss M. 2008b: 148–151.
[43] Comenius 1798: 34. XVI. 7.
[44] Ráday Lt. A/4. 181. 1886: 48.

KITEKINTÉS

A hímes templomok egy általánosnak tűnő középkori kulturális hagyomány őrzői, a feudalizmus szülöttei. Túlélő példányait, töredékeit megtaláljuk szerte Európában és a világ majd minden táján, Angliától a Fülöp-szigetekig, Skandináviától Ausztráliáig. A sokféle vallású, stílusú és művészi színvonalú festett templomok sorában megkülönböztetett helyet foglalnak el azok, melyekben a minta fafelületre került. A „festett templom"-ként definiált 16–19. századi magyarországi emlékek túlnyomó többsége közéjük tartozik. Tűzveszélyes anyaguk romlékonysága és a történelmi körülmények folytán Európában is kevés középkori fatemplom és faberendezés érte meg napjainkat. Legrégibb és legszebb példányait a svájci Zillisben 1100 táján készült Szent Márton templom 153 kazettájú, a német hildesheimi Szent Mihály székesegyház 13. századi, 240 négyzetméteres, az angol peterborough-i katedrális 1230 és 1250 között festett rombuszmintás mennyezete és a svédországi Södra Rada 14. századi gerendafalú temploma képviselik.[45] Díszítő motívumokkal behálózott, geometrikus elemekkel tarkított román és gótikus festményeik evangéliumi témákat ábrázolnak. Közülük a zillisi mennyezet szélső tábláin látható, kissé naivan megfogalmazott, fantázialényekkel benépesített tenger képi világának alakjai fölfedezhetők a legrégibb, 16–17. századi erdélyi templomokban is, de csak a közös művészeti hagyomány részeként, mert hazánkban sem román kori fatemplom, sem famennyezet nincsen. A 2001-ben leégett radai műemlékkel közel egyidős, 14–16. századi késő gótikus, patronos festésű fatemplomok azonban ma is léteznek a Kárpátok északi és keleti tájain, Szlovákia (Smrečany, Toporec)[46] és Lengyelország déli településein (Debno, Lipnica Murawana, Binarowa).[47]

Az újkor elejéről és későbbi századaiból Európában és Magyarországon sok-sok festett templom maradt fönn. A koraiak a virágos gótika és a reneszánsz egybeolvadását tükrözik, Firenzében csakúgy, mint a szlovákiai Malé Teriakovcén.[48] Egyik legrangosabb, európai színvonalú képviselőjük Gógánváralja (Kisküküllő-megye) templomának 1500-as évek elején készült famennyezete.[49] A 17. században általános és mindinkább népiessé váló reneszánsz templomfestés tárgyi emlékei nagyrészt Erdélyben és a Felvidéken találhatók.

A DÉL-DUNÁNTÚLI TEMPLOMOK HELYE ÉS ÉRTÉKE

A régió hímes templomainak megítélése a közvélemény alapján egy szóban összegezhető: csodálatos. A tudományos értékelés azonban nem ilyen egyöntetű. Az elismerő szavak mellett egyes művészettörténészektől és némely tájak elfogult kutatóitól az is

[45] Sommer 1966.; Rudloff 1989.; www. de academic.ru/dic.nsf/deatiki, letöltés: 2014. I. 14.; Balassa M. Iván képarchívuma.
[46] Tombor 1968: 196, 200, XXVIII. és saját megfigyelés.
[47] Myskovszky 1893: 174–151.; Tombor 1968: 196, 200.; Balassa M. Iván adatbázisa.
[48] www.sk.wikipedia.org/wiki/Teriakovce, letöltés ideje: 2014. I. 14.
[49] Volt Kisküküllő megye. A Magyar Nemzeti Galériába beépítve.

elhangzik, hogy késői, provinciális, hanyatló, szerény. Mindebben van igazság. Hiszen a nagyharsányi falfestményt leszámítva, nem ismerünk 18. századinál korábbi datált objektumot. S valóban – miként a legtöbb magyarországi festett templom – provinciálisak, ami magától értetődő, mert valamennyi falusi kistelepülésen áll. Az is igaz, hogy nagy részük a műfaj hanyatló periódusában készült, és bizony egyik-másik tanulatlan iparos naiv pingálmánya. Mindazonáltal a dél-dunántúli anyag rendkívül változatos, remekművek éppúgy megtalálhatók benne, mint késői szerény mázolás.

Erényei között elsőként talán éppen a sokszínűség említhető, mely a műfaj történetét is dokumentálja, és számos „igazgyöngy"-öt, innovatív elemet őriz. Festményein megnyilvánulnak a reneszánsz virágminta legszebb alkotásai, például a zengővárkonyi táblákon (1733), a haraszti (1768), a rétfalusi (1774), a szennai (1787), a peterdi (18. század), a vajszlói (1809) kóruson, padokon, a merenyei (1781), a rétfalusi és az oldi (1782) szószéken. A rokokó templomi ornamentika pedig sehol az országban nem vált ennyire meghatározóvá és hozott ilyen gazdag „termés"-t. A szép drávaiványi műemlék (1792) Európában is a legteljesebb, érintetlen falusi rokokó templom. A 19. század első felében, a templomfestés végéhez közeledve a két Gyarmati János a reneszánsz hagyományból merítve, saját stílust alkotott, és a „romlás virágai"-t Vajszlón (1809), Kóróson (1834–1835) és Kovácshidán (1835) meg tudták újítani, oly magas színvonalon, melynek ebben a periódusban nem találjuk párját sem hazánkban, sem az országhatárokon kívül.

Amikor elkezdtem kutatni és földolgozni e szép, fontos témát, a megismerés vágya mellett főként az lebegett a szemem előtt, hogy emléket állítsak, legalább írásban és képekben megörökítsem pusztuló értékeinket. Minden kötetben rámutattam a jelentőségükre, fölhívtam a figyelmet megőrzésükre és az átfestett hímes templombelsők föltárására. Ám féltem, hogy mindez csak „pusztába kiáltott szó" marad. Nem így történt. Sokan érzékelték e művek fontosságát. A pécsi Rabb Péter, Rabb Dániel építészek, kórósi és drávaiványi könyveimre hivatkozva, 2012-ben összeállították egy nagy ívű tervezetet a Baranya megyei templomok fölújítására, amelynek első üteme magában foglalta öt hímes templom restaurálását is, köztük a vajszlói, a kémesi és a zalátai átfestett hímes templombelsők helyreállítását. A református egyház támogatását bíró tervet Baranya Megye Önkormányzata fölkarolta, pályázatot nyújtott be a Nemzeti Kulturális Alaphoz, és elnyerte a szükséges anyagi forrásokat. A felújítási munkálatok – ma, 2016-ban – befejezés előtt állnak. Elkészült a kórósi, a drávaiványi teljes restaurálás, a kémesi virágozott karzat (1826) föltárása, s – Czakó Ferenc restaurátor munkája nyomán – rövidesen eredeti pompájában gyönyörködhetünk az 1786-ban épült vajszlói templom öreg Gyarmati János által festett reneszánsz motívumaiban meg a zalátai templom rokokó (1789) és reformkori (1834) mintáiban.

Irodalom

BAKSAY Sándor
É. n. (1872) *Patak banya.* Budapest: Franklin-Társulat.

1896 *A Mecsek környéke, Tolnamegye, Somogymegye, Baranyamegye.* Az Osztrák–Magyar Monarchia írásban és képben. XIII. Magyarország IV. 263–360. Budapest: A Magyar Királyi Államnyomda kiadása.

BALASSA M. Iván

1997 *„A te szemeid néznek e házra éjjel-nappal". (Kelet-magyarországi és erdélyi festett templomok kutatása).* Előadás a tusnádi *Szakrális építészeti örökség* konferencián, 1997. március 18.

2010 Festett karzatdeszkák az 1520-as évekből – Homoródszentpéter. *Műemlékvédelem* LIV. 1. 1–9.

BALOGH Jolán

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

BENKŐ Károly

1853 *Csík, Gyergyó és Kászon múltja, jelene*. Kolozsvár.

BENKŐ Lóránd (szerk.)

1976 *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára.* 1–3. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BOROS Judit

1982 Festett famennyezetek és rokon emlékek Erdélyben a XVI–XVIII. században. *Művészettörténeti Értesítő* XXXI. 120–134.

COMENIUS, Amos Johannes

1675 [Hasonmás. 1970] *Orbis sensualium pictus. A' látható világ.* Budapest: Officina.

1798 *Orbis pictus. A' világ lefestve. Die Welt in Bildern.* Pozsony.

DOBOSY László

1992 *Gömöri festőasztalosok munkái a templomokban.* Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke. / Gömör néprajza XXXVI./

DOMANOVSZKY György

1981 *A magyar nép díszítő művészete.* I–II. Budapest: Akadémiai Kiadó.

FEJŐS Zoltán (szerk.)

2008 *Legendás lények, varázslatos virágok – a közkedvelt reneszánsz.* Kiállítás a Néprajzi Múzeumban. Budapest: Néprajzi Múzeum.

FÉL Edit–HOFER Tamás–K. CSILLÉRY Klára

1969 *A magyar népművészet.* Budapest: Corvina Kiadó.

GENTHON István

1959 *Magyarország művészeti emlékei. 1. Dunántúl.* Budapest: Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata.

HOFER Tamás

1969 *Festett táblák 1526–1825.* A Magyar Népművészet Évszázadai I. Székesfehérvár: István Király Múzeum.

HOFER Tamás–FÉL Edit

1975 *Magyar népművészet.* Budapest: Corvina Kiadó.

JOHN, Richard

1996 Rococo. In Turner (szerk.): *The Dictionary of Art.* 26. 491–500. London, New York: Macmillan, Grove.

KELEMEN Lajos
1977 *Művészettörténeti tanulmányok.* Bukarest.
KISS Áron
1881 *A 16. században tartott református zsinatok végzései.* Budapest: Magyarországi Protestansegylet.
KISS Margit
2008a *Virágozódott…Anno. Az Umlingok Kalotaszegen.* Budapest: Néprajzi Múzeum.
2008b Alakos ábrázolások a templomokban. In Fejős (szerk.): *Legendás lények, varázslatos virágok – a közkedvelt reneszánsz.* Kiállítás a Néprajzi Múzeumban. 137–159. Budapest: Néprajzi Múzeum.
2012 *Festett famennyezetek, templomi faberendezések állami és egyházi közgyűjteményekben.* www.nmimm.katalogus.hu, letöltés ideje: 2014. szeptember 1.
KISS Tibor
1943 *A Szigetvidék és az Ormánység népi építészete.* Budapest: Hellas Irodalmi és Nyomdai Rt.
KISS Z. Géza
1977 Kemsei templomok. *Honismeret* 25. 1. 50–53.
1994 *A régi Vajszló 1244–1849*. Pécs: Vajszló Nagyközség Önkormányzata.
1997 Történeti vázlat egy ormánsági filia (Kemse) mindennapjaihoz (1550–1914). *Ráday Gyűjtemény Évkönyve* VIII. 29–56.
2000 *Vajszló megújulása. Ormánsági kálvária 1850–1945*. Pécs: Vajszló Község Önkormányzata.
KÖRMENDY József
1971 Fa- és sövénytemplomok a Veszprémi egyházmegye területén a XVIII. században. *Veszprém Megyei Múzeumok Közleménye* 10. 53–83.
KRÄHLING János
2004 *Evangélikus templomok a mai Magyarországon. Veszendő templomaink III.* Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
LACKNER Mónika
2008 Vászonhímzések. In Fejős (szerk.): *Legendás lények, varázslatos virágok – a közkedvelt reneszánsz.* Kiállítás a Néprajzi Múzeumban. 241–267. Budapest: Néprajzi Múzeum.
LAMPE, Frid[ericus] Adolf[us]
1728 *Historia ecclesiae reformatae in Hungaria et Transilvania.* I–III. (Debreceni Ember Pál munkájának kiadása). Trajecti ad Rhenum [Utrecht]: Jacobum van Poolsum.
LÁNGI József–MIHÁLY Ferenc
É. n. (2002) *Erdélyi falképek és festett faberendezések 1.* Budapest: Állami Műemlék-helyreállítási és Restaurátor Központ.
2004 *Erdélyi falképek és festett faberendezések 2.* Budapest: Állami Műemlék-helyreállítási és Restaurátor Központ.
2006 *Erdélyi falképek és festett faberendezések 3.* Budapest: Állami Műemlék-helyreállítási és Restaurátor Központ.
MALONYAY Dezső
1912 *A magyar nép művészete. IV. A Bakonytól a tolnamegyei* Sárközig. Budapest: Franklin-Társulat.

MÁNDOKI László
1976 Újonnan felfedezett festett református templomok Baranyában. *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* XX–XXI. 155–168.
MAROSI Ernő
1992 Magyar református templomok – művészettörténeti áttekintés. In Dercsényi–Hegyi–Marosi–Takács: *Református templomok Magyarországon*. XVI–LIV. Budapest: Hegyi és Társa.
MIKÓ Árpád
2008 Gótika és barokk között. A reneszánsz művészet problémái a kora *újkori Magyarországon.* In Mikó Árpád–Verő Mária (szerk.): *Mátyás király öröksége. Késő reneszánsz művészet Magyarországon (16–17. század).* 22–35. Budapest: A Magyar Nemzeti Galéria kiadványai 2008/3.
MIKÓ Árpád–SZENTKIRÁLYI Miklós
1987 Az ádámosi unitárius templom festett famennyezete (1526) és a famennyezet rekonstrukciója *(1985). Művészettörténeti Értesítő* 1–4. 86–118.
MORANT, Henry de
1976 *Az iparművészet története a kezdetektől napjainkig.* Budapest: Corvina Kiadó.
MORGAN, Nigel J. – COLLINSON CREEL, Howard
1996 Pattern book. In Turner (szerk.): *The Dictionary of Art.* 24. 268–273. London, New York: Macmillan, Grove.
MTESZ Lásd BENKŐ Lóránd.
MYSKOVSZKY Viktor
1893 A szmrecsányi templom és mennyezetének festményei. *Archeológiai Értesítő* XIII. 147–151.
ORBÁN Balázs
1868–1873 *A Székelyföld leírása*. I–VI., Pest: Nyomatott Panda és Frohna Könyvnyomdájában.
PALOTAY Gertrud
1940 *Oszmán-török elemek a magyar himzésben.* Budapest: Magyar Történeti Múzeum.
RÓMER Flóris
1874 *Régi falképek Magyarországon.* Budapest: Eggenberger.
RUDLOFF, Dieter
1989 *Zillis. Die romanische Bilderdecke der Kirche St. Martin.* Basel.
SOMMER, Johannes
1966 *Das Deckenbild der Michaeliskirche zu Hildesheim.* Königstein i Ts.
SZABOLCSI Hedvig
1972 *Magyarországi bútorművészet a 18–19. század fordulóján (Európai kapcsolatok és stíluskérdések).* Budapest: Akadémiai Kiadó.
SZAKÁLY Ferenc
1994 Volt-e református-unitárius hitvita 1574-ben Nagyharsányban? *Ráday Gyűjtemény Évkönyve* VII. 14–31.
SZÁSZ János–SZIGETVÁRI János
1976 *Népi építészetünk nyomában.* Budapest: Műszaki Könyvkiadó.

SZIGETVÁRI János
1985 *Festett famennyezetek, református templomokban Dél-Baranyában*. 119–128. Az Egri Nyári Egyetem előadásai.
1986 *Ormánság. Festett famennyezetű református templomok.* Budapest: TKM Egyesület. / Tájak Korok Múzeumok Kiskönyvtára 266./
SZIGETVÁRI János–LANTOS Miklós
1975 *Műemlékeink 1.* Pécs: Baranya Megyei Tanács.
TOMBOR Ilona
1968 *Magyarországi festett famennyezetek és rokonemlékek a XV–XIX. századból.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
TÓTH János
1961 *Népi építészetünk hagyományai.* Budapest: Műszaki Könyvkiadó.
TURNER, Jane (szerk.)
1996 *The Dictionary of Art.* 1–34. London, New York: Macmillan, Grove.
WIRTH, Jean
1996 Symbol. In Turner (szerk.): *The Dictionary of Art* 30. 163–168. London, New York: Macmillan, Grove.
WOLF, Barbara
1967 Einige Probleme der bemalten Holzdecken in Polen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. *Acta Historia Artium* XIII. 243–256.
ZENTAI Tünde
1991 *A paraszthá z története a Dél-Dunántúlon.* h. n. (Pécs): Pannónia Könyvek.
2007 *Adorjás. A Dél-Dunántúl festett templomai.* Pécs: Pannónia Könyvek.
2008 *Rétfalu. A Dél-Dunántúl festett templomai.* Pécs: Pannónia Könyvek.
2008 *Kórós. A Dél-Dunántúl festett templomai.* Pécs: Pannónia Könyvek.
2009 *Patapoklosi. A Dél-Dunántúl festett templomai.* Pécs: Pannónia Könyvek.
2010 *Kovácshida. A Dél-Dunántúl festett templomai.* Pécs: Pannónia Könyvek.
2010 *Drávaiványi. A Dél-Dunántúl festett templomai.* Pécs: Pannónia Könyvek.
2011 *Szenna. A Dél-Dunántúl festett templomai.* Pécs: Pannónia Könyvek.
2012 *Drávaszög és Szlavónia. A Dél-Dunántúl festett templomai.* Pécs: Pannónia Könyvek.
2013 *Szigetvidék. A Dél-Dunántúl festett templomai.* Pécs: Pannónia Könyvek.
2014 *A Dél-Dunántúl hímes templomai. A Dél-Dunántúl festett templomai.* Pécs: Pannónia Könyvek.
ZOVÁNYI Jenő
1977 *Magyarországi Protestáns Egyháztörténeti Lexikon*. Budapest: A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya.

Zentai Tünde
DSc, Szentendre
e-mail: zentaitunde@gmail.com

Tünde Zentai

Churches with painted floral ornaments in south-west Hungary

The author summarises the results of a several-decade long research project and the related book series (10 volumes between 2007 and 2014) entitled *Churches with painted floral ornaments in Southern Transdanubia*. The project and the book series investigated and presented comprehensively the churches with floral ornaments from the feudalist era in south-western Hungary, a region bordered by Lake Balaton, rivers Danube and Drava, and the states of Austria, Slovenia and Croatia. The outcomes of the research project are based on on-site and archival research, and display the historical data, complete iconography and artistic analysis of seventy churches. The book series is a unique one in Hungarian cultural, ecclesiastical, art historical and ethnographic studies.

These churches decorated with floral ornaments were erected in the 16th-19th centuries, all are Calvinists and situated in villages. Fifty-five of them exist even nowadays, while fifteen of them vanished and only written documents and pictures provide an access to them. In the map of the article yellow square indicates existing Renaissance, red square indicates Rococo, blank square indicates ruined churches, halved square signifies painted furniture and ceilings of churches that are preserved in museums, while triangle signifies churches with painted fragments.

The author provides an overview of the history of research and presents the work of painting joiners with special regard the joiners' centres in Siklós and Vajszló. She analyses in detail the decorating motifs from which she compiled at the end of the tenth volume of the series a complete motif registry consisting of four hundred elements.

Calvinism and Renaissance style played a definitive role in the history of the south-Transdanubian painted churches (*picture 1*), as a result of which in the 16th-17th centuries a rich flowery decoration came into being ignoring sacred representation. The ornaments gradually changed under the influence of various artistic styles. After the long Renaissance, around 1790, the provincial Rococo style became prevailing, which is best represented by the almost intact church of Drávaivány from 1792 (*picture 3*). In the first decades of the 19th century a folkish neo-Renaissance movement became popular (*picture 4*), and after 1848 the era of the ornamented painting of churches, just as well as feudalism, ended.

The last chapter of the article discusses the place and significance of the southern Transdanubian churches in the history of European and Hungarian art. It highlights the elements coming from the shared European medieval tradition and the local characteristics that developed in the modern era, which provide a specific character for these works of arts. Eventually it presents the practical use and interest of the research project, namely, the restoration of five painted churches (*picture 5*)

Peti Lehel

Nyelvi keveredés és új identitás egy moldvai csángó településen

A MOLDVAI CSÁNGÓK DEMOGRÁFIÁJÁRA ÉS TÁRSADALOMSZERKEZETÉRE VONATKOZÓ ÚJABB ADATOK[1]

A szakirodalom *moldvai csángók*nak hívja a romániai Bacău, Neamț, Iași, Vaslui, Vrancea, Galați és Botoșani megyékben lakó moldvai katolikusokat.[2] A magyar és a nemzetközi kutatás, valamint a román kutatók egy része e népcsoportot magyar származásúnak tartja, amelynek nyelvi asszimilációja a 16. századtól folyamatos.[3] Az asszimiláció következtében a magyar nyelvet mára már csak e népcsoport egy szűk, ezen belül is főként a középkorú és idős korosztályhoz tartozó része ismeri,[4] körükben is csak a privát szféra bizonyos helyzeteiben használatos. A magyar nyelvváltozat mellett a moldvai csángók a többségi ortodox románokkal szembeni kulturális határépítésének legfontosabb felülete a mentalitásukat, világlátásukat, értékrendszerüket alapvetően meghatározó katolicizmus. A román állam a moldvai csángókat csupán vallási, nem pedig etnikai kisebbségnek tartja. „Az erdélyi és a magyarországi magyarok, valamint a magyar identitású csángó értelmiségiek a csángókra nem mint önálló kisebbségre, hanem mint a magyar nemzet részeire tekintenek."[5]

Az Európa Tanács 2001-ben elfogadta az 1521-es Ajánlást, amely Románia számára kötelezővé tette a tradicionális csángó kultúra és nyelv védelmét.[6] Annak ellenére, hogy az Európa Tanács Ajánlása nem egyértelmű azt illetően, hogy a moldvai csángókra, mint a magyartól különálló kisebbségre és különálló nyelvre, vagy mint magyar

---

[1] Az elemzés az *Etnicitás megnyilvánulása kisebbségi közösségekben* (2011–2012) című, a Nemzeti Kisebbségkutató Intézet (Institutul pentru Studierea Problemerol Minorităților Naționale [ISPMN] által finnanszírozott kutatási projekt keretében készült. A kutatás társirányítója Kiss Dénes volt. A kutatás során egységes szempontrendszer szerint végzett terepmunkára került sor nemzeti kisebbségek által lakott településeken (görög, örmény, ukrán, horvát, sváb és török falvakban). Köszönöm a kutatási projekt résztvevőinek (Kiss Dénes, Kiss Tamás, Veress Ilka, Deák Attila, Kardos Melinda), valamint Fosztó Lászlónak, Tánczos Vilmosnak, Heltai János Imrének, Lőrincz Józsefnek, James Kapalónak és Lidia Guzynak az elemzés különböző változataihoz fűzött észrevételeit. A tanulmány a 2. grafikon, illetve néhány apró módosítás kivételével az angol nyelvű szövegváltozat fordítása (*Ethnicity in a Moldavian Csángó Settlement: Minority Identity as a Hybrid Identity*), mely megjelenés alatt áll [Guzy, Lidia – Kapaló, James (szerk.): *Marginalised and Endangered Worldviews - Comparative Studies on Contemporary Eurasia, India and South America.* Published by Lit Bern/ New York /Berlin].

[2] Lásd Tánczos 2010: 62.

[3] Lásd Kiss Dénes 2011a: 9, 20.

[4] A csángók magyar nyelvismereti szintjeinek generációs megoszlásához lásd Tánczos Vilmos adatait, valamint azok grafikonos ábrázolását (Tánczos 2010, 2012).

[5] Peti 2015a: 51.

[6] Recommendation/Ajánlás 1521 2001 [2011].

kisebbségre és a magyar nyelv egyik dialektusára tekint,[7] Tytti Isohookana-Asunmaa asszony, az Európa Tanács raportőre (akinek a nevéhez fűződik az 1521-es Ajánlás elfogadtatása), a csángók érdekérvényesítését az önálló (a magyartól különálló) kisebbségként való definiálásában látja, és az Európa Tanács Ajánlását is ennek szellemében értelmezi.[8] Mindemellett az európai politikai nyilvánosság számára a moldvai csángók önálló kultúrájú és nyelvű kisebbségi közösséget alkotnak.

Az 1989-es romániai rendszerváltás a moldvai csángók számára intenzív globalizációs folyamatok megjelenését eredményezte. A nyugati munkaerőpiac megnyílása e népcsoport számára fokozott mértékű külföldi országokba irányuló migrációt vont maga után, amely az életvitel drasztikus átalakulásához járult hozzá. A 2011-es Hivatalos Népszámlálási Statisztika adatai azt mutatják, hogy a külföldi munkavállalás következtében az elmúlt évtizedben rendkívüli mértékben felgyorsult a moldvai csángók nyugati országokba történő elvándorlása. Az adatok szerint a moldvai csángók által lakott hét moldvai megyében 1992-2002 között 7993 fővel, a 2002-es népszámlálás óta 46 139 fővel, azaz 19,66%-kal csökkent a római katolikusok száma.[9] A moldvai katolikusok ilyen mértékű fogyása a nemzetközi migrációval magyarázható. A nagymértékű migráció az életmód radikális átalakulásához vezetett a kibocsátó közösségekben, a munkamigrációban részt vevő személyek számára az életforma transznacionális keretekben történő szerveződését eredményezte.

	2002		**2011**			
		%		%	**Különbség abszolút számban**	**Különbség %-ban**
Ortodox	3669387	91,89	3074073	91,36	-595314	-16,22
Római katolikus	235144	5,88	188865	5,61	-46279	-19,68
Kisegyházak	46281	1,15	55314	1,64	9033	0,49
Egyéb	42308	1,05	44997	1,33	2689	0,28
Összlakosság	3993120		3364608		-628512	-15,73

1. táblázat. A moldvai csángók által lakott megyék vallási összetétele a 2002-es és 2011-es népszámlálási adatok alapján

A moldvai csángók a legutóbbi időkig hagyományos paraszti társadalom keretei között éltek. A szocializmus idején a falusi népesség egy része a közeli nagyvárosokba áramlott, az ipari komplexumok munkásaivá válva. A falvakban maradt népesség a kollektív gazdaságok foglalkoztatottja lett.

Az értelmiségivé válás útját többnyire a papi pálya jelentette. A mezőgazdaságban való foglalkoztatottság a 2002-es évek elején is rendkívül magas volt, ahogy arról a nép-

[7] Lásd Laihonen 2016.
[8] Lásd Isohookana-Asunmaa–Tánczos 2015: 29, Laihonen–Kovács–Snellman 2015: 16.
[9] Lásd Tánczos 2010: 62–63.

számlálás adatai tanúskodnak. A csángók által lakott hét moldvai megyében a foglalkozási csoportok legnagyobb felekezetek szerinti megoszlását vizsgálva az Integrated Public Use Microdata Series, International (IPUMS) adatbázis adatai alapján[10] láthatjuk, hogy a mezőgazdaságban dolgozó katolikusok részaránya 43,06%. Ugyancsak magas a kézművesként, iparosként dolgozó katolikusok részaránya: 21,64%.

	Törvényhozók, vezetők	**Értelmiségi, tud.**	**Technikusok, mesterek**	**Irodai**	**Szolgáltatás, kereskedelem**	**Mezőgazdaság**	**Kézművesek, iparosok**	**Gépkezelők, üzemi dolgozók, szerelők**	**Elemi foglalkozás**	**Hadsereg**	**Nem válaszolt**	**Ismertlen**	**Összesen**
Katolikus	1,83	3,06	4,38	1,74	5,90	43,06	21,64	8,82	8,69	0,59	0,02	0,25	100
Ortodox	3,00	6,35	8,07	3,51	7,21	38,35	16,24	9,77	6,44	0,44	0,05	0,57	100
Pünkösdista	1,97	1,12	3,79	2,53	5,76	56,46	10,67	7,30	9,13	0,42		0,84	100
Adventista / Hetednapi adventista	2,73	4,69	6,45	0,59	7,03	56,45	10,16	3,91	7,03	0,20		0,78	100
Baptista	2,88	11,51	14,39	2,88	10,07	27,34	14,39	9,35	5,76	0,72		0,72	100
Óhitű ortodox	2,32	6,03	4,41	1,62	3,71	57,77	14,62	5,34	3,48	0,46		0,23	100
Evangéliumi keresztény	2,86	2,39	7,88	2,63	7,88	39,86	16,95	9,31	7,40	0,24		2,63	100

2. táblázat. A moldvai csángók által lakott megyék teljes népességének legnagyobb felekezetek szerinti foglalkozási csoportjai 2002-ben (%) (IPUMS-International)

Ugyanezen adatbázis adatai szerint a katolikusok iskolai végzettségének szintje Bákó megyében jelentősen alacsonyabb az ortodox lakosságénál. A falusi lakosság körében az ortodox lakosság felsőfokú végzettségének aránya kétszerese a katolikus lakosságénak. A katolikusok túlnyomó többségének legmagasabb iskolai végzettsége a szakmunkás képesítést nyújtó szakiskolák, inasiskolák elvégzésében merül ki. Mivel Bákó megyében a katolikus lakosság túlnyomó része a szocializmus idején faluról be-

[10] Az adatbázis Romániára vonatkozó adatait a román Országos Statisztikai Hivatal szolgáltatta.

vándorolt ipari komplexumokban dolgozó lakosság, az iskolai végzettség szintjeinek egyenlőtlen eloszlása városokra is „importálódott". Az ortodox, felsőfokú végzettségű lakosság létszáma több mint két és félszerese a katolikus lakosságénak. Az adatok alapján feltételezhető, hogy a katolikus lakosság rétegződési szempontból hátrányosabb helyzetben van az ortodox lakossághoz viszonyítva.

	Nem válaszolt	Iskolai végzettség nélküli	Elemi (I-IV. o.)	Általános (V-VIII. o.)	Speciális oktatás (2002)	Szakmunkásképző és inasiskola	Speciális oktatás	Líceum (IX-XII. o.)	Szakliceum	Technikum	Posztliceális / mesterképző	Rövid távú felsőoktatás	Hosszú távú felsőoktatás	Nem megnevezett isk. végz.	Összesen %
Katolikus	14.0	3.3	0.2	21.2	0.0	32.5	0.2	2.1	6.3	15.8	1.0	0.1	1.3	2.1	100
Ortodox	11.7	3.3	0.1	19.0	0.1	26.1	0.1	4.3	11.5	14.6	2.6	0.3	4.9	1.5	100
Pünkösdista	31.3	6.3	0.3	19.3		21.3		0.9	6.0	10.3			1.4	2.9	100
Adventista / Hetednapi adventista	6.2	1.9		23.3		39.5		2.9	7.6	11.4	1.9		2.9	2.4	100
Baptista	23.1	1.9		17.3		30.8		1.9	5.8	3.8	3.8		7.7	3.8	100
Óhitű ortodox	9.2	5.8	0.8	24.2		21.7		1.7	18.3	11.7	1.7		2.5	2.5	100
Evangéliumi keresztény	11.3	3.5		19.1		24.8		6.4	7.1	20.6	4.3		2.1	0.7	100

3. táblázat. Bákó megye legnagyobb felekezeteinek iskolai végzettsége 2002-ben (%) (IPUMS-International)

A moldvai csángók hátrányos helyzete az általuk lakott megyék rétegződési rendszerében, az alacsony jövedelmi szintet biztosító foglalkozási kategóriákban való elhelyezkedésük minden bizonnyal szerepet játszik abban, hogy e népcsoport az elmúlt évtizedben nagy arányban vett részt a nyugati országokba irányuló munkamigrációban.

Tánczos Vilmos az összes moldvai katolikus települést átfogó kvantitatív kutatása számszerűen is bizonyítja, hogy a moldvai csángók nyelvi asszimilációja az elmúlt évtizedben felgyorsult, és mára már a teljes nyelvcsere állapotába jutott.[11] Kutatásai szerint a magyarul még beszélő csángók száma kevesebb, mint 15 év alatt 62 265-ről 44 269-re csökkent, amely 28,9%-os változást jelent.[12]

A 2011-es Hivatalos Népszámlálási Statisztika megyei összesített adatai szerint a moldvai római katolikusok területi megoszlása a következőképpen alakult: Bákó me-

[11] Tánczos 2010.
[12] Lásd Tánczos 2010: 145.

gye 16,32%, Neamț megye 10,53%, Iași megye 4,8%, Vrancea megye 1,34%, Vaslui megye 1,31, Galați megye 0,3%, Botoșani megye 0,16%.

PROBLÉMAFELVETÉS ÉS MÓDSZERTAN

Tanulmányomban egy moldvai csángó falu, Bogdánfalva (Valea Seacă) etnicitásfolyamatait vizsgálom, különös tekintettel a nyelvhasználatra. Elemzésemben annak megértésére törekszem, hogy egy drasztikus társadalmi átalakulás, valamint nyelvváltás fázisában lévő közösség nyelvhasználatában és a nyelvhez való viszonyulásában milyen szerepet kap az etnicitás. Továbbá annak értelmezésére teszek kísérletet, hogy a kisebbségi csángó nyelvhasználatukban többszörösen stigmatizált, ám a román nyelvhasználatukban a többségi románság által szintén megkülönböztetett, a kulturális, vallási másságukból és a társadalmi rétegződésben elfoglalt sajátos pozíciójuk miatt stigmatizált csángók etnicitása milyen sémák mentén szerveződik. Az 1989-es romániai rendszerváltást követően magyarországi, majd az ország 2007-es EU-csatlakozását követően nyugati migrációs gyakorlat a csángó társadalom széles tömegei számára transzancionális életvezetési modellekhez való igazodást eredményezett,[13] amely a társadalmi érintkezés új felületeit nyitotta meg, átírva az eltérő etnicitással rendelkező közösségekhez való viszonyulás szabályait, az alkalmazkodás újfajta modelljeit teremtve meg. Elemzésemben megpróbálok reflektálni arra, hogy a moldvai csángók közösségeit érintő nagyfokú gazdasági és társadalmi átalakulás milyen hatással volt a moldvai csángók etnicitására, milyen új identitásattitűdök jelentek meg, és hogyan erősítette fel mindez a moldvai csángó identitás hibridizációs folyamatait.

A településen több alkalommal folytattam néprajzi terepmunkát, ám a jelen elemzés kérdésfelvetéséhez szolgáló etnográfiai anyagot, a témára koncentráló megfigyeléseket 2011-ben és 2012-ben szereztem. Kutatásom legfőbb módszerét az egyéni életutakra koncentráló félig strukturált interjúk képezték, amelyek keretében az etnicitás megélése szempontjából fontosnak gondolt élethelyzetekre, -tapasztalatokra kérdeztem rá. Az interjúkat túlnyomórészt román nyelven készítettem, csak az idős korosztályhoz tartozó adatközlőkkel beszéltem magyarul, és közülük is csak azokkal, akik számára nem okozott gondot magukat magyarul kifejezni.

A településen sor került egy elsősorban az etnicitással kapcsolatos kérdőíves felmérésre is, amelyet kérdezőbiztosok végeztek 2012 januárjában. A kérdőív román nyelven készült. A 100 fős mintát nem és kor szerint rétegeztük. [14]

Az elemzés során felhasználok olyan megfigyeléseket is, amelyeket azonos témakörben az elmúlt években más moldvai csángó településen szereztem, utalva a moldvai csángók által lakott régió tágabb összefüggéseire is, amelynek társadalomtörténeti folyamataiba Bogdánfalva szorosan beágyazódik. Az etnicitás megnyilvánulása szempontjából releváns kontextusok bemutatásához Richard Jenkins a szociális/etnikai

[13] A migrációnak a csángók életmódjára gyakorolt hatásához lásd: Lajos 2010.

[14] A kérdőíves kutatásból származó adatbázist egy önálló tanulmány keretében elemeztem (lásd Peti 2015b).

kategorizáció kontextusait meghatározó modelljéből indultam ki,[15] ahogy a kutatási projekt keretében elkészült többi tanulmány is.[16] Az etnikai kategorizáció általa meghatározott kontextusai[17] közül a különböző terepek esetében a következőkre figyeltünk: rokonsági és informális kapcsolatok (házasság, család, szomszédság, munkatársi, baráti kapcsolatok), vallás, intézmények és etnopolitikák, gazdasági élet. Ezek mellett önálló kontextusokként vizsgáltuk a *nyelvhasználat* és a *folklór* szerepét az etnicitás kifejeződésében. Jelen tanulmányban elsősorban a nyelvhasználattal kapcsolatos kérdéseket elemzem.

A kutatás módszertanából következően az elemzésben a különböző társadalmi csoportokhoz tartozó, reprezentatív személyektől származó rövid esetbemutatások is helyet kapnak. Caroline Brettel a személyes történeteknek a migrációkutatásban való fontosságát hangsúlyozza, azt állítva, hogy ezeken keresztül „megismerhetjük a migrációs folyamat mintáit és szubjektív megtapasztalását".[18] Az elemzés végén egy migráns élettörténeti tapasztalatokat tartalmazó elbeszélésén keresztül annak megértésére törekszem, hogy konkrét esetben milyen hatással van a migráció az etnicitás alakítására.

A moldvai csángók identitását tematizáló tudományos diskurzusokban sok szó esett e népcsoport tradicionális szerkezetű identitásáról. Ennek az identitásszerkezetnek a legfontosabb sajátossága, hogy mivel a moldvai csángók a 19. században kimaradtak a polgári nemzetté válás folyamataiból, körükben hiányzanak az etnikai identitások legfontosabb összetevői: közös származás tudat, közös történelmi tapasztalat és emlékezet, sajátos kulturális jegyekhez és a nyelvhez való érzelmi/szimbolikus viszonyulás stb..[19] Ezek hiányában a közösségi összetartozás legfontosabb eleme a római katolikus valláshoz való tartozás tudata. Az elsősorban a felekezeti hovatartozás által meghatározott identitásforma megnevezésére a csángó szakirodalomban az *előnemzeti identitásforma,*[20] *prenacionális identitás*[21] megnevezések fordulnak elő. Ennek az identitásszerkezetnek a fennmaradását a csángó szakirodalom e népcsoport meglehetős elszigeteltségével, a más kultúrájú és vallású közösségekkel való érintkezés beszűkültségével, az életmód és a mentalitás tradicionális voltával hozta kapcsolatba.

[15] Jenkins 2002: 255–261. Lásd még Jenkins 2008: 65–74.
[16] A kutatás alapjául szolgáló *Módszertani útmutatót* Kiss Dénes dolgozta ki.
[17] Ezek a következők: rutinszerű nyilvános interakció, szexuális kapcsolatok, közösségi kapcsolatok, informális kapcsolatok, házasság és rokonság, piaci kapcsolatok, munkavállalás, adminisztratív elosztás, intézményesített politika, hivatalos osztályozás (lásd Jenkins: 2002: 256, 2. ábra). A szerző az etnikai kategorizáció további aspektusai között említi a gyermeknevelést, a baráti kapcsolatokat, az oktatást, a vallást, valamint az intézményesített társadalmi szabályozást (lásd Jenkins 2002: 261).
[18] Brettel 2003: 43.
[19] Lásd Tánczos 2011b: 266., Tánczos 2011a: 28.
[20] Arens 2005: 345.
[21] Tánczos 2011b: 256.

A FALU

Bogdánfalva egy átlagos méretű és intézményi felszereltségű moldvai csángó település. A legutóbbi, 2011-es Hivatalos Népszámlálás etnikai adatai szerint Bogdánfalván 1844 személy él. A falu felekezeti megoszlására vonatkozóan csak a 2002-es népszámlálás adataival rendelkezem, eszerint az akkor rögzített 2135 összlakosság 1880 római katolikus, valamint 255 ortodox vallású személyre oszlott.[22] A falu utcái, épületei szembeszökően árulkodnak a távolabbi és a közelmúlt társadalmi változásairól. A vályogból épült, bádoggal fedett épületek az előttük elhelyezett keresztekkel, szentek szobraival, valamint a szűk zsákutcás szerkezet a paraszti gazdálkodásra való berendezkedés és értékrend, valamint a vérségi leszármazás lenyomatai.[23] Az újépítésű, hivalkodó méretű és színű épületek, (amelyekből egy külön utca is létrejött már) a rendszerváltás utáni nagyméretű külföldi munkamigráció következtében meghonosodó, a parasztit felváltó, annál szekulárisabb, transznacionális migráns kultúra szimbólumai.[24]

A Bogdánfalván készített élettörténeti epizódokat tartalmazó interjúkban gyakran előfordult a csángók a románoktól való határozott megkülönböztetése a beszélt nyelv alapján, (de az etnikai hovatartozás ideológiai[25] implikációi nélkül):

Az én öreganyám... nem mondták „kucsma", azt mondták „bundasapka". Bundasapka. Idefelé aztán ha mandták a ramányak: „Măi, căciula". Há kucsmát. Vaj mondták: „gyufa". De ezek azután mondták: „chibric". Hallatták, a románok mondják chibrit, ezek a mieink, a csángók, chibric.

A moldvai csángók nyelvhasználatát elemző szakirodalom szerint azokban a falvakban, ahol a domináns román nyelv mellett még valamilyen szinten beszélik a kisebbségi nyelvváltozatot, utóbbinak kizárólag az informális kapcsolatok terén van jelentősége. Ennek egyik oka, hogy a csángók az általuk beszélt nyelvváltozatot szégyellnivalónak, „se nem román se nem magyar", elkorcsult keveréknyelvnek gondolják.[26]

Sz így megvegyült: szem magyar, szem oláh. Jén úgy mondom örökké: „Mi ilyen magyar cigányak vagyunk, hejj, te!" Hogy mért? Azért, hol nem találjuk ki románul, mondjuk magyarul. Hol nem találjuk magyarul, mondjuk románul. Mind a cigányok. Cigányok ha nem találja jól az ő nyelvét, kezdi románul.

A csángók tudják, hogy a hozzájuk ellátogató, erdélyi vagy magyarországi magyarok a csángó nyelvjárást magyarnak tekintik, de mivel a magyarságtól élesen megkülönböztetik magukat, ha azt kérdezik tőlük, hogy „tudnak-e magyarul?", fontosnak

[22] A település részletesebb bemutatását lásd: Peti 2015b: 971–974.

[23] Bogdánfalva esetében lásd erről bővebben: Kós 1981.

[24] A település részletesebb bemutatását lásd: Peti 2015b: 971–974.

[25] Az ideologikus és nem ideologikus kontextusok szerepét a csángó etnicitás felépítésében, valamint a nyelv ideológiai kontextustól befolyásolt identitásteremtő fontosságát Tánczos Vilmos hangsúlyozza ki: „Mivel a nyelvhez való szimbolikus-ideologikus viszonyulás a prenacionális szinten álló etnikai közösségek esetében még nem alakult ki, a nyelv számukra korántsem annyira fontos, mint a már nemzetté alakult közösségek számára, amelyek a nyelvhez már nem csak gyakorlatiasan, hanem ideologikusan is viszonyulnak…".Tánczos 2011b: 258–259.

[26] A csángók nyelvhasználatát elemző szakirodalom részletesen foglalkozott ezzel a problémával, itt most a teljesség igénye nélkül utalok néhány ezt problematizáló munkára: Tánczos 2011a, 2011b, Szilágyi 2002., Heltai 2004: 132.

tartják kihangsúlyozni, hogy ők csángóul beszélnek, nem „tiszta magyarul". Ugyanakkor azt is tudják, hogy például Magyarországon többé-kevésbé meg tudják értetni magukat csángóul is, amellyel kapcsolatban nagyon sokaknak van tapasztalatuk, kezdetben a magyarországi vendégmunkázás, látogatások, később a Magyarországon keresztül külföldre történő átutazások következtében. Ezt a viszonyulást jól jellemző választ adott az a középkorú, vendégmunkás asszony, aki arra a kérdésemre, hogy az erdélyi magyarokat jobban megérti-e, mint a magyarországiakat azt válaszolta, hogyha „tiszta magyarul" beszélnek, akkor nem, mivel itt a faluban ők csángóul beszélnek, amely sem nem magyar, sem pedig román, hanem egyfajta keverék. Szintén jellemző nyelvi viselkedés, főként a csángóul még tudó, ám a mindennapi kommunikációs szituációban túlnyomórészt a románt használó középkorú generáció esetében, hogy egy magyarul feltett kérdésre magyarul (csángóul) válaszolnak, ám a kérdésre bővebb magyarázatot már románul adnak.

Beszélünk egy kicsit. Diálektot. Un dialect, un pic de ceangăieascâ. Ungureasca pură nu. Dacă mergem în Ungaria, ceva înţelegem. Da. [Şi vă înţelegeţi mai bine cu cei din Transilvania? Sau la fel ca şi cu cei din Ungaria?] *Dacă au să vorbească aşa ungurească pură, atuncea nu. Că la noi e ceangăi. Nici ungur nu e, nici român nu e. Un fel de amestecătură.*[27]

A moldvai csángók tudatában vannak a nyelvi keveredés tényének, de nem mindig tudják, hogy saját nyelvükben mely szavak magyarok, illetve melyek románok.[28] Találkoztam olyan személlyel is, aki beszélgetésünkkor a magyarországi vendégmunka során tanult „magyarabb" szavakkal helyettesítette a románnak gondolt, de saját nyelvében megszokottnak számító magyar szavakat.

A kisebbségi nyelvváltozat stigmatizáltsága miatti szégyenérzet gyakran kifejezésre kerül azokban az interjúkban, amelyben a kisebbségi nyelvváltozat státusával kapcsolatos értékelések hangzanak el. E szégyenérzet kialakulásához az egyház és a hivatalos iskolai oktatás részéről érkező nacionalista diskurzus is hozzájárult. E diskurzus a csángóság által beszélt kisebbségi nyelvváltozat létezését (hogyha egyáltalán elismerte) azzal a körülménnyel magyarázta, hogy a csángók ősei elmagyarosított románok voltak. E diskurzus forgalmazói a magyar oktatási formák beindításakor azzal riogatták a szülőket, hogy a helyi nyelvváltozat oktatásával a gyermekek nem fognak megtanulni helyesen románul.

Az írott nyelvi tájképet Bogdánfalván, mint kivétel nélkül az összes moldvai csángó települést, kizárólag a román nyelv dominálja. Magyar nyelvű feliratok, könyvek, Duna TV felirattal ellátott, a magyarországi közszolgálati televíziótól ajándékba kapott parabola antennák csak a magyar oktatás helyszínéül szolgáló alapítványi, „magyar házakban" találhatók.

---

[27] Egy dialektust, egy kicsi csángóul. Tiszta magyart nem. Hogyha Magyarországra megyünk, valamit megértünk. Igen. [És az erdélyieket jobban megértik? Vagy ugyanúgy, mint a magyarországiakat?] Hogyha tiszta magyart beszélnek, akkor nem. Mert nálunk csángó van. Se nem magyar, se nem román. Egyfajta keverék. (Az interjúrészletek a szerző fordításai.)

[28] Lásd Tánczos 2011b: 197.

A már említett felekezeti különbségekből adódó kulturális jellemzők mellett a moldvai ortodox románok a mára már többségében nyelvileg asszimilálódott, a csángó nyelvjárást alig vagy egyáltalán nem beszélő csángókat a román nyelvhasználat alapján is megkülönböztetik, és ugyanúgy nem tartják őket „igazi románoknak", mint a csángó nyelvjárást bizonyos helyzetekben még használó csángókat. A moldvai csángók ugyanis másképpen beszélik a román nyelvet, mint az ortodox románok. Hogyha a csángók az ortodox románok jelenlétében beszélnek románul, azok beszédük alapján azonnal felismerik csángó mivoltukat, bármennyire is magas fokú román nyelvtudású személyről legyen szó. Sok olyan történetet hallottam, hogy városi munkahelyeiken, vagy a kötelező katonai szolgálat idején a románok a tőlük szokatlan hanglejtés, vagy hibás nyelvtani szerkezet, de még az iskolában tanult, a Moldvában beszélt román nyelvváltozatot beszélőknek idegenül ható irodalmias szerkezetek miatt gúnyolódtak a csángókkal, a szokatlan hanglejtést vagy szerkezetet karikírozva. *Amikor Bákóban dolgoztam, a románok hülyére vettek*[29] – mesélte egy jelenleg vendégmunkás, középkorú férfi. Egy másik, szintén középkorú, Bákóban élő, csak a hétvégeket szülőfalujában töltő férfi elmondta, hogy gyermekkorában szüleivel magyarul beszéltek, románul az óvodában tanult meg. A mindennapi kommunikációs helyzetekben a csángó nyelvjárást egyáltalán nem használja, feleségével és gyermekeivel kizárólag románul beszél. A sztenderd magyarul beszélőket bizonyos fokig érti, és valamennyire beszélni is tud a helyi nyelvjárásban, de nevetségesnek érzi magát, ha egy magyar anyanyelvűvel próbál magyarul beszélni.[30] Társadalmi beágyazódását, életvitelét illetően csángó volta nem exponált környezete számára. A csángósághoz való tartozása a nagyváros környezetében akkor válik „szembeszökővé", hogyha nem moldvai csángó román nyelvű beszélővel folytat beszélgetést. Benyomása szerint ilyenkor magas fokú román nyelvi asszimilációja ellenére a nem csángó származású anyanyelvű román beszélő azonnal érzi, hogy neki nem anyanyelve a román.

---

[29] *Când am lucrat în Bacău, românii făceau mişto de mine.*

[30] A múlt héten Szovátán voltam, mivel szabadságon vagyok. (…) Persze, nekem nincs gazdag magyar szókincs ismeretem. De az utcákat, „utca", „nemes", szavak, amelyeket sejtek, és azt olvastam: „Rigó tó". Van Szovátán egy tó, magyarul is ki volt írva, három nyelven írta ott. Vagy a vonatállomásnál „állomás", én nem tudtam, de nálunk mondják „megállsz", azaz megállsz. „Állomás". Megállni, helyben állni, azaz állomás… írta románul is. Az, hogy románul is írta, segített nekem. Mivel párhuzamot vontam. Egyébként az, hogy én folyamatosan magyarul beszéljek, az kész vicc. Mivel, ha én beszélek, egy magyar megérti. Nem minden szót, mivel mindegyiket nem ismerem, de megértem. Megérti, mit mondok. Én, amikor ő beszél, nagyjából padlót fogok. Mivel nem értek mindent, amit mond. Ő tisztán beszél magyarul, és az összes nyelvtani formát helyesen használja, ami engem…
Az idézet a következőképpen hangzott eredetileg: *Eu am fost la Sovata, săptămâna trecută, pentru că sunt în concediu. (...) Sigur, că eu n-am o cunoştinţă a vocabularului unguresc. Dar străzi, „utca", „nemes", cuvinte care le aproximez, şi le-am citit „Rigó-tó." Este la Sovata un lac, scria şi pe ungureşte pe acolo, pe trei limbi scria pe acolo. Sau la gară „állomas", eu nu ştiam, dar la noi se spune „megállsz", adica te opreşti. „Állomas." Chestie de oprit de stat ceva pe loc, este o gară o...scria şi în româneşte, faptul că scria pe româneşte pe mine mă ajuta. Pentru că făceam paralele. Altfel un vorbit ungureşte foarte cursiv, adică aşa pentru mine e o lovitură de teatru. Pentru că eu dacă vorbesc, un maghiar mă înţelege. Nu toate cuvintele, pentru că eu nu stăpânesc pe toate, dar înţeleg. Înţelege ce spun. Eu când vorbeşte el, mă cam dă de pământ. Pentru că nu înţeleg toate lucrurile pe care le spune el. El spune curat ungureşte, şi foloseşte toate formele gramaticale corect, care pe mine mă...*

Nem mondhatom, hogy tökéletesen beszélek románul. Elhibázom az egyeztetést, egy román azonnal észreveszi.[31]

A csángó identitás az ortodox románok általi stigmatizáltságának egyik legfontosabb, de nem egyetlen összetevője az általuk beszélt „keveréknyelv". A stigmatizált csángó identitás kialakulásához a csángóság paraszti társadalmi berendezkedése, az ortodox románokhoz képest kisebb szintű iskolázottsága által termelt alacsonyabb társadalmi státus is hozzájárult. Az introvertált, túlnyomórészt földművelésre és állattartásra berendezkedett, többnyire értelmiségiek nélküli csángó falvaknak hosszú időn keresztül csak az őket körülvevő román többséggel volt érintkezési felületük, amelynek nyelvét helytelenül beszélték. Az ortodox románokról szóló sztereotip vélekedésekben jelen van az ortodox románok a csángósággal szemben működtetett fölé rendelődő, elutasító attitűdje. Az egyik interjúalanyom, egy középkorú, Bákóban dolgozó férfi egyenesen úgy vélekedett, hogy mivel a környező románság hosszú időn keresztül „páriaként", „szégyenfoltként" kezelte a csángóságot, a csángó fiatalokban a stigmatizáltságtól való szabadulásként jelenik meg a románsághoz való minél gyorsabb és tökéletesebb asszimilálódási törekvés. A csángók kulturális mássága, a társadalmi rétegződésben betöltött alacsonyabb pozíciója, valamint katolikus vallásuk révén való elkülönülése a csángók integrációját, lojalitását kérdésessé tette az ortodox románság szemében. A csángók románsághoz való viszonyában ezen bizonytalan integráció legterheltebb láncszeme a csángó identitás legmarkánsabb jelölője, az általuk beszélt magyar tájnyelv, amely miatt a csángók sokszor megtapasztalták a magyarsághoz való tartozás „vádját", amely a románságba való integrálódást tudatosan vállaló személyek esetében érzelmileg kritikus momentum lehet, ahogy arra a következő interjúrészlet is utal:

A fiatalságot egyáltalán nem érdekli ez a beszélt nyelv. Számukra csak a román nyelv létezik. A magyar nyelvet egy balesetnek tartják. [Azaz?] *Azaz véletlenszerűnek. Mivel a románokkal való együttélés során zavarba ejtő helyzeteket éltünk meg..., csángó vagy, magyar vagy..., én is éreztem ezt. Ettől „megbolondultak.". De én pontra teszem őket magyarul. Az emberek kisebbrendűséggel küszködnek a többséggel szemben, amely úgy tekint rájuk, mint mi a cigányokra.*[32]

A megbélyegzés elkerülésének nem ritka stratégiája, hogy a csángók idegen környezetben eltitkolják csángó voltukat. A katonáskodásról szóló elbeszéléseikben gyakran fordult elő, hogy titokban tartották, hogy tudnak magyarul, még akkor is, ha az alakulatnál magyarok, székelyek is voltak. Ezeknek a történeteknek a csattanója arra a momentumra volt kihegyezve, amikor a csángók meglepetésszerűen felfedték, hogy ők is értenek magyarul, általában akkor, amikor a székelyek a csángókkal vagy a románokkal szemben fölérendelően viselkedtek, vagy erre utalóan beszéltek egymás között.

---

[31] *Eu trebuie să fiu un foarte bun vorbitor, ceea ce eu nu mă pot declara, vorbitor perfect de limba română. Fac acorduri de gen, şi românul simte.*

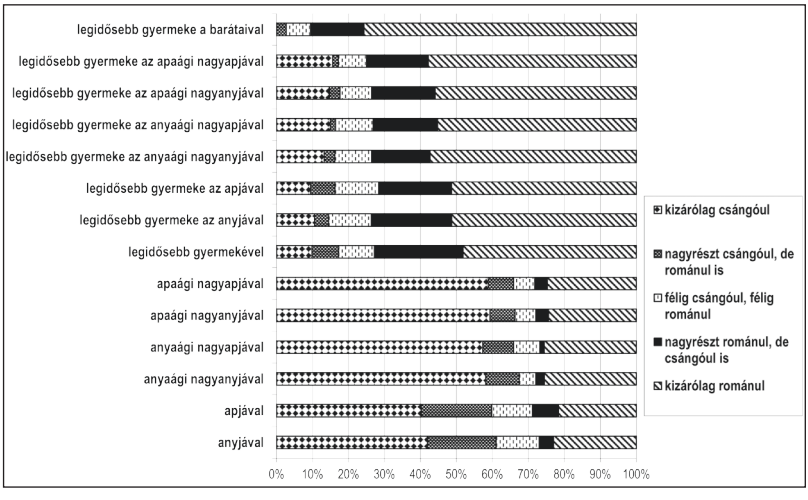
[32] *Cu cât a apărut tineretul, şi nu dă doi lei pe limba asta vorbită, este ruptă de aşa ceva. Pentru ei nu mai există decât limba română. Consideră limba maghiară un accident.* [Adică?] *Adică întâmplător. Am vorbit, şi datorită faptului, că în relaţia cu românii am fost puşi în situaţii stânjenitoare..., eşti ceangău, eşti ungur..., asta am simţit şi eu. Şi acuma mai sunt „nebuni" de ăştia. Dar eu pun la punct pe ungureşte. Lumea se simţei în grad de inferioritate faţă de majoritate, care majoritate ne pivea aşa exact cum privim noi ţiganii.*

A kérdőívvel gyűjtött adatok arra mutattak rá, hogy a megkérdezettek túlnyomó többsége úgy érzi, hogy a csángók másképpen beszélnek románul, mint az ortodoxok románok, míg egy részük úgy érezte, hogy ilyenkor a románokat zavarja is az, ahogy a csángók beszélnek románul. Az említett kérdőív adatainak elemzése során (lásd Peti 2015b: 988) nyilvánvalóvá vált, hogy a bogdánfalviak túlnyomó többsége (a megkérdezett személyek 74%-a) szerint „a románok másképpen beszélnek románul, mint ők. Ebből az adatból kitűnik, hogy a románul beszélő csángók magas fokú román nyelvű asszimilációjuk ellenére is megkülönböztetve érzik magukat a románoktól" (Peti 2015b: 988).

A moldvai csángók körében végzett nyelvészeti kutatások rámutattak arra, hogy „a moldvai magyar-román kétnyelvű beszélőközösségek tagjai saját kisebbségi nyelvváltozatukat a Kárpát-medencei nyelvváltozatoktól többé vagy kevésbé, de eltérő változatnak tartják".[33] Többen megfigyelték ugyanakkor, hogy a nyelv tisztaságát illetően a csángók különbséget tesznek az erdélyi magyarok és a magyarországi magyarok között, a magyarországi magyarok által beszélt nyelvváltozatot fölérendelik az Erdélyben beszélt nyelvváltozatnak.[34] Tánczos Vilmos szerint „az a tudat, hogy a Moldvában beszélt »csángós« nyelv más, mint a Budapesten beszélt »tiszta« magyar nyelv, a közösségi identitás etnikus szintjén is elhatárolódást eredményez".[35] Az erdélyi magyarok „nyelvi kontaminációjáról" való elképzeléseik ugyanakkor nem teremtenek alapot az erdélyi magyarokkal való etnikai azonosulásra.

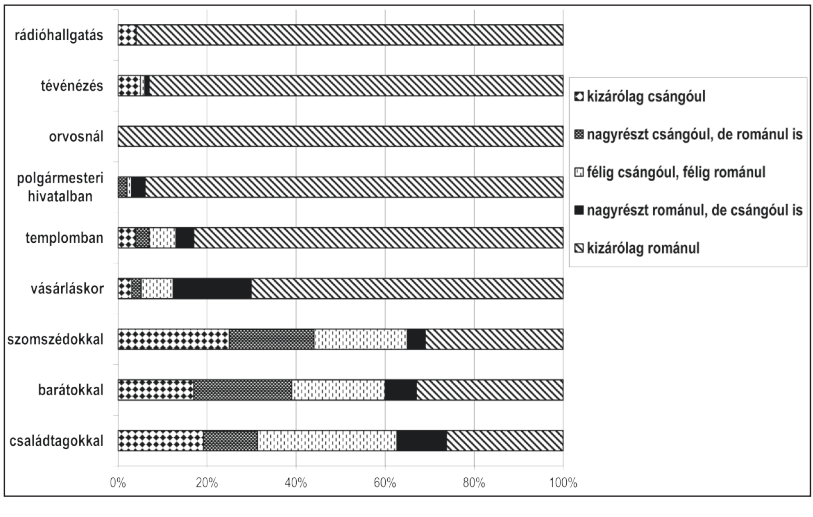
Bogdánfalva azok közé a települések közé tartozik, ahol a kisebbségi nyelvváltozatot az informális szférában máig használják, bár az adatok e nyelvváltozat rohamos visszaszorulását, a nyelvcsere felgyorsulását jelzik. Tánczos Vilmos az összes csángó falura kiterjedő kutatása szerint Bogdánfalva a nyelvcserét leggyorsabban végrehajtó csángó falvak között van.[36] Bogdánfalván végzett kérdőíves kutatásaink is igazolják, hogy a fiatalabb generációhoz tartozók „kis mértékben a román mellett csak akkor használják a csángót, hogyha nagyszüleikkel, és még kisebb mértékben akkor, ha szüleikkel kommunikálnak".[37]

[33] Heltai 2004: 132.
[34] Lásd Tánczos 1996: 165.
[35] Tánczos 2011b: 265.
[36] Lásd Tánczos 2010: 98.
[37] Peti 2015b: 982.



1. grafikon. A megkérdezettek nyelvi kódváltásai (%).[38]

Ugyanezen kérdőíves kutatás adatai arra világítanak rá, hogy „a csángó nyelvjárásnak szinte kizárólag csak a privát szférában, a családtagokkal, szomszédokkal való kommunikáció során van relevanciája, míg az intézményekben és a médiafogyasztásban a román nyelv abszolút dominanciája a jellemző”.[39]



2. grafikon. Nyelvhasználat a médiafogyasztásban, az intézményekben és a privát szférában (%).[40]

[38] Peti 2015b: 982.
[39] Peti 2015b: 984.
[40] Peti 2015b: 985.

Az országon belüli munkamigráció, valamint a külföldi munkavállalás a nyelvhasználatban ellentétes folyamatokat generált: egyrészt növelte a helyi dialektus stigmatizáltságát, másrészt kialakított egyfajta pragmatikus hozzáállást: a magyar nyelvváltozat ismerete az élet több területén – például katonáskodás erdélyi városokban, kapcsolattartás Erdélybe költözött rokonokkal, magyarországi munkavállalás, határátlépések stb. – kommunikációs előnyt jelentett.[41]

Gabi harmincas évei végén járó asszony, a faluban működő vegyesbolt tulajdonosa. A férje néhány évet Magyarországon dolgozott. Ő mindvégig itthon maradt a gyermekekkel, csak látogatóban járt Magyarországon. Jelenleg mind a négy gyermekét az iskolán kívüli magyar órákra járatja. 2011 nyarán a gyermekek magyarországi táborozáson is részt vettek. 2012-ben többedmagával kérvényezték a magyarórák iskolai oktatásba való bevezetését is. Amikor arról kérdeztem, hogy miért tartja fontosnak, hogy a gyermekei magyarul tanuljanak, a következőt válaszolta: *Nem kell Magyarországra menned, csak Brassóba, Sepsiszentgyörgyre menjél, és ha kenyeret nem tudsz az üzletben magyarul kérni, nem szolgálnak ki* – mondta. Majd elmesélt egy történetet, miszerint amikor a testvére a katonaságnál felesküdött, nagyobbik lányának a komájával elutaztak Brassóba, ahol a ceremóniára sor került. A komája kenyeret szeretett volna venni, de mivel románul kérték, nem adtak nekik. Ekkor a férje magyarul kérte, mire kiszolgálták. Erre a komája megjegyezte, hogy *látod, veled tart, nem velem*. Nem arról volt szó, magyarázta, hogy ne értették volna, hogy mit kértek, csak arra vártak, hogy magyarul kérjük.[42]

E történet szerint Romániában azért fontos magyarul tudni, mivel ezáltal elkerülhető az, hogy az erdélyi magyarok nacionalizmusa miatt hátrányos helyzeteket éljenek meg. A magyar nyelvtudás elsajátításának „praktikusságát" további történetek tanulságával indokolta. A legtöbbjük a magyarországi határátlépésekhez kapcsolódik, amikor ha kiderült, hogy tudnak magyarul, azonnal más bánásmódban részesültek, nem vizsgálták át tüzetesen a csomagjaikat, mint a többi utazónak, vagy segítséget kaptak problémáik megoldásában.[42]

---

[41] Lásd Peti 2015b: 978.

[42] Jó lenne, ha bevezetnék [a magyar oktatást az iskolába], még csak Magyarországra sem kell elmenned, elég, ha Brassóba méssz, Sepsiszentgyörgyre, kérsz egy kenyeret, és ha nem tudod magyarul kérni, állsz és... Brassóban voltam, amikor a katonaságot csinálta. A testvérem ott volt, az esküt tette le. A nagyobb lányom keresztszüleivel voltam. És mondta, hogy hozni akarok egy nagyobb kenyeret. Jön vissza és mondja „Én kértem a kenyeret, de nem akart adni." Elment a férjem és kért egy kenyeret magyarul. Hát azt mondja: „látod, veled tart, nem velem. Nem arról van szó, hogy nem értették meg. Azt akarják, hogy magyarul mondjad."
„Dacă poată să introducă, ar fi bine, pentru că nu trebuie să te duci în Ungaria, dar dacă te duci în Braşov, te duci la Sântu Gheorghe, ceri o pâine, şi nu ştii să ceri pe ungureşte, stai, şi…Am fost la Braşov, când se făcea armata. Fratele meu era acolo, şi depunea jurământul. Şi eram cu naşii fetei mai mare. Şi a zis, că vreau să aduc o pâine de aia mare. Vine înapoi zice că „eu am cerut pâine, dar ei n-au vrut să-mi dea". Se duce soţul, a cerut normal pe ungureşte pâine. Deci spune," uite vezi, cu tine ţine, dar cu mine nu. Zice că nu-i vorba, că n-au înţeles. Dar ei vor ca să spui pe ungureşte."

[42] A magyar is jól fog, éppen amikor a vámnál voltunk, egy szó sokat számított. A vám tulsó felén voltunk, jöttünk át. Megállított a sofőrt, egy kicsit vártunk egy Peconál, egy benzinkútnál. És sorra kellett mennünk, mert, na.., nem mehetsz…A férfiaknál másképp van, de egy nőnek el kell bőjni, nem mehetsz akárhova. [nevet] Nem tudták, hogy kell megkérdezni. Azt mondja Kati néni:

Gabi számára az etnicitás megtapasztalása az általa beszélt román, illetve magyar nyelvhez való külső viszonyulásokkal való találkozásokon keresztül történik. Ezek a történetek annál hitelesebbek Gabi számára, minél érintettebbnek érzi magát bennük (ő is ott volt Brassóban, amikor nem szolgálták ki kenyérrel őket, az ő csomagjait sem vizsgálták át a magyar határnál, amikor kiderült, hogy a buszon csángók is utaztak stb.). Az a tény azonban, hogy négy gyermekét magyarórákra járatja, Bogdánfalván sem magától értetődő dolog. A magyar oktatás megszervezése Bogdánfalván is az egész közösséget foglalkoztató, állásfoglalásra, véleményformálásra ösztönző esemény volt. A „magyar iskola" megszervezésének a problémája, mint a moldvai csángó települések nagy részében, e közösségen belül is egy ideológiailag többszörösen terhelt, különböző elképzeléseket, érdekeket, érzelmeket implikáló folyamat volt. Gabi döntése, hogy gyermekei magyarórára járjanak e kérdésben határozott állásfoglalást jelentett, ugyanakkor a közösségi többséghez való lojalitását kérdőjelezte meg, és többféle értelmezésnek adott teret. Gabi számára a közösségével való együttműködés, a közösségi normák szerint való élés rendkívül fontos, például amikor arról beszélt, hogy a magyar oktatásra sok szülő küldi a gyermekét, a magyar nyelv hivatalos iskolai oktatását szintén sokan kérvényezték. A közösségével való együttműködésében a gyermekei magyarórákra való beíratása érzékeny pontot jelentett. Az általa mesélt történeteken keresztül Gabi egyszersmind magát, döntését is legitimálta. Azt, hogy gyermekei magyarórákra való járatásával a „praktikus utat" választotta, olyan megfontolásokból, amellyel közösség egésze is egyet ért. Történeteinek tanulságával, érvelésével azt igazolta, hogy a magyarórákhoz való viszonyulása lényegében az ezzel kapcsolatos domináns közösségi elvárásokhoz való igazodást jelent.

"Na hagyd el, megyek, beszélek én." És megkérdezte valaki: : „Veceut hol kapunk?" [magyarul] És akkor egyik azt mondja: „Á, jajj, tudnak magyarul! Gyárá válám." […] És rögtön megmutatta. És az üzletben is, ahol nem tudtunk egy üdítőt, vizet venni. Rögtön eligazítottak, hogyha tudtunk magyarul. Az útleveleknél is, amikor azt mondták, hogy mutassuk fel az útleveleinket, hogy ne jöjjenek oda mindenkihez. Ha a kezdben vanaz útlevél, az természetesen csak a tiéd lehet. Nem lehetett másé. Amikor ott magyarul kezdtünk beszéln, még a csomagjainkat sem vizsgálták át, semmit. Egyébként várnunk kellett volna. Éppen mesélte Koti néni, hogy voltak olyan időszakok, amikor órákat kellett a vámnál várni, ameddig átvizsgálták a csomagokat.

Dar şi maghiară prinde bine, că chiar am fost când eram, când mergeam la vamă acolo, a contat mult un cuvânt acolo la vamă. Eram la vamă la partea alealaltă şi veneam încoace. A oprit şoferul, am mai stat o leacă acolo la un Peco, la o benzinărie. Şi ăştia trebuia să meargă, fiecare, să... na, nu poţi să mergi... La un bărbat iese altfel, dar la o femei nu poţi să mergi, trebuie să ascunde undeva (nevet). Nu ştiau cum să ceară. Şi ălea de acolo nu înţelegeau. Zice tanti Kati, na, lasă că am să mă duc eu să vorbesc. Şi una de ele a început să zică: „Veceut hol kapunk?" Şi atuncea una zice: „Á, jajj, tudnak magyarul! Gyárá válám." Şi imediat le-o băgat. Şi la magazin unde nu ştiam unde să ne mergem să ne iam un suc, o apă ceva. Imediat ne-o dirijat dacă ştiam ungureşte. Şi la paşapoarte, când a început să zică să ridicăm paşapoartele sus să nu mai vină la fiecare. Normal, dacă ai paşaport în mână, e paşaportul tău. Nu putea să fie altcuiva. Şi când am început să vorbim pe acolo ungureşte, nici bagajele nu le mai controla, nimica. Dar altfel stăteam. Chiar zicea tanti Koti că erau perioade când stăteau ore întregi la vamă. Până când le-o controleau bagajele."

ÖSSZEGZÉS

A magyarországi munkamigráció emelt a csángó nyelvváltozat presztízsén annak gyakorlati alkalmazását illetően, de a nyelv felhasználása közben adódó félreértések, a magyarországiak rácsodálkozása a csángó nyelv sajátosságaira stb. a csángók magyaroktól való elkülönülésének tudatát is felerősítette. A nyelvi különbségek tudatosítása a csángók számára paradox módon a csángó nyelvjárás stigmatizált voltának felerősítését eredményezi. Ez ugyanakkor a lokális, csángó falvak értékrendszerét előtérbe helyező, azok mentén közösséget feltételező lokális csángó identitás megerősítéséhez járul hozzá, amely a nyugati országokba irányuló migrációs folyamat során további megerősítést nyer. Erre utaló jeleket Tánczos Vilmos is megfogalmaz, aki „új csángó öntudatnak" nevezi a csángó kultúra hagyományos elemeit felértékelő újszerű „posztnacionális"[44] identitásattitűdöket, amelyet elsősorban a csángó értelmiség esetében figyelt meg.[45]

A vendégmunkások státusa a csángók migrációs célországaiban is stigmatizált, főként azért, mivel a csángókat román vendégmunkásokként azonosítják. Migrációs kontextusban a csángó identitás a többségi társadalom számára egy „láthatatlan identitást képez", amely hasonlóan működik ahhoz, amit Alejandro Portes a többségi társadalom ellenérzései között élő migráns közösségek esetében az „etnicitiás védőháló"[46] szerepben való működéséről megállapított.[47] A láthatatlan csángó etnicitás migrációs kontextusban semleges helyzete miatt alkalmas a moldvai katolikus falvak nyelvi, kulturális és értékrendszerbeli otthonosság-érzetéből fakadó, Tánczos Vilmos által is jelzett új identitás-tartalom kiépítéséhez. Migrációs helyzetben a csángók a román etnicitással való azonosítása a vendégmunka célországainak lakói által az ortodox román etnicitás maradéktalan felvállalása ellenében hat. Bár a nyugati országokba irányuló migráció a magyarországitól ellentétben felerősíti a nyelvváltást, a csángók az ortodox románokkal való érintkezések során újratermelik a (román) nyelvhasználatukban is fontos különbségek tudatosítását. Az ortodox románoktól eltérően beszélt román nyelvhasználatbeli különbségeknél fontosabb etnicitás-jelentéseket a kulturális, érték és normarendszerbeli különbségek tudatosítása termel.

Az Európa Tanács 1521-es Ajánlása nyomán az állami intézmények részéről elutasító, akadályozó mechanizmus a „magyar vonalon" szerveződő csángó érdekvédelmi, identitásmegőrző alapítványi tevékenységekkel (például magyar oktatás a csángó falvakban) szemben megszűnt, ám ugyanez nem mondható el a Moldvában működő katolikus egyházról.[48] A külföldi munkamigrációban résztvevő moldvai csángók a lokális katolikus értékrendszerre, viselkedési normáira alapozó csángó identitás-tartalmak megjelenése/megerősödése tulajdonképpen a helyi (moldvai) identitás-megőrző

[44] Tánczos Vilmos fogalma.
[45] Lásd Tánczos 2011b: 265.
[46] Alajandro Portes fogalma.
[47] Lásd Portes 1999: 465.
[48] Lásd Peti 2015a: 51–52.

alapítványi tevékenységektől független folyamatok eredménye – amelyek tevékenységére, mint láttuk, az ET Ajánlása jótékony hatással volt – , de irányát illetően az ET Ajánlás nemzetközi elvárásainak irányába tart.

A moldvai csángók otthoni életterükben szociális és nyelvi okok, valamint a nemzetállami beavatkozás következtében stigmatizált identitása e közösség életvitelét mára döntő módon meghatározó transznacionális kontextus a csángó identitás hibridizálódásához vezetett. A modernizációs kihívásokra, Magyarországra, majd Románia 2007-es EU-csatlakozásával nyugati, főként katolikus többségű, neolatin országokba áramló csángó vendégmunkások számára a migráció a stigmatizált csángó identitás meghaladásának esélyét is magában hordozza.

Az elmúlt időszak társadalmi változásai a moldvai csángó identitás hibridizációs folyamatainak felerősítését eredményezték. Míg otthoni környezetben a román identitás felvállalása a stigmatizált csángó identitástól való elhatárolódás stratégiájaként működik, a csángó vendégmunkások számára a migráció feloldja a csángó etnicitás stigmatizált voltát és egy lokális kulturális tartalmakból szerveződő, átértékelt alapokra helyezett csángó identitás megerősödésének lehetőségét hordozza magában.

Irodalom

ARENS, Meinolf

2005 A moldvai magyarok/csángók kutatásának feladatai. In Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* 336–351. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

BRETTEL, Caroline

2003 *Anthropology and Migration. Essays on Transnationalism, Ethnicity, and Identity.* Oxford: Altamira Press. Walnut Creek–Lanham–New York.

HELTAI János Imre

2004 A magyar-román nyelvcserével kapcsolatos vélekedések moldvai kétnyelvű beszélőközösségekben. In KISS Jenő (szerk.): *Nyelv és nyelvhasználat a moldvai csángók körében.* 125–135. Budapest: Magyar Nyelvtudományi Társaság /A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai. 221./

ISOHOOKANA-ASUNMAA, Tytti – TÁNCZOS, Outi

2015 Endeavors for a Living Csángó Language: Role of the European Council Recommendation 1521 in Maintaining Csángó Language and Culture. *Uralica Helsingiensia.* 8. 25–43.

JENKINS, Richard

2002 Az etnicitás újragondolása: identitás, kategorizáció és hatalom. *Magyar Kisebbség*, VII/4. (26.), 243–268.

2008 *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. (Second Edition) Sage Publications: Los Angeles, London, New Delhi, Singapore.

LAIHONEN, Petteri

2017 [megjelenés alatt] ‘Foreword: what everybody should know about the Moldavian Csángós’ [román nyelvű fordításban]. In: Tánczos Vilmos: ‘*I want to be Romanian!’*. Cluj-Napoca: Editura ISPMN. [kézirat]

LAIHONEN, Petteri – KOVÁCS, Magdolna–SNELLMAN, Hanna
2015 In Search of New Perspectives on the Moldavian Csángós. *Uralica Helsingiensia.* 8. 7–24.

LAJOS Veronika
2010 *Modernizációs stratégiák és hagyományos kötődések. A társadalmi átmenet szimbolikus határhelyzetei egy moldvai csángó közösségben – egy lujzikalagori asszony példája.* Debreceni Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Debrecen [doktori disszertáció]. Elérhetőség: https://dea.lib.unideb.hu/dea/bitstream/handle/2437/103477/Lajos%20Veronika%20ertekezes%20elektronikus-t.pdf?sequence= Letöltés dátuma: 2016. 07. 08.

PORTES, Alejandro
1999 Conclusions: Towards a new world – the origins and effects of transnational activities. *Ethnic and Racial Studies*. 22. 2. March, 463–477.

PETI, Lehel
2015a Studies on Moldavian Csángós in Romania and Their Impact on the Local Communities. *Uralica Helsingiensia,* 8. 47–70.
2015b Etnicitás, nyelvhasználat és migráció egy moldvai csángó településen. In Jakab Albert Zsolt – Kinda István (szerk.): *Aranykapu. Tanulmányok Pozsony Ferenc tiszteletére.* 971–992. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Székely Nemzeti Múzeum.

SZILÁGYI N. Sándor
2002 Despre dialectele ceangăieşti din Moldova. *Altera* VIII. 17–18. 81–89.

TÁNCZOS Vilmos
1996 „Én román akarok lenni!" Csángók Erdélyben. In Tánczos Vilmos: *Keletnek megnyílt kapuja.* Néprajzi esszék. 160–174. Kolozsvár: KOM-PRESS Korunk Baráti Társaság.
2010 A moldvai csángók magyar nyelvismerete 2008−2010-ben. *Magyar Kisebbség*, XV. 3–4. (57–58), 62–156.
2011a A moldvai csángók nyelvcseréje történeti perspektívában. In Tánczos Vilmos: *Madárnyelven.* A moldvai csángók nyelvéről. 9–28. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület.
2011b „Hát mondja meg kend, hogy én mi vagyok!" A csángó nyelvi identitás tényezői: helyzetjelentés a 2011-es népszámlálás kapcsán. In Tánczos Vilmos: *Madárnyelven.* A moldvai csángók nyelvéről. 253–284. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület.
2012 *Language Shift among the Moldavian Csángós.* Cluj-Napoca: The Romanian Institute for Research on National Minorities.

Adatbázisok, statisztikák, egyéb források

IPUMS-International
Minnesota Population Center. *Integrated Public Use Microdata Series, International: Version 6.4* [Machine-readable database]. Minneapolis: University of Minnesota, 2015.

2011 *Recensământul populației și al locuințelor.* Institutul Național de Statistică. *Hivatalos Népszámlálási Statisztika*. Nemzeti Statisztikai Hivatal, Románia

Recommendation/Ajánlás 2001 [2011] = 1521. (2001) sz. ajánlás. A csángó kisebbségi kultúra Romániában. – Recomandarea 1521 (2001). Cultura minorităţii ceangăieţti din România. – Recomendation 1521 (2001) Csango Minority Culture in Romania. – Medgyesi Emese (ed.), *Mük szeretünk itt élni = Aici ne este drag să trăim = We like to live here.* Kolozsvár: Stúdium Kft. 93–96, 371–373.

Peti Lehel
PhD, Nemzeti Kisebbségkutató Intézet (ISPMN), Kolozsvár
e-mail: petilehel@yahoo.com
tel.: 0040-742-688-324

Lehel Peti

Language mixture and new identity in a Moldavian Hungarian settlement

The author analyses the ethnicity trends of a Moldavian Hungarian village, Bogdánfalva (Valea Seacă, Romania) paying special attention to the significance of language use in the formation of ethnicity. The investigation focuses on the importance of ethnicity contents emerging in language use and the related attitudes within a community that has reached a final phase in language shift in the context of massive modernisation and transformation. Moldavian Hungarians are multiply stigmatised because of their minority language use, peculiar Romanian language use, cultural and religious traits, low position in social stratification and low educational qualifications compared to Orthodox Romanian people. The author tries to reveal the structure of the Csángó (Moldavian Hungarian) ethnicity and the impact labour migration makes on it.

KÖNYVISMERTETÉSEK

Haasis, Lucas – Rieske, Constantin (Hg.): Historische Praxeologie. Dimensionen vergangenen Handelns. Ferdinand Schöning, Paderborn, 2015. 243 p.

Bednárik János

A *történeti praxeológia* egy viszonylag zsenge hajtás azon a terebélyes fán, amelynek gyökerei az 1970-es években megjelenő új társadalom- és kultúrtörténeti irányzatokig nyúlnak. A történettudományban a populáris kultúra, a mindennapi élet, vagy éppen a mikroperspektíva „felfedezésével" olyan elméleti-módszertani diskurzusok indultak meg, amelyek a történeti témákkal foglalkozó néprajzosok számára is megkerülhetetlenek, annál is inkább, mert „házon belül", vagyis néprajzi / antropológiai fórumokon, kevés hasonló eszmecsere folyik. Jelen kötet az oldenburgi Carl von Ossietzky egyetem „Selbst-Bildungen. Praktiken der Subjektivierung" elnevezésű doktori kollégiumának ambiciózus vállalkozása, amely egy 2012 és 2014 között „Doings-Sayings-Writings" címmel, különböző német (és svájci) egyetemekről verbuvált ifjú történészek részvételével tartott workshop-sorozat eredményeként született.

A szerkesztők – az említett kollégium doktoranduszai – programadónak szánt bevezetőben körvonalazzák a történeti praxeológia módszerét, amely a mindennapok története (*Alltagsgeschichte*), a mikrotörténet és a *Selbstzeugnisforschung* által kijelölt úton halad tovább. Haasis és Rieske tanulmányának célja az elméleti alapvetésen túl az, hogy bemutassák a praxis, mint – történeti anyagon (is) használható – elemzési egység előnyeit, és a vele való munka konkrét lépéseit. A múltbéli praxisok (praktikák) jellemzőit három elem köré csoportosítják, amelyek egyben az elemzés három szintjének felelnek meg. A praxisokokat (1) *anyagiságukban* (*Materialität*) ismerhetjük föl, (2) *folyamatként* való felfogásuk (*Prozessualität*) egyszerre vet számot a praxissá tömörülő cselekvések szabályszerűségével és rendezettségével (koherencia), valamint azok nyitottságával és esetlegességével (kontingencia), (3) *történetiségüket*, történeti relevanciájukat (*Historizität*) pedig az adott korban és környezetben való diskurzív beágyazottságuk meghatározása révén nyerik el.

A kötet zömét a workshop nyolc fiatal kutatójának tanulmányai teszi ki. Az írások széles tematikai skálán mozognak, de közös bennük, hogy a középpontba mindegyikük a praxis fogalmát állítja. A szerzők a történeti praxeológia – nyilván közösen megvitatott, mégis különböző módokon megvalósított – módszerét tesztelik saját anyagukon. Legfontosabb vonatkoztatási pontjuk Theodore R. Schatzki amerikai filozófus praxiselmélete, amelynek egyes elemeit (pl. praxisdefinícióját, a „Social Sites"-koncepcióját) szinte mindegyiküknél megtaláljuk. Emellett többen merítenek más praxis- és diskurzuselemzési módszerekre (Andreas Reckwitz, Achim Landwehr nyomán), és esetenként más régebbi és új elméleti-módszertani fogódzókat is segítségül hívnak (pl. Carlo Ginzburg „következtetésekre épülő" paradigmáját, Reinhard Kosselleck fogalomtörténeti megközelítését, vagy Bruno Latour *Actor-Network-Theory*-ját).

Tim Neu (Göttingen) a 17. századi alkotmányszövegek gyakorlatba való átültetésének kérdését vizsgálja, ahol az egyfajta interfészként (Schnittstelle) értelmezett praxisban oldódik fel „a terméketlen mikro-makro dichotómia". Annika Raapke (Oldenburg) a hallgatás / elhallgatás praxisát állítja a középpontba a Karibi szigetvilágot 1780-ban sújtó nagy hurrikánról szóló (illetve inkább azokról hallgató) személyes beszámolók kapcsán. Anne Mariss (Tübingen) a 18. századi ásványgyűjtés gyakorlatát veszi górcső alá, mint felvilágosult értelmiségiek körében jellemző tudásalkotási, tudástovábbadási és demonstrációs praxist. Jörn Eiben (Oldenburg) a német császárság idején született futball-kézi-

könyveket elemzi, eközben a különböző tipikus cselekvések, praktikák önálló entitássá (tudni illik a futballá) való tömörülését, másrészt az individuum felé a normatív leírások által támasztott elvárásokat figyeli meg. Julia Breittruck (Mannheim) egy speciális polgári szokás, a madáridomítás 18-19. századi technikai változásának kapcsán – a flageolett-furulyát a madárhangot imitáló kéziorgona, a serinette váltotta föl – töpreng a muzikalitás (mint tehetség) muzsikálás (mint praxis) kora újkori diskurzív viszonyáról. Jose Márdones Caceres (Zürich) a „bestialitás" egy 17. századi svájci példáján keresztül a szexualitás praxisának korabeli értelemalkotó diskurzív kereteit keresi, és egyben rámutat a praxis, mint a múlt másságának feltárását segítő elemzési egység lehetőségeire. David Sittler (Siegen) a jelen szelfi-divatjából kiindulva egy chicagói utca 1900 és 1930 közötti médiapraktikáit elemzi abból a szempontból, hogy ezek milyen lehetőségeket (interpretációs, cselekvési és reakciós teret) nyújtottak egyes aktorok önképének megalkotásához és közvetítéséhez. Mareike Böth (Kassel) a boldogság fogalmát övező 18. századi diskurzus praxeológiai olvasatát adja, amennyiben a kiválasztott normatív szövegeket az aktív, reflexív, cselekvő szubjektum szempontjából vizsgálja.

A kötetet egy (virtuálisan összehívott) kerekasztalbeszélgetés zárja, amelyben tapasztaltabb történészek (Nikolaus Buschmann, Dagmar Freist, Marian Füssel, Achim Landwehr) és egy szociológus (Frank Hillebrandt) fejtik ki a véleményüket a történeti praxeológia mibenlétéről és a benne rejlő lehetőségekről. Bár a hozzászólók mindegyike leteszi a voksát az új módszer mellett, abban is egyetértenek, hogy a „kereket nem kell újra feltalálni". A vitát mindenesetre nem zárja általános konklúzió, így az – a szerkesztők reményeinek megfelelően – tovább folyhat a praxis, mint elemzési szint és analitikus kategória hasznáról és jelentőségéről.

Ellwanger, Karen–Hauser, Andrea–Meiners, Jochen (Hg.): Trachten in Lüneburger Heide und Wendland. Münster–New Yort, Waxmann 2015. 435 p. /Visuelle Kultur. Studien und Materialien. Herausgegeben von Irene Ziehe und Ulrich Hägele im Auftrag der Kommission Fotografie der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde. Band 9./

Liszka József

Ha a kívülálló manapság egy népviseletet taglaló könyvet lát, talán önkéntelenül is arra gondolhat, mi újat lehet még ebben a témában mondani? Köztudomású, hogy a népi kultúra egyik legkorábban felfedezett jelenségcsokra éppen a népviselet (majd később, differenciáltabban fogalmazva: népi ruházkodás, népi öltözködés stb.) volt. Rengeteg hasznos, lényegre törő vagy éppenséggel éppen a lényeget elfedő, félrevezető könyv, tanulmány áll a kérdéskör iránt érdeklődők rendelkezésére. Közben az élő paraszti viselet már egyértelműen a múlté (miközben az öltözködés, ruházat kérdéskörét parasztságtól függetlenül, a mai társadalmi rétegek, szubkultúrák stb. vonatkozásában is lehet vizsgálni, amit az arra specializálódott szakemberek meg is tesznek), viszont a szemünk előtt (is) zajlik a viseletek talán soha nem látott revitalizációja, illetve (a kitalált hagyomány mintájára) megkonstruálása is. Az 1968-ban, az ottani tanyavilágból kialakult, Komáromhoz közeli Vágfüzesen például az utóbbi évtizedekben kreáltak egy női viseletet, amiben a falu folklórcsoportja felléphet. A mostani fiatalok is tudják (?) még, hogy *kitalált viseletről* van szó, de vajon néhány generáció múltával is így lesz ez?

A most bemutatásra kerülő kötet egy három esztendős, 2009-tól 2012-ig tartó, az oldenburgi egyetemen zajló, a vizsgált térség négy múzeumát is befogó, a kötet címével megegyező elnevezésű projektum eredményeit adja közre. A négy résztvevő muzeológiai intézmény, gyűjtemény, a következő: Bomann-Museum (Celle), Museum für das Fürstentum Lüneburg, Museumsdorf Hösseringen

(Landwirtschaftsmuseum Lüneburger Heide, Suderburg) és Rundlingsmuseum Wendlandhof Lübeln (Küsten).

Maga a kötet hat tematikai egységből áll. Ezek úgy néznek ki, hogy van bevezetésként legalább egy, ám sokszor akár 3–6 tanulmány, amelyeket általában amolyan, a könyv lapszámozását is megkerülő, beszúrt résztanulmányok egészítenek ki. Az első tematikai egység a múzeumi hagyatékot (*Museale Überlieferung*) veszi számba. A vizsgált múzeumi gyűjteményekben felhalmozott tárgyi és képanyagot, illetve a szöveges leírásokat elemzi, miközben néhány esettanulmányt (a projektum tárgyi adatbázisának a bemutatása, mélyfúrás-szerű vizsgálatok bizonyos tárgycsoportok szabásformáinak, anyagkiválasztásának vonatkozásában). A második egység a textiltudományi analízisek eredményeit mutatja be (*Textilwissenschaftliche Analysen*), a többi között a 19. századi színesi technikák, a különféle mintanyomási eljárások részletezésével. A harmadik tematikai egység a láttatás egyes lehetőségeit (fotográfusok, grafikus tevékenységét és azok hatását) veszi számba (*Visualisierung*), majd a következő a múzeumi tárggyá válás folyamatait elemzi (*Musealisierung*). Az 1900 körüli időszaktól nyomon követhető múzeumi fixálódás folyamatának a bemutatása rendkívül izgalmas, hiszen egy, korábban élő organizmus (mert, ahogy a népi kultúra bármelyik eleme, a viselet is az: állandóan változik, alakul, tehát él) múzeumi kimerevítéséről van szó, arról, hogyan kerül a népi kultúra a vitrinekben, hogyan válnak az egyes viseleti elemek exponátumokká. Az ötödik és hatodik tematikai egység az eredeti közegéből kiemelt, újraélesztett, újraértelmezett viseletet mutatja be. Először mint folklorizmust (*Formen des Folklorismus*), majd a mindenkori *ma* mindennapi ruházkodása aktualizálása vonatkozásában (*Aktualisierung*).

A gazdagon illusztrált kiadvány még a nem viseletkutatók számára is „érdekes" tud lenni, megközelítési, anyagközlési módszerei gondolat-ébresztőek és termékenyek lehetnek egyéb kutatási területek művelői számára is. A számos (mindösszesen tizenkilenc) szerző nevének a felsorolásától most eltekintek, de a kötetet gondozó Karen Ellwanger (az oldenburgi Carl von Ossietzky Egyetem Anyagi Kultúra intézetének igazgatónője), Andrea Hauser (brémai szabadfoglalkozású publicista) és Jochen Meiners (a Celli Múzeumok főigazgatója) neve szerepeljen itt még egyszer.

Oľga Danglová: Modrotlač na Slovensku – Blueprint in Slovakia. ÚĽUV. Bratislava, 2014. 375 p., számos színes és fekete-fehér ábra, három elterjedési térkép.

Balogh Jánosné Horváth Terézia

Öt év sem telt el Oľga Danglová – ugyancsak kétnyelvű – nagy hímzés-corpusának megjelenése óta (Výšivka na Slovensku – Embroidery in Slovakia [ÚĽUV Bratislava, 2009], és máris újabb országos monográfiával gazdagította a szerző a közép-európai néprajzkutatást, amikor a kékfestőipar- és a kékfestőkelme-használat történetének témájában végzett korábbi kisebb feldolgozásai után közreadta a szlovákiai kékfestés korpuszát. Éppen hatvan év telt el azóta, hogy – több előtanulmány után – megjelent a most tárgyalt kötet témáját néprajzi szemszögből vizsgáló első jelentősebb összefoglaló mű Jozef Vydra tollából (*Ľudová modrotlač na Slovensku*. Tvar, Bratislava, 1954). A két szlovák kötet elkészülte közti időszakban pedig megszületett a magyarok első nagy monográfiája erről a témáról (Domonkos Ottó: *A magyarországi kékfestés*. Corvina, Budapest, 1981). Domonkos többek közt Vydra munkájának német nyelvű kiadását is hasznosította, hiszen a történelmi Magyarország viszonylatában éppen a mai Szlovákia területén volt a legtöbb korai kékfestő céh. Danglová, aki különben magyarul is ért, Domonkostól csak ezt a könyvet, annak csupán a német nyelvű változatát említi a bibliográfiájában.

Érdemes úgy ismertetni Danglová kékfestő-kötetét, hogy az említett két korábbi művel vetjük össze, vizsgálva, hogy milyen többletet ad azokhoz képest. Az új kiadvány nyolc fő fejezete: *A textilnyomás története, Kelmefestő céhek, Kelmefestő műhelyek, A kékfestő szakma a kelmefestő műhelyek kihalása után, Kékfestő eljárás, Mintanyomók, Kékfestőkelme a népviseletben és a lakásbelsőben, Motívumok.*

Az első hat fejezet együttesen a terjedelem egyharmadát foglalja el. Ezek mind a kisipartörténetet gazdagítják. A kötet egynegyedét teszi ki a hetedik, az utolsóelőtti nagy fejezet, amely a szorosabb értelemben vett néprajzkutatás érdeklődésére számíthat. A nyolcadik, az utolsó fejezet sokakat érdekelhet, de legjobban az iparművész tervezőket. Megfelel korunk példatár-igényeinek, hogy éppen ez a kis téma, a kékfestő mintakincs elemeinek egyszerű formai rendszerben történő bemutatása kapta a legnagyobb terjedelmet, a könyvnek közel egyharmadát. Nagyobb alfejezetei: *Geometrikus motívumok, Növényi motívumok, Állati motívumok, Tárgyak, Emberábrázolás.*

A kisipar-történeti részek Vydra nyomán indulva tovább épültek, múzeumi- és műhely-kutatásokkal gazdagítva a 17. századtól kezdve fennmaradt emlékek sorát, folytatva a tárgyalt téma alakulását az 1954 és 2014 közt eltelt hat évtized változásainak feltárásával, bemutatva a kisipari kékfestés jelentőségének hanyatlását, a gépesítés térnyerését és az iparművészi tervezések egyre jelentősebbé válását. Ezek után kerít sort a szerző a technikák, színek, eszközök és vegyszer-receptek ismertetésére. Vydra könyvében még csak a nagy múltú kézi eszközök szerepeltek. Kisebb szerszámokat hagyományos és igen szemléletes módon vonalas rajzokon, egy sor nyomódúcot pedig fotón mutatott. Danglová nemcsak a kézi eljáráshoz használatos régiesebb fa- és modernebb fém dúcokat, hanem már a perrotingéppel nyomást is tárgyalja. Az utóbbit fényképen is mutatja. Szól a mángorló gépekről is. Kár, hogy a grafikus szemléltetés eszközével ő már nem élt. Ebben bizonyára a modern könyvkiadási követelmények korlátozták. Munkájából jól kidomborodik, hogy a szlovák területeken nagyon kedveltek a több színű kékfestő kelmék: egymás mellett a kék több árnyalata, a kék kombinációja sárgával, a kék sárgával és zölddel, a kék kombinálva pirossal. Mintáztak a műhelyek narancs+fehérrel, sárga+fehérrel is. – Vydra könyvében Domonkos hiányolta, hogy a kékfestőipar szlovákiai forrásait nem aknázta ki eléggé és nem foglalkozott az iparág általánosabb kérdéseivel. A saját könyvében pótolta ezeket: rá jellemző módon alaposan tárgyalta a céhek különféle tárgyi emlékeit, a szabályzatait, működését, majd a kapitalista üzemeket. Szólt arról is, hogy akadnak átfedések a szövés, hímzés és kékfestés motívumkincsében. A szlovák szerzők erre nem tértek ki. Domonkos még sok működő kékfestő műhelyben végezhetett megfigyelést, néprajzi gyűjtést. Danglová idejében erre már kevésbé maradt mód, ő főként a muzeális gyűjtemények alaposabb feltárásával gazdagíthatta a témára vonatkozó ismeretanyagot.

A kékfestő kelme szerepéről a ruházkodásban (a viselet egészében és egyes ruhadarabok esetében), valamint a lakástextíliák körében az új kiadvány igen gazdag és kiváló minőségű fotóanyaggal szolgál. Javarészt fekete-fehér archív képeket közöl személyekről, és a szerző saját színes tárgyfelvételeit. A női népviseletekben – nemcsak a köznapi, hanem a nagyünnepi ruhák körében is – a legelterjedtebb kékfestő anyagú darabok voltak a nagymintás kötények és az apró mintás szoknyák, továbbá a mellények és sokféle kendő: fejre-, vállra- és kézbe való („zsebkendő"). Jóval ritkábbak voltak az ilyen kelméjű ujjasok. Ezzel szemben a jellegzetes szlovák népviseleteknél polgárosultabb dunántúli és alföldi magyar parasztviseletekben gyakoriak a kékfestő ujjasok, többnyire ugyanolyan szoknyával együtt. Figyelemre méltó, hogy a kékfestővel kombinált vászon, posztó és bőr ruhadarabokba öltözött szlovák nők régies megformáltságú és -szerkezetű viseletei milyen rokonságot mutatnak néhány régies erdélyi magyar vidék öltözködésével. Vydra a maga korának lehetőségeihez

mérten a viseleteket nem annyira fekete-fehér fotókon, hanem 19. századi és főleg 20. századi kortárs akvarelleken színesben mutatta be.

Jozef Vydra idejében a még működő kékfestő műhelyek javarészt a hagyományokat folytatták, még nem önállósult az „új népművészet, az élő népművészet." Ennek Domonkos Ottó korában már nagy szerepe volt Magyarországon. Ezért ő egész sor példát hoz azokból az 1960-as, de főleg az 1970-es években készült áttervezésekből, amelyek a kor városi igényeinek megfeleltek. Hasonlóképp szerepet kaptak Oľga Danglovánál is a népművészeti és háziipari szervezetek újabb alkotásai. A kékfestő lakástextíliák szűkebb köréből mindkét szlovák szerző csak ágyhuzatról – derékalj-, dunyha- és párnahuzatról – szól, Domonkos viszont gazdag anyagot nyújt dunántúli és alföldi asztalterítőkből is. Szlovák területeken ez a műfaj úgy látszik hiányzott. Meg kell jegyezni, hogy az asztalterítő tárgytípus a magyar paraszti használatban viszonylag későn, a 19. század második felében jelent meg.

Danglová gazdag motívum-sorozata nagyon módszeresen szerkesztett. A szerző az egyes motívumokat kétféleképpen bemutatta, az alapjukul szolgáló nyomódúcokon (mintafákon) is, és a szemközti oldalon kelmékre nyomva is, amennyire az általa feltárt források engedték. Sőt a szegélyminták esetében olyan példát is talált, amelyet háromféleképpen tudott bemutatni: hogyan mutatkozott ez a 19. századi fa dúcon, a 20. századi fém dúcon és hogyan a kék-sárga-zöld mintázású vásznon. A szerzőnek éppen az ilyen megoldásai jelentik a legnagyobb újdonságot elődeihez képest. A tárgyakat ábrázoló motívumok körében magyar nemzeti címert is közöl. Az emberábrázolás csoportba kerültek a 18. századi alakos kompozíciók is, jórészt átvéve Vydra publikációjából.

Danglová könyvében már a kötet elején álló nagyon részletes tartalomjegyzék is jobban eligazít, mint az elődei esetében. Itt rögtön angolul is megkapjuk nemcsak a nagy fejezetek, hanem sok kis alfejezet nagyon konkrét, informatív címét is. A képaláírásokban is párhuzamosan fut a két nyelv. Minden kis fejezet szlovák szövege után következik apróbb betűkkel az angol változat.

Mindhárom műben túlsúlyban vannak a képes oldalak, ami egy ilyen téma esetében szükséges és fontos, hiszen az illusztrációk többet elmondanak, mint a hosszú magyarázó szövegek. Mindegyikben sok az olyan kép, amelyen szinte túlságosan felnagyítva jelennek meg a kékfestő kelmék díszítményei. Az ilyenféle ábráknál kevésbé tetszetős, de annál tanulságosabb elterjedési térképekből Vydra egyet közöl, azt is szerény méretben: az egyes és csoportos műhelyekről, valamint az önálló és társult céhekről együtt. Domonkos adott két olyan, nagyobb térképet is, amely egy-egy magyarországi kékfestő legény külföldi vándorútját (tanulmányútját) rögzíti, és külön két, szintén nagyobb céhes térképet. Az egyik az önálló céheket mutatja, amelyekből a legtöbb épp a mai Szlovákia területén működött. A másik a fontosabb céhek vonzáskörzetét rajzolja meg. Danglová a szintézisének mindkét tárgyalt előzményére építve készítette a 17–19. századi állapotokat tükröző kétoldalas térképét, melynek két eleme a városközi főcéhek és az önálló céhek. Adott továbbá egy másik térképet Vydra nyomán a 19–20. századi állapotokról. Ennek egyik elemét képezik azok a műhelyek, amelyek megszűntek a 19–20. század fordulóján, a másik elemét azok, amelyek a 20. század közepéig működtek. Harmadik térképe egyoldalas. Olyan témát dolgoz fel, amilyenről a két előzmény összefoglaló nem nyújtott térképet. Ez a lap a Trnka kékfestő-dinasztia egyik tagjának 1959-ben készült összeállítása alapján Púchov trencséni város vevőkörzetének változatos helyi mintázószín-kedveléséről tájékoztat.

A szöveg-kép egymáshoz-rendelés szempontjából a három összefoglaló mű olyan sorozatot alkot, ami az ideálishoz való haladás fokozatainak tekinthető. Vydra számos ábrát helyezett el szöveg közben, de a könyvének több mint kétharmadát adják azok a képoldalak, amelyek önállóan sorakoznak a szöveg vége után. Ezért az olvasónak sokat kell oda-vissza lapozgatnia, ha a szöveghez akarja kapcsolni az ábrákat. Domonkos kötetében a terjedelemnek már csupán felét foglalják el a hátul so-

rakozó képtáblák, kevesebbet kell utánuk keresgélni. Leghasznosabb megoldás az, ami Danglová új kötetében jelentkezik: elejétől végig minden kisebb és nagyobb ábrát a szöveg közé, a maga helyére tördeltek, ahová értelmileg tartozik.

Mindhárom tárgyalt kötet a maga idejében és helyén élenjáró könyvkészítési technológiával készült. Ebből a szempontból szinte nem is vetekedhet Danglová pompás könyve a másik kettővel. Kiadója szokásához igazodva előzékpapírt is terveztek hozzá, éspedig két, egymástól különböző „mellbevágóan" felnagyított kékfestő-motívumból, valamint a fejezetek közt csupán alányomatot tartalmazó tagoló oldalakat helyeztek el és a térképeket is alányomattal látták el. Ezek a plusz elemek nem jól sikerültek, inkább zavarólag hatnak, mint esztétikusan. Kevesebbel többet nyújtottak volna a szerkesztők. A szerző említett hímzésmonográfiája szintén a Tradícia Dnes sorozatban, hasonló kivitelben jelent meg, de ott az ilyen típusú megoldások visszafogottabbak és esztétikusabbak.

Dzseni Madzsarov: A szertartásbeli gesztus funkciója és szemantikája a magyar kultúrában. Gutenberg Kiadó, Szófia, 2014, 359 p.

Farkas Baráthi Mónika - Vindus Melinda

Dzseni Madzsarov a Szófiai Szent Kliment Ohridszki Egyetem Néprajz Tanszékének tanszékvezetője. Egyetemi tanulmányait Budapesten, az Eötvös Lóránd Tudományegyetem folytatta, ahol 1982-ben szerzett oklevelet magyar nyelv és irodalom, illetve néprajz szakon. Doktori disszertációjának témája: *Azonosságok és eltérések a bolgár és magyar hagyományos agrárkultúra struktúrájában. Gabonatermelés példáján*, melyet 1990-ben védett meg szintén Budapesten, az Eötvös Lóránd Tudományegyetem. Dolgozott mint múzeumi és tudományos munkatárs. Rendezett néhány ideiglenes és állandó néprajzi témájú múzeumi kiállítást, többek között *A képzetek és hit világában* (1999), *Az ivás kultúrája* (2000), *Egyiptom – szépség és magasztosság* (2010). Egyetemi oktatóként előadásokat tartott a Veliko Tarnovói Szent Cirill és Metód Egyetemen, a Plovdivi Paiszij Hilendarszki Egyetemen, a szófiai Új Bolgár Egyetemen, illetve Magyarországon az Eötvös Lóránd Tudományegyetemen és a Szegedi Tudományegyetemen. Számos tudományos cikket publikált hazai és külföldi szaklapokban a bolgár és a magyar kultúra, illetve néprajz összehasonlításáról. Megalapítója az *Ethnologia Academica* tudományos sorozatnak (1999). Gyűjteménykötéseket szerkesztője: *Átmenet a kultúrában* (1999), *Közösségek és kultúrák* (2002), *Ember világában* (2008) – Kraszimir Sztoilov docenssel együtt. Részt vett egy nemzetközi kutatásban, melyről egy tudományos filmet készített *Élet az egyiptomi sivatag nyugati részében* címmel (2009). Tudományos érdeklődésének fő területei az ember szertartási mozdulatai, az antropológiai összehasonlítások.

Jelen monográfia a szertartási gesztusok fejlődésének útját és az emberi test felemelésének mozdulati változásait vizsgálja a magyar kultúrtörténet kontextusában, mely mű a szerző habilitációs dolgozata. A szerző az Előszóban kifejti, hogy miért a szertartási gesztus érdeklődésének fő témája. A gesztusok megőrzik a kultúrát, hiszen sok gesztus a múltból maradt ránk és fontos információk hordozói. Köztudott, hogy a gesztusok kutatása az etnológia területének fehér foltja. A szerző etnológusként, több mint tíz éve foglalkozik a gesztusok kutatásával. Úgy gondolja, hogy csak akkor érhető el jó eredmény, ha egy-egy gesztus történelmi létezését két vagy több, különböző kultúrában is megvizsgálja. Ez lehetővé teszi, hogy megállapítsuk, milyen változtatások és fejlődések mentek végbe a gesztus funkciójánál és szemantikájánál a történelem során. E tanulmány megvalósításához létre kellett hoznia egy új kutatási módszert, mert a pszichológiában alkalmazott gesztusok elemzése ezen a kutatási területen nem hozta meg a várt eredményt. A kutatás során alkalmazott módszer lehe-

tővé teszi, hogy a gesztus helyét és szerepét a szertartási kommunikáció kontextusában figyelhessük meg. E vizsgálati módszer létrehozása során Dzseni Madzsarov néhány elemet az etikett viselkedés tanulmányozásától, a gesztusok művészettörténeti tanulmányozásától, valamint a jelrendszerek szemiotikai kutatásától vett át. Kutatási módszere alapján a kutatás középpontjába a szertartási gesztusok különböző dimenziói által létrehozott rendszer tanulmányozása áll, amely lehetővé teszi, hogy a kultúrában minden felhasznált és ritualizált gesztus funkcióját és a szemantikáját pontosan és egyértelműen meg tudjuk határozni.

Az első fejezetben bemutatásra kerül a szertartási gesztusok különböző dimenzióinak rendszere. A szerző úgy véli, hogy nem helyes a kultúra jelenségeit egységesnek és oszthatatlannak tekinteni, és úgy értelmezni őket, mint amelyek a múltban jöttek létre és a modern időkbe anélkül kerültek át, hogy jelentős változásokon mentek volna keresztül. A szertartások, szokások és az ünnepek, mind kis mozgó elemekből állnak össze, melyek vagy több, különböző szertartási komplexumból lettek átvéve, vagy a mindennapi tárgyak ritualizálása során, vagy éppen fordítva, a szertartási használatból eltávolítva a deszakralizálódási és profánizálódási folyamatok következtében jöttek létre. Nem lehetséges, hogy ezek az elemek fokozatosan változtassák a jeltartalmukat és szerepüket a szertartási komplexumok összetételében.

Amikor különböző szokásokat, ünnepeket tanulmányozunk, gyakran előfordul, hogy nem figyelünk kellő képen a komplexumok olyan alkotóelemeire, mint a szertartási gesztusok, a tárgyak, a tér, az idő, stb. Nem keressük azokat az okokat, amelyek indokolják az egyes elemek jelenlétét és mások elemek hiányát a komplexumokban. Fontos elfogadnunk, hogy minden jelenség valamilyen okból van jelen a kultúra aktuális összetételében. Ha nincs rá szükség, elveszti funkcióját, akkor kimarad a kultúra összetételéből. Ezen túl, a kultúra hordozóinak mindig van saját magyarázatuk ezen jelenségek jelenlétének megindokolására.

Nagyon fontos megérteni azt a tényt, hogy a kultúra mozgó elemeinek egy része, mint a gesztusok, önálló funkcióval és szemantikával rendelkeznek. Más komplexumba való beépülés után, a gesztusok megtartják a korábbi jellemzőiknek egy részét. Ez azt jelenti, hogy ezek az elemek bonyolult struktúrával bírnak.

A második fejezet betekintést nyújt Magyarország és a szomszédos államok rövid történetébe.

A harmadiktól a hetedik fejezetig konkrét példák elemzésével kapunk képet az ún. „felemelés" rítusának eredetéről, lényegéről, a népi vallásosságban maradt gesztusairól és a szertartási elemek mozgásáról a különböző szokásokban.

A harmadik fejezetben a történelembe visszanyúlva betekintést nyerhetünk az ókori és középkori pajzsra emelés gesztusába, mint az uralkodóknak a legfőbb hatalom hatáskörébe történő bevezetésének szertartásába. A szerző bemutatja, hogy milyen különbségek léteztek ezen gesztusok fizikai formájában és szemantikájában, majd áttérve a magyar vonatkozásokra, nyomon követhetjük Árpád és Rákóczi Ferenc fejedelemmé választásának rítusait. A pajzsra emelés rítusa, amellyel Árpádot fejedelmi hatalmában megerősítettek, a történészek szerint a kazároktól kölcsönzött rítus. És bár Rákóczinál a szertartási gesztus ismert fizikai formájában kimaradt a pajzs használata, a rítus neve továbbra is „pajzsra emelés" maradt. Ez a tény megerősíti azt a feltételezést, hogy a gesztus továbbra is létezik a közigazgatási gyakorlatban és a magyar társadalom népi hagyományában a középkortól egészen a modern időkig.

A negyedik fejezetben olvashatunk a magyar állam közigazgatási egységének, a vármegye, valamint az ispán és a főispán címek és tisztségek alakulásának történetéről. A 14. század után egyre gyakrabban a katolikus egyház klérusának képviselőit kezdték kinevezni főispánoknak. A papság

bekerülésével ebbe a világi közhivatalba változások indulnak meg a kiválasztott személynek a hatalomba való bevezetésének rítusába: fizikai formájában háromszor emelik fel a tisztviselőt, de a pajzs helyett a szék jelenik meg a szertartásban, mely az intézményes államhatalom szimbólumává vált a magyar hagyományban.

Ehhez a fejezethez kapcsolja a szerző a májusi király választásának hagyományát, ahol szintén nincs meg az emberi test felemelésének szertartási gesztusa. Részletesen elemzi a lovasságnál alkalmazott szokás leírását, bemutatva a közös pontokat, amelyek kapcsolódhatnak a tanulmányozott szertartási gesztushoz.

Az ötödik, hatodik és hetedik fejezetben a pünkösd eredetéről és lényegéről, a pünkösdi királyválasztás és a pünkösdi királynő választás szokásáról és jelentéseinek változásairól olvashatunk.

A magyar tudományban általánosan elfogadott vélemény, hogy a pünkösdi szokásoknál kötelezően több kultúra rétegeit kell megkülönböztetni. Ezeknek eltérő időpontja és megjelenési iránya van, továbbá különböző formája és elvi tartalma. A szokásnak a tudomány három fő csoportját különbözteti meg: a pünkösdi királyválasztás a legények csoportja által, és annak ideiglenes uralkodása; a nyári mezőgazdasági cselekmények végrehajtása a lányok csoportja által; a település szertartási körbejárása és a hála kifejezése a hajadonok csoportja által. A kutatók többségének véleménye szerint az első csoport szertartási cselekményei a hagyományos magyar kultúra legősibb eredetű rítusaihoz tartoznak.

A könyvben elemzett folyamatok azt mutatják, hogy a kultúra jelenségei nem változatlanok. Az itt bemutatott és elemezett rítusok (szertartások) változásait megfigyelve dinamikusan változó jelenségekről beszélhetünk, melynek oka a kultúrát összetevő elemek állandó mozgása és megújulási folyamata. Az önállóan létező elemek az egyik komplexumból a másikba való mozgásuk során megváltoztatják néhány alapvető jellemzőiket. A különböző jelentésekkel felruházott gesztus fontos eleme a kultúra összetételének. A gesztus (cselekvés) konkrét megnyilvánulásainak a tanulmányozása és elemzése az a kulcs, amely minden tanulmányozott jelenség lényegének megbízható feltárásához vezet. A szertartási gesztusok szerepének alábecsülése vagy elhanyagolása gyakran téves és hamis általánosításokhoz vezethet az ezen jelenségek kultúrában végbement történelemi változásainak vizsgálata során.

Dzseni Madzsarov témaválasztása kiváló, a mű jól felépített, érthető stílusú és témájában hiánypótló. Reméljük, hogy a közeljövőben az olvasók számára magyar nyelven is elérhető lesz.

Halász Péter: „Cserefának füstje hozta ki könnyvemet...” Néprajzi, tudománytörténeti írások a moldvai magyarokról. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 2015. 463 p.

Mirk Szidónia-Kata

Ha a moldvai magyarság gazdag szakirodalmát tanulmányozzuk, bátran kijelenthetjük, hogy napjainkra az egyik legkutatottabb magyar etnikai csoporttá vált. Annak ellenére, hogy már a 19. század végétől szórványosan jelentek meg útleírások, kisebb gyűjtések, közlemények, a múlt század 30-as éveitől pedig fokozatosan részévé vált a magyar néprajzi irodalomnak, megállapíthatjuk, hogy a moldvai csángó kultúrát, társadalmat megcélzó kutatások főleg az utóbbi 25 évben élénkültek fel.

Kevés olyan kutató van viszont, aki nem elégszik meg csupán azzal, hogy közzéteszi tudományos kutatásainak eredményét, hanem – a Domokos Pál Péter-i utat követve – felelősséget is érez sorsuk iránt.

Halász Péter ezen kutatók egyike, aki már az 1960-as évektől folyamatosan jár Moldvába, s érdeklődésének középpontjában azóta is a moldvai magyarság néprajzi hagyományainak, tárgyi kul-

túrájának vizsgálata áll. A terepmunka és a tudományos kutatás mellett ugyanolyan fontosanak tartja, hogy krónikásként tudósítson az identitásuk, nyelvük megőrzéséért folytatott harcukról, új könyvekről, konferenciákat szervezzen. 2010-ben családjával Gyimesbe költözött, hogy minden idejét és energiáját legfőbb „életcéljának" szentelje.

A kolozsvári Kriza János Néprajzi Társaság kiadásában, 2015-ben megjelent „Cserfának füstje hozta ki könnyvemet" című gyűjteményes kötetében néprajzi, tudománytörténeti írások kaptak helyet. Az utóbbi években különböző helyeken megjelent tanulmányokat a szerző négy fejezetre tagolja.

Az első fejezetben a népi emlékezetben, mesékben, balladákban továbbélő Szent István királyról és Mátyás királyról olvashatunk. Megtudhatjuk, hogy a 20. század elején még öt olyan csángómagyar települést tartottak számon, mely templomának az első királyunk volt a védőszentje. Egy nagyobb lélegzetű tanulmányban a szerző történeti, demográfiai adatok segítségével a székelyek szerepét vázolja fel a moldvai magyarok külső és belső népmozgásában. Rövidebb írásból szerezhetünk tudomást a csíki karácsony emlékéről. A Kárpátok két oldala között 1924-ig különbség volt az időszámításban (Julián- és Gergely-naptár szerint), s azokban a falvakban, melyeknek lakossága a madéfalvi veszedelmet követően menekült Moldvába, a múlt század utolsó harmadában még megemlékeztek arról, hogy amikor Csíkban december 24-ét mutatott a naptár, Moldvában még csak december 11-e volt.

A második fejezetben a hagyományos népélet olyan területeiről olvashatunk, mint a halászat, a legelőhasználat emlékei, a kecsketartás, borkultúra. Számomra a fejezet legérdekesebb tanulmánya a pusztinai lakodalomról szóló, melyben a lakodalmat mint „gazdasági vállalkozást" elemezi, pontosabban azokat az utóbbi években megjelent, pénzügyi jellegű jelenségekre világít rá, melyek nagyon gyorsan beépültek a helyi hagyományba.

A következő fejezetben olyan kutatók, tudós papok munkásságát ismerhetjük meg, akik vitathatatlanul sokat tettek azért, hogy ráirányítsák a figyelemet a moldvai magyarokra, az egyik legmostohább sorsú magyar közösségre, hogy bekerüljenek a szakirodalomba, és ezáltal a köztudatba. Örvendetes, hogy a magyar utazók, kutatók potréjai (Jerney János, Imets Fülöp Jákó, Mikecs László) mellett olyan román tudósokat is megismerhetünk, akik nem estek a nacionalista román történetírás csapdájába, és úgy tekintettek a moldvai magyarok történelmére, mint feltárandó témára. Radu Rosetti a moldvai magyarokról és katolikus püspökségekről írt, 1905-ben megjelent tanulmányában nemcsak a feltárt oklevelek adatait gyűjtötte össze, hanem ezeknek a hátterét és összefüggéseit is próbálta feltárni. Ioan Ferenţ, dormánfalvi születésű, csángó származású tudós pap moldvai egyháztörténeti kutatásai révén tudhatunk meg többet Moldvában elő kunokról és püspökségükről. Fő műve, *A kunok és püspökségük* 1932-ben jelent meg, s Domokos Pál Péter fordította le magyar nyelvre néhány évtizeddel később.

Helyet kap ebben a fejezetben Lakatos Demeter csángó költő is, akinek versei irodalmi értékük mellett, tájnyelvi dokumentumként is jelentősek a magyar művelődés számára, valamint Jáki Sándor Teodóz atya is, aki tudásával, egyházi és zenei képességeivel „szolgálta" évtizedeken át a csángókat.

Az utolsó fejezetben néhány fontos, a moldvai magyarok történelmével, folklórjával, néprajzával foglalkozó kiadvány recenzióját olvashatjuk: Pozsony Ferenc a hagyományos műveltségre vonatkozó összefogaló könyvéről, a Csíkszeredában megjelenő *Bibliotheca Moldviensis* kétnyelvű (magyar–román) sorozatról, melyben a moldvai magyarokra vonatkozó forrásmunkák kapnak helyet, Gazda László csángó helytörténeti lexikonáról, mely 290 moldvai település magyarságáról ad számot, Iancu Laura regényéről (*Szeretföld*) és doktori disszertációjáról (*Vallási élet Magyarfaluban*), valamint Oláh-Gál Elvira riportkötetéről (*A moldvai magyarokról*).

A könyv függelékében található tájszójegyzék és a kötetben előforduló településnevek magyar és román elnevezései segítik az olvasót az eligazodásban. Szintén itt olvashatjuk a román és angol nyelvű rezümét.

Ha valami kifogásolnivalót találhatunk e tartalmas kötetben, akkor az a magyar nyelvű előszó hiánya, amelyből megtudhatnánk, hogy mikor és hol jelentek meg a tanulmányok, miért választotta a szerző ezt a címet, hogyan válogatta össze a tanulmányokat. De az is elképzelhető, úgy gondolta a szerkesztő, hogy így, egy kötetben közzétéve talán több olvasóhoz eljutnak majd az írások, hiszen tudjuk, hogy évről évre egyre nehezebben áttekinthető a szakirodalom, és ezek a gyűjteményes kötetek megkönnyítik a tájékozódást úgy a szakemberek, mint az érdeklődő olvasók számára.

Sedlmayr Krisztina: Szalmakosarak. Straw Basket. A Néprajzi Múzeum Tárgykatalógusai 22. Budapest, 2015. (Néprajzi Múzeum) 156 p.

Paládi-Kovács Attila

A Néprajzi Múzeum mintegy két évtizede konok következetességgel folytatja gyűjteményeinek, tárgykollekcióinak a kutatás és a széles, érdeklődő közönség számára történő bemutatását. A múzeum 1150 darabos kosárgyűjteménye – s azon belül a közel 350 szalmából készült tárgy – ma már az intézmény digitális adatbázisában is elérhető. Mégis helyeslem a sorozatszerkesztő Szarvas Zsuzsa és a múzeumi vezetés felfogását a hagyományos tárgykatalógusok létjogosultságát illetően. Ez a sajátosan múzeumi műforma az internet, a digitális adathordozók korában is nélkülözhetetlen eszköze a tárgyi világban való eligazodásnak; a formák, technikák, a tárgytörténet, a tárgyszociológia, a mindennapi tárgyhasználat és a tárgynevek (fogalmak) beható tanulmányozásának.

„Ez a katalógus a szalmakosarakat önálló témaként, a Néprajzi Múzeum háztartás-gyűjteményében őrzött 345 tárgy idetartozó tárgyat pedig önálló kollekcióként kezeli" – olvashatjuk a kötet bevezetőjében. A szerző, Sedlmayr Krisztina helyesen gondolja, hogy a szalmából készült kosarak és mindenféle tároló eszközök tematikus rendjének megállapítása, a formák és funkciók rendszerezése, a tárgyaknak az előállításra, valamint a használatra is kiterjedő bővebb leírása és a szöveget megvilágító, egyben a szemet gyönyörködtető képi megjelenítése, nyomtatásban közzététele nagyon is igényli a tárgykatalógus jól kidolgozott műfaját. A gyűjtemény és a kutatás történetének felvillantása, ez esetben Csalog Zsolt fiatalkori kosártanulmányainak méltatása, a katalógus tudományos megalapozását elvégző bevezető tanulmány érdeme. Rámutat, hogy a magyar népi fonástechnikák terminológiai és tipológiai rendszerezésének nehéz feladatát Csalog Zsolt máig kiadatlan egyetemi szakdolgozatában végezte el, kitekintve az akkor még nehezen elérhető nemzetközi szakirodalomra is. Csalog a kosárfonás úgynevezett spiráltechnikáját önálló tanulmányban elemezte (Néprajzi Értesítő 1963).

A katalógus bevezetője megemlíti, hogy a gyékényből fonott kosarak és egyéb tároló edények, szállító eszközök készítése, használata történetileg megelőzte a rozsszalmából fonott tárgyakét. *Gyékény* szavunk ótörök eredetű jövevény, átvétele a honfoglalást megelőző időkben történhetett. *Rozs*, *gabona*, *szalma* szavunk szláv eredete a földműves életmód és a kultúrnövény honfoglalás utáni meggyökeresedésére enged következtetni.

A Néprajzi Múzeum legújabb tárgykatalógusa a rozsszalmából fonott tárgyakat a régi háztartásokban betöltött funkciója alapján hét nagyobb csoportba sorolja: 1. Terménytárolók, tojástartók. 2. Szakajtók, vékák. 3. Karos- és füles kosarak. 4. Különféle tároló eszközök (sótartó, evőeszköztartó, palacktartó, pincetok. tyúkültető kosár). 5. Kenyértartó kosarak. 6. Varrókosarak. 7. Aszalókosár, párszárító. A katalógus ebben a sorrendben, a kategóriákon belül pedig a leltári számok évekre uta-

ló rendjében mutatja be a kollekció egyes tárgyait. A múzeumi leíró karton adatai mellett minden egyes tárgy színes fényképét is közli, s megadja a tárgyak fotójának, rajzának korábbi közlésével vagy annak hiányával kapcsolatos információkat is. Az egyes kategóriákba tartozó tárgyak számát, jelentőségét kördiagram szemlélteti (11. o.). Kiderül belőle, hogy például a terménytartó és tojástartó edényeket a gyűjteményben 129, a szakajtók, vékák csoportját 126, de a párszárító, aszaló rendeltetésűeket csupán 8 tárgy képviseli.

A kötet bevezetője gondosan követi a szalmakosarak múzeumi kollekciójának történetét az 1873-as bécsi világkiállítástól, Xántus János gyűjtésétől kezdve, a Jankó János által 1897-ben vásárolt, majd a Bátky gyűjteséből származó tárgyakon át az 1950-60-as évek nagyobb mérvű gyűjteménygyarapításáig. Akkoriban Fél Edit, Kresz Mária, Csilléry Klára, Boross Marietta, Morvay Judit, Hofer Tamás és mások gyarapították érdemben a múzeum háztartás-gyűjteményét, azon belül a szalmakosarak számát. Feltűnő, hogy a közel 350 darabos kollekció több mint egyharmada Vas és Zala megyéből származik, kisebb súllyal szerepel a Dunántúl többi része, még kevesebb tárgy került be az Északi-középhegység és az Alföld tájairól (Nyírség, Hajdúság, Homokhátság). Tegyük hozzá, hogy az 1920-ban meghúzott országhatáron kívül eső területekről csupán hírmondóként került be néhány szalmakosár a fővárosi múzeum gyűjteményébe.

A bevezető tanulmány részletesen ismerteti a vizsgált kosarak nyersanyagának, a rozsszalmának az előállítását, a rozs cséplésének módozatait, a kosárkötéshez szükséges egyéb anyagok (fűzvessző, szíj, szíjács) beszerzését és a *fűzőtű*, *kosárkötő tű* formáit. A múzeumi leíró kartonok nyomán kiemeli, hogy „A véka- és kópicfonáshoz ár kell, furdancs és szíjács… Ha nem elég szorosak az öltések, ami kezdő kosárkötőknél gyakran előfordul, akkor a szakajtó kifordul." Tanulságos megállapítás, hogy míg a gyékénymunkával mindkét nem foglalkozott, a szalmafonás kifejezetten férfimunka volt. Zömmel helyi, paraszti specialisták foglalatossága volt, szemben a vesszőkosarak készítőivel. Szalmakosarat ritkán lehetett piaci, vásári árusoknál látni, vándorárusnál annál inkább.

Az edények, tárolók mellett szó esik a tanulmányban a spirálfonású szalmakalapról, lábtörlőről, falvédőről, sőt az ökörkalapról is (18. o.) Utóbbinak egy példányát Velem községben gyűjtötte Morvay Judit. Az ökör nyakát esős időben a feltöréstől védő, igára tűzhető „ökörkalap" rajzát Rábakeresztúrról közli a *Magyar néprajz* I. 1-es kötete (2011. 409. o.), a nyugati végekre jellemző tárgy a szombathelyi múzeumban is megtalálható.

Más kollekcióba tartozik a bevezetőben érintett és fényképen is bemutatott két méhkas (21. o.). Ezeket nem szabadna „kaptár"-nak nevezni a képaláírásban sem, mivel az egy másik típusba tartozó méhlakás neve! A szövegben használt *méhkas* szolgál a vesszőből, szalmából, gyékényből fonott tárgyak megnevezésére. A „farkasfej" a „farkasgégén eresztett" hiedelemkörrel kapcsolatos, szerves része a hazai méhészettel kapcsolatos hiedelmeknek; nem érdemes etnikus hagyományt keresni benne. A Felföldön a méhlakások gyakori formája volt az emberalakot formázó, fatörzsből, faodúból készült *bodon*. Az ember alakú szalmakasok készítői feltehetően azt próbálták utánozni.

A szalmakosarak szerepének változása a falusi háztartásokban jól tükrözi az életmód lassú, de időnként felgyorsuló változásának menetét. Például a szakajtók a kenyérsütés elhagyását követően másodlagos funkciókba kerültek. A nagyobbak termények, a kisebbek só vagy háztartási eszközök tárolására szolgáltak. A megkopott szakajtók végül baromfietetésre, krumpli- és zöldséghámozásra még alkalmasak lehettek. A „tárgyak élete" (Kiss Lajos) a szalmakosarak esetében néhány évtized után véget ért.

A bevezető tanulmányt 45 fénykép (közte néhány vázlatrajz) illusztrálja. Ezek a fotók többnyire használat közben mutatják be a tárgyakat vagy a velük kapcsolatos munkaműveleteket. A tanulmány szövegének angol változata fényképek nélkül követi a magyart (pp. 32-45). A fényképaláírások és a

lábjegyzetek angol verziója azonban értelmezhetővé teszi a katalógus tárgyainak dokumentációját. A gyűjtemény-bemutató elején a bevezető fejezet címei és a hét tárgycsoport nevei olvashatók angolul, a tárgyakra vonatkozó egyedi, a leíró kartonokról átvett információk nem. Ám a rovatok angol megnevezései és a rövidítések angol jegyzéke ezek megfejtését is nagyban támogatják (47. o.) A tárgykatalógusok sorozatának 22. száma színvonalasan teszi hozzáférhetővé a Néprajzi Múzeumnak a címben megjelölt kollekcióját.

Szabó Magdolna: Szalmakötő háziipar Erdélyben. Magyar Néprajzi Társaság. Budapest, 2015. 275. p.

Cseh Fruzsina

Jelen kötet azon túl, hogy a címéhez híven az erdélyi szalmakötő háziipart mutatja be a szerző terepmunkái nyomán, jóval többet is kínál. Szabó Magdolna a háziipari ágazat szakirodalmi és forráskutatásának földrajzi és időbeli teljességére törekedett. Határozott és jól áttekinthető viszonyrendszerben helyezte így el a kutatott erdélyi falvakat, s nagymértékben hozzájárult a szalmakötő háziipar technikai és történelmi adatainak további rendszerezéséhez. Az ilyen irányú munkálatokhoz szolgál iránytűvel a bevezetésben részletezett célkitűzéseivel, kutatási módszertanának, illetve a szakirodalmi előzmények ismertetésével, amelyek tanúsítják, hogy egy kézműves ágazat monografikus feldolgozása több pusztán technikatörténetnél, annál jóval sokrétűbb, s holisztikus szemléletmódot kíván a kutatótól. A háziipari ágazatok szervesen kötődnek az adott tájhoz, amelyben űzik őket, ezért elengedhetetlen a táj és történelme bemutatása.

Tovább növeli a szerző által elvégzett munka jelentőségét az a tény, amit ő maga is említ, miszerint „…a háziipar a statisztikai, ipartörténeti kutatók szemében marginális terület."(19.o.). Ennek oka egyrészt abban keresendő, hogy a háziipart jóval később és kisebb mértékben szabályozták, mint a képesítéshez kötött iparokat, nem voltak intézményei, így kevesebb írott forrás áll rendelkezésre. Holott egy adott régió vagy település szempontjából gyakran identitás meghatározó szereppel bír, s gazdasági súlya is évtizedekig jelentős lehet. A háziiparok múltjának feltárása és jelenének nyomon követése tehát nem csak ipartörténeti szempontból sürgető, de hasznos adatokkal tud szolgálni településtörténeti, gazdaságtörténeti és társadalomtörténeti kutatásokhoz is. A felhasználható forrásokat a szerző részletesen ismerteti.

A kötet tematikailag logikusan, jól felépített. A háziiparral kapcsolatos definíciók tisztázása után Szabó az európai és magyarországi szalmafeldolgozás történetének főbb fordulópontjait összegzi. A *szalmakötés*, *szalmafonás* alapanyagainak rendszerezését, technológiai alapfogalmainak meghatározását az iparág pontos definiálása zárja; elhatárolja az a nyersanyag-feldolgozástól az értékesítésig egy adott család által végzett tevékenységet a tömegesebb igényeket kiszolgáló, kereskedő vagy vállalkozó megrendelésére dolgozó alapanyag-előállítástól. A fogalmi tisztázások során Szabó mindvégig hivatkozik az európai kutatások eredményeire.

Külön alfejezet jut a teljes hazai háziipar történetének és jelentőségének az iparfejlődésben, illetve a nemzeti reprezentációban. A kérdéskört a kifejezetten a szalmakötéssel foglalkozó kötethez mérten tágan taglaló rész kétségtelenül biztos háttérképet nyújt ahhoz, hogy meghatározzuk a szalmakötő háziipar jelentőségét és helyzetét a múltban és napjainkban. A gyáripari szintű szalmafeldolgozás történetét a kezdetektől, az európai üzemek részletes ismertetésétől kezdi a szerző, s folytatja a hazai szalmakalapos központokkal és üzemekkel, mindezt képi forrásokkal illusztrálva. A többi háziipari ágazathoz hasonlóan a szalmakötés sem maradhatott ki az országos és világkiállítások tár-

lataiból, a reprezentatív és újszerű kiállításokat komoly gyűjtőmunka előzte meg. A tárlatokon kiválóan szereplő gyárak történetéhez elengedhetetlen a Hajdúnánási szalmaipar múltjának ismertetése. Az írott források alapján nyomon követhető, hogyan hódított itt teret a szalmakötés, figyeltek fel rá vállalkozó szellemű tőkések, s motiválták dolgozóikat az egyre finomabb és jobb minőségű kalapok előállítására, amelyek aztán világhírnévre tettek szert. A 19. század végén sorra jöttek létre a szalmakalap-készítő műhelyek és gyárak, amelyekbe korabeli fotók engednek bepillantást. A virágzás után a más iparágakat is lehúzó, 20. század eleji válság következett, ennek folyamatát is gazdagon adatolta a szerző. Hasonlóképp mutatja be az erdélyi szalmakötő háziipar történetét és központjait, majd hívja fel a figyelmet a két vidék: Hajdúnánás és az erdélyi települések közti kapcsolatra. Előbbiről ugyanis a szalmakalap-varrással foglalkozó üzemek virágzása idején vándortanítókat küldtek Erdélybe a szakmai újítások, a modern technológiák oktatása céljából.

Szabó Magdolna Erdélyben a Kis- és Nagy-Küküllő között fekvő szalmakalapos falvakat kutatta, a települések földrajzi fekvését, társadalmi és gazdasági viszonyait részletesen ismerteti. A szalmakötés nyersanyagául szolgáló alakor termesztésének intenzitása és megítélése sokat változott az évszázadok során, mára már csak a szalmakötő háziipart kiszolgáló néhány parcella található belőle. A szerző igen alaposan, a falvak közti kapcsolatokat is feltárva tárgyalja a gabonák műveléséhez, feldolgozásához, felhasználásához köthető paraszti tudást. Az aratás, kévekötés, szárítás, tárolás munkafolyamatait saját felvételeivel, adatközlők idézeteivel illusztrálja. A kalapszalma előkészítésének és a szalmakötés munkaszakaszainak szemléletes ismertetése egyben bepillantást enged a közösség tagjainak munkában betöltött szerepére, a munkaalkalmak közösségstrukturáló jelentőségére. A szalmakötő háziiparnak nem csak a végtermék, mint viseletelem miatt, de a könyvben taglalt munkafolyamatok miatt is igen jelentős identitás meghatározó szerepe van.

A fonattípusok, minták és eszközök, technológiák és végtermékek leírásánál Szabó törekedett valamennyi tájnyelvi jellegzetesség, kifejezés rögzítésére. Ezeket a kötet végén egy szakszótárban összegzi is. Saját fényképeket közöl az eszközökről (többek között Drezdában gyártott kalapvarrógépről) és munkafolyamatokról. A kalapformákat nem csak fotóval és rajzzal illusztrálja, ismerteti rövid történetüket, díszítésüket, használatuk módját és alkalmait. Kitér egy technológiai érdekességre is, a 20. század végétől megjelenő forgácskalap történetére, amelynek erdélyi feltűnéséről már a 19-20. század fordulójáról is ismerünk adatokat, azóta időről-időre a szalma hiánya hívta életre.

A szalmakalap-viselet történetének leírását a szerző a 16. századi itáliai és svájci forrásoktól kezdi, ismerteti a polgári divattal foglalkozó európai szakirodalmat, illusztrációkat. A hazai paraszti szalmakalap-viseletre a néprajztudomány nem helyezett olyan nagy hangsúlyt, mint a viselet más elemeire. A szalmakalap viselet ugyan a hétköznapi élet része volt, mégis funkcióinak, formáinak gazdagsága és identitásjelző szerepe indokolja az alaposabb vizsgálatot. Az eddigi kutatásokat, képi és írott forrásokat Szabó Magdolna kiegészíti saját gyűjteseivel. A kalapok nyersanyagán, fonástechnikáján és forrásán túl külön fejezetben tárgyalja azok funkciójának, díszítésének, a viselés alkalmainak változását a vizsgált erdélyi falvakban. Leírását idézetekkel, a tájnyelvi megnevezések gazdagságával és saját fényképekkel teszi szemléletessé. Szintén adatközlők elbeszéléseire támaszkodik, amikor sorra veszi a szalmakalap értékesítésének alkalmait és módjait a házalóktól a vásározókig, utóbbiaknál megismerhetjük a vásárkörzeteket, a vásárra való szállítás módjait, illetve mindezek változását a vasút és az 1960-as évektől a személyautó megjelenésével. Az 1990-es évektől új lendületet kapott a szalmakalap-készítés, ám a háziipar átstrukturálódott, hiszen nagy mértékben a turisták igényeit szolgálja ki. Ennek megfelelően változnak a vásározási alkalmak és helyszínek is. Hasonló okból gazdagodott a termékkínálat, s egyre több dísztárgy készül szalmából.

Kőrispatakon a szalmakalap-készítés mint identitás-meghatározó tényező hívta életre a Szalmakalap Múzeumot. Működése kiváló példa arra, hogyan lehet egy kézműves ágazat emlékeit nem csak konzerválni, hanem a tevékenységet és az ahhoz kapcsolódó identitást újraértelmezni a megőrzendő értékek tiszteletben tartásával, a mai kor kihívásainak megfelelően.

Szabó Magdolna ipartörténeti, technikatörténeti, viselettörténeti szempontból vizsgálja a szalmakötő háziipart, alapos munkájának köszönhetően nem csak az általa kutatott erdélyi falvak háziiparát, de az ágazat magyarországi és európai történetét is megismerjük.

Mácza Mihály: Válogatott tanulmányok. Fejezetek Komárom és Alsó-Csallóköz történetéből. Összeállította: Galo Vilmos. Pro Museum – Társulás a Komáromi Múzeumi Tevékenység Támogatásáért. Pro Museum Könyvek 1. Komárom, 2015. 300 p.

Kósa László

A Duna két partján fekvő Komárom számos nevezetességéről ismert a történeti emlékezetben és a jelenben: jelentős regionális központ, egykor szabad királyi város majd megyeszékhely, híres katonai erődítmény, dunai átkelőhely és kikötő, kereskedelmi és ipari centrum, nem utolsósorban Jókai Mór szülőhelye. Ma forgalmas határállomás. A néprajzi kutatás számon tartja messze földre eljutó kézműipari termékeit. Egészen különös nevezetessége, hogy a magyar történelem legpusztítóbb földrengésének (1763) színtere. Gazdag történeti irodalmából kiemelkedő példaként föltétlenül megemlítendők Takáts Sándor (Jókaihoz hasonlóan ő is Komáromban született) írásai a város koraújkori művelődés- és társadalomtörténetéről, valamint a végvári harcokkal, a napóleoni háborúkkal és az 1848/49-i szabadságharccal foglalkozó hadtörténeti munkák. Mácza Mihály ebben a kötetben összegyűjtött tizennégy tanulmányának mindenek előtt az a jelentősége, hogy Komárom múltjának az ő munkásságát megelőzően kevés figyelemre méltatott részleteivel, a 19-20. század mindennapjainak történetével, a kultúra, a gazdaság és a politika csekély mértékben ismert vagy föltáratlan vonatkozásaival foglalkozik. Fontosságukat nyomatékosítja, hogy a trianoni békeszerződés kettészakította a Duna két oldalára kiterjedő települést, így a tanulmányok jelentős hányada a bal part, nagyobb történelmi múltú, ám magyar kisebbségi helyzetbe került szlovákiai rész – fölújított hajdani nevén Rév-Komáromnak vagy esetenként Észak-Komáromnak mondott helység – történetét tárja föl.

A kötetben olvasható tanulmányokat Galo Vilmos ugyancsak komáromi történész-muzeológus válogatta a szerző többszáz komáromi tárgyú, széles skálán elhelyezkedő, a forráskutatáson alapuló tanulmányoktól a népszerű sajtópublikációig terjedő munkásságából. A könyv nem évfordulós és nem születésnapi köszöntő kiadvány, de határozottan tisztelgés a szerző munkássága előtt. Mácza Mihály csaknem pályakezdőként a pozsonyi egyetemen szerzett történelem-szakos diplomával került a komáromi Duna Menti Múzeumban, ahol negyvenöt éven át (1970-2015 között) megszakítás nélkül történész-muzeológusként dolgozott. Amint a kötet ajánlásában a város jelenlegi polgármestere (Stubendek László) és az előszóban a szerkesztő kiemeli, Mácza Mihály csaknem félévszázados munkássága során nemcsak fölzárkózott a nagynevű történész és muzeológus elődök sorába, és lett a település múltjának kiemelkedően legjobb ismerőjévé, hanem fontos szerepet vállalt a helyi művelődési, társadalmi, sőt közéletben is (éveken át önkormányzati képviselő és alpolgármester volt). A közre adott írások tudományos dolgozatok, nem keletkezésük időrendje szerint (1975 és 2011 között készültek), hanem tematikájuk kronológiájában sorakoznak egymás után. Tematikájuk általában lazán függ össze, ugyanakkor több írás szorosabban összetartozik.

A bőségesen illusztrált könyv egyik leghangsúlyosabb tanulmánya a szerző munkahelyének, (az idők során többször nevet váltott) komáromi múzeumnak 125 éves történetét (1886-2011) tekinti át. A múzeumot nem kímélték a történelmi változások, megrázkódtatták az impériumváltások, hozzá véve az utóbbihoz Szlovákia önállósulását is. Magyar jellegét azonban sikerült megtartania, ma a szlovákiai magyarság legjelentősebb múzeumi intézménye. Gyűjteményei és kiállításai a város történelmi magjában több nevezetes, városképileg fontos épületben helyezkednek el. Kezdettől megtartotta a régi Magyarország vidéki múzeumaira jellemző gyűjteményi összetettséget: régészet, természetrajz, várostörténet, képtár, néprajz. Az utóbbi értékes része a közeli Martos község tájháza (1975), továbbá a kézműves és kisiparok emlékanyaga. Mácza Mihály muzeológusi működésének eredményeképpen nagyszámú, gazdag tárgygyűjtemény képviseli Komárom polgári korszakát (1848-1945). Külön említjük a néprajzi irodalomból jól ismert szekeresgazdák hagyományanyagát.

Jókai Mórról három tanulmányt olvashatunk. Az egyik a szülőváros sokoldalú, folyamatosan ápolt kultuszáról szól, különös tekintettel az emlékhelyekre és a személyes relikviákra. Egy másik a múzeum főépülete, az egykori „kultúrpalota" előtt felállított Jókai szobor viszontagságos történetét ismerteti. A harmadik a népszerű regény, „Az aranyember" – helyi hagyomány szerinti – főhősének modellje, a dúsgazdag komáromi gabonakereskedő, Domonkos János írásos forrásokkal dokumentálható életrajzát adja elő. Kapcsolódó írás a város dunai hajózásban játszott szerepének nagy ívű, több századot áttekintő összegzése.

A kötet legterjedelmesebb, részletesen adatolt tanulmánya a Szatmári Irgalmas Nővérek alapítójáról, Simor János esztergomi érsek, hercegprímásról elnevezett zárdájának, illetőleg jó hírű iskolája eredetileg önálló füzetben kiadott története. A tanulmány bevezető része rövid helyi iskolatörténeti visszapillantást is tartalmaz. Hozzá kapcsolódó írás az „észak-komáromi" középiskolák, köztük a hírneves bencés gimnázium és a református kollégium történetének áttekintése.

A kisipart és szabadidős foglalkozásokat, egyúttal civil társadalmi szerveződéseket képviseli a komáromi fényképezés, közelebbről a fényképész vállalkozások illetőleg az amatőr fotósok szerveződéseinek története. A két világháború közötti szlovenszkói magyarok egyik fontos kulturális összetartó ereje volt a kórusmozgalom. Komárom polgári kóruskultúrájának súlyáról tanúskodik, hogy 1938. júniusban itt rendezték meg a korszak létszámra nézve legnagyobb kórustalálkozóját, a Csehszlovákiai Magyar Dalosszövetség országos dalosünnepét. Az egyik tekintélyes helyi énekkar, az Egyetértés Munkásdalárda történetét külön is földolgozta Mácza Mihály.

A sorrendben utolsó három tanulmány a politika- és társadalomtörténet fontos témáiban kalauzolja az érdeklődőt. Az eredetileg csaknem teljesen magyarok által lakott, 1919. januárban cseh megszállással, majd a trianoni békeszerződéssel Csehszlovákiához került város történetét az 1938-as visszacsatolásig változatos helyi pártpolitikai küzdelmek tükrében beszéli el szerzőnk. Komárom társadalmi rétegződésének megfelelően (a vagyontalan lakosság és a munkásság jelentős aránya) igen komoly erőt képviselt a politikai baloldal. Különösen a gazdasági világválság idején erősödött meg közéleti és társadalmi befolyása, amint azt az alsó-csallóközi agrárszegénység 1931-32. évi mozgalmának bemutatása is bizonyítja. Magának a nagy válságnak a városra és környékéra gyakorolt hatásáról levéltári forrásokra és statisztikákra alapozott nagyobb tanulmányban olvashatunk.

A könyv szerkezetében sorrendben nem az utolsó helyen található a komáromi temetőkről szóló írás, témáját tekintve azonban a tanulmánygyűjteményben társtalan, ezért zárjuk vele szemlénket. Példája annak, hogyan lehet és kell helytörténész szempontok szerint megörökíteni és bemutatni egy többfelekezetű jelentős település tartósan használt temetőit.

Helytörténeti munkát forgatva, ismételten fölmerül a kérdés, vajon eredményei mennyire mutatnak túl a hely szorosabb értelemben vett határain, hiszen igazi értéke akkor van, ha a régió és az ország történetének ismeretét gyarapítja. Mácza Mihály kötete mind a helység, Komárom országos történelemben játszott szerepe, mind a szerző igényes kutató munkája okán messze túlmutat a helytörténet határain.

Ismertetésünk befejezéséül hadd mutassunk rá arra, hogy az ábrázolt eseményekben visszatérően fölbukkantak helyi áldozatkészségen alapuló kezdeményezések. Mint fent utaltunk rá, a kötet tematikája jelentős arányban a kisebbségi magyar művelődéshez és közélethez kapcsolódik, így különösen fontos ez a tényező. Ennek fényében említjük meg, hogy a megjelenést a Szlovák Köztársaság Kormányhivatala mellett a Komáromi Közgyűjteményi Közalapítvány, Komárom Város Önkormányzata és egy magánszemély, Tóth Zoltán támogatta, valamint ahogyan a címleírásban olvasható, a Pro Museum - Társulás a Komáromi Múzeumi Tevékenység Támogatásáért adta ki.

Kovách Imre: Földek és emberek. Földhasználók és földhasználati módok Magyarországon. MTA TKI – Debreceni Egyetemi Kiadó. Budapest, 2016. 177 oldal

Horváth Gergely Krisztián

Ritka csillagállás egy több évtizede aktív kutató pályáján, amikor egy épp lezárt kutatás eredményei belesimulnak a hosszabb távú, ciklikusnak, illetve strukturális meghatározottságúnak tekinthető folyamatokba. Úgy is fogalmazhatunk, hogy Kovách könyve egy olyan pillanatban született, amikor több, Braudel-i értelemben vett idősík mozgása összeér. Mint ismeretes, Braudel megkülönbözteti az események, majd a ciklusok-konjunktúrák idejét – utóbbit a társadalomtörténet számára kiemelt jelentőségű idősík –, végül a strukturális idő látszólag mozdulatlan, alig észrevehető, lassú változásokat eredményező századokon áthullámzó mozgását. A hazai földviszonyok jelenbeli kutatója – s számomra ez Kovách Imre kötetének legfőbb tanulsága –, amikor recens jelenségek „hangkavalkádját" vizsgálja, akkor – maradva a zenei hasonlatnál – eközben egy lezáruló ciklus átszűrődő záróakkordjaira is felfigyel, észrevéve, hogy e taktusok egy századok óta pergő partitúrába is illeszkednek. A hazai földbirtokszerkezet története értelmezhető az újra és újra meglóduló birtokcentralizációs hullámok történeteként is.

Érdemes röviden felvillantani az elmúlt két évszázad földtulajdonlásának domináns tendenciáit, mert így jobban előtűnik a rendszerváltozás utáni időszak tétje. A 18. század végétől, de legkésőbb a napóleoni háborúk időszakától – nagy regionális eltérésekkel ugyan – kimutatható a polgárosodó, lehetőségeit a piaci rések figyelembe véve alakító jobbágy típusa. A rendi jogi jobbágy 1848-ban egy csapásra tulajdonossá, szabad paraszttá lett. A későbbi, föld körüli feszültségeket mindazonáltal jelzi, hogy az akkori kilencmilliós népességen belül a telkes jobbágyok száma csak kb. félmillió főt tett ki, legnagyobbrészt fél telek alatti töredéktelken. Az ismert elszegényedési tendenciák ellenére meg kell jegyezni, hogy az 1848-at követő száz év a parasztság tulajdonképpeni korszaka a hazai társadalomtörténetben, amelyet ha mai szemmel irreálisnak tűnő önkizsákmányolással is, de tömeges gyarapodási, majd – nem siker nélküli – polgárosodási törekvések jellemeznek. Előtte és utána is politikai akadályok tornyosultak a boldogulás előtt. Az 1948-ban meghirdetett kollektivizálás s rákövetkező hullámai nemcsak az állami beavatkozás kiterjedtségében és intenzitásában, hanem – előbbiekből következően – következményeikben is különböztek a korábbi időszakoktól. Az 1967-ben formálisan is államosított szövetkezeti földekkel az állami földtulajdon aránya 95% körül mozgott. A nagyüzemi gazdálkodás eközben ugyan termelékenyebbé tette a mezőgazdasági termelést (érdemes lenne ezt a

teljesítményt egyszer a horribilis mértékű műtrágya-felhasználás negatív externáliáinak figyelembe vételével is mérlegre tenni). De eközben szétzilálta a vidéki társadalom lokális normarendszereit, felborította a nemi szerepek addig meghatározó munkamegosztási formáit, kényszermobilitásra s ezáltal a faluhoz kötődő létformák feladására ösztönzött. Valamint ami a legfontosabb: azonnali visszacsatolásként, már 1962-től egy olyan demográfiai válságot vetített előre, ami húsz évre rá a felszínen is láthatóvá lett, s azóta is akut probléma.

A rendszerváltozás tétje a vidéki társadalom számára az volt, vajon sikerül-e valamiképpen helyrehozni a társadalomszövet felfoszlott részeit. Optimizmusra adtak okot az 1980-as évek szociológiai kutatásai, egyrészt a Juhász Pál és Szelényi Iván nevéhez köthető megszakított polgárosodás jelensége. Másrészt a Kovách Imre által empirikusan kimutatott adat: az 1980-as években még 200 ezer, a farmer életformára potenciálisan alkalmas gazdaságról. A kötet lényegében innen indul, s voltaképpen mint kudarctörténet veszi végig az elmúlt negyedszázad azon epizódjait, amelyek a jelenlegi, a hazai viszonyok között soha nem tapasztalt földkoncentrációhoz vezettek.

Kovách Imre 1980-as évek elején indult pályáján mindenkor kiemelt helyen szerepelt az agrártársadalom rétegződésének vizsgálata, ami 1990 után kiegészült az elitek vizsgálatával. E könyvben ez a két szál is összeér. A kötet a bevezetőt követően négy nagyobb fejezetből áll, majd az összegzés zárja. A négy fejezet négy kutatási irányt is jelent. Először a földtulajdon-szerkezetet és a földhasználatot járja körbe, ahol már a címben megjelenő fogalomhasználat is üzenetértékű, tudni illik már a használó is erőforrás-monopóliummal bír, így a tulajdonjog kérdése nem elsődleges kutatási probléma. Másodsorban a földhasználatban végbement koncentrációs folyamatok kerülnek sorra, majd a területi mintázatokban kiütköző regionális eltérések. Az elemzést a földhasználók szociológiai karakterének megrajzolása zárja. A kötet két kutatás (a Kovács Katalin nevével fémjelzett *Földből élők* és *Integráció és dezintegráció a magyar társadalomban*) alapján, továbbá a területalapú kifizetések (az úgynevezett SAPS támogatási adatok) 2014. évi nyilvántartása segítségével térképezi fel a jelenkori magyar földbirtokszerkezetet. A kutatásban Csurgó Bernadett, Megyesi Boldizsár és Hegedűs Réka voltak a szerző közvetlen munkatársai.

A rendszerváltozás első éveihez az újrakezdés reménye társult. Más kérdés, hogy a társadalom nem olyan, mint a szárazdokkból ismét vízre bocsátott hajó, amely onnan folytatja, ráadásul feljavított állapotban, mint ahol az útját abbahagyta. A kárpótlás anomáliái ismertek, itt csak annyit jegyeznék meg minden radikális társadalomjobbító politika tanulságaként, hogy a korábbi, kedvezőtlenebb helyet, azáltal, hogy kereteit, a benne kínálkozó lehetőségeket az uraltak már ismerik, idővel nagyobb mozgásteret s nem utolsósorban biztonságot jelent, mint az ismeretlen veszélyekkel teli szabadság. A tsz-világ nem volt hatékony, de már megszokott, bejáratott boldogulási stratégiák épültek rá. Az 1990 után beköszöntött szabadság a gazdaságban elsősorban az erősek szabadságát jelentette. A tsz-ekbe összeterelt, s az ottani munkaszervezetbe szocializálódott agrárnépességnek sem tudása, sem kapcsolatai, sem anyagi tőkéje nem volt az újrakezdéshez. Korát tekintve ráadásul közelebb állt a nyugdíjhoz, ha már éppen nem a hatvanas éveit taposta. Történelmi távlatban, az 1850 utáni kihívások és az 1990 utáni piacnyitás társadalmi következményei nagy hasonlóságot mutatnak.

Az 1990-es évek kudarca utólag már nem meglepő (a politika rossz döntésein – és nem egyszer: cinizmusán – túl): naivitás volt azt gondolni, hogy a kollektivizálás által elindított, majd felgyorsult társadalmi és demográfiai válságot a falvakban maradtak és a városokból visszatérők, mint régi-új gazdák megfordítják. Ismert, ennek épp az ellenkezője történt. A régi munkahelyek megszűntetése, és az induló családi gazdaságok küszködése mellett az Antall-kormány által felszámolni kívánt régi tsz-elit gazdasági befolyása nemhogy töretlen maradt, de a kárpótlás következtében megerősödött.

A kötet az olvasó várakozásainak megfelelően, egy sor fontos megállapítást tesz. 1945 és 2014 között folyamatosan csökkent Magyarországon a művelt földterület, hozzávetőleg 2,15 millió hektárral. A küszöbön álló globális ökológiai és élelmezési válság miatt elsőrendű feladat lenne ennek megállítása.

A szocialista nagyüzemek kárpótlásos és vagyonjegyes privatizációja a régi, tsz-ekhez kötődő agrárelit tulajdonosi helyzetbe kerülését hozta. Az 1990-es évek közepén a kisüzemek a földek 40–50%-át használták, viszont a kisbirtok átlagos területe ekkoriban csak 1 hektár körül alakult, messze az életképességi határ alatt. A kárpótlást követően három szakaszban jött létre a földkoncentráció mai szintje. Az 1995–2004 közötti időszak a talpon maradt családi vállalkozások és a nagyüzemek erősödésével jellemezhető, jobbára területigényes szemestermény és ipari növénytermeléssel. Ugyanekkor megjelentek a földre aspiráló, a szerző által a „politikai kliensnek" nevezett csoportok. A 2004 és 2010 közötti évek a kisgazdaságok további visszaszorulását hozták, miközben megjelentek a más szektorból érkező nagybefektetők is. Az elmúlt hat évben tovább csökkent a kisgazdaságok részesedése, ugyanakkor a tulajdonra váltott állami földbérletek a földek további koncentrációját idézték elő. Számszerűsítve az eddigieket: 2007-re már az 50 hektár feletti birtokok adták a gazdaságok területének 80%-át, s míg 1992-ben 1,4 millió egyéni gazdálkodót tartottak nyilván, 2013-ra számuk kb. 450 ezerre csökkent. A földkoncentráció léptékét még jobban megragadhatóvá teszi, ha az területarányosan kerül kimutatásra. 2010-ben a magyarországi mezőgazdasági terület „háromnegyede […] 13.830 szervezet és egyéni gazdaság, azaz az összes termelőegység alig több mint 2,5 százalékának használatában volt." (39.) 2013–14-ben az 1229 gazdasági szervezet művelésében álló 500 hektár feletti birtokok csoportja a földterület 34%-a felett rendelkezett.

Komoly módszertani kihívás a gazdasági társaságok csoportjának becserkészése. A statisztika által különállónak vett birtokok sokszor ugyanarra a címre vannak bejegyezve. Az integrált termelés esetében hasonló a probléma: az üzemszerűen és funkcionálisan összekapcsolódó gazdaságokat nem egy egységként kezeli a statisztika, a koncentráció valódi mértéke rejtve marad. (A kötetben négy család érdekeltségeiről közzétett ábra jól érzékelteti ezt.)

Kovách szembesülve a statisztikai adatok torzításával, a földkoncentráció mértékét teljesen más forrásbázison térképezte fel. A legutóbbi időkig online hozzáférhető volt az EU egységes területalapú támogatásainak listája, s tekintve, hogy a hektáronkénti támogatás összege adott, a földhasználó neve mellett szereplő összegből a birtok területe már könnyen visszaosztható. 2014-ben 180 ezer ügyfél közel 5 millió hektár után igényelt támogatást. Az egy címre bejelentett földeket összevonva, valamennyi birtokkategóriában sokat tisztul a kép, s még inkább láthatóvá lett a koncentráció foka. Legkésőbb ezen a ponton a szociológus szembesül a fogalomhasználat problémájával. Kik is ezek az emberek, milyen kategorizálás mentén lehet a birtokostársadalom belső rétegződését feltárni? A nagybirtokosok, mint hagyományos elnevezés nem pontos, mert van, ahol már 300 hektár nagynak számít, máshol bevett az 1000 hektáros kategória, s akkor még ott a másik véglet, az akár több tízezer hektáros, kereszttulajdonlásos és integrált gazdaságok. Az agrárelitnek a Kádár-korral való kontinuitását jelzi, hogy a legnagyobb 1283 gazdaság használói között a volt szövetkezeti/állami gazdasági hátterűek aránya 60–70 százalék.

A konklúziók ezek után bár nem meglepőek, mégis erősen elgondolkodtatók. A magyar birtokszerkezet nemzetközi kitekintésben példátlan koncentrációjáról ismerkszik meg, bár másutt is akad példa arra, hogy a jelenlegi birtokszerkezeten átüt a történeti örökség (Cseh-, Észtország, Szlovákia, Portugália). A földkoncentráció 2014-ben erőteljesebb, mint 1935-ben: „az 500 hektár felett gazdaságok tulajdonosai és irányítói együttesen több föld használata felett rendelkeznek, mint annak idején a

feudális eredetű nagybirtokok urai" (116.) Bár a nagyüzem vs. kisüzem dichotómiája s ennek révén a még Tóth Tibor bevezette vegyesüzemi gazdaság fogalma továbbra is releváns felosztási alapot képez, még soha nem volt ennyire domináns a nagyüzem, mint ma. A regionális sajátosságokat a szerző és kutatócsoportjának kilenc mikrokörzetben végzett mélyfúrásai szépen megvilágítják. A megyék szerinti területi koncentráció tekintve visszaállt a Dunántúl régi nagybirtokszerkezete (vö. 98. o. térkép). Az elmúlt két évtized fontos fejleménye, hogy bármely földhasználó kategóriát is vesszük, az iskolai végzettség növekvő jelentősége megkérdőjelezhetetlen. Végleg le kell számolni a tanulatlan paraszt ránk hagyományozódott sztereotip víziójával. Aki viszont kipörgött az agrártársadalmi munkamegosztásból, az végleg elszegényedett.

Kovách Imre kötete fontos munka, elsőként ad részletes képet az elmúlt negyedszázad földforgalmi változásainak társadalmi vetületéről, különös tekintettel a birtokkoncentrációra. Adatai, következtetései, térképei nemcsak a szűkebb agrárérdeklődésű szakközönség, de a társadalomtudományos oktatás számára megkerülhetetlenek.

Csoma Zsigmond: Én kis kertet kerteltem… Paraszti virágkultúra Magyarországon. Agroinfomr Kiadó és Nyomda. Budapest, 2015. 258 p.

S. Lackovits Emőke

A Szerző célja az volt, hogy a magyar nyelvterületen a kertművelésnek azokat a jellemzőit mutassa be történeti-levéltári, recens adatok alapján, amelyek a paraszti virágoskert kultúra kialakulásáról, jellemzőiről átfogó képet adnak, rámutatva arra a folyamatra, amelynek során a kolostori és az udvarházak kertkultúrájának hatására megszületett az önálló sajátosságokkal rendelkező paraszti virágoskert kultúra. Mindezeken túl rávilágít a néptanítók és lelkészek végezte felbecsülhetetlen értékű ismeretterjesztésre a paraszti virágkultusz kibontakozásában, elterjedésében, megszilárdulásában.

A kötetet olvasva egyértelművé válik, hogy a virágkultúra elválaszthatatlan a teljes kertkultúrától, a fűszeres, a veteményes kerttől, ami a korai kolostori és udvarházak kertjein túl később a paraszti kerteket is jellemezte. Kimondhatjuk, hogy a kötet a magyar kertkultúra monográfiája, amelyben fő szerepet a virágoskertek kaptak, tekintettel kevésbé feltárt voltukra. Áttekintve a kertgazdálkodással kapcsolatos irodalom döntő részét, a Szerző joggal állapította meg, hogy a kutatók kevés figyelmet fordítottak a virágoskertekre és ezeknek a népi művelődésben játszott szerepére. Azonban megjegyezzük, hogy a teljes szakirodalom áttekintése szinte lehetetlen. Hiszen a különböző falumonográfiák, a kevésbé ismert periodikákban megjelent tanulmányok is tartalmaznak adatokat a virágoskertekre, amelyek kissé jobban árnyalják a gazdagnak így sem mondható képet.

Olyan óriási adatmennyiséget kezelt a Szerző, amely feltétlenül jobban áttekinthető lenne a nagy témakörökön belül tájegységekre lebontott résztematikával, megszüntetve ezzel azt az aránytalanságot, amely az erdélyi adatok sokaságát és a magyar nyelvterület más tájainak ehhez képest szerényebb képviseletét jelenti.

A könyv tizennyolc nagy fejezetből áll, amelyeket rövidebb alfejezetek tagolnak. A kötet végén bő irodalomjegyzék található. A munkát hét egységben tekintem át.

I. A Kárpát-medence településszerkezete és a virágoskertek elhelyezkedése címmel részben a Szerző, a településszerkezet, a telekelrendezés és a virágoskertek elhelyezkedésének összefüggéseit vizsgálta, ami a kertekben ültetendő virágok fajtáit, a virágoskertek alakját egyaránt meghatározta. A településszerkezethez alkalmazkodó telekelrendezés és ezzel összefüggésben a virágoskertek jellegzetes utcaképet jelentettek, ami a tanyáknál is megfigyelhető. Bár külön fejezetként szerepel, ámde

ide kívánkozik a kertkultúra és a női munkák, munkavállalás összefüggései, valamint a nőkutatás kérdései.

II. Az ökológiai, természeti adottságok fejezetben az időjárási viszonyok alakulásával, a kertkultúrát befolyásoló szerepével, hatásaival foglalkozik. Az éghajlati viszonyok, a természeti adottságok, mint például a talajszerkezet, talajtípus, a virágok fajtáit döntően meghatározták, ami nem volt elhanyagolható szempont, megfigyelésen alapuló jellemzőit egymást követő nemzedékek adták tovább egy-egy közösségben. Az ökológiai vonatkozásokat érinti az erdőből és mezőkről a virágoskertekbe telepített növények meghonosítása. A időjárás veszélyeinek elhárításáért a közösségek nem csupán racionálisan, hanem hiedelmekkel és az égiek segítségéért fohászkodva is védekeztek.

III. A kötet legterjedelmesebb része több fejezettel *a virágoskertek történeti kialakulásával foglalkozó,* amelyben a korai irodalmi szövegekben, a középkori, a reneszánsz, a barokk költészetben megjelenő virágokat vette sorra, rámutatva a virágbőségre és virágszimbolikára, a szakrális virágábrázolásokra. Külön érdeme, hogy megismertet a Szerző a Batthyányiak mecénási tevékenységével, amely kiterjedt a korabeli botanikai gyűjtő, rendszerező, feldolgozó munkára, lehetővé téve a virágos növények megismerését és megismertetését. Így születhettek meg Beythe István és fia Beythe András, továbbá a francia Carl Clusius könyvei. A 16. században készült el Méliusz Juhász Péter református püspök híres *Herbáriuma* is, amely halála után 1578-ban jelent meg Kolozsvárott.

A fejezet szól a virágot kedvelő, virágkertészettel foglalkozó udvarházak, kastélyok, várak asszonyairól is. Fontos adat a Clusius felfedezte Hemerocallis flava, tűzliliom, ami a 16. században lett kerti virággá. Ezek a korai botanikai munkák és szerzőik behatóan foglalkoztak a gyógyító növényekkel, amely nemzedékekkel később hatással volt a népi orvoslásra. Ekkor jelentek meg az első virágábrázolások, így Pécsi Lukács jezsuitának Lucas Martini erkölcsbotanikai könyvének fordítása, de Clusius, Beythe, Méliusz munkái mind ide sorolhatók. Legerőteljesebb hatással a kertkultúrára Lippay János *Posonyi kertje*, valamint Nadányi János *„Kerti dolgoknak leírása"* című munkái voltak. Lippay János a 17. századi katolikus újjászületés időszakának jezsuita természettudósa. Kertészettudományi munkássága a korszak legjelentősebbike, belőle öt ismert. A *Posoni kert* 3 részben jelent meg: *Virágos kert* (Nagyszombat, 1664), *Veteményes kert* (Bécs, 1664), *Gyümölcsös kert*, utóbbi a szerző halála után Bécsben. Nagyjelentőségű munkáját Lippay *„vezérlő és oktató kalauznak szánta"* Törekvését elemezve, erényeire rávilágít Csoma Zsigmond. Foglalkozik Lippay szakirodalmi ismereteivel, a munkájára hatással lévő ókori és középkori szerzőkkel, rámutatva a korabeli európai kertészeti szakirodalom gazdagságára. Ismertette Lippay György esztergomi érsek pozsonyi kertje 150 virágát is.

A másik nagyhatású kertészeti munka Antonius Mizaldus francia orvos-botanikus könyvének fordítása Nadányi Jánostól (virágoskert, veteményes kert, gyümölcsös kert 1669). Különlegessége a gyógynövényekkel készített orvosborok ismertetése. A fejezet részeként tért ki a Szerző döntően erdélyi levéltári források alapján a virágoskertek előfordulására a reneszánsz, a barokk évszázadaiban, figyelmet fordítva a korszak fűszer-és gyógynövényeire, továbbá a virágkertészekre. Ismertette az inventáriumokban szereplő nyomtatott kertészeti munkákat, amelyek a megnevezett szakkönyvek ismertségét igazolják. Külön fejezetet szentelt az ókori, középkori, reneszánsz, barokk örökségként a kolostorkertek, udvarházak, várak, kastélyok kertjeiből évszázadokkal később a paraszti virágoskertekbe került virágoknak. Kitért az újvilágból, valamint Afrikából Európában és a magyar virágkultúrában meghonosodott fajokra is (napraforgó, muskátli).

IV. Adatokban gazdag, fontos fejezet *a virágkultúra és az oktatás-nevelés kapcsolatának elemzése,* hangsúlyozva az iskola, a néptanítók, a lelkészek elvitathatatlan szerepét a kertművelés ismereteinek terjesztésében, elsajátíttatásában. A tankönyvíró Pethe Ferenc, Tessedik Sámuel mellett kiemel-

kedő Kis Bálint, Majer István, Gönczy Pál, M. Kalocsa Róza tevékenysége. A kötet külön érdeme, hogy részletesen foglalkozik a Tudományos Gyűjtemény és a Néptanítók Lapjának kertészeti írásaival. Nagyjelentőségű a bihardiószegi Kalmár Ferenc, a Hunyad megyei Réthi Lajos, a szomajomi Tobak Benő munkássága. Fontos még a kertművelés munkaeszköz-történeti adatainak ismertetése.

V. Kalendáriumok és a kertészeti munkák végzésének ideje részfejezeteivel az egész esztendőt áttekinti. A magyar nyelvterületen használt kalendárium közül a Szerző szerint legjelentősebb Lippay János *Calendariuma,* 1751-ig három kiadással. Legkorábbi Paul Fabricius bécsi udvari matematikus és csillagász 1557-ből. 1558-1598 között kiadott harminc kalendárium kolozsvári, debreceni, német, osztrák, cseh nyomdatermék. Nagy hatással volt a kertkultúrára Nagyváthy János *„Közönséges instrukciója"* és *„Robot kalendáriuma*" 1792-ből, Plessing József *Kalendáriuma* 1796-ból. A kalendáriumok mintájára állította fel a Szerző a virágoskertek kalendáriumát.

VI. Virágok a mindennapi életben és az ünnepek alkalmain címmel több részfejezet a népi orvoslás virágai mellett levéltári források alapján ismerteti a 17. századtól a gyógyító virágvizek készítését, a bábák használta gyógynövényeket, de a népi táplálkozás virágait is.

Különleges az egyházi esztendő szokásainak virág együttese, amelyek meghatározott jeles ünnepek szertartásai során szentelményekké lettek. Az emberélet fordulóinak szokásai hasonlóan gazdagok virágokban. Ezekben az esetekben azonban csak kiragadott példákkal élt a Szerző.

VII. Virág a népi díszítőművészetben és a szöveges folklóralkotásokban a kötet utolsó fejezeteit tartalmazza. A paraszti és kisnemesi tárgykultúra virágokkal ékesített együtteseit elemezve mutatott rá a virágok hordozta jelképrendszerre. Kitért a templomi mennyezetek díszítményeire is. Kár, hogy a liturgikus textilek virágaival nem foglalkozott. Elismerést érdemel viszont a virágénekeken túl a népmesék, találós kérdések és a virágszimbólumokat tartalmazó népdaloknak közzététele.

A kötet gazdag fényképanyagában, rajzos ábráiban a tájékozódást megnehezíti beszámozásuk és a fényképjegyzék hiánya. A hatalmas levéltári, könyvtári és helyszíni vizsgálatokon alapuló munkához hiányosságaival együtt, szívből gratulálunk Csoma Zsigmondnak, hogy erre a kutatót erősen próbára tevő monográfiának megírására vállalkozott, azt végbevitte.

Keszeg Vilmos: Aranyos-vidék. Honismereti könyv. Kriza János Néprajzi Társaság – Erdélyi Múzeum Egyesület. Kolozsvár, 2014. 480 p.

Vajda András

Hermann Bausinger a szülőföld fogalmának a megjelenését a tér meghódításával, a horizont átlépésének mozzanatával hozza kapcsolatba. Szerinte a „horizont szétesése" terminussal leírt folyamat hozta magával a szülőföld ma is használt fogalmának elterjedését és szülőföld fogalmát tartalommal telítő szimbólumok kialakulását is. Ugyanakkor – mondja a szerző – „a pedagógiai «szülőföldelvet» is a térbeli expanzió hátteréből kell szemlélni. Ez az elv az – eredeti horizontok szétbomlásában tevékenyen részt vevő – oktatási intézmények közreműködésével vezet tudatosan vissza a horizontok által egykor lehatárolt térbe (…). Ez a megállapítás gyakorlatilag azt jelenti, hogy a tradicionális javak – melyekből az ilyen meggondolások felé orientálódó tanítás nagyrészt kiindul – már egyáltalán nem tartoznak a gyermekek eleve adott külvilágához; sőt az egykor még a népre jellemző javak csaknem kizárólag oktatási javakként kerülnek a gyermekek elé. Ez a pedagógiát és a néprajzot rendkívül nehéz, máig ható alig tudatosított feladatok elé állítja. Mindenesetre a szülőföldelvet (…) átfogóbban kellene felfogni; értéke talán nem annyira a megismerés organikus kiterjesztésében rejlik, mint inkább az adott vidékhez kapcsolódó történelmi értékek közvetítésében. Így a gyermek

szülőföldélménye sem tűnik el (...). Az így felfogott szülőföldelv segít abban is, hogy támpontot adjon a «letelepüléshez», és élő szülőföldtudatot alakítson ki."

Aranyosszék „felfedezését" Orbán Balázshoz szokták kötni, aki *A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi s népismei szempontból* című hatrészes munkájának V. kötetét (1871) Aranyosszék bemutatásának szentelte. Két évtized múlva pedig Torda és környékéről írt könyvet (1889). Emellett Jankó János 1893-ban, *Torda, Aranyosszék, Toroczkó magyar (székely) népe* címmel dolgozta fel néprajzi kutatásainak eredményeit, Kővári László pedig *Száz történelmi rege* című kötetében (1857) tett közzé válogatást Aranyosszék történelmi mondáiból. A korszak országos lapjai és tudományos folyóiratai szintén rendszeresen közöltek beszámolókat és néprajzi gyűjtésekből származó folklórszövegeket, szokásleírásokat a vidékről. Az Aranyosszék-kép (ki)alakításához ugyanakkor hozzájárult a 19. század második felének és a 20. század első felének irodalmi beszédmódja is. Az Aranyos-vidékére vonatkozó tudás és reprezentáció tehát immár több mint másfél évszázada termelődik (Keszeg 2015: 3). Ez idő alatt ez a tudás – a lakosság számának és összetételének megváltozása, az életmód, a közigazgatás, az oktatás és művelődési élet átalakulása miatt – több rendben is aktualizálásra szorult (Keszeg 2015: 7). Másfelől – bár a vidékről szóló diskurzusnak tekintélyes története van – „e diskurzust inkább a szaggatottság, az esetlegesség, mint a folytonosság jellemzi".

A vidékről kialakult kép árnyalásának szándékától vezérelve Keszeg Vilmos az elmúlt évtizedekben több tucat cikket és tanulmányt szentelt Aranyos-vidék bemutatásának. 2004-ben *Aranyosszék népköltészete* címmel jelentetett meg kétkötetes monográfiát, 2005-ben az Erdélyi Múzeum Egyesület keretében Aranyosszék-konferenciát szervezett, melynek anyagából 2006-ban *Aranyos-vidék magyarsága - Aranyosszék, Torda és vidéke a változó időben* címmel szerkesztett kötetet. A *Művelődés* című folyóiratban több alkalommal is a vidék kutatásának eredményeit bemutató tematikus lapszámot szerkesztett. Ebbe a sorba illeszkedik a szerző több mint egy évtizede elkezdett és kisebb–nagyobb intenzitással folyamatosan végzett feltáró munkájának eredményeként 2014-ben a Kriza János Néprajzi Társaság és az Erdélyi Múzeum Egyesület közös kiadásában megjelent *Aranyos-vidék. Honismereti könyv* című monográfiája is, mely 500 oldalon, 4 fejezetbe szerkesztve, 260 illusztrációval ellátva foglalja össze a régióra vonatkozó tudást. A kötet emellett 141 kisebb betűmérettel szedett kérdést és feladatot valamint 93 olvasmányt, anekdotát és magyarázatot is tartalmaz.

Az első fejezet Aranyos-vidék körülhatárolását végzi el. Bemutatja a régió kistájait, a vidék földrajzi fekvését, lakóit, a lakosság etnikai szerkezetének alakulását, a régió múltját, településeit, természeti környezetét valamint a térségről létrehozott reprezentációk szerzőit, a reprezentációk készítésének korszakait.

A második fejezet az életforma alakulását mutatja be. Szó esik a beteggondozásról és a szociális életről, a közművesítés és közlekedési infrastruktúra kiépüléséről, a gazdasági élet különböző formáiról (földművelés, állattartás, kézművesség és ipar, piacok és vásárok, hitelszövetkezeti mozgalom, vendégmunka) valamint itt kap helyet a régió legismertebb anekdotáinak bemutatása is.

A harmadik fejezetet a szerző a vallásos és kulturális élet bemutatásának szenteli. Az oktatás történetének vázolása után a szerző a vallási felekezetek alakulását, a jelentősebb műemlék templomokat és az 1586-os tordai diéta jelentőségét ismerteti. Külön alfejezetben mutatja be a régió egyleteit és egyesületeit, a színjátszást, a zenei, a fürdő- és a sportéletet, a szabadidős tevékenységeket, de szó esik a mozi, a cirkusz, a múzeumok és az állatkert megjelenéséről is. Továbbá bemutatásra kerül a régió épített és természeti öröksége, gasztronómiája, a vidék sajtóorgánumainak története. A szerző ismerteti Torda és környékének íróit, művészeit, tudósait és egyéb neves embereit, valamint a térségben megfordult neves művészeket, utazókat.

Az utolsó fejezet a régió hagyományait, az aranyos-vidéki nyelvjárást, viseletet, lakáskultúrát, a jeles napi és az emberélet fordulóihoz kötődő szokásokat, folklóralkotásokat (népballada, eredettörténet, népmese, igaz történet, találós kérdés és proverbium) tárgyalja.

A kötethez helynévjegyzék valamint román és angol nyelvű rezümé tartozik.

A könyv megszületését a szerző a horizontok elmozdulásával indokolja, azzal a felismeréssel, hogy miközben a tömegmédia és az internet révén földünk egyre kevesebb titkos helyet tartogat számunkra, a saját világunk megismerése egyre esetlegesebben alakul. Az új média korában a nagyvilágból lényegesen többet lehet látni, többet lehet róla hallani és olvasni, mint saját szülőföldünkről. Ezt a helyzetet korrigálni kell.

A tudásközvetítés kultúrájának átszerveződése következtében szükségessé vált a helyi történelemre és hagyományokra vonatkozó tudás sorsának átgondolása. Hiszen identitástudatunk szempontjából nincs annál fenyegetőbb veszély, mint ha nem tartjuk számon ezeket, és nem vagyunk büszkék rájuk. Márpedig ebben a régióban – mondja a szerző – lokális szinten, a lokális emlékekre vonatkozó tudásátadás nem történik meg, a generációról generációra, apáról fiúra, szülőről gyerekre, való tudásátadásban egy ideje zavar keletkezett.

A könyv célja tehát kettős: aki ezt a vidéket nem ismeri, általa megismerhesse, aki viszont már ismeri, az elmélyíthesse a rá vonatkozó tudását. A kötetet a szerző diákoknak szánja, de pedagógusok, lelkészek, önkormányzati képviselők, vagy a régióba érkező turisták is haszonnal forgathatják.

Keszeg Vilmos olyan könyvet szerkeszt, mely *nyitott* a helyi társadalomra. A könyv a horizonton belüli világra vonatkozó tudásnak csak egyik részét tartalmazza, a másikat – a szerző utasításait követve – az olvasónak kell felkutatnia. A szerző nem titkolt vágya, hogy a kötet olvasása során ne egyszerű tudástranszfer jöjjön létre, hanem ezzel egy időben élményt nyújtson a térség felfedezése. A kötet tehát tankönyv és olvasókönyv egyszerre. Tankönyvként az a célja hogy megtanítsa másként (is) látni ezt a régiót. A fejezetek végén található olvasmányok, kérdések és feladatok révén arra ösztönzi az olvasót, hogy aktívan vegyen részt szűkebb pátriája megismerésében, végezze el a családban vagy a településen, ahol lakik a maga kutatómunkáját. Kezdjen beszélgetést a régió hagyományairól szüleivel, nagyszüleivel, szomszédjaival, a tanítóval, a lelkésszel, a polgármesterrel és hozza mozgásba szülőföldje múltjára vonatkozó passzív tudást. Olvasson el a régiót bemutató szövegeket, lapozzon fel régi fényképalbumokat, kutassa fel a temető régi sírjeleit, vegye számba a templom és a faluban található régi épületek, emlékművek feliratait, gyűjtse össze a régi mesterségek szerszámainak neveit.

Szándékából adódóan a szerző tudatosan mellőzi a tudományos beszédmódot, inkább a fiatalok figyelmét jobban lekötő, közvetlenebb hangvételt preferálja, mellyel egy évtizede kísérletezik a Sepsiszentgyörgyön megjelenő *Cimbora* ifjúsági lap hasábjain.

A kötet műfaját és beszédmódját tekintve egyszerre újító és modellértékű. Tárgyát és célkitűzését nézve pedig hiánypótló és figyelemfelhívó. Az iskolai oktatás történelem és tájismerettel kapcsolatos tantárgyainak aránytalanságára irányítja rá a figyelmet, arra, hogy ma a diákok többet tanulnak Afrika történetéről és földrajzáról, mint saját szűkebb szülőföldjükről. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy Keszeg Vilmos egy a romániai tanrendből hiányzó tárgyat azonosít, és ehhez készít tankönyvet a Hermann Bausinger által szorgalmazott *pedagógiai szülőföldelvet* szem előtt tartva.

Ugyanakkor Keszeg Vilmos nem kívánja „helyettesíteni a család, a szomszédság, a település, az iskola, a vallási közösség identitásformáló szerepét, csupán részt kíván vállalni az identitás és származástudat, a lokális és regionális tudat kialakításában” (7. old.). Ugyanis, ahogy egy másik tanulmányában írja: „a szülők és az oktatás tisztje eldönteni, milyen mértékben fognak ennek segítségével megfelelő regionális identitástudatot kialakítani a fiatalokban”.

Baksa Brigitta: Néprajz az iskolában. A néprajzi ismeretek tanításának múltja és jelene. Néprajzi Értekezések 4. Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 2015. 311 p.

Vasvári Zoltán

Baksa Brigitta a magyar közoktatásban történetileg folyt és jelenleg is folyó néprajzi oktató-nevelő munka egyik legkiválóbb ismerője. A Szerző több évtizedes, a közoktatásban, mindennapos általános iskolai tanításban, a tanító- és tanárképzésben, tankönyv-, taneszköz-készítésben, tananyag- és tantervfejlesztésben szerzett gyakorlati tapasztalatai segítették kötete témaköreiben, amelyeket másik oldalról, a képzett etnográfus szemléletével és tudásával felvértezve képes értelmezni és hasznosítani.

Baksa Brigitta kötete hiánypótló, fontos mű a néprajzi és a pedagógiai szakirodalomban egyaránt – több okból is.

Magyarországon az Eötvös József-féle közoktatási reform, a kötelező elemi oktatás bevezetése óta a néprajzi ismeretanyag ott van iskolai oktatásunkban. Elég csak egy elemi iskolai olvasókönyvet fellapoznunk – a kötet bő tárháza az (elemzett) példáknak! –, hogy a népköltészet szinte összes műfajára rábukkanjunk nagy bőségben a népmeséktől kezdve, a mondákon át, a közmondásokig.

A néprajzi anyag, különösen a folklóranyag azóta is szívesen használt matéria tankönyvkészítőink kezén. Az utóbbi évtizedekben pedig egyenesen reneszánszát éljük a néprajz tankönyvi és iskolai karrierjének.

A pedagógiatörténet tehát azt mutatja: a néprajzi ismeretek mindig szerepet kaptak a közoktatásban.

Másrészt a néprajzos szakma kitűnő tükröt kap a kötetből arra nézvést, mit értet meg, mit hasznosított a közoktatás a néprajztudomány által feltárt, közkinccsé tett tudásanyagból, követni tudta-e tudományszakunk szemléletének változását, be volt-e képes építeni az új eredményeket a tankönyvekbe, tantervekbe.

Paládi-Kovács Attila professzor jogosan szögezi le Előszava első mondatában, hogy: *"A 20. században, és különösen az utóbbi három-négy nemzedék életében, veszélybe került a világ kulturális öröksége, s azon belül a szájhagyományozó népi műveltség, az apáról fiúra öröklődő szellemi örökség."* Hogy ezen változtatni lehessen, abban pedagógusoknak és néprajzosoknak szoros együttműködésére van és lesz szükség. A hon- és népismeret, illetve a néprajzi ismeretek közoktatásbeli megjelenésének, tudatos és szakszerű átadásának jelenleg az egyik legfőbb akadálya a felkészült pedagógus szakemberek hiánya. Baksa Brigitta kötete mélyrehatóan elemzi ezt a helyzetet, kialakulását és okait, és lehetséges kitörési perspektívát is felvázol.

A kötet három egymáshoz szervesen kapcsolódó, de tartalmilag elkülönülő, önálló részből áll.

Az első részben a Szerző a néprajzi ismerettartalmak oktatásának történeti áttekintését végezte el. Ebben a részben bemutatja a 17-19. századi előzményeket, a néprajzoktatás megszületését a felsőoktatásban, részletesen elemzi a tanterveket 1869-től napjainkig, továbbá áttekintést ad a tankönyvekről és oktatást segítő egyéb taneszközökről, kiadványokról.

A kötet második részében a *Nemzeti Tanterv*ben megfogalmazott követelményrendszer teljesítésének vizsgálatára kerül sor. Ennek során ismerteti és értékeli az Országos Közoktatási Intézet 2001-ben született felmérését, valamint 2007-2009 között, és 2014-ben végzett saját kutatásainak tapasztalatait.

A harmadik részben az alapfokú oktatási intézményekben (általános iskolák) jelen lévő hon- és népismeret tantárgy egyre bővülő, egymásra épülő ismeretanyagának tanítási módjáról és a helyi tantervvel működő néprajzi, hon- és népismereti oktatás lehetőségeiről, a hagyományápolás iskolai módszereiről és formáiról ad áttekintést. Gyakorló pedagógusok számára talán a legizgalmasabb fejezete a kötetnek a *Mendei Géza Fejedelem Általános Iskolá*ban folyó néprajzi oktató-nevelő munka jó gyakorlatának bemutatása.

A kötet használatát számos, jól összeválogatott kép, fotó, táblázat, grafikon és diagram teszi teljessé. A könyv végén 22 oldalas irodalomjegyzék ad számot a feldolgozott szakirodalomról, és ad egyúttal további tájékozódási, kutatási lehetőséget.

Baksa Brigitta könyvének ott a helye minden iskolában, ahol komolyan gondolják a néprajzi, hon- és népismereti oktatást-nevelést. Fontos kiadvány a néprajztanárok, néptánc-oktatatók, népi játszóházvezetők képzéséhez. De az oktatáson, pedagógián és a néprajztudományon túl hasznos forrás a neveléstörténet számára is.

Csinta Samu: A lélekmentő. Kallós Zoltán első kilencven éve. Hagyományok Háza. Budapest, 2016. 231 p.

Rudasné Bajcsay Márta

Kallós Zoltán kilencvenedik születésnapjára jelent meg, 2016 áprilisában a budapesti Hagyományok Háza kiadásában az esztétikai szempontból is kiváló, fotókkal bőven illusztrált, tisztelgő ünnepi monográfia: Csinta Samu munkája. Címe: *A lélekmentő – Kallós Zoltán első kilencven éve* talányos és sokatmondó. A *lélekmentő* ellentétes jelentésű, közkeletű szópárja bár nem jelenik meg benne, mégis belejátszik valahogy a *lélekvesztő* a címben szereplő szó jelentéskörébe, miáltal a lélekmentéshez is hozzátársul a nehéz és veszterhes színezet (a lélekvesztő kicsi, könnyen billenő csónakot jelent). Válaszúton működő alapítványáról maga Kallós vallott így: „Úgy érzem, lelkeket mentünk: ez itt Noé bárkája öt hektáron." Ami pedig a könyv alcímét illeti: – *Kallós Zoltán első kilencven éve* – az tevékenykedésének reményteljesen hosszú és megsokszorozódó jövőbeli kisugárzását vetíti előre.

A könyv tulajdonképpeni fejezeteit megelőzi a pályatársnak számító barát, Andrásfalvy Bertalan „ajánlása," aki hangsúlyozza, hogy Kallós munkásságának körülményei és jelentősége a kortörténet ismerete nélkül kellőképpen nem volna mérhető. Az életút megismertetésén túl pedig szükséges annak példaértékét is felmutatni az elkövetkező idők számára. Az ajánlás után egy küllemében is feltűnő lapon (fekete háttérben fehér betűkkel írt) ügyes egyoldalas összefoglaló sorolja föl időrendben (1970-től 2006-ig) Kallós legfontosabb könyveit és hangzó albumait.

Csinta Samu írói vénája már előző, *Erdély újranemesítői* című, 2015-ös könyvében megmutatkozott, ahol a hat erdélyi nagybirtokos családdal készített interjúit saját átfogalmazásában tárta az olvasók elé. Kallós Zoltánról és munkásságáról szóló kismonográfiájának pedig akár már fejezetcímeit is elég ahhoz átfutni, hogy megérezzük: a mondandóhoz remekül illeszkedik a kifejezési mód. Íme, néhány példa: „Úton Válaszútra", „Válaszutak", „Vistai útkeresés", „Csángálások"; azután „Elvarrt szálak", „Feltarisznyált jövő"; „A táncház bölcsőjénél", „Zoli bácsi asszonyai". E rövid szemle magában is elárulja: az ezen a tájon otthonos, hétköznapi szavak társításában rejlik a stílus ereje. Mint például a *Válaszút* mint helységnév és az átvitt értelmű kifejezés: *válaszuta*k, azután az *útkeresés* és a szinonim *csángálások*, mely kifejezésben mindjárt benne foglaltatik a Kallós szívének oly kedves csángó népesség és otthonuk is, de hasonlóképpen költői a gondolattársítás a bölcsővel és az asszonyokkal is, még ha konkrétan a „táncház bölcsőjéről" szól is a vonatkozó rész.

A nyitófejezet „Úton Válaszútra" a térség földrajzi pozícióját jelöli ki, a Mezőség történetét vázolja. A tájegység az 1930-as évek felfedezésével nyert jelentőséget, és vált híressé sajátos paraszti életmódjának és kultúrájának köszönhetően. Azután pedig az 1970-es évektől, leginkább a táncházmozgalomnak köszönhetően foglalta el „legendás," központi helyét. A mai Kallós központ Válaszúton ennek a kiemelkedő pozíciónak a megtartására alakult, és fejlődik még tovább és tovább.

A vegyes lakosságú vidéken fellelhető magyar tárgyi néprajzi kultúra örökségét bemutató csodaszép és tudományos igénnyel létrehozott múzeum is ezt példázza. (Az ismertető írója maga is részt vehetett Kallós 90. születésnapján, ahol szakszerű, tudományos vezetéssel mutatták be a múzeumi gyűjteményeket.) A mostani múzeum széki szobája volt hajdan Kallósék gyerekszobája.

A könyvből megtudjuk, hogy kiskorában otthon gyakran látott táncházat is: a kocsma mellett két helyiségben táncoltak, az egyikben románt, a másikban magyar táncot. A gyerekkori élmények meghatározóak voltak. Iskoláskorát a történelem erősen megnehezítette, a kolozsvári református kollégiumban később meg is szenvedett a kénytelenül elmulasztott magyar iskolai osztályok miatt. Korán kezdődött érdeklődni az iránt, ami szellemi vagy tárgyi értelemben népművészet volt, és önérzetében mindig sértette, ha a Mezőséget nem emlegették a népművészettel kapcsolatban. Mint nemzedékében mindenkiét, az ő sorsát is megnehezítették a háborús idők, de azután mégis folytathatta és el is végezte a tanítóképzőt. Tanító lett Magyarvistán, ahonnan pedig rendszeresen bejárt a kolozsvári egyetem néprajzi előadásaira. Amikor ő – a terep jó ismerője – kísérte Jagamas Jánost vistai gyűjtőútján, a professzor sokkal több és értékesebb anyagot gyűjtött, mint előzőleg. Domokos Pál Péter *Moldvai magyarság* című könyve hatására kezdett a csángók iránt is érdeklődni. Tanítóként működött Lészpeden 1956-ban, utána a Gyimesekben egy ideig, ahol később a faipari vállalatnál dolgozott. Közben rendületlenül folytatta a néprajzi-népzenei gyűjtést. Kolozsvári visszaköltözése után is gyakran látogatott vissza a csángókhoz.

Munkálkodásában „első útitársa" Andrásfalvy Bertalan lett, közös tevékenykedésükről a könyv részletesen számot ad; ahogyan az 1971-ben országos „áttörést" hozó „Balladák könyve" hatásáról is. Csoóri Sándor, Nagy László, Illyés Gyula reakcióit, értékelését külön fejezet ismerteti. A „zászlóvivőkről", azaz Kallós hajdani tanítványairól, ottani és Budapesten élő követőiről és kollégáiról is részletes képet kapunk, többek között Kelemen Lászlóról, Pávai Istvánról, Sebő Ferencről, Martin György özvegyéről, személyes beszámolóik alapján.

A válaszúti birtok újra Kallós tulajdonába kerülvén, Szép Gyula, mint megyei kulturális igazgatósági osztályvezető segítségével beindultak a tánctáborok Válaszúton. Ösztönzésére alapítványt hoztak létre, táborokat szerveztek, és kialakították az öt évtized során gyűjtött kincsek bemutatására a remek múzeumot.

Az alapítványnak, melynek Kallós meghatározta hivatása, hogy az özönvíz veszedelme elől biztonságba juttassák a szórvány magyarságban különben könnyen elsodródó gyerekeket, külön fejezetet szentel a könyv. Olvashatunk a kezdeti nehézségekről, a hűséges segítőtársakról, az iskola 1999-beli indulásáról és a folytatásról. Van óvoda, négyosztályos elemi, – a szamosújvári magyar tanárnő nagy csodálkozására mindenki, aki innen kikerül, tud írni, olvasni. A „jelszó" ez: minden magyarul tanulni akaró gyermek érték! Felderítik a születési anyakönyvbe hibásan románnak elkönyvelt gyermekeket is, és lehetőséget kínálnak a családnak ahhoz, hogy ők is bekapcsolódhassanak az alapítványi oktatásba. Nemrég, 2016 tavaszán gazdaképző (mezőgazdasági szakiskola) is indult, az ismert népzene- és néprajzkutató Almási István felsőtőki kúriájában berendezett képzési központban. Amint a könyv megvonja a tanulságot: az 1999 óta Válaszúton négy osztályt elvégzett 250-260 gyerek, akik többnyire a szamosújvári Téka Szórványkollégiumba kerültek „három-négy kisebb mezőségi település népességének megfelelő kontingens. A válaszúti szórványkollégium kínálta esély hiányában ők teljesen kimaradtak volna a magyar oktatási rendszerből." Kallós és munkatársai szerint a kiemelkedő produkcióra képtelen gyerekeket ugyanúgy fel kell karolni és segíteni, mint az átlagon felüli képességekkel rendelkezőket. Fontos ugyanis annak a lelki állóképességnek a kialakítása, amely képessé teheti őket a talpra állásra, a talpon maradásra!

Varga Norbert: Kígyótestvér. Népmesék és mondák Balogfalváról Balog Ernő tolmácsolásában. Vámbéry Polgári Társulás. Dunaszerdahely, 2014.

Magyar Zoltán

A szlovákiai magyarság epikus hagyományvilága – több más elszakított nemzetrésszel ellentétben – szinte a legutóbbi időkig ismeretlen volt még a néprajzkutatók előtt is. Noha Ujváry Zoltán és Ág Tibor balladák százait, s általa egy-egy karakteres néprajzi tájegység (Gömör, Zoborvidék) balladaanyagát feltárta, prózaepikai hagyományok mindössze a jeles debreceni professzor egy-egy híradásszerű tanulmányában bukkantak fel. Az 1990-ben megjelent első monografikus igényű táji gyűjtemény, a gömöri Mátyás-hagyományok korpuszával egy időben látott napvilágot az első mesemondói egyéniségmonográfia is B. Kovács István gyűjtésében a baracai Csák Julianna népköltészeti repertoárját adva közre, majd nem sok idővel később szintén a rimaszombati régész-néprajzkutató által egy máig páratlan kötet, a rimaszécsi cigány mesemondó, Busa Viktor egyedülálló hangú hősmesei. Ez utóbbi könyv által egyúttal betekintést engedve abba az archaikus elemekben bővelkedő gömöri magyar nyelvű mesemondásba, amely a 20. század második felében e tájon még falvak tucatjaiban lehetett élő, és amelynek beszédes nyomaira e sorok írója is rálelt az ezredforduló körüli években, gömöri gyűjtőútjai alkalmával. A felföldi/felvidéki egyéniségmonográfiák sorát bővítette egy Csermosnya völgyi gazdálkodó-iparos, Bucsek József történeteiből összeállított kötet (2004), majd 2007-ben a sajóházi tudós pásztor, Darmo István egyéniségmonográfiája, amely szintén népköltészeti kuriózumok sorát adta közre. A jelen recenzió tárgyát képező kötet, amely a balogfalvai Balog Ernő által elmondott meséket és mondákat foglalja össze, az ötödik, s máig az utolsó szlovákiai magyar mesemondói egyéniségmonográfia.

A 2009-ben elhunyt Balog Ernő maga is cigányember volt, azonban iskolázottságát, kulturális mintáit és életkörülményeit tekintve semmiben sem különbözött a falubeli magyaroktól. Részben ennek is betudható, hogy noha repertoárja részét képezi a magyar nyelvű gömöri romungrók folklórjának, kevésbé „szertelen" és szürreális, mint például a rimaszécsi mesemondó(k)é, és mintegy harmonizál a gömöri, azon belül is a Gortva-völgyi magyarok prózaepikai hagyományvilágával. Feltűnő, hogy meséi egy része olvasmányélményekből származik, valamint szembetűnő az a didaktikus felhang is, amely Bucsek Józsefhez hasonlóan a történetmondó mély vallásosságából ered.

A kötetet összeállító füleki Varga Norbert immár két évtizedes folklórgyűjtői pályafutásra tekinthet vissza. Munkásságában a nógrádi és gömöri tradicionális pásztorhagyományok kutatása 2001-től a felföldi magyar tájak népi epikájának szisztematikus feltárásává bővült, s mára a Csallóköz és a Vág-Garam köze kivételével alig van olyan szlovákiai magyarlakta település, ahol a szerző (többnyire e sorok írójának társaságában) ne járt volna, és ne örökítette volna meg a helyi prózaepikai hagyományokat (főként népmondákat). Egy ilyen ajnácskői gyűjtés alkalmával került sor arra a találkozásra, amely a 2004–2008 közötti balogfalvai gyűjtésekig vezetett, és amely Balog Ernő epikus tudásanyagának közel teljes körű feltárását eredményezte.

A népköltészeti gyűjteményt mintegy félszáz oldal terjedelmű elemző tanulmány vezeti be, amelyben – településtörténeti és kutatástörténeti előzmények és a mesemondó életútjának ismertetésén kívül – a helyi cigány mesemondás szokásának emlékei közé is betekintést nyerhet az olvasó. A szerző tág teret szentel annak, hogy bemutassa adatközlője emberi habitusát, előadói profilját, konkrét példák, ugyanazon mese szövegváltozatainak az összehasonlításával is igazolva, hogy Balog Ernő alkotó típusú mesemondó volt, azaz ritkán mondott el ugyanúgy két mesei történetet, ösztönösen élve a bővítés, az aktualizálás eszközeivel.

A 20. századi mesekutatók – talán a néhány évtizede még bőséggel gyűjthető meseanyag bűvöletében – alig fordítottak figyelmet a mesemondó egyéniségek egyéb prózaepikai ismeretanyagára,

pedig hogy egy-egy mesemondó repertoárja mennyire tág és mennyiségileg is nagyszabású volt, azt a szórványos példák (a széki Győri Klára, a nagymohai Mátyás Dénes) is beszédesen igazolják. A 20. század végén új lendületet vett magyar mondakutatás – amely által mintegy tucatnyi népi mesemondó vált ismertté – immár egyértelműen ráirányította a figyelmet erre az adottságra, kimutatva azt, hogy egy jeles mesemondó többnyire a helyi mondahagyománynak is alapos ismerője (és továbbadója). Nincs ez másként Balog Ernő esetében sem, sőt a balogfalvai mesemondó repertoárjának zömét valójában mondák – helyenként meseivé színezett és bővített mondák – alkotják. A cigány mesemondás alműfaji sajátossága köszön vissza abban, hogy az általa ismert mesék többsége tündérmese, míg a mondák között erősen felülreprezentáltak a hiedelemmondák.

E helyen nincs mód Balog Ernő történetmondói repertoárjának részletes ismertetésére, ezért mindössze néhány reliktumszerű adatra, illetve folklorisztikai kuriózumra kívánjuk felhívni a figyelmet. Ilyen unikális jellegű folklórszöveg például a Ferenc József boszorkányos feleségéről szóló monda, valamint a történeti mondáknál maradva, a Mátyás királyról szóló történetek némelyike. Az eredetmagyarázó mondák sorában társtalannak hat a cigány név eredetéről elmondott narratívum is. A repertoár jellegzetessége, hogy mintegy külön csoportot alkotnak és tematikailag is rendkívül változatosak a kígyókról szóló történetek, mely sajátosság jószerével csak a gömöri pásztorok rokon ismeretanyagával vethető egybe. Ez az analógia a szöveggyűjtemény egyik leginkább költői darabjára is érvényes, amely a zárnyitó fűhöz fűződő népi hiedelmeket az e tájon szintén kiterjedt betyárhagyományokkal ötvözi.

Varga Norbert mesemondói egyéniségmonográfiáját igazán szemléletes folklorisztikai illusztrációsorozat zárja. A szerző Kovács Ágnes és Raffai Judit nyomán a mesemondó által használt gesztusvilág, az olvasó számára egyébként nem megismerhető non-verbális eszközök bemutatására vállalkozik, tegyük hozzá, sikerrel. A mesemondás mozgóképre vett kimerevített kockái és a mesemondó adott másodpercre kivetített gesztusa az alatta megjelenő – akkor elmondott –szövegrészlettel az élményszerűség varázsát kölcsönzi, s magát a mesemondás aktusát is átélhetővé teszi. Csak sajnálhatjuk, hogy a képek nyomdai minősége sokat levon a képmelléklet, s így e képsorozat vizuális hatásából.

Mint azt korábban említettük, Varga Norbert gömöri mesemondói portréja a kisszámú szlovákiai magyar folklorisztikai egyéniségmonográfiák egyike, s már csak ezért is messzemenően üdvözlendő. Koherens, alaposan adatolt, gazdag hagyományvilágot bemutató tudományos mű, amely mintegy előtanulmánya, előfutára annak a készülő nagy gyűjteménynek, amelyben a szerző a gömöri magyar nyelvű cigány mesemondás egészének szisztematikus bemutatására vállalkozik, és amely kötet remélhetőleg hamarosan szintén olvasható lesz.

Pozsony Ferenc: Háromszéki ünnepek. Dolgozatok háromszéki népszokásokról. Kriza János Néprajzi Társaság. Kolozsvár, 2015. 342 p.

Tátrai Zsuzsanna

A kötet Kriza János Néprajzi Társaság kiadványa, mely Kovászna megye intézményeinek támogatásával jelent meg.

Pozsony Ferenc a *Bevezető*ben röviden összefoglalja a kötet felépítését, a felhasznált forrásait, tudományos indokait, melyek a munka megírására késztették.

Az első fejezet *A népszokások térbeli előfordulásának vizsgálata* (11-17) címmel nagy ívű áttekintést ad a népszokáskutatásról, különös tekintettel az erdélyi népszokáskutatás eredményeire. Hivatkozik a Magyar Néprajzi Atlaszra és eredményeire. Összefoglalóan megjegyzi: „Kutatástörténeti

bemutatásunk azt jelzi, hogy a magyar néprajztudományban, szokáskutatásban, csak fokozatosan, kisebb lépésekben honosodtak meg a regionális, táji és kulturális sajátosságokat, elkülönüléseket tükröző, szakszerűen dokumentáló, elemző és értelmező kutatások." (17. old.)

A háromszéki szokások kutatástörténete (19-26) című fejezet az eddigi gyűjtések, kutatások eredményeit foglalja össze a 18. századtól napjainkig. „Kutatástörténeti vázlatunk azt jelzi, hogy a háromszéki népszokások vizsgálata már a 19. század közepén megkezdődött, majd kiteljesedett Balázs Márton és Konsza Samu gyűjtőmozgalmával. A 19. század közepétől egészen a második világháború végéig a háromszéki falvakban elsősorban rövid, vázlatos leírásokat készítettek és különböző szokásszövegeket jegyeztek le." (25. old.)

A szokáskutatás fogalmai (27-32) fejezetben meghatározza a rítus, szokás, szertartás fogalmakat. Megállapítja: „Maróth Károllyal együtt úgy véljük, hogy a polgárosodást és a modernizációt megelőző korszakokban is folyamatos változás jellemezte a háromszéki szokásokat." (32. old.)

A karácsonyi ünnepkör (33-58) háromszéki hagyományait, a különböző társadalmi rétegekben, a folytonos változások figyelembevételével mutatja be a családok és a közösségek életében. Vizsgálja a betlehemezést, a karácsonyfa állítását, adventi koszorú térhódítását, a karácsony és vízkereszt közti időszakban a névnapköszöntést (István dec. 26-n és János dec. 27-én), az aprószentek napi vesszőzést (dec. 28.), a szolgák újévi köszöntését, szilveszteri zajcsapást, táncmulatságot, jóslásokat, aranyosvizet, újévköszöntő verseket, jellegzetes ételeket, vízkereszti vízszentelést, házszentelést. Áttekintést kapunk az 1989 óta kialakult jellegzetességekről, a jelenkori karácsonyi ünnepkör szokásairól.

A fejezet 16 zömében színes fotóval zárul betlehemesekről, szentcsaládjárásról, adventi koszorúról, újévköszöntésről, vízkereszti hagyományokról.

Farsang – az ördögök ünnepe (59-119. o.) terjedelmes fejezet több alfejezetre tagolódik: a. fonóházi, b. az utcai felvonuló szokások, c. karneváli elemek bemutatására. A fonó, volt, ahol a 60-as évekig, a kollektívizálásig élt. A maszkos alakoskodások közül a kecskejáték változatait (61-64. o.) emeli ki. Az utcai felvonuló szokásokból a „lakodalmas menet" (65-78. o.) egyes szereplőinek (szószóló, bekérező, lovas) szövegeit is közli. A temetést utánzó farsangi játékoknál (78-86. o.) a helyi változatok bemutatásánál ugyancsak idéz a szereplőktől (pap, kántor, siratóasszonyok) egy-egy szöveget is. A szüreti mulatságot utánzó felvonulások (86-87. o.) a rendszerváltás után új elemként jelentek meg a farsangi szokásokban, akárcsak egyéb a közelmúlt aktuális politikai eseményeire utaló jelenetek. A karneváli elemek a háromszéki szokásokban (87-94. o.) c. fejezet a városi, polgári farsang hagyományait és azok változását villantja fel, valamint hatásukat a falvakra. Ezt a fejezetet is gazdagon illusztrálja informatív farsangi szokáselemeket (például álmenyasszony, lovas farsangolók, maszkosok, áltemetés) ábrázoló, közelmúltból származó színes fotókkal.

A húsvéti ünnepkör (122-181. o.) ismertetésénél röviden utal a böjti időszak háromszéki katolikus és református jellemzőire a múltban és a jelenben. A húsvéti ünnepkör hagyományainak részletesebb bemutatását virágvasárnaptól kezdi a vallási és világi szokásokra egyaránt tekintettel. Jellegzetes egykori és felújított hagyományokat ír le, mint a szentsír állítása, a tojásfestés, határkerülés, locsolás, locsolóversek, szános felvonulás. Ez a fejezet is a tanulságokkal, napjaink húsvéti ünnepkörének jellemzésével és az ünnepköre vonatkozó (147-181. o.) gazdag fotótárral zárul. A képeken barka-, tűz-, víz-, ételszentelés, Szentsír, határkerülés, locsolkodás, szános felvonulás, húsvéti színjátszáslátható, többnyire a közelmúltból.

Pünkösd (183-197) fejezetében röviden szó esik a csíksomlyói búcsúra menetelről, pünkösdi király- és királynéjárásról és énekükről, vetélkedőkről, pünkösdi zöldágas felvonulásról, bálokról,

udvarló szokásokról. Néhány fotó (189-197. o.) mutatja be a pünkösdi zöldág-, májusfaállítást, versenyeket, úrnapi körmenetet.

A gazdasági év szokásai című fejezet (199-234. o.) a polgári esztendő naptári rendjében mutatja be a termékenységvarázsló és jósló cselekvéseket: Újév, Vízkereszt (jan. 6.), Piroska napja (jan. 18.). Vince napja (jan. 22.), Pál napja (jan. 25.), Gyertyaszentelő Boldogasszony (febr. 2.), Dorottya napja (febr. 6.), Bálint napja (febr. 14.), Üszögös Szent Péter napja (febr. 22.), Mátyás napja (febr. 24.), március 1., Gergely napja (márc. 12.), Sándor, József, Benedek (márc. 18-19-21.), Gábor napja (márc. 24.), Gyümölcsoltó Boldogasszony napja (márc. 25.), Bolondok napja (ápr. 1.), Szent György napja (ápr. 24.), Márk napja (ápr. 25.), Virágvasárnap, Nagypéntek, Nagyszombat, Húsvétvasárnap, május 2., Gizella napja (máj. 7.), Pongrác, Szervác, Bonifác (máj. 12-13-14.), Zsófia napja (máj. 15.), Szent Konstantin (máj. 21.), Orbán napja (máj. 25.), Pünkösd, Úrnapja, Medárd napja (jún. 8.), Margit napja (jún. 10.), Szent Iván napja (jún. 24.), Szent László napja (jún. 27.), Péter-Pál napja (jún. 29.), Sarlós Boldogasszony napja (júl. 2.), Illés napja (júl. 20.), Mária Magdolna napja (júl. 22.), Szent Anna napja (júl. 26.), Nagyboldogasszony napja (aug. 15.), Szent István király napja (aug. 20.), Kisasszony napja (szept. 8.), Máté napja (szept. 21.), Szent Mihály napja (szept. 29.), Assisis Szent Ferenc (okt. 4.), Szent Dömötör Napja (okt. 26.), Mindenszentek napja (nov. 1.), Márton napja (nov. 11.), Erzsébet napja (nov. 19.) Katalin napja (nov. 25.), Szent András napja (nov. 30.), Borbála napja (dec. 4.), Szent Miklós napja (dec. 6.), Luca napja (dec. 13.), Tamás napja (dec. 21.), Karácsony napja (dec. 25.), Szilveszter (dec. 31.). A jeles napok többségéhez a magyar nyelvterületen általánosan ismert megjegyzéseken kívül többnyire több-kevesebb konkrét, háromszéki helységekből származó adat szerepel. Ehhez a fejezethez is kapcsolódnak fotók (217-234. o.). a kakasütésről, cséplésről, arató felvonulásról, Sarlós Boldogasszony napi felvonulásról, búcsús menetről, szüreti felvonulásról, terménykiállításról, terméséldásról, tökfesztiválról, halottak napjáról.

Emlékünnepségek (235-264. o.) közül március 15., augusztus 20. megünneplésének hagyományait, változását a 19. századtól napjainkig tekinti át. Október 23. ünneplése a rendszerváltozás után kezdődött el. Képek egészítik ki ezt a fejezetet is (252-264. o.)

Lokális ünnepek (265-275. o.) falu- és városnapok gyakran ételekhez szerveződnek például puliszka, kürtős kalács. A képek (271-275- o.) óriáskürtős, leghosszabb túróspuliszka, pityókás kenyér, kolbászfesztivál, szilvanap.

Az *Összefoglalás* (277-290. o.) ismételten hangsúlyozza a háromszéki falvak és mezővárosok eltérő, színes társadalmi, gazdasági jellemzőit és a hatalmi, ideológiai változások hatását a népszokások alakulására.

Irodalom (291-307. o.) jegyzéke is tanúsítja a szerző rendkívül gazdag ismeretanyagát.

A *Szövegtár*-ban (309-338. o.) kézdiszentléleki betlehemesjáték 1992-es felújítása szöveggel, játékcselekmény leírással; karácsonyi kántáló énekek; aprószentek napi mondókák; húsvéti locsolóversek szerepelnek. Román és angol nyelvű rezümé zárja a kötetet.

Pozsony Ferenc nagyszabású áttekintést ad a háromszéki ünnepi hagyományokról a felellhető források (szakirodalmi, adattári, sajtó), és gyűjtések nyomán. Objektív leírásai, a változások, a népoktatás, a polgárosodás hatásait figyelembe véve tárják fel azt a sokszínűséget, melyeket befolyásoltak a különféle egyesületek, intézmények is. Tanulságos egyedi példákkal szolgál, ugyanakkor minden esetben eljut napjaink jellegzetességeinek megfogalmazásához is a fő elemek (szakrális terek, akusztikus-, vizuális elemek, tárgyi kódok, ételek, növényi jelképek, ételek) vizsgálatával. Fontos fordulópontok a szokások alakulásában is az első, majd a második világháború, a kollektivizálás az 1960-as években, és végezetül az 1989-es rendszerváltozás. Például a húsvét esetében a követ-

kezőket állapítja meg:„Kihangsúlyozzuk, hogy a háromszéki székelység húsvéti szokásai (rituális csend, böjtölés, szentsír állítás és -őrzés, körmenet, istentisztelet) továbbra is közvetítik az ünnepkör alapvető keresztény üzenetét. A színkatolikus falvak szakrális tereiben megszervezett tűz-, víz- és ételszentelésnek pedig még napjainkban is óvó, védő- és gyógyító funkciókat tulajdonítanak, sokan hisznek bennük. Kiemeljük, hogy tavasszal, egy új agrárév küszöbén, preventív módon biztosítják (például határkerülés) földjeik épségét és termékenységét is." (145-146. o.)

Pozsony Ferenc ismét rendkívül tartalmas, tanulságos. a témát sokoldalúan megközelítő kötetet írt mind a szakma, mind az érdeklődő nagyközönség számára.

Karácsony-Molnár Erika: Dúsgazdagolás. Egy székelyföldi farsangi dramatikus játék. Életmód és Tradíció 14. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézet. Budapest, 2016. 178 p.

Tátrai Zsuzsanna

A kutatás témáját, feldolgozásának módszereit felvázoló *Bevezetés* (8-11. o.) után Karácsony-Molnár Erika *A 17. századi Comico Tragoedia előzményei, irodalmi- és színháztörténeti kutatásai* (13-24. o.) címmel ismerteti a bibliai példázatot, a dúsgazdag és szegény Lázár történetét. A középkori kéziratos gyűjteményben a *Hortus deliciarum*-ban szereplő példázatról három miniatúra és prédikáció szerepel. A 17. századi ismeretlen szerzőtől származó Comico-Tragoedia nyomtatott és kéziratos változatai ponyvanyomtatványok közvetítésével folklorizálódtak. A szerző ismerteti a kutatás eddigi eredményeit: a mű szerzőjéről, keletkezési idejéről, a Comico-Tragoediának a látomásirodalommal, az iskolai színjátszással való kapcsolatáról. A Lázár dráma fejlődési periódusait a következő főbb motívumokkal mutatja be: 1. gazdag ember halála és túlvilági sorsa, 2. bűnök és erények allegorizált küzdelme, 3. haláltánc, 4. a lélek víziószerű vitája a testtel. Röviden jellemzi a gazdag ember halálát példázó európai drámák történetében a három periódust: a késő középkori allegorikus moralitást, a 15-16. sz. fordulóján renaissance típusú Lázár drámákat, 17-18. századi erények és a bűnök allegorikus küzdelmét.

A Dúsgazdagolás témaköre a szakirodalomban (25-35. o.) c. fejezetben összegzi azokat a kutatásokat, folklór adatokat, gyűjtéseket, melyekről mindezidáig tudhatunk. Ugyancsak áttekinti a dúsgazdagolás zenei anyagára, dallamvariánsaira vonatkozó szakirodalom tanulságait is.

Terepkutatás és szokásmodell (36-37. o.) című fejezet bepillantást ad a szerző a résztvevő megfigyelés terepkutatási módszerébe egy áttekinthető szokásmodell táblázattal. *A szentegyházi ördögbetlehemes* (38-81. old.) leírása Szentegyháza történetének rövid áttekintésével kezdődik. A szokáselemzésben gyakran idézi adatközlőit, így sokkal plasztikusabbá válik a szokás elnevezésének magyarázata, a szereplők, a betanító kiválasztásának indoklása, a verbális (szokásszöveg), a tárgyi (szokástárgyak, maszkok beszerzése, elkészítése), az akusztikus kódok (hanghordozás, hanghatás) megválasztása. A szokáscselekménnyel kapcsolatosan kitér annak gyakorlására, idejére, helyszínére, a szereplők utcai vonulására, csínytevéseikre, a háznál az engedélykérésre, bekéredzkedésre, a háznál történő előadásra, adománygyűjtésre, kínálásra. Figyelme kiterjed a más falvakban történt szereplésekre is, valamint a szokás történetére az I. világháború előtti időktől napjainkig. A változásokat jól áttekinthető táblázatba foglalja össze a szerző. Megvizsgálja a szokás szereplőit falurészek, nemek, korcsoportok, sőt közel ötven éven át az 1949-es, 1957-es, 1985-ös, 1996-os előadásokat személy szerint is. A szokástárgyakat (például öltözetek, álarcok, ostor, kasza, kínzóeszközök) az egyes szereplőköz kapcsolva írja le és táblázatba foglalja.

A *Ditrói dúsgazdag játék* (82-101. o.) leírása Ditró község leírásával, történetével kezdődik majd a szentegyházi ördögbetlehemes szokáselemzésének rendszerét követi.

Az *Összegzés* (102-107. o.) zárja a kötet szöveges részét, melyben össze is hasonlítja a két változatot. Táblázatba foglalja a mindkét változatban fellelhető szimbolikus ellentétpárokat. Bibliográfia, filmjegyzék, internetes hivatkozások után a *Mellékletek*ben (115-178.old.) 69 informatív színes fénykép, 7 ábra, ez utóbbiak közül három a szereplők térbeli elhelyezkedését ábrázolja. Ezt követi az adatközlők jegyzéke a legfontosabb adatokkal. Végül a szentegyházi ördögbetlehemes 1996-ban, a ditrói 1999-ben lejegyzett szövegváltozata szerepel.

Karácsony-Molnár Erika 1995 nyarán, Szentegyházán, egy már feledésbe merültnek hitt népszokást fedezett fel, az úgynevezett *ördögbetlehemezést*. A néprajzi szakirodalomban *dúsgazdagolás*, vagy *ördögfarsang* néven említett szokás, a 17. században keletkezett, ismeretlen szerzőtől származó Comico-Tragoedia moralitás (1646) II. felvonásának rövidített és átdolgozott változata, a szegény Lázár és a dúsgazdag bibliai történetének dramatikus játéka, mely ponyvanyomtatványokból kerülhetett a népi színjátszás repertoárjába. A néprajzi szakirodalom szerint a szokást a II. világháború után nem gyakorolták, ezért is jelentős e kutatási eredmény.

A kötet szerzőjének különleges érdeme, hogy a szokást nemcsak megfigyelte, leírta, filmeken, fényképeken rögzítette, hanem az is, hogy a szokás előkészítését is aprólékosan regisztrálta. Feltárta a szokás változatait, jelentőségét a szentegyháziak és a ditróiak életében.

A tudománytörténeti előzményeket is figyelembe véve a szerző saját évtizedes kutatásai alapján mutatja be a szokás alakulását, változását gazdagon dokumentálva, megvizsgálva a szokást életben tartó motivációkat.

A kötet gondos terepmunkán alapuló, szakmailag megalapozott, a szokáskutatás számára alapvető információkat hozó, új szempontokat érvényesítő szakkönyv, mely a nagyközönség számára is érdeklődésre tarthat számot.

Szőke Anna: A lélek és a valóság kapcsolata – Egy bácskai falu vallási élete. Grafoprodukt Kiadó. Szabadka, 2015. 160 p.

Szigeti Jenő

Kardos László bakonycsernyei monográfiája óta („Egyház és vallásos élet egy mai dunántúli faluban”. Bp. Kossuth 1969) nem jelent meg ilyen alapos és tárgyszerű monográfia egy település vallásos életéről. Szőke Anna a Vajdaság jeles néprajzkutatója most egy bácskai falu vallásos életét teszi nagyító alá. A kereszténység társadalmi jelenlétének, az emberek hitének és a belőle fakadó etikai magatartásoknak a vizsgálata azért fontos feladata a folklórkutatásnak, mert fontos információkat ad azokról a kihívásokról, amelyeknek figyelembevételével újra kellett fogalmazni a kereszténység alapvető hitét és reménységét, hogy a társadalom mai kihívásaira az európai kultúrával kompatibilis válaszokat tudjon adni.

Ami él – változik, így van ez az egyház esetében is. Ha élni akar, a mai ember mai kérdésére kell válaszolnia, különben halott múzeummá, legfeljebb egy mesterségesen működtetett hagyományőrző klubbá válik. Az Istenről rábízott „örök”-öt kell a mai embereknek mai kérdéseikre mai válaszként adnia, Ugyanakkor létének fontos feltétele az öröknek és változhatatlannak felismert értékek megőrzése és újrafogalmazott továbbhagyományozása. Az egyház, mint ahogyan a társadalom egésze is a múltjából, tradícióiból él. A feladata az, hogy a múltban kapott kinyilatkoztatást, a tradíciót fogalmazza meg válaszként a kor nagy kérdéseire. Ebben a bonyolult folyamatban gyakran kísért az, hogy a tradíció újrafogalmazása helyett a régit ismételjük csupán. Nehéz megtanulni, hogy más a tradíció

és más a tradícionalizmus. A tradíció a meghalt emberek ma is élő hite, míg a tradícionalizmus az élő emberek holt hite, ami semmire sem használható.

A kereszténységgel, mint a társadalom egyik alapvető intézményével többféle megközelítésben lehet foglalkozni. Lehet úgy vizsgálni, mint intézményt és időbeli és térbeli kiterjedését vizsgálva vonunk le következtetéseket. A klasszikus egyháztörténetek ezt az utat járják. Az egyház több mint intézmény. Egy szüntelenül fejlődő, megújuló tanítási rendszer is. Ezért eszmetörténetileg is meg kell vizsgálni létét. A teológiatörténet csak a történeti események összefüggéseiben lehet érteni igazán. Ha viszont a kereszténység társadalmi valóságát akarjuk jobban és tüzetesebben megérteni, akkora mentalitástörténeti kutatások módszertanát kell alkalmaznunk a ránk maradt jelenségek megértéséhez és megvizsgálásához. A vallásnéprajzi kutatásoknak ez az iránya, err példa ez a könyv is.

Mivel az egyház valóságát többfél tudományos módszerrel lehet megragadni, ezért számolni kell a terminológiai bizonytalansággal is. Az egyházat a különböző keresztény felekezetek is különbözőképpen értelmezik. A római katolikus álláspont szerint az egyház Isteni egyetemes üdvintézmény, az orthodoxia, az egyház fő ismérvét, a liturgikus közösségben látja, a protestánsok dinamikusan próbálják meghatározni az egyházat és azt tanítják, hogy egyház ott van, hol helyesen hirdetik az Igét és a szentségeket jól szolgálják ki. A karizmatikus közösségek bizonyos lelki ajándékom meglétéhez kötik az egyház ismérvét, Az evangéliumi közösségek pedig a missziói aktivitást tartják a legfőbb ismérvnek. Bonyolítja a helyzetet az is, hogy a jogalkotás egységesen egyháznak nevez minden vallásos, fél-vallásos közösséget, amelyik így regisztráltatja magát.

Hogyan változik az egyház? Röviden úgy felelhetünk erre a kérdésre, hogy a világgal folytatott párbeszéd során kialakuló feszültségek az változások alapjai. A zsidóságon és a hellenista világkultúrán belül kialakuló feszültség vezetett a kereszténység kialakulásához. Döntő változásokat hozott a Nagy Constantin-i fordulat. A népvándorlás viharaiból született Európának eligazító útmutatója lett Szent Ágoston De Civitate Dei című munkája. A reformáció sem néhány okvetetlenkedő vallásújító „fáradozása" nyomán született, hanem a 16. századi, lassan hitelét vesztő kereszténység kérdéseire feleletként. Minden ilyen megújulási mozgalomban három szempontra érdemes figyelni. Az első: a kereszténység gyakorlásának, a lelkiségnek vagy kegyességnek válsága és az arra adott új felelet. A második: az új kegyesség hitbeli, teológiai alapjainak megtalálása, a harmadik pedig annak a felismerése, hogy a megújulásnak szervezeti következményei vannak. A változás külső és belső konfliktusokkal jár. Az egyház válaszút elé kerül és dönteni kell arról, hogy kész-e befogadni a jót, vagy szembefordul vele. De a születő új eszme is vizsgázik: képes-e érvényes feleletet adni a kor kihívásaira. Megoldást hoz-e vagy csak a menekülést biztosítja

A soknemzetiségű, és ezzel együtt sokkultúrájú, vallású Vajdaság életében különösen fontos ezeknek az elméleti szempontoknak a vizsgálata. Szőke Anna ebben a könyvében górcső alá tesz egy vajdasági falut, Kishegyest, és gondos empirikus eszközökkel feltárja a falu vallásainak történetét, bepillantást adva a sokszólamúvá lett keresztény közösségek vizsgálatába. Szőke Annát nem a történelmi múlt hozza lázba, hanem a vallás mai megélésének a formái, jelenléte az emberek életében. Ez adja ennek a könyvnek az igazi értékét. A régebbi, úgynevezett történeti egyházak lelkiségének, kegyességi gyakorlatának ismeretén túl fontos az újonnan létrejött vallásközösségek felmérése, megismertetése, hiszen ezek Kishegyesen épp úgy, mint másutt a világon csak úgy jöhettek létre, hogy az általuk hirdetett „üzenetre" volt társadalmi igény. Ez a régebbi egyházaknak, de a társadalomtörténet kutatóinak is hasznos információkkal szolgálhat. Ezért hasznos és hiánypótló ez a könyv.

Szőke Anna ebben a könyvben a hit és a történeti viharoktól megpróbált nép helytállását vizsgálta. A történések átélőit szólaltatta meg. Arra volt kíváncsi, hogy a megszólítottak hite mennyire

segítette ezeket az embereket abban, hogy a mindennapok kihívásai között helyt tudjanak állni. Nem az egyes egyházakról kialakult sztereotípiákat ragadja meg, nem is vitatkozik apologetikus hévvel egyik-másik egyház ellen, hanem ismertet. Egymás objektív megismerése a társadalmi béke alapja. Ez a könyv a megértést szolgálja. Nemcsak ismeretet közöl, hanem embereket, véleményeket ismertet meg, állít rendszerbe. Ezért az egymás megértésére ítélt vajdasági emberek számára hasznos útikalauz ez a könyv. Adja Isten, hogy hozzájáruljon ez a könyv az emberszívek békességéhez.

Kisdi Barbara szerk.: Létkérdések a születés körül. Társadalomtudományi vizsgálatok a szülés és a születés témakörében. Ars Sociologica. L'Harmattan – Könyvpont Kiadó, Budapest, 2015.

Farkas Judit

Két évvel ezelőtt Kisdi Barbara *Mint a földbe hullott mag. Otthon szülés Magyarországon – egy antropológiai vizsgálat tanulságai* (L'Harmattan, Bp., 2013) című munkájáról írtam ismertetőt, szintén az Ethnographia folyóirat lapjain, most pedig az általa szerkesztett kötet bemutatására vállalkoztam. Nagy örömmel tettem ezt, egyrészt mert tudtam, hogy izgalmas olvasmányra számíthatok, másrészt, mert mindig nagy öröm, ha egy téma, egy kutatás nem zárul le egy könyvvel, hanem folytatódik: a szerző maga is tovább dolgozik a témán, illetve másokat is inspirál a téma vizsgálatára. A kezünkben tartott kötet egy párbeszéd lenyomata, amelyet Kisdi Barbara kezdeményezett, és a szülés/születés kérdésének széleskörű megközelítését kaptuk válaszul.

A párbeszéd résztvevői sokfelől, sokféle szakmából jöttek, találunk közöttük néprajzkutatót, szociológust, szociálantropológust, kulturális antropológust, pszichológust, filozófust, történészt, prenatális szaktanácsadót és drámakutatót egyaránt. Nem véletlen e sokszínűség, hiszen az élet olyan alapvető aspektusáról van szó, amihez mindenki viszonyul valahogyan, és amiről minden tudománynak lehet és van mondanivalója.

A sokrétűség az alkalmazott módszerekben is tetten érhető: a statisztikai módszerek használata, a résztvevő megfigyelés, a történeti források vizsgálata, az online diskurzus-elemzés a makro-és mikro-szintű megközelítést egyaránt lehetővé teszi, a szemszög szűkítése és tágítása a téma alapos körbejárására ad lehetőséget. Ugyanígy fontosnak tartom az időbeli perspektívát is: a tanulmányok között történeti anyaggal dolgozót (lásd például az első fejezet munkáit) és kortárs jelenségeket vizsgáló szöveget egyaránt találunk (ilyenek többek között az otthonszülés jelenségével vagy a prenatális kötődéssel foglalkozó munkák).

A téma és a vele foglalkozó írások spektruma tehát rendkívül széles, olyannyira, hogy − Kisdi Barbara saját bevallása szerint – kifejezetten nehéz volt tematikai blokkokat létrehozni. E probléma pedig – ahogyan ő is megfogalmazta – „*kiválóan szemlélteti azt a megközelítésmódbéli gazdagságot, amelyet a születés témája életre hív*." (Kisdi 2015: 10).

A tanulmányokat végül négy nagyobb fejezetbe sorolta. Az első fejezet három társadalomnéprajzi vizsgálat eredményeit foglalja magába. A második tematikai blokk három szociológiai elemzést kínál, amelyek a gyermekvállalási tervek és megvalósulásuk, a születési mutatók tanulságai, illetve a fiatalkorú terhesség és mélyszegénység kérdéseit boncolgatják. A kötet harmadik nagy egységének öt tanulmánya azokat a diskurzusokat, mozgalmakat és reprezentációkat mutatják be, amelyeket a modern szüléskultúra hívott életre. A negyedik fejezetben négy olyan tanulmányt olvashatunk, amelyek a szüléssel/születéssel kapcsolatos érzelmekkel és élményekkel foglalkoznak. A kötet utolsó fejezete pedig a kötődésről szól, mégpedig a még meg sem született magzathoz való viszonyulásokat tárgyalja, teoretikai, etikai és módszertani szempontokat mérlegelve.

Az írások egy része társadalomkritikai attitűdöt is hordoz, és a szerzők szemlélete bizonyos kérdésekben időnként határozottan különbözik. De egyetérthetünk Kisdi Barbarával abban, hogy: „*éppen a megközelítések és az értelmezések különbözősége az, ami értelmet ad a szakmai vitáknak, az eltérő szempontrendszerek közreadásának, a jelenlegihez hasonló tanulmánykötetek létrehozásának, a tudománynak*." (Kisdi 2015: 11).

Még tovább fokozható a vélemények és érvek ütköztetése, ha kilépünk saját, tágabb tudományterületünkből. A társadalomtudományokra való szűkítés kényszerű (és jogos) döntés lehetett. Ugyanakkor más tudományok (természettudományok, orvostudomány, jogtudomány, közgazdaságtudomány) − kétségtelenül komoly elszántságot kívánó − bevonása további párbeszédet generálhat, a téma még szélesebbre kiterjesztett interdiszciplináris vizsgálata minden bizonnyal újabb, fontos eredményeket hozhat. Ezt természetesen maga a szerkesztő is látja, és utal is rá, amikor − Nagy Gabriella Ágnes tanulmányáról szólva − ezt írja: „*A tanulmány nemcsak lezárja a fejezetet, hanem szimbolikusan meg is nyitja a teret a társadalomtudományok számára olyan diszciplínák felé, amelyek tovább finomíthatják a születés témájának vizsgálatait és módszertani repertoárját.*" (Kisdi 2015: 12).

Formai követelmények szerzőink számára

1. A kézirat terjedelme ne haladja meg a 40 000 leütést.
2. A kéziratot .rtf (rich text format) vagy .doc (Microsoft Word) formátumban, e-mailben vagy CD-n, valamint kinyomtatott formában kérjük a szerkesztőhöz eljuttatni. A tanulmány szövegéhez 1200–2000 karakternyi magyar, vagy angol és magyar nyelvű tartalmi kivonatot kérünk csatolni.
3. Könyvismertetés maximális terjedelme: 3000–4000 n.
4. A szövegközi kiemelésekhez *dőlt (italic)* betűt használjanak.
5. A hivatkozásokat lábjegyzetek formájában kérjük megadni, ne használjanak szövegközi jegyzeteket! A lábjegyzet formája: Vezetéknév Évszám: Oldalszám.
   Pl. Balassa 1973: 59.
6. A tanulmányokhoz mellékelt ábrák, rajzok, fotók elkészítésénél vegyék figyelembe, hogy azok fekete-fehérben kerülnek a kötetbe. A fénykép rövidebb oldala maximum 9 cm legyen. A képek hátoldalán tüntessék fel azok sorszámát, valamint talpas nyíllal a helyes orientációt. A digitális képeket legalább 300 DPI felbontásban kérjük, tömörítetlen .TIFF, esetleg .JPG formátumban. Külön mellékeljenek képjegyzéket a sorszám, a pontos szövegközi hely, valamint a képaláírás feltüntetésével. A képaláírásban kérjük megadni a fotós (vagy rajzoló) nevét, és a fényképfelvétel helyét és idejét is. A kéziratokhoz mellékelt képek közlési jogának rendezése a publikáló szerző feladata.
7. A tanulmányhoz kérjük csatolni a szerző nevét, munkahelyének megnevezését, tudományos fokozatát, valamint – ha van – e-mail címét. Lehetőség szerint kérjük közölni a szerző azon telefonszámát is, ahol a szerkesztő elérheti.
8. Az irodalomjegyzék a tanulmány végén szerepeljen. Az irodalmi hivatkozásokat lábjegyzetben szerepeltessék. Azonos szerző ugyanabban az évben írt tanulmányát a, b, c betűkkel különítsék el. Az irodalomjegyzék formátuma a következő legyen:
   8.1 Önálló kötet esetében: VEZETÉKNÉV Keresztnév
   Évszám *Kötetcím*. Kiadási hely: Kiadó.
   Pl. BALASSA Iván
   1973 *Az eke és a szántás története Magyarországon.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
   8.2 Tanulmánygyűjtemény esetében: VEZETÉKNÉV Keresztnév
   Évszám Cím. In Szerkesztő: *Kötetcím*. Oldalszám. Kiadási hely: Kiadó.
   Pl. ORTUTAY Gyula
   1941 Népköltészet és műköltészet. In Eckhardt Sándor (szerk.): *Úr és paraszt a magyar élet egységében.* 161–181. Budapest: A Budapesti Királyi Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Magyarságtudományi Intézete.
   8.3 Folyóirat esetében: VEZETÉKNÉV Keresztnév
   Évszám Cím. *Folyóiratcím* Évfolyam. Szám. Oldalszám.
   Pl. LENGYEL Dénes
   1982 Álmos vezér születésének mondája. *Ethnographia* XCIII. 2. 259–268.
9. Hol és milyen kutatási pályázat keretében készült a tanulmány.

Előfizetés

Magyarországon és külföldön előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletága (1088 Budapest, Orczy tér 1.). Előfizethető valamennyi postán, interneten (hirlapelofizetes@posta.hu) vagy faxon (+36-1-303-3440). Az éves előfizetés díja: 3500 forint. További információ: +36- 80/444-444. Az egyes lapszámok és a korábbi példányok – a Társaság egyéb kiadványaival együtt – megvásárolhatók vagy megrendelhetők a Magyar Néprajzi Társaság Titkárságán (1055 Budapest, Kossuth tér 12.) személyesen vagy interneten (neprajzitarsasag@gmail.com). További információk telefonon: +36-1-269-1272. A folyóirat korábbi évfolyamainak elektronikus változata olvasható a világhálón: http://www2.arcanum.hu/ethnographia.

Ethnographia is a peer-reviewed academic journal of the Hungarian Ethnographical Society since 1890. Manuscripts and editorial correspondence should be addressed to the editor-in-chief (vigagyula@gmail.com). All contents of *Ethnographia* published between 1890 and 2008 are available in a digitized fulltext format with search options on the internet (http://www2.arcanum.hu/ethnographia). *Ethnographia* is distributed by the Hungarian Post Inc. (Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletága; 1088 Budapest, Orczy square 1.). It can be subscribed at post offices, in e-mail (hirlapelofizetes@posta.hu) and by fax (+36–1–303–3440). Subscription fee for one year is 3500 HUF (including four numbers a year). Further information about subscription: +36–80–444–444. Current and previous copies of *Ethnographia* as well as other relevant publications can be purchased or ordered at the Secretariat of the Hungarian Ethnographical Society (1055 Budapest, Kossuth square 12, neprajzitarsasag@gmail.com). Further information about *Ethnographia* and other ethnographic and folklore publications: +36–1–269–1272.

Ethnographia

Journal of the Hungarian Ethnographic Society

Vol. 128. 2017 No. 1.

Advisory Board:
ILDIKÓ LEHTINEN (Finland), JÓZSEF LISZKA (Slovakia), DZENI MADZHAROV (Bulgaria), VILMOS KESZEG (Romania), ISTVÁN SILLING (Serbia), GABRIELLA SCHUBERT (Germany), MÁTYÁS SZABÓ (Sweden)

Editorial Board:
ELEK BARTHA, ÁGNES FÜLEMILE, LAJOS KEMECSI, LÁSZLÓ KÓSA, IMOLA KÜLLŐS, TAMÁS MOHAY, ATTILA PALÁDI-KOVÁCS, FERENC POZSONY, ZSUZSA SZARVAS, GÁBOR VARGYAS

Editor:
GYULA VIGA

Editorial Office Address: Institute of Ethnology, Research Centre for the Humanities, Hungarian Academy of Sciences [MTA BTK Néprajztudományi Intézet], H–1014 Budapest I. Országház u. 30. Telephone: (1) 356 99 39
Telephone/telefax: (1) 356 80 58, e-mail: vigagyula@gmail.com

TABLE OF CONTENTS

Articles

ÉVA PÓCS: The Hungarian táltos and shamanism in the 9th century Questions and Assumptions 1

ATTILA PALÁDI-KOVÁCS: Ways and devices of human-powered transport in north-western Hungary in the first half of the 20th century 47

EMŐKE LACZKOVITS: Family structure, kinship and burial in the Balaton uplands 64

KATA RISKÓ: The impact of folk movements on the tradition of funny recruiting in Szilice 74

Researchers and researches

GÁBOR VARGYAS: Through each other's eyes: How the Hungarian naturalist Lajos Bíró saw German missionaries in New Guinea, and vice versa 92

Discussions

PÉTER GRANASZTÓI: Sets of objects at the beginning of a life path 100

PÁL RICHTER: Family traditions and the investigation of musical micro-regions 107

BALÁZS BALOGH: The social ethnographic aspects of a folk music research project 111

ANDRÁS A. GERGELY: The ethnographic charm of primitive perspectives (On the tribal and modern discourse of the exhibition 'Perspectives: Art and Ethnography') 115

Lectures of prize-winners of the Hungarian Ethnographic Society

TÜNDE ZENTAI: Churches with painted floral ornaments in south-west Hungary 118

LEHEL PETI: Language mixture and new identity in a Moldavian Hungarian settlement 137

Book Reviews 155